TÜRK DÜŞÜNCESİ 1

KÖKENLER

Ayhan Bıçak

DERGÂH



TÜRK DÜŞÜNCESİ
I
KÖKENLER

Ayhan Bıçak

Türk Düşüncesi I - Kökenler'in yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

Dergâh Yayınları: 429
Sertifika No: 14420
Felsefe Dizisi: 14
ISBN: 978-975-995-418-5
1. b. Ekim 2009, 2. b. Ekim 2013
3. Baskı: Ekim 2019

Dizi Editörü: Asım O. Erverdi

Dizi Kapak Tasarımı: Işıl Döneray
Kapak Uygulama: Ercan Patlak
Sayfa Düzeni: Ayten Balaç

Basım Yeri: Ana Basın Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.
Mahmutbey Mah. Devekaldırımı Cad.
2622. Sok. No: 6/13
Bağcılar/İstanbul
Tel: [212] 446 05 99
Matbaa Sertifika No: 20699

Kapak Basım Yeri: Hanlar Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Tel: [212] 324 08 82

Cilt: Güven Mücellit & Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Tel: [212] 445 00 04

Dağıtım ve Satış: Ana Yayın Dağıtım
Molla Fenari Sokak Yıldız Han No: 28 Giriş Kat
Tel: [212] 526 99 42-43 Faks: [212] 519 04 21
Cağaloğlu / İstanbul

Ayhan Bıçak

TÜRK DÜŞÜNCESİ
I

KÖKENLER

DERGÂH YAYINLARI

Klodfarer Cad. Altan İş Merkezi No: 3/20 34122 Sultanahmet / İstanbul
Tel: [212] 518 95 79-80 Fax: [212] 518 95 81
www.dergah.com.tr / bilgi@dergahyayinlari.com

Adalet temelli devlet-i ebet müddet düşüncesini
gerçekleştirmek çabasında olanlara...

İçindekiler

ÖNSÖZ, 13
GİRİŞ, 15
YÖNTEM SORUNU, 19
Tarih Düşüncesi, 23
Türk Tarihindeki Zorluklar, 25
Değerler, Kurumlar ve Gelenekler, 28

1. BÖLÜM: İSLÂM ÖNCESİ TÜRK DÜŞÜNCESİ, 33

1.1. EVREN TASAVVURU, 35
1.1.1. TANRI, 36
1.1.2. GÖK VE YER, 38
1.1.3. İNSAN, 41
1.1.3.1. Su Kökeni, 41
1.1.3.2. Ruh, 44
1.1.4. ÖLÜM ANLAYIŞI, 47
1.1.4.1. Mezar, 50
1.1.4.2. Mezar Taşı, 53
1.1.4.3. Ölüm Töreni, 55
1.1.5. DİNİN YAPISI, 57
1.2. DEVLET DÜŞÜNCESİ, 64
1.2.1. DÜNYA DEVLETİ TASAVVURU: *OĞUZ KAĞAN EFSANESİ*, 65
1.2.2. DEVLET BİLİNCİ: *ORHON YAZITLARI*, 69
1.2.2.1. Devletin Yapısı, 71
1.2.2.2. Halka Sesleniş, 74
1.2.3. DEVLETLE İLGİLİ TEMEL DEĞERLER, 77
1.2.3.1. Düzen, 77
1.2.3.2. Hükümdar, 80
1.2.3.3. Adalet, 84
1.2.3.4. Savaş, 85
1.3. KAM VE DÜNYASI, 90
1.3.1. KAM, 91
1.3.2. EĞİTİM, 94
1.3.3. BİLGİ ANLAYIŞI, 96
1.3.4. GÖREVLERİ, 99

2. BÖLÜM: İSLÂM DÜŞÜNCESİ, 105

2.1. EVREN TASAVVURU, 107
2.2. DÜŞÜNCE YAPISINI BELİRLEYEN SORUNLAR, 112
2.2.1. SİYASÎ SORUNLAR, 112
2.2.2. İNANCA İLİŞKİN SORUNLAR, 116
2.2.3. İRADE SORUNU, 118
2.3. DÜŞÜNCE OKULLARI YA DA MEZHEPLER, 122
2.4. İLİMLER, 134
2.4.1. BİLGİ ANLAYIŞI, 134
2.4.2. İLİMLER VE TÜRLERİ, 137
2.4.2.1. Fıkıh, 140
2.4.2.2. Kelâm, 147
2.4.3. FELSEFE, 150
2.4.3.1. Felsefe Anlayışları, 155
2.4.3.2- Mantık, 157
2.4.3.3. Tanrı ve Varlık, 159
2.4.3.4. İnsan, 162
2.4.3.5. İslâm Medeniyetinde Felsefenin Durumu, 165
2.5. İSLÂM TARİH DÜŞÜNCESİ, 174
2.5.1. İNSANIN VAROLUŞUNDA TARİHLİLİĞİN YERİ, 174
2.5.1.1. Köken ya da Başlangıç, 174
2.5.1.2. Süreç, 176
2.5.1.3. Kıyamet ya da İnsanlığın Sonu, 184
2.5.1.4. Zaman Anlayışı, 185
2.5.1.5. İlkeler ve Sorunlar Üzerine Yorumlar, 190
2.5.2. İSLÂM TARİHÇİLİĞİNİN ÖZELLİKLERİ, 196
2.5.2.1. Tarihçiliğin Gelişimi, 196
2.5.2.2. Tarihçiliğin Tanımı ve Faydası, 203
2.5.2.3. Yöntem, 214
2.6. İSLÂM DEVLET ANLAYIŞI, 219
2.6.1. İSLÂM VE DEVLET, 219
2.6.2. TEORİK TEMELLER, 221
2.6.3. ŞERİAT, 224
2.6.4. HALİFELİK, 228
2.6.5. HALİFELİK ÜZERİNE DÜŞÜNCELER, 232
2.7. İBN-İ HALDUN, 246
2.7.1. TARİH ANLAYIŞI, 247
2.7.2. UMRAN ANLAYIŞI, 257
2.7.3. ASABİYET, 260
2.7.4. DEVLET ANLAYIŞI, 263

3. BÖLÜM: İSLÂM SONRASI TÜRK DÜŞÜNCESİ, 275

3.1. İSLÂMÎ DÖNEME GİRİŞ, 277
3.1.1. MİLLET VE MEDENİYET İLİŞKİSİ, 277
3.1.2. TÜRKLERİN MÜSLÜMANLAŞMASI, 279
3.1.3. OSMANLILAR, 282

3.2. OSMANLI DÖNEMİ DEVLET ANLAYIŞI, 288
3.2.1. İNSANIN DEVLETLİ OLMA ZORUNLULUĞU, 289
3.2.2. DÜNYA DEVLETİ MODELİ, 293
3.2.3. HÜKÜMDARIN ÖZELLİKLERİ, 297
3.2.4. HUKUKİ TEMELLER, 302
3.2.4.1. Şer'î Hukuk, 305
3.2.4.2. Törel Hukuk, 310
3.2.5. İKTİSADÎ YAPI, 317
3.2.6. TOPLUM VE DEVLET, 320
3.2.7. DEVLETİN TEMEL DEĞERLERİ, 327
3.2.7.1. Savaş, 328
3.2.7.2. Adalet, 333
3.2.7.3. Düzen, 336
3.3. DEVLET ÖĞRETİLERİ OLARAK SİYASETNAMELER, 340
3.3.1. BİLGELİK, 340
3.3.2. YUSUF HAS HACİP: *KUTADGU BİLİG,* 343
3.3.2.1. Bilgi, 345
3.3.2.2. Düzen, 348
3.3.2.3. Devlet, 349
3.3.2.4. HÜKÜMDAR, 352
3.3.2.5. Komutan, 357
3.3.2.6. Halk, 358
3.3.2.7. Zahitin Eleştirileri, 359
3.3.3. KINALIZADE ALİ EFENDİ: *AHLÂK-İ ALAİ*, 361
3.3.3.1. Ahlâkın Tanımı, 362
3.3.3.2. İnsanın Varlık Âlemindeki Konumu, 365
3.3.3.3. Ahlâkın İnsan Yetenekleriyle İlişkisi, 366
3.3.3.4. Ahlâkî ve Ahlâkî Olmayan Eylemler, 370
3.3.3.5. Ahlâkî Hastalıkların İlaçları, 375
3.3.3.6. Aile Ahlâkı, 377
3.3.3.7. Devlet, 379
3.3.3.7.1. Devletin Gerekliliği, 379
3.3.3.7.2. Yönetim, 381
3.3.3.7.3. Hükümdar, 384
3.4. TARİH DÜŞÜNCESİNİN SEYRİ VE ÖZELLİKLERİ, 391
3.4.1. İSLÂM ÖNCESİNDE TARİH DÜŞÜNCESİ, 392
3.4.2. İSLÂMİ DÖNEMDE TARİH DÜŞÜNCESİ, 398
3.4.3. TARİH YAZICILIĞI, 406
3.4.3.1. Tarih Yazıcılığının Seyri, 406
3.4.3.2. Tarih Tanımları, 416
3.4.3.3. Tarih Konuları, 420
3.4.3.4. Dünya Tarihi, 427
3.4.3.5. Yöntem, 431
3.5. TASAVVUF VE TARİKATLAR, 443
3.5.1. TASAVVUF, 443
3.5.1.1- Evren Tasavvuru, 445
3.5.1.2. Kendini Bilme ve İlim, 450

3.5.2. TARİKATLAR, 454
3.5.3. DEVLET VE TARİKATLAR, 459
3.6. MEDRESELER, 473
3.6.1. MEDRESELERİN KURULUŞ VE GELİŞME SÜRECİ, 473
3.6.2. MEDRESELERDE OKUTULAN DERSLER, 476
3.6.3. İLİM ÖĞRENME ŞARTLARI, 479
3.6.4. BİLGİ ANLAYIŞI, 480
3.6.5. İLİM ANLAYIŞI, 483
3.6.6. YÖNTEM, 489
3.6.7. İLİM SINIFLAMASI, 492
3.7. MEDRESE VE TASAVVUF ANLAYIŞLARI, 500
3.7.1. FARKLAR, 500
3.7.2. TARTIŞMA KONULARI, 503
3.8. BÜYÜCÜLER, 506
3.8.1. KAMDAN DERVİŞE GEÇİŞ, 506
3.8.2. ŞAİRLER, 510
3.8.2.1. Ozanlar, 511
3.8.2.2. Kalem Şairleri, 514
3.8.3. DERVİŞLER, 530
3.8.4. ULEMA, 536
3.8.4.1. Toplumdaki Konumları, 540
3.8.4.2. Bozulma Nedenleri, 546
3.9. FELSEFE SORUNU, 554

SONUÇ, 563
KAYNAKLAR, 573
DİZİN, 601

ÖNSÖZ

Tarih Düşüncesinin Oluşumu adlı çalışmamın *Giriş* kısmında kaygılarımı ve kaygılarımın cevaplarıyla oluşacak kitaplar hakkında bilgi verirken, 5. cildin *Türklerde Tarih Anlayışı* başlığını taşıyacağını bildirmiştim. Çalışmaların seyri, tarih anlayışının sınırlarını aşarak Türk düşüncesinin genel yapısına dönüşmüştür. *Türk Düşüncesi 1 Kökenler* ve *Türk Düşüncesi 2 Kaygılar* başlıkları altında iki cilt halinde tamamlanan çalışma, *Tarih Düşüncesi* üst başlığı altında toplanan çalışmalardan bağımsız bir hale gelmiştir. Sözü edilen *Giriş*'te kaygılarımı sorular halinde üç öbekte dile getirmiştim (Bıçak 2004a, 17). Belirtilen yerde sıralanan sorular, *Türk Düşüncesi* (1-2) adlı bu çalışmanın çeşitli bölümlerinde cevaplandırılmıştır.

Türk Düşüncesi 1 Kökenler adlı bu çalışma, esas olarak, şu sorular etrafında şekillenmiştir: 1- İki bin yıldır varoluşlarını sürdüren Türklerin evren tasavvurları, temel değerleri, gelenekleri ve kurumları nelerdir? 2- Türk düşüncesinin ilk döneminin (İslâm Öncesi) temel değerleri, gelenek ve kurumları, İslâm medeniyeti çerçevesinde varoluşlarını nasıl sürdürmüşler ve nasıl dönüşmüşlerdir? 3- Türk Tarihinin son bin yılını çok büyük ölçüde belirleyen İslâm medeniyetinin temel değer ve kurumları nelerdir? 4- Osmanlı Devleti dönemi devlet anlayışı hangi temeller üzerine oturmuştur? 5- Osmanlı dönemi düşünce üretiminden sorumlu kurumlar ile gelenekler nasıl bir yapıya sahiptirler? 6- Toplumsal sorunların çözümüne yönelik üretilen teorik düşünceler hangi temeller üzerine oturtulmuştu? Sıralanan bu sorular, tarihsel sürece bağlı olarak Türk düşüncesinin kökenleri ile genel yapısını, dayandığı değerler, kurumlar ve gelenekler çerçevesinde incelenmesini yönlendirmişlerdir. Türk düşüncesinin son dönemi, modern Batı medeniyetiyle ilişkileri bağlamında *Türk Düşüncesi 2 Kaygılar* başlığı altında ikinci ciltte incelenmiştir.

Bu kitap, ne bir tarih ne de salt felsefe çalışmasıdır. Yukarıda dile getirilen soru ve sorunlar çerçevesinde, tarihi verilerin felsefî bir tutumla değerlendirilmesidir. Bir felsefeci olarak, üyesi bulunduğum toplumun nasıl bir geçmişe sahip

olduğunu görmek ve bazı temel sorunlarını felsefî bir tutumla incelenmesi gerektiği bilinci, beni böyle bir *deneme* yapmaya ve tarihsel kimliğimle yüzleşmeye götürmüştür. Umudum, başkaları tarafından yapılacak yeni denemelerle, Türk düşünce tarihinin omurgasının somutlaştırılmasıdır.

Yaptığım çalışmalarda ortaya konulan unsurların binde dokuz yüz doksan dokuzu (999/1000) başkasına, arkada kaynakçada belirttiğim isimler ile onlardan onlarca daha fazla olan, fakat doğrudan alıntı yapmadığımdan isimlerini belirtemediğim kişilere ve ömrüm boyunca okuduğum, dinlediğim, tartıştığım insanlara aittir. Onlara teşekkür ederim. Sanırım bana ait olanlar, kaygılar ve sorular ile ustalardan aldığım malzemelerin yorumlarıdır.

Bütün öğrettikleri için Hocam Prof. Dr. Teoman Duralı'ya; ikinci baskı için metni tümden gözden geçiren meslektaşım Emre Dağdaşoğlu'na; bu çalışmanın ortaya çıkmasında desteği olan bütün dostlara; çalışmalarımı yayınlama nezaketini gösteren Ezel Erverdi ve Asım Erverdi beyefendilere; Dergâh Yayınları çalışanlarına saygılarımı sunar ve teşekkür ederim.

AYHAN BIÇAK
İstanbul, 2012

GİRİŞ

Türkçe konuşan halklar anlamında Türkler, tarih sahnesine devletle birlikte çıkmışlardır. Çin kaynaklarına göre, Türkler ilkin Chou Devleti'ni (M.Ö. 1050 -247) oluşturan etnik unsurlardan biri olarak görünmektedirler. Bazı kaynaklarda bu devletin Türkler tarafından yönetildiği ileri sürülmektedir (Eberhard 1987, 35). Choular'dan ayrılan Türk boyları, Hun (Çin kaynaklarında *Hiung-nu* şeklinde geçer) adı altında, bugünkü Moğolistan'da kendi devletlerini (M.Ö. 230-210) kurmuşlardır (Roux 2001, 90; Rasonyi, 65-66; Hun dilinin Türkçe olduğu hakkında, Gumilëv 2002a, 63-64; Roux 2001, 89). 6. yüzyılda kurulan I. Göktürk Devleti, kendilerini Kök-Türk adıyla andıklarından, Türk adını ilk kullanan kavim ve devlettir. İlk Türkçe metinler, 7. yüzyılda kurulan II. Göktürk Devleti'ne aittir. Yaklaşık iki bin yıllık bir tarihe sahip olmaları nedeniyle Türkler, halen varlıklarını sürdüren Çin, Hint, Yahudi ve İran gibi en eski medeniyetlerin yanında yer almaktadır. Türkler çeşitli nedenlerle ana yurtlarını terk etmişler, başka coğrafyalarda genellikle devletleşerek varlıklarını sürdürmüşlerdir. İki bin yıldır varlıklarını sürdüren Türkler, Çin, Hint ya da Yunan medeniyeti gibi bir medeniyet kuramamış ve Budha, Konfüçyüs, Zerdüşt, Platon, Descartes gibi düşünürler de yetiştirememişlerdir. En verimli oldukları dönemde Arapça ve Farsça yazdıklarından, ortaya koydukları düşünsel ürünler İslâm medeniyeti çerçevesinde değerlendirilmiştir. Son iki yüz yıllık dönem de büyük ölçüde Batı Medeniyeti çerçevesinde değerlendirildiğinden, Türklerin kendilerine özgü düşünce yapılarının ne olduğu sorusu öne çıkmaktadır.

İki bin yıllık süreçte Türkler, bir yandan kendi toplumsal dinamiklerinden, diğer yandan farklı kültür ve medeniyetlerle ilişkiye girmelerinden kaynaklanan büyük dönüşümler geçirmişlerdir. Bu dönüşümler göz önünde bulundurularak, Türk tarihi, İlk Dönem (İslâm öncesi), İkinci Dönem (İslâm dönemi), Üçüncü Dönem (Modern dönem) olmak üzere üçe ayrılarak incelenmektedir. Her dönemin diğerlerinden çok farklı özelliklere sahip olduğu açıkken, sürekliliği sağlayan ortaklıkların neler olduğunun gösterilmesi gerekmektedir. Kavim olarak Türklerin tarih sahnesinde kalmaları, onların sürekliliklerinin en önemli

göstergesi olarak kabul edilebilir. Ancak, söz konusu kavmin dayandığı değerler, kurumlar ve gelenekler nelerdir? İlk Dönem'i belirleyen değerler, kurumlar ve geleneklerin her birinin İkinci Dönem'de ne kadar değiştikleri, ilk hâllerini koruyup koruyamadıkları, koruyamadılarsa neden koruyamadıkları, korudularsa, nasıl korudukları türünden sorular, toplumsal kimliğin korunması anlamında süreklilik sorununun temelini oluşturur. Toplumsal kimliğin ilk göstergesi, bir adla tarih sahnesinde yer almaktır. Adın temsil ettiği toplumu diğer toplumlardan ayıran unsurlar, o toplumun kimliğini de ortaya koymaktadır. Toplumun kimliğini belirleyen değer ve kurumlar, o toplumun düşünce yapısının oluşmasını da sağlarlar. Başka bir deyişle, toplumun kimliği onun düşünce yapısında ya da düşünce yapısı kimliğinde içkindir. Kimlik, tarihsel bir ürün olarak değişken olduğu kadar, toplumsal sürekliliğin göstergeleri arasındadır.

Süreklilik sorununun esası, *toplumsal varoluşun sürekliliği* ifadesinde açığa çıkmaktadır. Bu ifadede yer alan *toplumsal varoluş*, öncelikle, kültürel unsurlarla resmedilen bir toplumun (milletin) olmasını şart koşar. Sonra, söz konusu edilen toplum, toplumların yarıştığı insanlık tarihinde varoluşunu sürdürüp sürdüremeyeceği durumunu dile getirmektedir. Bu genel belirleme, çalışmayı yönlendiren kaygıları da ortaya çıkarmaktadır. Söz konusu kaygıların başında iki önemli sorun vardır: İlki, Türklerin 19. ve 20. yüzyıllarda yaşadıkları büyük sıkıntıların üstesinden gelememelerinin nedeni, toplum olarak sorun çözme yeteneğini kaybetmiş olmaları mıdır? İkincisi, sorun çözme yeteneğinin gelişmemesi durumunda ve küreselleşmenin bütün toplumları erittiği süreç göz önüne alındığında, 21. yüzyıl ve sonrasında, Türkler, kendine özgü nitelikleri olan bir millet olarak varoluşlarını sürdürebilecekler midir? Şimdi ve geleceğe ilişkin her türden sorunun cevabı, geçmişte oluşturulmuş malzemeler çerçevesinde verildiğinden, her iki sorunun cevabı da geçmişte, bir yanıyla Türk tarihinde, diğer yanıyla ilişkiye girdiği medeniyetlerin tarihlerinde saklıdır. Dolayısıyla *toplumsal varoluşun sürekliliği* sorunu, tarihsel bir problem olarak ortaya çıkmaktadır.

Toplumsal varoluşun sürekliliği, toplumun sorun çözme yeteneği ve sorunların çözümünden sorumlu kurumların işleyişine bağlıdır. Ancak, kurumların toplumsal sorunları çözebilme becerileri de, kurumları yönetenlerin sorun çözme yetenekleriyle doğrudan ilişkilidir. Ayrıca kurumlar toplumun varoluşunun gerçekleşmesinde belirleyici olduklarından, bir yandan toplumun kimliğini oluştururken, diğer yandan sorunların çözümünden sorumludurlar. Genel olarak kurumlar toplumların tarihlerinden çok eski olmakla birlikte, her toplum, kurumları kendi değerleri, yaşama şartları çerçevesinde kendine göre özelleştirir. Kurum olarak devlet, bütün toplumların sahip olduğu bir yapıdır. Ancak aynı dönemde yaşayan iki toplumun devlet anlayışı ve yapısı, genellikle farklıdır. Farklılıklar, o toplumların değer dizilerinden, tarihsel süreçte edindiği tecrübe-

lerden ve yaşama şartlarından kaynaklanır. Kurumları farklılaştıran değerler, toplumların kendi kimliklerinin oluşmasında da en etkili unsurlardan biridir. Böylelikle değerler ve kurumlar, toplumların kimliklerini oluşturan temel unsurlar olarak öne çıktıkları gibi, sorun çözme becerileriyle de yakından ilişkilidirler. Değer ve kurumların uygulamalarından kaynaklanan gelenekler de sorun çözme ile toplumsal varoluşun sürekliliği sorunuyla doğrudan ilişkilidirler.

Toplumsal varoluş, sorun çözme yeteneği, değerler ve kurumlardan oluşan ilişkiler ağı, esas olarak, herhangi bir toplumun kimliğini ortaya koymak yanında, o toplumun düşünce yapısını da sergilemektedir. Başka bir deyişle, bir toplumun düşünce yapısı, o toplumun değer ve kurumlarının kendine özgü yapılarında, tarihsel süreçte ortaya koydukları ürünleri ile evren tasavvurlarında en açık bir şekilde görülmektedir. Kısaca dile getirilen sorunlar ve sorunlarla ilişkili unsurlar, eldeki çalışmayı yönlendirip biçimlendirmiştir.

YÖNTEM SORUNU

Yöntem*, düşünme ve düşünce üretiminin esas belirlenimi olarak, aklın temel işlevidir. Bu işlevi yerine getirme süreci, mantık olarak adlandırılır. Bir bakıma mantık, aklın yöntemidir. Kültürel dünyadaki unsurların her birinin anlamlı olması, aklın çalışma tarzıyla, yani yöntemiyle ilişkilidir. Dolayısıyla insan, yöntem temelli bir yapı içinde oluşur ve hayatını sürdürmek için de aklını kullanmak anlamında, mantıklı davranmak durumundadır. Başka bir deyişle insanın yapıp ettiği anlamlı her şey, yöntemli eylemlerdir. Mantık, düşüncenin temel yöntemi olduğundan, hem salt düşünce ürünlerinde, hem de pratik dünyada, deneysel olguların gerçekleştirilmesinde, sorunların ortaya konmasında içkindir. Evren tasavvuru ve onu oluşturan değer dizileri gibi teorik sorunlarla ilgili araştırmalarda, salt mantık işbaşındadır. Sorunların temellendirilmesi sınıflama, çıkarım ve tutarlılık ilkeleri çerçevesinde gerçekleştirilir. Gündelik hayatın deneysel sorunlarında da mantık, yöntemin temelini oluşturur ve sorunun kendine özgü niteliklerinden gelen deneysel verilerle, alana özel yöntem ya da yöntemler geliştirilir.

Genellikle pratik ve teorik olmak üzere iki ana öbekte toplanan sorunlar farklı olduklarından, çözüm yöntemleri de farklıdır. Balık tutmadaki yöntemle tarla ekimindeki yöntem aynı olmadığı gibi, dinî inanışlara ilişkin yöntemle sanayi üretimindeki yöntem farklıdır. Pratik ve teorik sorunların genel çerçevelerine bağlı olarak onların kullandıkları yöntemlerin özellikleri şöyledir: Pratik olanlar, toplumun gündelik işleriyle ilgili olan ve deneme yanılma yoluyla sorunların üstesinden gelinen alandır. Pratik sorunlar, gündelik uğraşılar içinde ortaya çıkar ve kendi bağlamları içinde çözülürler. Tohum ekmenin genel özelikleri, ekim tarzını ortaya koyar. Daha iyi ürün almak için ne türden yöntemlerin kullanılması gerektiği denemelerle belirlenir ve bu ekim işleminin yöntemi olarak benimsenir. Gündelik hayatın sürdürülmesinde her türden sorun ve çözümü, düşünce üretimi-

* Tarih yazıcılığında yöntem sorunları için *Tarih Felsefesinin Oluşumu* adlı çalışmamın "Tarih Araştırmalarında Yöntem Sorunu" bölümüne bakılabilir.

nin sürekliliğini gösterir. Gündelik sorunlar çözülemediğinde, bireyler hayatlarını sürdüremeyecekleri gibi, toplumsal yapı da çözülür ve dağılır. Bu tehlikeli duruma düşmemek için her birey ve dolayısıyla toplum sürekli çözüm üretir. Toplumsal varoluşun sürekliliği açısından bu zorunlu bir temel oluşturur. Teorik sorunlar, birey için, pratik olanlar kadar önemli değildir. Çünkü teorik olanlar, evren tasavvuru çerçevesinde inanç olarak birey ve toplum tarafından benimsenmiş olduklarından, gündelik hayatı pratik sorunlar kadar etkilemezler. Barınağı, can güvenliği, besini olmayan bireyin durumu, evren tasavvurundaki insanın kökeni, kurum ve değerlerin meşruluk kaynakları, inancın esasları türünden tartışmalarla karşı karşıya kalan bireyin durumuyla aynı değildir. Birinciler bireyin varoluşunu tehdit ettiğinden, öncelik onlara ilişkindir. Pratik sorunların çözümü belli bir düzen içinde gerçekleştirilirken, evren tasavvuru sorunları önem kazanır.

20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren, paradigma terimi, bilim felsefesinin temel unsurlarından biri olmuştur. Bu terimi tanımlayıp kullanan Kuhn'a göre paradigma, bilgi ve bilim anlayışını biçimlendirip, araştırma yöntemlerini belirleyen anlayıştır (Kuhn 1982, 45). Bu anlamıyla paradigma, bütün araştırmaların nasıl yapılacağını belirlediğinden, araştırmacıların her biri paradigmaya bağlı kalmak durumundadır. Paradigma ilkelerine uygun yapılmayan çalışmalar, değersiz kabul edilirler. Dolayısıyla, herhangi bir paradigma döneminde yapılan çalışmaların tümü paradigmaya uygun olmak durumundadır. Başka bir deyişle paradigma, farklı düşünmeyi ve farklı yöntemlerle farklı sonuçlara varmayı bir bakıma yasaklamaktadır. Öte yandan, bilgilerin sürekli değiştiği ve çoğaldığı göz önüne alındığında, paradigmanın getirdiği sınırlamaların aşılması gerekmektedir. Ancak bu durum paradigmanın güçlü olduğu dönemlerde pek mümkün olmamıştır.

Modern bilgi anlayışı tarafından temelleri belirlenen *bilimsel yöntem*, paradigmanın sınırları içinde nasıl araştırma yapılacağının genel çerçevesini çizdiğinden paradigmanın rahipleri de (savunucuları) paradigmayı güçlendirmek için çalışıp gelen eleştirileri etkisizleştirdiklerinden, araştırmacıların çok büyük bir bölümü, paradigmanın belirlediği ilkelerin dışına çıkmayı denemeyi bile akıllarına getiremezler. Paradigmanın cevaplayamadığı sorularla karşılaşıldığında, sorunun yanlış olduğu ya da soruyu ortaya koyan düşünürün hata yaptığı belirtilerek sorun unutulmaya bırakılır. Paradigmayı besleyen disiplinler başarılı bir şekilde yürüdüğü ölçüde, paradigma gücünü korur. Örneğin, modern paradigmada doğa bilimleri güçlerini korudukları, hatta güçlendiklerinden, modern paradigma varoluşunu sürdürebilmektedir. Doğa bilimleri, insanların ihtiyaçlarını karşılayamaz hale geldiklerinde, modern bilim paradigması da çökecek, yerine yeni bir paradigma gelecektir. Fizik bilimi için ileri sürülen paradigma anlayışı, kültür bilimlerinde (sosyal bilimler) önemli sorunlar yaratmıştır. Genellikle araştırmacılar, çalışma alanına hakim olan paradigmanın kabul ettiği değerleri temel

yasalar olarak kabul edip, onları hiç sorgulamadan kullanmaktadırlar. Böyle bir tutumun kültür ya da toplum alanında yarattığı sorunları göremediklerinden, varılan sonuçların sorunu büyüttüğünü fark etmezler.

Modern dönem bilim anlayışının genel geçer olduğu düşüncesi, doğa bilimleri için geçerliyken, doğa bilimleri dışında tartışmalı çok yanının olduğunu görmek gerekir. Hıristiyan Ortaçağı'nı tanımlamak için kullanılan "feodal toplum" yargısının, aynı dönemde yaşayan Avrupa dışı toplumların tümü için geçerli olduğunu evrensellik adına iddia etmek, Kant'ın deyişiyle, aklını başkasının emrine vermek anlamında, ergin olmamaktır. Ergin olmamak, bireysel sorumlulukları başkalarına bırakarak, onların güdümünde olmak anlamına gelmektedir. Modern değerleri üretip geliştiren toplumların dışında kalan toplumların düşünürleri, Modern adı altında sunulan her şeyin karşısında, ergin olmama durumunu tercih etmiş olmaları, bilim ve modernlik paradigmalarından kaynaklanan sonuçlardır. Felsefe ve bilim tarafından tanımlanan, sömürgecilik ve sanayi devrimiyle elde edilen iktisadî ve siyasî güçle desteklenen Modernizme karşı koymak imkânsız olarak görülmüştür. Modernizm adı altında sunulan her şey, tanrısal bir kaynak gibi algılanıp ona teslim olunmuştur. Tanrısal kaynaktan gelen her şey kutsal olduğundan, Batı dışı toplumlar hakkında bildirilen her türden olumsuz yargıya boyun eğilmiştir. En önemli sorun da yeni medeniyetin düşünce yapısına nüfuz edilememiş olmasıdır. Söz konusu düşüncenin belirleyici unsurları olan akıl, şüphe, eleştiri, özgürlük, sistem gibi kavramların ne anlama geldikleri, nasıl geliştikleri ve nasıl kullanıldıkları üzerinde yeterince durulmamıştır. Dolayısıyla, modernizmi üretip geliştiren toplumların düşünürlerinin Batı dışı toplumlar için verdikleri kararlar, Batı dışı toplumların düşünürleri tarafından *yasa* olarak kabul edilmişlerdir.

Yöntem, sorunların çözülmesinde izlenmesi gereken yolsa, sorunların çözümü* gerçekleşmediğinde, farklı yöntemler geliştirip kullanmak, mantıksal bir gerekliliktir. Eğer hakim paradigmanın tarih anlayışı toplumsal sorunlara ikna edici çözümler getiremiyorsa, toplumun düşünürleri yeni yöntemler geliştirip sorun hakkında çözümler üretmekle yükümlüdürler. Sorunları çözen ya da daha iyi açıklayan yöntem, paradigmaya uymak zorunda değildir. Paradigma genel geçer olduğunu iddia ediyorsa, yeni önerilen çözüm yöntemlerini içine alarak kendini dönüştürmesi gerekir. Bu dönüştürmeyi yapamazsa, zamanla etkisizleşir ve yerine yeni bir paradigma gelir. Dolayısıyla paradigmayı değiştirmek için, paradigmanın zayıf kaldığı alanlarla ilgili yeni açıklama modelleri geliştirilmelidir. Toplumun düşünürleri, toplum sorunlarının çözümünden sorumlu olduklarına göre, sorunlara yeterli açıklamalar getiremeyen paradigmayı bir kenara

"Sorun çözme " ifadesi Karl R. Popper'in bilimsel yöntem anlayışının bir bölümüdür. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Ayhan Bıçak, *Tarihsel Felsefenin Oluşumu* (s. 193-199). Bu çalışmada, sorun çözme ifadesi, beceri ve yetenek anlamları da yüklenilerek kullanılmıştır.

bırakıp, yeni anlayışlarla sorunu çözme denemelerinde bulunmak zorundadırlar. Çok sayıda kişi aynı sorun hakkında çözüm önerisinde bulunduğunda, o konuyla ilgili bilgiler çoğalacak, en üst seviyede teorik düşünceler ortaya çıkacak ve zaman içinde hakim paradigma değişecektir.

Modernizmin genel yapısı ve bilim paradigmasına bağlılık nedeniyle tarih araştırmalarında önemli sorunlar ortaya çıkmıştır. Söz konusu sorunlar şöyle sıralanabilir:

1- Yunan, Roma, Hıristiyan Avrupa ve Yeniçağ Avrupa medeniyetleri süreciyle örtüştürülen Avrupa tarihi, dünya tarihi olarak sunulmuş ve bu sunum diğer toplumların tarihçileri tarafından benimsenmiştir. Böylelikle gerçek bir dünya tarihi oluşturma denemelerinin önü kesilmiştir.

2- Toplumlar kendi tarihlerini Batı tarihiyle ilişkilendirerek dünya tarihinin bir parçası haline getirme çabasına girerek, kendi tarihlerini çarpıtmışlardır.

3- Şarkiyatçıların (Oryantalistler) Batı dışı toplumlar hakkında verdikleri değer içerikli (feodal, geri, çağdışı gibi) kararlar, söz konusu toplumların aydınları, özellikle de tarihçileri tarafından genellikle kabul edildiğinden, kendi toplumlarına yabancılaşmışlardır. Ya da tersi tepki göstererek toplumu yüceltme denemelerine girişilmiştir. Her iki durum da tarihçilik açısından sakıncalıdır.

4- Kendi tarihlerini kendilerine sunulan kalıplarla araştıran Batı dışı toplumların tarihçileri, Şarkiyatçıların görüşlerini destekler sonuçlara varmışlardır. Sıralanan bu özellikler, Batı dışı toplumların düşünürlerinin kendi toplumları hakkında sağlıklı değerlendirme yapmalarını engelleyen en önemli özelliklerdir. Böylesine çarpık bir tarih anlayışına sahip toplumların, kendi sorunları hakkında düşünce üretememeleri tarihsel süreçte ortaya çıkmıştır.

Önceki paragrafta sıralanan sorunlardan kurtulmak mümkündür. Tarihçiler, ait oldukları toplumun tarihini, dahil olduğu medeniyet ya da medeniyetler çerçevesinde ve dönemin soruları bağlamında yeniden kurduklarında söz konusu sorunlar aşılmış olur. Her kültür ve medeniyet kendi dünya tarihi modeline sahip olduğundan, yeni bir dünya tarihi anlayışı üretmenin yolu, açıklama gücü yüksek olan modellerin bir sentezini yapmaktır. Ayrıca her toplum, kendi kültürel yapısı içinde kendi tarih anlayışını da barındırmaktadır. Her kültürde içkin olan tarih düşüncesi, o toplumun tarihçileri tarafından daha belirgin hâle getirilmelidir. Öte yandan, toplumları sömürgecilik ilkeleri çerçevesinde geri, çağdışı gibi değerlerlerle tartmak, tarihçilikteki en büyük yanlışlıklar arasındadır.

Tarih Düşüncesi

Düşünce tarihi, toplumun düşünürlerinin tanıtılmasının ötesinde, toplumun değerleri, kurumları ve bunlar aracılığıyla ürettiği kültürel unsurların bütünlüklü bir şekilde ortaya konmasından oluşur. Kültürel dünyaya ait olan her şey, başka bir deyişle, insanın yapıp ettiği her şey, düşünce ürünüdür. Düşünce bu geniş anlamıyla benimsendiğinde, bir toplumun düşünce tarihinde, o toplumun ürettiği ve kullandığı her şey yer alabilir. Toplumun düşünce tarihinin genel çerçevesinin belirlenmesinde şu unsurların göz önünde bulundurulması gerekir: Aile biçimi, çocuk yetiştirme tarzı, insan anlayışı; dil; evren ve doğa tasavvuru, inanış, ölüm anlayışı, dualar; ahlâk anlayışı, gelenekler, görenekler; beslenme kaynaklarını oluşturma ve çeşitlendirme ile onları kullanma tarzları, ihtiyaçları giderme ve ürünleri paylaşma anlayışları; zanaatlar, teknikler, üretim tarzları; mimarî eserler, ev biçimleri, mezar tarzları, saray anlayışları, kervansaray ile han kavrayışları; sözlü gelenekte, masal, hikâye, efsane, mani, bilmece, ninni gibi unsurlarda ortaya çıkan toplumsal özellikleri; yazılı edebiyatları; şairler, ozanlar, aşıklar, sanatçılar, kahramanlar, bilgeler, düşünürler, önderler; teşkilâtlanma biçimleri, savaş yöntemleri, yönetim tarzları, hukuk ile devlet anlayışları. Sıralanan bu unsurlar, toplumun zihniyetini gösterdikleri gibi, kültürel yapının, dolayısıyla toplumun düşüncesinin genel yapısını belirlerler. Bütün bunları hakkıyla yerine getirmenin zorluğu ortadadır. Herhangi bir araştırmacı, bütün bu sorunları çalışma gücünden yoksun olduğundan, çoğunlukla, yukarıda adı geçen başlıkların birini veya birkaçını seçerek araştırmasını gerçekleştirir. Devlet, din, sanat anlayışı, iktisadî yapı, yaşama tarzı gibi bazı konuların kapsamları geniş ve etkileri büyük oluğundan, toplumların düşüncelerini daha iyi verirler. Daha dar alanlara ilişkin olanlar, tek başlarına incelendiklerinde, alana ilişkin çok verimli sonuçlar sergilerler. Araştırmacının ilgisine, sorularına ve yeteneklerine bağlı olarak, dar kapsamlı olanlar, genel olanlarla ilişkilendirilerek kapsamları genişletilip, toplumsal düşünceye ilişkin genel bir resmin ortaya çıkmasını sağlarlar.

Her toplumun kendi geçmişiyle ilgili bilgilerine, o toplumdaki *tarih düşüncesi* denir. Başka bir deyişle, tarih düşüncesi, bir toplumun kendi geçmişini, inançları, kurumları, değerleri, gelenekleri, köken efsaneleri, yaşama tarzları, yaşama mekânlarını evren tasavvuru çerçevesinde temellendirme anlamına gelmektedir* Tarih düşüncesinin taşıdığı anlamlar ve tarihin toplumdaki konumu nedenleriyle, tarih düşüncesini, tarih yazıcılığı sorunları için önerilen yönteme hapsetmek anlamsızdır. Tarih düşüncesiyle tarih yazıcılığı birbirlerinden ayrılmadan her biri tarih terimi içinde değerlendirilip, tarihi, tarih yazıcılığı olarak

* Tarih Düşüncesi hakkında daha fazla bilgi için, Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesinin Oluşumu* adlı çalışmaya bakılabilir.

tanımlamak, sorun hakkında yetersizliğin işaretidir. Söz konusu yöntemin yetersizliği, onu geliştiren toplumların tarih sorunlarıyla ilişkili olarak ortaya konmuşken, bu yöntemin farklı toplumların tarihlerinin açıklanmasında etkili olmasını beklemek büyük bir hatadır. Tarih düşüncesi, insanın evren tasavvurundaki konumuyla ilişkili olduğundan ve evren tasavvurunun kabulünde inanç etkin rol oynadığından, tarih yazıcılığında kullanılan ve bilimselliği amaç edinen yöntem, tarih düşüncesinin geneli için kullanılamaz. Tarih düşüncesinin temellendirilmesi felsefî yaklaşım gerektirdiğinden, yöntemi de salt mantıktır. Dolayısıyla tarih yazıcılığının sorunlarını aşmak için kullanılan bilimsellik ölçütleri, tarih düşüncesini açıklamak için yeterli olamamaktadırlar. Tarih düşüncesi, evren tasavvurundaki değerlerle anlam kazandığından ve hem değerler hem de evren tasavvurunun kendisi toplumsal inanca dayandığından, bilimsellik ölçütleri etkisiz kalır. Bu gerekçeler nedeniyle, tarih düşüncesi sorunları ile tarih yazıcılığı sorunları birbirinden ayırmalı ve her birinin alanı kendilerine özgü yöntemlerle incelenmelidir. Felsefî açıdan temellendirilmesi mantıksal bir yapıyı gerektirse de, tarih düşüncesi, toplumun çok büyük bir kesimi tarafından, hatları pek belli olmayan toplumsal geçmiş olarak tasavvur edilir.

Toplumlar, tarih düşüncelerini ve tarihsel sürekliliklerini, kültürel yapıdaki bazı unsurlardan hareketle açıklarlar. Kültür, özü gereği, *süreklilik* niteliğine sahip bir yapıdır. İnsanların kültürel ortamda varlıklarını sürdürebilmeleri için kültürün sunduğu değerleri yaşama ve kullanma gerekliliği, bu sürekliliğinin temel dayanağını oluşturur. Kültürün sürekliliğini sağlayan unsurlar şunlardır: 1- İşlevsellik. İşlevsellik, kültürün bütün unsurlarını açıklamada kullanılabilir temel kavramlardan biridir. Çünkü, her kültürel unsur bir işlevi yerine getirmektedir ve işlev devam ettiği sürece, o unsur kültürel yapıdaki yerini korumaktadır. Bundan dolayı işlev, kültürel sürekliliğin esas dayanağıdır. 2- Gelenekler, bir değerin nasıl yaşanması gerektiğini öğrettiklerinden ve değerden kaynaklanan geleneğe bağlı kalınmasını sağladıklarından, kültürel sürekliliğin oluşmasında önemli bir yere sahiptirler. 3- Kurumlar, zorunlu ihtiyaçlardan doğduklarından, işlevleri nedeniyle de yaptırım gücüne sahip olduklarından kültürel sürekliliğin temelini oluştururlar. 4- Toplumun düşünce ve eylemlerini anlamlandıran, meşrulaştıran dayanaklar olan değerler, kültürel sürekliliğin bir başka yanıdır. Kültür, bu unsurlara bağlı olarak bir yandan değişirken, diğer yandan da kimliğini koruyabilmeyi başarmaktadır.

Kültürel yapının diğer bir temel özelliği sürekli değişmesidir. Bu *değişim*, büyük ölçüde insan ihtiyaçları ile tutumlarının değişmesinden kaynaklanır. Başka bir deyişle, değişimin esasını toplumun iç dinamikleri oluşturur. Kültürel değişmenin önemli bir nedeni de, başka kültürlerden kaynaklanan dış etkenlerdir. Uzun süreli komşuluk ilişkileri toplumları birbirine benzettiğinden, toplumların temel değerlerinde, kurumlarında ve geleneklerinde değişikliklere neden olur. Savaş sonucu işgal ve güçlü bir medeniyetle ilişki, değişmenin iki önemli nedenidir.

Güçlü bir medeniyetin ortaya koyduğu değer dizilerinin tümü zayıf toplumlar tarafından kolaylıkla benimsenirler. Özellikle gündelik hayatı kolaylaştıran unsurlar öncelikle alınır, sonra da temel değerler terk edilerek güçlü toplumun temel değerleri aşamalı bir süreçte benimsenir. Yabancı değerleri benimseyen toplum önce uydulaşır, sonra da diğer toplumun içinde eriyerek ortadan kalkar. Bu nedenlerden ötürü, temel değerlerdeki değişmeler toplumsal varoluşu tehdit eder.

Toplumda ve kültürdeki değişikliklerin sürekli olması nedeniyle, kültürün bütününü kavramak açısından nasıl bir yöntemin uygulanması gerektiği başlı başına bir sorundur. Tarih yöntemlerinin başarısızlığının önemli bir nedeni de buradadır. Sürekli değişen ve farklılaşan canlı bir olgu hakkında, genel geçer yargılara varmanın imkânı yoktur. Dolayısıyla, değişken olgular hakkında göreceli verilerle varılan sonuçları genelleştirmek, tarih araştırmalarında çok sık yapılan hatalar arasındadır. Toplumun sorunlarını çözmekle yükümlü olan kurumlar, ortaya çıkan yeni ihtiyaçları gidermek ve sorunları çözmek için kendi yapılarında çeşitli değişiklikler gerçekleştirirler. Kurumlarda ortaya çıkan değişikliklerin nitelik ve niceliğine bağlı olarak kültürde de değişmeler meydana gelir. Toplumlararası ilişkiler de bu türden değişikliklerin başlıca nedenleri arasında yer alırlar. Toplumsal ya da kültürel değişmeler, toplumun düşüncesini dönüştürmektedir. Bütün bu değişmelere rağmen, kültürün temel değerleri, kurum ve gelenekleri, kültürün kendi kimliğini sürdürmesini sağlamaktadır. Kültürel kimliğin sürekliliği, kültürün varlığını da garanti altına almaktadır. Dolayısıyla süreklilik ve değişme, herhangi bir kültürü tanımak için esas unsurlar arasında yer alırlar. Bu tespitler ışığında tarih araştırmalarında nasıl bir yol izlenmesi ya da nasıl bir yöntemle çalışılması gerektiği hususu incelenmelidir.

Türk Tarihindeki Zorluklar

Herhangi bir toplumun düşünce yapısını ortaya koyabilmek için, öncelikle o toplumda *düşünce tarihi* geleneğinin oluşması gerekir. Düşünce tarihi, olayların arkasındaki ilkeleri ve olayların amaçladığı değerleri esas alarak, ilkelerin sürekliliğini ya da kesintileri ile değerlerdeki dönüşümleri sergiler. Yaygın olan olay tarihçiliği, ilke ve değerlere yeterince ağırlık vermediğinden toplumsal düşüncenin nasıl bir seyir izlediğini ortaya koyamamaktadır. Siyasî tarih, edebiyat tarihi, din tarihi gibi alan çalışmalarıyla toplumsal düşüncenin belli kesimlerini sergilemekle birlikte, verimlilik açısından düşünce tarihinin yanında sönük kalırlar. Alan tarihleri, olayları yönlendiren ilkeleri ve olaylarda amaçlanan değerleri esas aldıklarından düşünce tarihi niteliği kazanırlar. Düşünce tarihinin son aşaması, evren tasavvurundaki değerlerden hareket ederek, kurumlar, gelenekler ve değerleri birbirleriyle ilişkilendirilerek bütünlüklü bir yapı ortaya koymaktır.

Kavramlaştırmayla tamamlanan düşünce tarihi, toplumsal düşüncenin haritasının çizilmesi ya da toplumsal düşüncenin yeniden kurulmasıdır. Toplumsal düşüncenin haritasının oluşturulması, toplumun kimliğinin temel ilkelerini belirlemek yanında, toplumsal sorunlar hakkında çözüm üretilmesinin en önemli dayanağıdır. Hem toplumsal kimlik hem de sorunların çözümünde temel teşkil etmesi nedeniyle düşünce tarihi, bir toplumun düşünürlerinin öncelikli olarak ele almaları gereken konular arasındadır. Günümüz şartlarında bir toplumun düşünce tarihi sağlam ve güvenilir bir şekilde yazılmadığında ve buna bağlı olarak dayandığı temel değerlerin yapıları ortaya konulmadığında, sorun çözme becerisi zayıflayacağından o toplum bunalımdan kurtulamaz.

Türk düşüncesinin haritasını çıkarma denemeleri yapılmadığından, elimizde örnek olarak kullanabileceğimiz bir model yoktur. Kendi düşünce sistemimiz hakkında bir modelin geliştirilmemiş olması, tarihçiliğimizin ne durumda olduğunun en açık göstergesidir. Ayrıca Türk tarihinin yapısından kaynaklanan zorluklar da onun bütünlüklü bir yapı olarak ortaya konmasını engellemektedir. Türk düşüncesinin bütünlüklü bir yapı olarak ortaya çıkmasını engelleyen sorunları iki öbekte toplayabiliriz:

A- Türk tarihinin kendinden kaynaklanan sorunlar şunlardır. 1- Türkler coğrafî açıdan çok geniş alanlara yayılmış olduklarından, yayılma alanlarında bıraktıkları izleri toplamak zordur. 2- Türkler, yayılma alanlarında, dünya tarihinin dev medeniyetleriyle yoğun bir ilişki içinde olduklarından, Türk kültürünün önemli değerleri arasında sayılabilecek unsurları, ilişkiye girdikleri medeniyetlerden almış ya da sentezleyerek üretmişlerdir. Bu tür düşüncelerin kime ait olduğuna ilişkin sorunlar sürekli gündemdedir. 3- Kültürel alışverişte bulunduğu medeniyetlerin çokluğu nedeniyle bu medeniyetlerin, başta dillerinin öğrenilme imkânının zorluğu olmak üzere, tarihlerinin, ortaya koydukları kültürel özelliklerinin ve Türk kültürüyle alışverişlerinin yeterince incelenememesidir. Ayrıca Türklerin kendileri hakkında çok az yazılı belge bırakmaları ve onlar hakkında en önemli bilgilerin ilişkiye girdikleri medeniyetlerden gelmesi, en büyük sorunlar arasındadır.

B- Tarihçilik anlayışından kaynaklanan sorunlar şöyle sıralanabilir: 1- Osmanlı tarihçileri tarih çalışmalarında, genellikle Türklerin tarihine yer vermemişler, çoğu zaman Kayı Boyu'nun şeceresi çerçevesinde Osmanlı Hanedanlığını, Oğuz Kağan'a bağlamakla yetinmişler ve kendilerini daha çok İslâm medeniyeti değerleriyle tanımlamışlardır. Ulusçuluğun baskın bir değer olmasıyla birlikte, İslâm öncesi dönem nesnellikten uzak bir şekilde yüceltilmiştir. İslâm öncesi değerlerinin İslâm medeniyeti çerçevesinde nasıl değiştiği ve nasıl bir yol izlediği soruları da çok az ele alınan sorunlar arasındadır. 2- Düşünce terimini eksik anlamlandırmak. Düşünce tarihi denilince genellikle düşünürlerin

eserlerinde dile getirdikleri veriler ya da çeşitli konular hakkındaki sistematik bütünlük akla gelmektedir. Bu eksik ve hatalı bir anlayıştır. Çünkü kültürdeki her ürün, düşünce eseridir. Dolayısıyla bir kültürün bütünlüğü, aynı zamanda o toplumun düşünce yapısını gösterir. Toplumun düşünürleri, kültürdeki değerlerden ve sorunlardan hareket ederek, çeşitli açıklamalar ortaya koyarlar. Bireysel çalışmalar olarak gerçekleşen bu çabalar, kültürel yapıyı zenginleştirip geliştirmekle birlikte, söz konusu kültürü bütünüyle temsil etmezler. Toplumun düşünürlerinden hareketle bir toplumun düşünce tarihini yazmak çok önemli bir çaba olmakla birlikte, toplumun düşüncesini yansıtmak açısından eksiktir. 3- Medeniyetin sahip olduğu düşünce ürünleri ile medeniyetin içinde yer alan farklı toplumların düşünce ürünlerinin birbirinden ayırmanın zorluğu da Türk düşüncesini temellendirmeyi engelleyen unsurlar arasındadır. Bu sorun daha çok İslâm medeniyeti çerçevesinde ürün veren ve Türk kökenli olduğu kabul edilen düşünürlerle ilgili olarak ortaya çıkar. Bu sorunu aşmanın en iyi yolu Osmanlılar döneminde ortaya çıkan ürünlerdeki düşüncelerin sergiledikleri özelliklerle klasik İslâm düşüncesinde oluşan değerlerin karşılaştırılmasıdır. Ne yazık ki bu aşamaya henüz ulaşılamamıştır. 4- Türk düşüncesini, günümüzde baskın olan medeniyeti kuran toplumların düşünceleriyle karşılaştırarak, onlar karşısında çok zayıf olduğumuz yargısına varan öbek ile geçmişte çok büyük işler başardığımızı iddia edip ama başarılarımızın teorik çerçevesini çizemeyen öbeğin Türkiye'de düşünce alanına hakim olmaları. Her iki öbeğin yanlış tutumları nedeniyle Türk tarihinin kendine has yapısı ortaya konamamıştır. Sıralanan bu nedenler, Türk tarihinin nesnel bir temelde ele alınışını ve adı geçen toplumun düşünce tarihini oluşturmasını engellemiştir.

Yukarıda sıralanan zorlukları aşıp Türk düşüncesinin yapısını ortaya koymak için iki yol izlenebilir: İlki, ilişkiye girilen medeniyetlerin yapı, kurum, değer ve tarihleri çalışılarak, onlarda Türkler hakkındaki veriler toplanır. Elde edilen veriler, çeşitli karşılaştırmalarla değerlendirilerek, Türk tarihinde öne çıkan değerlerin ve kurumların temellendirilmesinde göz önünde bulundurulurlar. Bu yolun gerçekleşmesi, ilişkiye girilen medeniyetleri tanımak gerektiğinden çok zordur. Türk düşüncesini sağlam temellere oturmak için en az dört medeniyeti -Çin, İran, İslâm ve Batı medeniyetleri- bu yolla incelemek gerekir. Bu incelemelerde sürekli göz önünde tutulması gereken ilke, gelişen her kültür ve medeniyetin, başka kültür ve medeniyetlerden beslendiği gerçeğidir. Benzerlikler bir zayıflık olarak değil, tarihsel bir gerçeklik olarak değerlendirilmelidir. Hem bir medeniyetin içinde olmak hem de ondan çok ayrı olmayı beklemek, tutarsızlıktır. Söz konusu karşılaştırmada üzerinde durulması gereken en önemli konulardan biri de Türklerin ilişkide oldukları medeniyetin değerlerini ne kadar sentezleyip dönüştürebildikleridir. Sentez, yapısı gereği birden çok unsuru bir araya getirerek unsurları yeniden tanımlamak, biçimlemek olduğundan, Türk düşüncesinde söz konusu medeniyetlerden geldiği

kabul edilen değerlerin yapıları, kullanım tarzları ve kullanım yerleri incelendiğinde, Türk düşüncesine ilişkin önemli sonuçlar ortaya çıkmaktadır. İkinci yol, Türk kültüründe yer alan temel değerler, kurumlar ve geleneklerden hareket etmektir. Türkçe, devlet, evren tasavvuru, din, iktisat gibi kurumlarla, savaş, ölüm gibi geleneklerle, adalet, düzen, saygı gibi değerlerin incelenmesi, Türk düşüncesinin özelliklerini belirginleştirir. Adı geçen unsurların birbirleriyle ilişkileri, toplum içindeki önemleri, süreklilikleri, söz konusu toplumun nasıl düşündüğünü, düşüncesini esas olarak nelerin meşgul ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Değer, kurum ve gelenekleri esas alan araştırma yöntemini kullanan kişiler, birinci yöntemde belirleyici olan unsurları, yani ilişkiye girilen medeniyetlerin etkisini göz önünde bulundurmak durumundadırlar. Her iki yöntemin birlikte kullanımının, istenilen sonuçlara götüreceği açıktır.

Değerler, Kurumlar ve Gelenekler

Yukarıda çeşitli zorluklarına işaret ettiğimiz Türk düşüncesinin yapısını ortaya çıkarmak için, birbirleriyle iç içe olan değerler, kurumlar ve geleneklerden hareket etmek, daha başarılı sonuçlara varılacağı izlenimi vermektedir. Toplumların temel unsuları olan kurumların her biri çalışma alanlarına ilişkin gelenekler oluştururlar. Gelenekler, belli konularda düşünce ve eylemleri gerçekleştirme tarzlarıdırlar. Değerler, bir toplumun düşünce ve eylemlerini anlamlandırma dayanakları ya da gerekçeleridirler. Değerler, hem kurumlarda hem de geleneklerde içkindirler. Örneğin, değer olarak adalet, devletin gerçekleştirmekle yükümlü olduğu bir ödevdir. Devlete ilişkin gelenekler sorunları çözerken, adalet değerini gözetmek durumundadırlar. Ayrıca toplumun en genel düşünce ürünü olan evren tasavvuru, insan, Tanrı, düzen gibi temel değerler çerçevesinde oluşur. Böylelikle değerler, kurumlar aracılığıyla geleneklerin oluşmasını da sağlarlar. Evren tasavvurunu oluşturan değerler ve o değerler çerçevesinde meşrulaştırılan kurumlar, kurumların çalışma tarzları şeklinde gerçekleşen gelenekler, toplumun düşünce tarzının temelini oluşturdukları gibi, toplumun bütünlüklü bir yapı olarak anlaşılmasını da sağlamaktadır. Söz konusu üç unsur, aynı zamanda, toplumun sorunlarını nasıl çözdüğünü de ortaya koyduklarından, yöntem olarak da değerlendirilebilirler.

Toplumun kimliğini, yapısını, varoluşunu sağlayan unsurlar olduklarından, temel kurumlar toplumun omurgasını oluştururlar. Dolayısıyla herhangi bir toplumun düşünce yapısı konu edinildiğinde, o toplumun kurumlarından hareket etmek en doğru yoldur. Bu bağlamda Türk düşüncesinin yapısını ortaya koymak için Türklerin temel kurumlarıyla yakından ilgilenmek gerekir. Bu bağlamda Türkçe ve Türklerin yaşayış tarzlarından kaynaklanan iktisat, yöntem açısından kısaca ele alınacaktır. Türkçeden sonra en önemli ikinci kurum olan devlet bağımsız bir bölümde incelenmiştir.

Türkçe, toplumsal varoluşun ve sürekliliğin en önemli dayanağı olmuştur. Asya'nın bütün dilleriyle, özellikle büyük medeniyetlerle ilişkilerinde çok içli dışlı olmasına rağmen, Türkçe varlığını sürdürmüştür. Zaten başka dilleri kullanmaya başlayan Türk boyları, Türk kimliklerini büyük ölçüde kaybetmişlerdir. Türkçenin yapısı, grameri, tarihi, şive ve lehçeleri, anlamlandırma yöntemi, adlandırma şekli, fiil yapımları, fiil çekimleri, kelimelerin etimolojisi onun varoluşuna ilişkin dayanıklılığını ortaya koyduğu gibi, Türklerin kendi dilleri aracılığıyla nasıl düşündüklerini de sergilemektedir.

Bozkır toplumlarının yaşayış tarzını belirleyen hayvancılık, *İktisat*'ın temelini oluşturmaktadır. Hayvancılığa bağlı olarak oluşan gelenekleri, yaşayış tarzlarındaki etkileri, savaşçılıkla hayvancılık arasındaki ilişkileri, coğrafya hakkındaki bilgileri, doğa anlayışları, hayvanları üretme teknikleri, ticaret anlayışları, vergi usûlleri, zenginlik anlayışları, aile içi mal bölüşüm ilkeleri gibi konuların incelenmesi, Türklerin iktisat anlayışını ortaya koyduğu gibi, genel Türk düşüncesinin haritasını çıkarmada da çok büyük bir destek sağlamaktadır.

Gelenekler, belli bir sorunu çözme yöntemi olarak ortaya çıkarlar. Geleneğin oluşmasıyla birlikte, söz konusu sorun karşısında toplumun nasıl eylemde bulunacağı belirlenmiş olur. Geleneğin oluşması için sorunun sürekliliği şarttır. Örneğin, her insanın karşılaşacağı bir durum olarak ölüm, ölü gömme geleneğinin oluşmasını beraberinde getirmiştir. Sorun devam ettiği sürece gelenek de devam eder. Gelenekte görülen değişmeler, soruna yaklaşım tarzının değişmesiyle ilgilidir. Gelenekler toplumların sorunlara nasıl yaklaştıklarını gösterdiklerinden, toplumların düşünce yapılarını anlamada da çok önemli bir rol oynarlar. Devlet, askerlik ve ölüm, Türk düşüncesinin temellendirilmesinde kullanılabilir karakterde geleneklerdir. Örneğin savaş geleneği, Türk düşüncesinin önemli bir boyutunu ortaya koyacak niteliktedir. İki bin yılı aşan tarihleri boyunca, Türkler, karşılaştıkları her medeniyetle ölüm kalım savaşı vererek, varlıklarını devam ettirebilmişlerdir. Söz konusu savaşlar sadece askerî olmamıştır; hatta kültürel savaşlar daha da önemlidir. Türklerin ilişkiye girdikleri, Çin, Hint, İran, İslâm, Bizans, Yeniçağ Avrupa, Rus medeniyetleri Dünya tarihinin en önemli medeniyetleri arasında kabul edilmektedirler. Türkler bu medeniyetler karşısında varlıklarını sürdürebilmeyi, askerî ve kültürel savaşlar yoluyla başarabilmişlerdir. Askerî savaşlar cepheler şeklinde gerçekleşirken, kültürel savaşlar içten içe olmuştur. Kültürel savaştan anladığımız, toplumun değerlerini koruyarak kimliğini sürdürme çabasıdır. Eğer Türkler, karşılaştıkları medeniyetlere tümüyle teslim olup onların tüm değerlerini benimsemiş olsalardı, bugün Türk varlığından söz edilemezdi. Türkler, toplumsal ihtiyaçları karşılamak için başka toplumların sundukları değerleri benimsemişlerdir. Bunu yaparken kendi kimliklerini koruyarak varlıklarını sürdürmeyi de başarmışlardır. Türkler varlıklarını sürdürmek, siyasî birliklerini sağlamak ve devam

ettirmek, iktisadî nedenler ve dahil oldukları medeniyetlere karşı sorumluluklarını yerine getirmek kaygısıyla sürekli savaşmışlardır. Türk tarihi geniş anlamıyla bir savaşlar tarihi olduğundan, savaş geleneği hem Türk kültürünün yapısında hem de düşüncesinde çok önemli bir yer işgal edegelmiştir.

Türklerin yaşayış tarzları ve devletin yapısı, askerliği önemli bir gelenek haline getirmiştir. Hem bireysel hem de toplumsal olarak varoluşun sürekliliği, kendini savunma becerisiyle yakından ilgilidir. Steplerde saldırının ne zaman ve nasıl gerçekleşeceği belli olmadığından, küçük gruplar halinde yaşayan insanların her an kendilerini savunmaya hazır olmaları gerekmiştir. Ayrıca devletin de sürekli savaş halinde olması, savaşı toplumun en önemli sorunu konumuna getirmiştir. Dolayısıyla savaşla ilgili bir gelenek ister istemez ortaya çıkmıştır. Savaş geleneği, savaşın niçin önemli olduğu, savaşçının toplumda kazandığı değer, savaş araçlarının üretim ve kullanım tarzı, savaş taktikleri, savaş oyunları, düşmanların kim olduğu, hangi şartlarda savaşa girilmesi gerektiği, güçlü ya da zayıf ordu tanımları, hükümdarın nitelikleri, savaşta ölmenin getirdiği onur gibi konuları içermektedir. Savaş geleneğinin incelenmesi, Türklerin hayata bakış açılarını, devlet, birey anlayışlarını, başka toplumları nasıl gördüklerini ortaya koyar. Toplumsal varoluşun sürekliliği, savaşma yeteneğinin yüksekliğine bağlı olduğundan, savaş, Türkleri meşgul eden en önemli sorunlardan biri olmuştur. Dolayısıyla savaş geleneği, Türk düşüncesinin temel aktörleri arasındadır.

Ölüm: Evren tasavvuru ve insan anlayışını ortaya koyması açısından ölüm anlayışı ve ölümle ilgili gelenekler, Türk düşüncesinin en önemli yanlarından birini sergiler. Yukarıda da belirtildiği gibi, teorik düşüncenin en önemli sorunu evren tasavvuru ve bu tasavvurun insanı ele alış tarzıdır. Türklerin bu konulardaki görüşleri, ölümle ilgili geleneklerden kolaylıkla çıkarılabilmektedir. Ölümü açıklayabilmek için, insanın dünyadaki varoluşunu açıklamak gerekir. İnsanın varoluşunu açıklamak için de, öncelikle göğün, güneşin, ayın, yıldızların ve dünyanın açıklanması gerekir. Evren tasavvurundaki bu temel unsurlar oluşturulduktan sonra insan ortaya çıkar. İnsanın dünyadaki varlığını sürdürebilmesi için adı geçen bu unsurların düzenli işleyişlerinin Tanrı tarafından garanti altına alınması gerekir. Evren tasavvurunu tamamlayan temel unsurlardan biri, ölüm sonrası hayatı açıklamasıdır. İnsan, ölümlü bir varlık olduğundan dünyadaki hayatı da sınırlıdır. Bununla birlikte ruhlu bir varlık olarak insanın, öldükten sonra da başka bir boyutta yaşamaya devam edeceğine inanılmaktadır. Evren tasavvuru ile insan anlayışına götürecek yol olan ölüm geleneğinin içerdiği unsurlar şunlardır: Arzu edilen ölüm şekli (savaşta ölmek), arzu edilmeyen ölüm şekli (hastalanarak ölmek); ölüm haberinin duyulması sonucunda ortaya çıkan davranış şekilleri, ölünün mezara konma süreci, cesedin mezarda duruş şekli (elbiseli, silahlı), mezara konan eşyalar, mezarın formu, mezar taşının anlamı, definden sonra yapılan törenler. Ölüm geleneğinde önemli bir yeri olan mezar

şekli, yeraltı, yer ve gök olmak üzere evrenin temel üç katmanını temsil eder. Bir bakıma mezar, evrenin kişi için özelleştirilmiş küçük bir modelini oluşturur. Mezara dikilen insan suretindeki mezar taşları, kişinin bu dünyadaki ebedîliğini temsil eder. Bu iki örnek, insan ve evren anlayışlarının ölüm geleneğinde nasıl yaşatıldığını göstermektedir. Ölüm geleneğinin çok fazla değişmeden iki bin yıldır devam ettiği düşünülecek olursa, Türk düşüncesini anlamak açısından ölüm anlayışının ne kadar önemli olduğu ortaya çıkar.

Değerler: Toplumun hayatını düzenleyen değerler, o toplumun düşünce yapısını anlamak için başvurulması gereken en önemli unsurlar arasındadır. Türkler, yaşadıkları coğrafyaların zorluğu yanında, güçlü devlet ve medeniyetlerle ilişkileri varoluşlarını tehdit ettiğinden, başta kurumlar, gelenekler ve değerler olmak üzere, kimliklerini meydana getiren ve varoluşlarının dayanağını oluşturan unsurların sürekliliğini sağlamak için, her türlü gerekliliği yerine getirme iradesini göstermişlerdir. Bu anlamda *süreklilik*, varoluşla yakından ilişkili olduğundan en önemli değerlerden biri olarak ortaya çıkmıştır. *Adalet*, devlet ve hükümdarın halkla ilişkilerinde belirleyici bir etken olması nedeniyle önemlidir. Devlet, toplumun temel kurumu olarak, toplumun tüm kesimleriyle ilişkilerini iyi yürütebilmek ve halkın tam desteğini alabilmesi için, onların sorunlarını çözme tarzı adalet ilkesi çerçevesinde değerlendirme yönünde hareket etmiştir. Adalet ilkesinin uygulaması iki şekilde olmaktadır. İlki, devlet yönetiminin ve alınan kararların yürürlükteki hukuku oluşturan töre ve ilgili geleneklere göre olmasıdır. İkincisi, toplumun ihtiyaçlarının giderilmesidir. Bu amaçla her yıl düzenlenen toyla hükümdar, mallarını halka dağıtarak, ihtiyacı olanların ihtiyaçlarını gidererek sosyal adaleti bir şekilde gerçekleştirir (Dede Korkut I, 245). Toplum için vazgeçilemez değere sahip olan hukuk ve sosyal adaleti sağlayacak hükümdarların işbaşına gelmeleri çok önemsendiğinden, hükümdarın temel özellikleri arasında, adaletle yönetme yeteneği de aranmıştır. *Saygı*. Toplum, mülkiyet temelli sınıf yapısına sahip olmadığından, bireyler arası eşitlik toplumsal yapının temel değerleri arasındadır. Görev üstünlüğünden başka bir üstünlüğün olmadığı toplumda, birbirine saygılı davranmak da normal bir davranıştır. Saygının bir değer olarak kendisini en açık şekilde gösterdiği alan, farklı etnik köklere sahip olanlarla farklı dinlerin mensupları arasındaki ilişkilerdir. Türkler yayıldıkları çok geniş coğrafyalarda, hem etnik hem de inanç farklılığına saygı duymuş, onların varlıklarını sürdürmeleri için destek olmuştur. Devlete karşı başkaldırmadıkları sürece, kendilerinden olmayan boylara dokunmamış ve onlara saygı duymuşlardır

*

Düşünce ile yöntem arasındaki ilişkileri irdeleyen bu bölümde temel kaygı, Türk düşüncesinin yapısını ortaya çıkarmak için nasıl bir yöntem takip edilmesi gerektiğini tartışmak ve uygulanan yöntemin genel özelliklerini belirlemektir.

Bu bağlamda, hakim paradigmanın öngördüğü yöntem ve ondan elde edilen sonuçların, Türkiye'de düşünce sorunlarının çözümünde yeterli olmadığı göz önüne alındığında, öne çıkarılan sorunlara bağlı olarak yeni yöntemlerin aranması, geliştirilmesi ve uygulanması gerekmektedir. Söz konusu gereklilikten hareketle, yukarıda genel özellikleri belirlenen yöntem ortaya çıkmıştır. Çalışmada uygulanan yöntemin genel özellikleri şöyledir: Öncelikle Türklerin evren tasavvurunun özellikleri belirlenmiş, insan anlayışı ile devletin evren tasavvurundaki konumları ele alınmış ve tarih düşüncesi bağlamında toplumun tarihsel süreçte kendini nasıl ifade ettiği ortaya konmuştur. Evren tasavvuru, toplumun ürettiği en geniş değerler bütünü olduğundan; insan anlayışı, toplumda hangi değerlerin baskın olduğunu göstermesi açısından; devlet anlayışı, toplumsal varoluşun temel dayanağı ve evren tasavvurundaki önemli konumu nedeniyle; tarih düşüncesi de bütün bunları içeren bir yapı olarak önemsenmiştir. Böylelikle Türk düşüncesinin genel yapısı çizilmeye çalışılmıştır.

1. BÖLÜM

İSLÂM ÖNCESİ TÜRK DÜŞÜNCESİ

1.1. EVREN TASAVVURU

İnsanın kendisi hakkındaki bilinci, bir bakıma iki bilinmeyen sayılan, doğum ile ölüm arasında, kendini anlama çabasına dayanır. Bu iki unsur yeterince anlamlandırılmadıkça, insan hakkında söylenen her şey eksik kalır. Doğum geçmişi, ölüm de geleceği temsil etmektedir. İnsan, bilinmeyen bir geçmişten gelip bilinmeyen bir geleceğe giderken, hayatı yeterince güven verici bulmamış ki, her iki bilinmeyen de araştırma konusu yapılmıştır. Doğum, köken çerçevesinde; hayat, tarih anlayışında; ölüm, öte dünya inancıyla temellendirilmiştir. İnsanın kendini tanıma çabası, yaşadığı evreni kültürel düzen içinde yeniden kurmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu düşünce süreci evren tasavvurunu ortaya çıkarmıştır. Evren tasavvuru, evrenin oluşumu, dünyanın yaşanılabilir duruma getirilişi, insanın yaratılışı, insanın bu dünyada hangi ilkelere göre yaşayacağı, öldükten sonra gideceği öte dünyanın özelliklerinin neler olduğu ve bütün bu süreçte Tanrı'nın yerinin neler olduğunu içerir. Evren tasavvurunda ele alınan konuların merkezini insan oluşturur. Başka bir deyişle, evren tasavvuru, insanın varoluşunu açıklama teorisidir. Her toplum kendi evren tasavvuruna sahip olduğundan, her evren tasavvuru, ilgili olduğu toplumun düşünce yapısını, zihniyetini, kurumlarını, geleneklerini ve değerlerini yansıtır. Evren tasavvurları toplumların tarihi süreçlerinde oluştuğundan, tam olarak ne zaman meydana geldikleri belirsizdir. Ancak bir toplumdan söz ediliyorsa ve o toplumun bir kimliği varsa, aynı zamanda onun bir evren tasavvurunun da olduğu kabul edilir. Çünkü, toplumsal kimlikler evren tasavvurları tarafından belirlenirler. Benzer şekilde, evren tasavvurları da toplumsal kimliklerin oluşum süreçlerinde biçimlenirler. Kimlikler, toplumları diğerlerinden ayırdığı gibi, evren tasavvurlarını da farklılaştırır.

İlk dönem (İslâm öncesi) Türk evren tasavvurunun temel unsurlarının Choular (M.Ö. 1050-247) döneminde oluşmaya başladığı kabul edilmektedir (Eberhard 1987, 35; Esin 1978, 43). Chou Devleti'nin Türkçe konuşan boylar ile sonraları Çinli adını alacak boylar tarafından kurulduğu ve yönetiminin Türklerde olduğu tahmin edilmektedir (Eberhard 1987, 33). M.Ö. 3. yüzyılda Chou Devleti yıkılınca, Çin'e adını verecek olan Ch'in hanedanı (M.Ö. 221) ortaya çıkmış,

Türkler de Hun adı altında yeni bir devlet oluşturmuşlardır. Çin ile Türk evren tasavvurları arasındaki benzerlikler, bu ortak geçmişten gelmektedir. Yaklaşık M.Ö. 1000 ile M.S. 1000 yılları arasında, Çinlilerle Türkler arasında savaş, ticaret, evlilik ve komşuluk ilişkileri nedeniyle kültür alışverişleri de yoğun olmuş ve bu ilişkiler ortak değerler ve kurumlar arasındaki benzerlikleri arttırmıştır. Tanrı, gök, dünya gibi evren tasavvurunun temel unsurlarındaki benzerlikler, Choular döneminde başlayan ve yaklaşık bin yıl süren ilişkilerden kaynaklandığı için, bu unsurları salt Çin ürünü olarak tanımlamak yanlıştır. Aşağıda ilk dönemde oluşan evren tasavvurunun özellikleri ele alınmaktadır.

1.1.1. TANRI

Tengri (Tanrı) terimi, Hunlarda (M.Ö. 200) ortaya çıkmış, Türkçenin bütün lehçelerinde varlığını sürdürmüş, Türklerin kabullendikleri bütün dinlerde yerini korumuş (Roux 1994, 90) olması nedeniyle, evren tasavvurunu kavramak için önemli basamaklardan biridir. *Tengri* (Tanrı), ezelî ve ebedî, ulu, güçlü olarak tasvir edilmiştir. Göğün, yerin ve insanın yaratıcısı, insanın ne kadar yaşayacağını da belirlemektedir (Eliade 2003b, 13; Schmidt 1966, 70). Tanrı'nın yaratıcılığını gösteren en açık örnek, Göktürklerdeki gök, yer ve insanın yaratılışına ilişkin inanıştır. Göktürk Yazıtlarındaki, "Üstte mavi gök, altta yağız yer yaratıldığında, ikisinin arasında insanoğulları yaratılmıştır;" (*Kül Tigin Yazıtı*, D1) ifadesinde, evrenin iki temel unsuru olan, gök ve yer ile insanın Tanrı tarafından yaratıldığı inancı açıkça görülmektedir. Aynı metinde geçen, "(Ben), Tanrı gibi (ve) Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Hakan", (*Kül Tigin Yazıtı*, G1) ifadesi ise insanın yaratılmışlığının bir başka şekilde ifade edilmesidir. Dönemin inancına göre, evrensel düzen, dünyanın ve toplumun örgütlenmesi, insanların yazgısı Tanrı'ya bağlıdır (Eliade 2003b, 13) ve Tanrı ebedîdir (Roux1994, 238). Türk inancında, yaratıcı Tanrı fikrinin olduğu açıktır; ancak yaratma işleminin nasıl yapıldığı belirsizdir (Schmidt 1966, 74). Burada geçen yaratma fikrinin, yoktan var etmek mi yoksa biçimlendirme anlamında mı kullanıldığı belli değildir. Gezginlerin verdiği bilgilere bakıldığında, Türklerin tek Tanrı fikrine sahip oldukları ve İslâm'ın Allah'ına denk geldiği söylenebilir (Roux 1994, 102; Divitçioğlu 1994, 27). Roux, yaratma teriminin biçimlendirme ya da tertip etme anlamında kullanılmış olabileceği kanaatindedir (Roux 1994, 87).

Tanrı, güneş, ay ve yıldızlarla birlikte çığrıdadır (arş-ı ala), yani insanlarla hayvanların dolaştığı yeryüzü ile kuşların uçtuğu havada değildir (Divitçioğlu 1994, 27). Dolayısıyla, Gök Tanrı olarak tanımlanan varlık, yağmur, kar, şimşek gibi olaylarla ilgili değildir (Schmidt 1966, 77). Oğuz Kağan'ın taptığı Tanrı, yeryüzünü kuşatan kalık göğü (atmosfer) çoktan aşmış, çığrıda dolaşan gezegenleri kaplayan yüce bir varlık (Divitçioğlu 1994, 27) olarak düşünülmüştür. Tanrı

insanlardan uzakta bir yerde tasavvur edilmekle birlikte, insanlarla ilişki içindedir (Schmidt 1966, 70; Schmidt 1964, 81). İlk dönemin inancına göre Tanrı, yeryüzünün tamamını ve dünyanın dört köşesinde bulunan düşmanları da kapsayarak, bütün insanları kendine bağlamıştır (Roux 1994, 93). Ayrıca O, insanlarla yakından ilgilidir ve kendini insanlara dolaylı yollarla gösterir. İnsan eylemlerini etkileyen şey, Tanrı'dan geldiğine inanılan *kut*'tur. Özellikle Tanrı'nın verdiği kut sayesinde hükümdar olan kişi, Tanrı'yla uyum içinde olmak zorundadır (Roux 1994, 96-97). Tanrı'nın buyruklarını (*yarlık*) ne şekilde verdiğine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. İlk anlamı "ilke", "buyruk", "emir" olan *yarlık* teriminin Tanrı buyruğu anlamına geldiğini gösterir belgeler mevcut olmakla birlikte, emirlerin hükümdara nasıl ulaştığına ilişkin bilgiler eksiktir (Roux 1994, 97). Türk evren tasavvurunda, devletin merkezî konumda olması nedeniyle, Tanrı'nın evreni, dünyayı ve insanı nasıl yarattığı üzerinde durulmamış, devletle ilişkili konularda Tanrı'nın nasıl müdahale ettiği belirtilmiştir. Örneğin bozguna uğrayanlara tekrar cesaret vermek ve girişim ruhu aşılamak için O, insanlar üzerine *baskı* yapmaktadır (*Tonyokuk Yazıtı*, satır 38; Roux 1994, 97). Öte yandan, Tanrı'nın (Gök), ahlâkî karakteri tartışma götürmez bir şekilde açıktır. Ahlâka aykırı davranışları, kuraklıkla cezalandırmaktadır (Schmidt 1964, 83).

Türklerin Tanrı anlayışı, güçlü devlet dönemleriyle devletsiz durumlarında değişmektedir. Roux'nun deyimiyle "Tarih, felsefeyi doğrulamaktadır". İmparatorluğun dağıldığı, kabilelerin kendi başlarına kaldıkları dönemlerde, bir zamanlar o denli güçlü olan *Tengri* ortadan kaybolmaya yüz tutar ve halka daha yakın, daha alt düzeydeki ilah~i kudretlere yerini bırakır veya parçalara ayrılarak, çok tanrılılık ortaya çıkar (Roux 1994, 92; Eliade 2003b, 14). İmparatorluk dönemi Tanrısı, çok doğal olarak, başka hiçbir dönemde elde edemeyeceği şekilde ulusal Tanrı kimliğini kazanır. Hükümdar ile Gök (Tanrı) arasındaki ilişkiler, her insanla Gök arasında doğrudan ilişkiler kuruluncaya kadar genişler. Tanrı, yeri geldiğinde bütün insanların tanrısı olarak tanımlanırken, yeri geldiğinde Türk Tanrısı olarak adlandırılmaktadır. Göktürk hükümdarı, devletinin yeryüzünün merkezinde kurulduğuna ve Tanrı'nın gözetiminde olduğuna inanmaktadır. Hükümdar Tanrı'nın, halkın lehinde müdahalede bulunduğunu bilmekte ve bunu ifade etmektedir. "Türk halkının ismi ve ününün kaybolmaması için, imparatorluğu veren Tanrı ve aynı Tengri'nin bizzat kendisi beni Kağan olarak tahta geçirmiştir" (*Bilge Kağan*, D21; Roux 1994, 92-93) sözleri, bu inancı göstermektedir.

Evren tasavvuru, Tanrı'nın etkili olduğu bir yapıdır. Yetkili tek güç olarak görülen ve inanılan Tanrı'nın evrenle ilişkisiyle kağanın devlet ve dünyayla ilişkisi, devleti ve evreni tanımlamada belirleyici olmuştur. Özellikle, devlet ve hükümdarın görevlerinin belirlenmesinde, Tanrı iradesi ve evren düzeni model olarak kullanılmıştır.

1.1.2. GÖK VE YER

Bütün toplumlarda görüldüğü gibi, Türkler de evreni, gök, yer ve yeraltı olmak üzere üç tabakalı düşünmüşlerdir. Bu üç temel tabaka, kendine özgü özelliklere sahiptir. Ancak bunlar birbirlerine kopmaz bir şekilde, *kutsal dağ* ya da *dünya ağacı*yla bağlıdırlar (Eliade 2003b, 15). Gök ile dünya, "dünyanın göbeğinden" hareket edip, "göğün göbeğine" ulaşan ve de gerektiğinde yeraltı dünyasının merkezine erişen, evrensel bir eksenle sıkıca birbirlerine bağlıdır. Ağaç yanında, dağ, alev ve duman da Yer'le Gök arasında eksen görevi üstlenir (Roux 1994, 86). Her tür yaşamın bağlı olduğu Gök, varlığıyla, kozmik hareketlerle, Yer'le kurduğu iyi ilişkilerle tüm dünyayı düzenler (Roux 2005a, 145). Türklerin inanışına göre, Gök, dünyaya paralel, kubbeli bir dairedir (Roux 1994, 84). Ayrıca, Gök çok katlıdır. Kat sayısı, 3, 7, 9 ve 17 şeklinde değişmektedir. Gök'ün merkezinde, *Demir Kazık* da denilen kutup yıldızı bulunur. Kutup yıldızı hükümdarın sarayı, büyük ayı yıldız takımının da hükümdarın arabası olduğuna inanılmıştır. Büyük ayı yıldız takımının yıl boyu dönmelerine bağlı olarak mevsimler tanımlanmış ve takvim oluşturulmuştur (Esin 1979, 14; Eliade 1999, 293). Gök kubbenin Demir Kazık etrafında yıllık devri yanında, ayrıca, yıldızları taşıyan gök çarkının döndüğüne de inanılmıştır (Esin 1979, 15).

Gök, Türk evren tasavvurundaki en önemli sembollerden biridir. Önemi, Tanrı anlamı yüklenmesi ve Tanrı'nın gökte olduğu inançlarından kaynaklanmaktadır (Roux 1994, 90). Tanrı'nın devlet yönetimi üzerindeki etkisi de çok açıktır. Özellikle *Orhon Yazıtları*nda, hükümdarın, Gök (Tanrı) tarafından tahta oturtulduğu sıkça belirtilmiştir (*Kül Tiğin*, D1; *Bilge Kağan*, D2, D3). Göğün kubbeli yapısı, hükümdarın otağı ile halkın yaşadığı çadırlara model oluşturduğundan, bu unsurlar kubbeli yapılmıştır. Aynı şekilde Kurgan denilen büyük mezarlar da kubbeli yapılmışlardır. Kubbe sembolüyle yaşanılan mekânlar ve mezar kutsanmıştır. Gök ile yurt (çadır) arasındaki benzetme, evren tasavvurlarının nasıl bir temele oturduğunu göstermektedir. Gök kubbe yurt olarak kabul edildiğinden, Samanyolu yurdun dikişleri (yurdu kaplayan keçelerin bağlantı yerleri), yıldızlar da ışık gelsin diye keçelerde açılan deliklerdir. Yakutlara göre yıldızlar, dünyanın pencereleridirler. Kozmik sistemin tam bir eşi de insanların yaşadığı mikro kozmosta yer alır. Dünyanın ekseni, ya çadırı tutan direk ya da "dünyanın direği" adı verilen tek tek kazıklarda somutlaştırılır (Eliade 1999, 292-293). Evrenin temel unsurlarından biri olan Gök'ün yurt çerçevesinde değerlendirmeleri, evren hakkındaki bilgi edinme yollarını ve kaynaklarını da ortaya koymaktadır.

Evrensel düzenin orta tabakası olan dünya, insanın yaşadığı alan olarak merkezi bir konuma sahiptir. Dünya, genellikle yer ve yeraltı olarak iki tabaka şeklinde değerlendirilmiştir. İnsanların yaşadığı tabaka yer, ölülerin gömüldüğü,

ağaçların kök saldığı ve suların çıktığı tabaka ise yeraltı olarak kabul edilir. Dünya kendi başına, bağımsız bir unsur değildir. Dünya, kutsal dağlar, dünya ağacı ve yağmur aracılığıyla göğe bağlıdır. Başlangıçta Gök ile Yer eşitken zamanla Gök'ün üstünlüğü kabul edilmiştir (Roux 1994, 110). Evrenin ikinci en önemli unsuru olan dünya, yer olarak adlandırılmıştır. Tanrı tarafından insanların yaşamasına olanak verecek şekilde biçimlendirildiğine şüphe yoktur. Eski Türk inancına göre, dünya dört köşe ve su üstünde yüzen bir adadır (Esin 1979, 14) ve aynı zamanda, kozmik bir nehirle sınırlandırılmıştır (Roux 2005b, 274).

Dünya, birçok kültürde olduğu gibi, kültürel coğrafyayı temsil etmekte ve o kültürü yaşayan halk da dünyanın merkezinde yaşadığına inanmaktadır. Benzer bir anlayış, Göktürkler ve Kırgızlar'da da bulunmaktadır. Göktürkler ve Kırgızlar dünyanın tam merkezinde, doruk noktasının altında ayrıcalıklı bir noktada yerleşmiş olduklarına inanmışlardır. Göktürkler için dünyanın merkezi Ötüken bölgesidir. Ötüken'in merkezinde bulunan dağın, hem göğün temel direği hem de dünyanın ekseni olduğuna inanılmıştır. Göktürk Yazıtları, bu avantajlı yerde yaşamanın kesin gerekliliği üzerinde ısrar etmektedir. Kendileri oraya yerleştiğinde "güneyin halkları, batının, kuzeyin ve doğunun halkları onlara teslim olmak için geldiler" (Roux 1994, 84). Bütün boyları kendine çeken bu kutsal yer, aynı zamanda dünyanın dört köşesinin birleştiği noktadır (Esin 1978, 46). Dünyanın merkezi olarak kabul edilen yer terk edildiğinde, felaketler başlamaktadır. Çünkü dünyanın merkezi olarak kabul edilen yer, aynı zamanda kutsal merkezdir (Eliade 1994, 26). Kutsal merkez, insanın kültürel düzen içinde varoluşunu güvence altına alır. Genellikle kutsal olarak tanımlanan *ıduk* teriminin, Kaşgarlı tarafından serbest bırakmak anlamında kullanıldığı görülmektedir (Kaşgarlı Mahmut 1999/IV, 215; Roux 2005a, 170, 33). Kaşgarlı'nın bu kullanımından *ıduk* sözcüğü özgürlük anlayışının zeminini oluşturmuştur. Iduk olarak kabul edilen yerler, serbest bırakılmış, dokunulmaz olan yerler ve şeylerdir (Roux 2005a, 170). Dokunulmaz olan, saygı duyulan, korunan, dua edilen, adak adanan, kurban verilen *ıduk* yerler, özgür bırakılma anlamında yorumlanabilmektedir.

Türkler, inançları gereği, dünyada yer alan diğer unsurlarla ortak bir zemine sahip olduklarını kabul etmişlerdir. Söz konusu ortaklık, dünyadaki her şeyin bir ruhu olması nedeniyle, bir tür ruh ortaklığına dayanır (Roux 2005a, 32). Her tür ruh -insan, hayvan ve bitki- birbirlerine benzer olduklarından, aynı kökten geldikleri gibi kaderleri de aynıdır (Roux 2005a, 41). Bu ortak temelden dolayı yeryüzünün temel unsurları olan bitkiler ve hayvanlarla ilişkileri hiyerarşik değil, eşitlik esasına dayandırılmıştır. Bitkiler dünyasını temsilen ağaç, hem gökle yer arasındaki bağın oluşturulmasında hem de insanın kökeninin açıklanmasında, temel belirleyiciler arasındadır. Ağaç, bir yandan köklerini toprağın en derin yerlerine kadar salarken, diğer yandan dallarını göğe doğu uzattığından, sınırsız

olarak tasavvur edilir (Roux 2005a, 65; Eliade 1999, 302-303). Büyük ağaçların inançtaki yerleri Kaşgarlı tarafından da belirtilmiştir. Kaşgarlı'ya göre Türkler, büyük bir ağaç gibi ulu gördükleri her şeye Tengri adını vermektedirler (Roux 2005a, 60). *Dede Korkut*'ta da ağacın kutsallığına ilişkin (Roux 2005a, 61, 361) çok sayıda veri vardır. Ölünün ruhunu Tanrı Kayra Han'ın katına ulaştırmak için tören çadırının ortasına dikilen yedi dallı ağaç, dallardan her biri göğün bir katını teşkil eden Dünya Ağacı sembolüdür. Kurbanın usûlüne uygun gerçekleşmesi için, kutsal bir ağaç altında ya da kutsanan bir direğe bağlanarak yapılması gibi (Roux 2005a, 66) olaylarda ağaç öne çıkmaktadır.. Ayrıca ağaç ölüm sonrası için de önemli bir konuma sahiptir.

Kut verilen ve daire biçimindeki göğün altında yaşayan hayvan türü, evrende, insan türüyle aynı düzlemdedir. Aynı hak ve sorumluluklara sahiptir; aynı zorunluluklara boyun eğer; özel ve toplumsal yaşamı insanınkiyle benzerdir (Roux 2005a, 51). Altay halkları yaşamın birliğine ve canlı varlıkların yalnızca yoğunluk olarak birbirlerinden farklı, yapısal açıdansa benzer olduğuna inandıkları için tüm evrenin kendileriyle aynı şekilde düzenlendiğini düşünmüşlerdir (Roux 2005a, 92). Bu anlayışın en iyi göstergelerinden biri, hayvanlarla insanlar arasındaki benzerliktir. Örneğin hayvanlar da Tanrı'ya dua ederler (Roux 2005a, 51) ve insanlarla konuşurlar (Roux 2005a, 148, 149). Kuşlar, Tanrı habercileri olarak görülmüş ve ruhu sembolleştirmede kullanılmışlardır (Roux 2005a, 145-146). Hayvana öykünme ve hayvana dönüşme (Roux 2005a, 233-234) inançları da çok yaygın olduğu gibi, hayvanla insan özdeşliğini de çağrıştıracak olaylara rastlanır. Örneğin, yıldırım çarpan hayvanın sahibinin, ceza vererek arınmasının gerekliliği (Roux 2005a, 52), insan hayvan özdeşliği açısından değerlendirilebilir. Hayvanlar, insanların en büyük yardımcılarıdırlar. En eski zamanlardan beri hayvanlar, insana rehberlik yapmış ve onu korumuşlardır (Roux 2005a, 132) Oğuz Kağan Efsanesi'nde çeşitli örnekleri görüldüğü gibi, göç eden ya da sefere çıkan bir halkın önüne çıkan engellerin aşılmasında rehberlik ederler (Roux 2005a, 135). Hayvanların verdiği desteğe bakıldığında, onların bazı yetenekler açısından insanlardan daha üstün niteliklere sahip olduğu söylenebilir. Diğer yandan Tanrı'yla ilişkilerde hayvan, kurban olarak da bir başka öneme sahip olur. Kurban edilen hayvan, bireyle Tanrı arasındaki ilişkiye aracılık etmesi ve bireyin dileklerinin Tanrı katına varması hususunda önemli bir rol oynar (Roux 2005a, 190). Hayvanlarla böylesine içli dışlı bir yapı söz konusuyken, tarihin başından beri, Altay halklarının dininde hayvan tanrı ve hayvana tapma olmamıştır (Roux 2005a, 89). Bu bağlamda hayvanlarla ilişki, tapınma ilişkisi değil, birlikte yaşama ve Tanrı karşısında aynı değere sahip olma ilişkisidir. Roux'ya göre hayvanlarla insanlar arasındaki ilişkiler, Altay toplumlarında yalnızca edebî tema olarak kalmayıp efsanelerle bütünleşerek, genel bir evren tasavvuruna dönüşmüştür (Roux 2005a, 147). Hayvanlar hakkındaki bu düşünceler, insanın yeryüzünün tek hakimi

olmadığı, onu diğer canlılarla özellikle hayvanlarla paylaştığı, aralarındaki ilişkinin bir saygı ve sorumluluk ilişkisi olduğu sonucuna götürmektedir.

Tanrı, gök ve dünya, insanın varoluşunun temelini oluştururlar. İnsanın nasıl bir yapıya sahip olduğu ve varoluşunu sürdürmek için ne türden değerler ürettiği, söz konusu temelin üzerine oturtulur. Türk evren tasavvurunda, insanın varoluşunun temellerinin neler olduğu aşağıda ele alınmaktadır.

1.1.3. İNSAN

1.1.3.1. Su Kökeni

Bütün evren tasavvurlarının amacı, insanın evrendeki yerini göstermektir. İnsanın evrendeki yeri, öncelikle, insanın nasıl ortaya çıktığının belirtilmesi, nasıl yaşaması gerektiği ve öldükten sonra ne olacağının belirlenmesiyle ilişkilidir. Bu sorulara verilecek cevaplar, insan anlayışının zeminini oluşturur. Üzerinde durduğumuz döneme ilişkin çok sayıda köken efsanesinin varlığı bilinmektedir. Uygurlar, kendi kökenlerini ağaç ve ağacı dölleyen ışığa bağlamışlardır (Roux 2005a, 342-343-346). Işık aracılığıyla kökeni açıklayan çok sayıda efsane vardır (Roux 2005a, 280). Yakutlar da ağaç kökenli bir inanca sahiptirler (Ögel 1971, 97). Bunun yanında mağara da, köken efsanelerinde önemli bir yer tutmaktadır (Roux 2005a, 275-276-277). Hayvan atalar özellikle de kurt, geyik, boğa, köken efsanelerinin en önemli sembolleri arasındadırlar (Roux 2005a, 300, 307, 324). Tüm bu köken efsanelerine rağmen, "hayat kaynağını Gök Tanrı'dan alır" (Roux 2005a, 42) inancı gereği, insanın kökeninin Tanrı'ya bağlandığı görülür.

Göktürk metinlerinde, insanın Tanrı tarafından yaratıldığı açıkça ifade edilmiştir. Söz konusu metne göre, önce gök, sonra yer ve en sonra da insan yaratılmıştır (*Kül Tigin Yazıtı*, D 1). Hem *Kül Tiğin* hem de *Bilge Kağan* yazıtında yer alan bu düşünceler, gök ile yer yaratıldıktan sonra insanın yaratılmış olduğunu açıkça dile getirmektedir. Bunun yanında, insanın sonlu bir varlık olduğunu da "ölmek için doğmuştur" ifadesinden anlamak mümkündür (Schmidt 1966, 74). Yaratma sürecinin nasıl işlediği hakkında bilginin olmamasına rağmen, insanlar yaratıldıklarına inanmışlardır. Aşağıda görüleceği gibi, insanın su ile ilişkisi ve suyun kutsal kabul edilmesi göz önüne alındığında, insanın sudan yaratıldığına ilişkin bir izlenim doğmaktadır.

Türkçede hayat anlamına gelen *yaşam*ın kökü olan *yaş*, ıslak ya da nemli manasında kullanılmaktadır (*Divan-ı Lügatıt Türk*.*; TDK *Sözlüğü*). *Yaş*, *ıslak*, *nemli* terimlerinin her biri doğrudan *su*'yla ilgilidirler. Dolayısıyla hayatın su

Divan-ı Lügatit Türk, Kaşgarlı Mahmut tarafından 1072 yılında yazılan ilk Türkçe sözlüktür.

kökenli olduğu açıktır. *Yaş*, aynı zamanda, insanın doğduğu andan başlayarak yıl olarak hesaplanan hayat süresi anlamında da kullanılır. Birey için kullanılan yaşama süreci anlamındaki yaş, hayat ya da canlılık anlamlarını da taşımaktadır. Yaş, bireyin sınırlı ömrünün süresini belirtmek için kullanılmakla birlikte, onun canlı olduğunu, canlılığını da yaşla (ıslak ve nemli), yani suyla beslendiğini ifade etmektedir. Türkçede ölüm teriminin kökü de suyla ilişkilidir. Ölüm, *öl* kökünden türetilmiştir. *Öl*, ıslak, yaş anlamına gelir (Kaşgarlı Mahmut, IV, 456; Caferoğlu 1968, 150; Yudahin 1998, 608). Bu anlamların her biri su kaynaklıdır; yani su aracılığıyla elde edilmektedir. Ölmek fiilinin etimolojik anlamının su olması, suyun da hayat anlamına gelmesi sebebiyle ölümün anlamı, yaşamak, hayat bulmak şeklinde ifade edilebilir. Dolayısıyla Türkler için Ölmek, yeni bir hayata geçmektir. Hem yaşamın hem de ölümün aynı kökten, *su*'dan gelmesi, Türklerin insan anlayışında, suyun ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir. Eski Türkçede insan anlamında kullanılan *kişioğlu*nun kökü olan *Kiş*, samur ve sadak anlamlarında kullanılmıştır (Tekin 1988, 147; Kaşgarlı Mahmut 1999/IV, 334). Sibirya bataklık samuru, *kişioğlu* teriminin ortaya çıkmasında etkili olmuş olabilir. Bataklık samuruna işaret eden *kiş* ile insan anlamına gelen *kişi* arasında bağlantı kurmak mümkün gözükmektedir. Samurların yaşadığı su kenarlarındaki sazlık alanla suları bol bir ormanda yaşayan halk arasındaki benzerlikten kiş, kiş'ten de kişi türetilmiş olmalıdır. Böylelikle yaşama alanı, insan teriminin kökeni haline getirilmiştir. Göktürkler'de orman ve ırmakların yerleşim yerinin ya da yurdun belirleyici nitelikleri arasında sayılması, bu bağlantıyı güçlendirmektedir. Ayrıca, köken efsanelerinin suyla doğrudan ya da dolaylı ilişkili olması, insanın su kökenli olduğu düşüncesini güçlendirmektedir.

Göktürkler'in köken efsanelerinden biri olan kurttan türeme bu konuda önemli ipuçları vermektedir. Göktürk Hanedanlığını elinde bulunduran A-shihna (Asena) boyu, Etsin Gölü bataklıkları etrafında çok büyük bir bozguna uğratılır ve bütün boy kılıçtan geçirilir. Sadece 10 yaşındaki bir erkek çocuk, elleri ve ayakları kesilerek, canlı olarak bataklığın içine atılır. Çocuğun, dişi bir kurt tarafından kurtarılmış olduğunu duyan askerler onu öldürmek için geri dönerler. Askerlerin geldiğini gören kurt, çocuğu bırakıp kaçar. Efsanede ifade edilmemekle birlikte, çocuk öldürülür. Çocukla cinsel ilişkiye giren kurt hamile kalır ve yöredeki bir dağda bulunan mağarada on çocuk doğurur; Göktürkler de bu çocukların soyundan gelir (Taşağıl 1995, 10-11; Ögel 1971, 20-21, 22-23). Bu efsane, *kişioğlu* teriminin samur anlamına gelen *kiş*le ilişkilendirilmesini mümkün kılmaktadır. Ata soylu bir toplum için, atanın bataklıkta kalması, bataklıkta yaşayan bir hayvanla kendilerini ilişkilendirmeleri, hem dönemin adlandırma anlayışına hem de efsane temelli köken açıklama mantığına uygundur.

İnsan teriminin kökü ve boyun suyla ilişkili oluşu, ayrıca dünyanın su üze-

rinde durduğu düşüncesi, suyun Türklerin yaratılışında birinci dereceden görev aldığını göstermektedir. Eliade'ye göre suyun kozmogonideki yeri şöyledir: Su, bütün potansiyel ve üretken güçleri temsil eder ve tüm varoluşun kaynağıdır. Başlangıçta ve her tür tarihsel ya da kozmik döngünün sonunda su vardır. Su hiçbir zaman tek başına varolmaz, parçalanmaz bütünlüğünde tüm biçimleri potansiyel olarak barındıran hayat kaynağıdır. Ne türden kültürel yapılar olursa olsun su, kozmogonide, efsanelerde, kuttörenlerde, ikonografide her zaman aynı işlevi görür; her biçimin öncülü, her yaratının desteğidir (Eliade 2003a, 196). Suyun kozmogonideki bu önemi göz önünde bulundurulduğunda, Türk kozmogonisinde de benzer bir anlayışla kullanılmış olduğunu söylemek mümkündür.

Türkler açısından su evrendeki dört temel elementten (ateş, toprak, su, ağaç) biridir. Hem ateşin karşıtı hem de tamamlayıcısıdır. Bereket sağlamaktaki rolü iyi bilinmektedir. Bereketle ilişkisi nedeniyle hayatın kaynakları arasında yer alır. Her ne kadar sık söylenmese de, kendisi yeryüzü gibi anadır. Yağmur aracılığıyla gökten gelmesi ve saflık timsali olarak da kabul edilmesi, önemli özellikleri arasındadır (Roux 1994, 114). Ayrıca Türkler, Yer-su adı altında kutsal yerlere ve sulara dualar okumuş, onlardan dileklerde bulunmuşlardır. Bunun başlıca nedenlerinden biri, kökenlerinin suya dayalı oluşudur. Diğer bir neden de suyun niteliklerinde aranmalıdır. Su, hayatın kökeni olduğundan canlıdır, hareketlidir, esin kaynağıdır, iyileştirir, rehberlik eder. Su kaynağı ya da nehir, güç, yaşam, süreklilik ifadesidir (Eliade 2003a, 206). Suyun ana olarak benimsenmesi, su kaynaklarının kutsal kabul edilmesi, suyu kirletmenin günah sayılması, Türklerin suya olan inançlarının göstergeleri arasındadır.

Türklerin gündelik hayatında kutsal (ıduk) Yer-suların payı büyüktür. Yer-su ruhları, dünyadaki çoğu şeyin sahipleridir. Halk açısından hayatın düzenli gitmesi, Yer-suların desteğine bağlıdır. Göklerin yıldızları gibi, dünyanın ayrıcalıklı kısmı olan kutsal Yer-su, tek ya da çoğul olarak, tehlike anında halkı galeyana getirmek gerektiğinde veya ulusal birliği gerçekleştirmek istendiğinde Tanrı'yla birlikte harekete geçmekte, Tanrı olmadan hiçbir zaman müdahale etmemektedirler (Roux 1994, 111). Yer-su inanışı, toplumsal hayatın düzenli gidişinde etkili bir unsur olarak ortaya çıkar. Ayrıca, su birikintisi *köl irkin*, her türlü eşya birikimi gibi daha büyük gücü temsil eder. Bu anlayıştan hareketle, toplumun büyüklüğü ve gücü, göl ya da denizle ifade edilmiştir (Roux 1994, 116).

Suyun değişkenliği, toprağa nüfuz etmesi, buharlaşıp uçması, akışkan olması, ruhun evren içinde çeşitli katmanlarda dolaşmasını yansıtması açısından önemlidir. Hayatın su kökenli oluşu, yaşama sürecinde ortaya çıkan her türlü iniş çıkışlar ile zorlukları da açıklamaktadır. Engellerle karşılaştığında suyun yön değiştirmesi, engelleri zaman içinde aşındırarak ortadan kaldırması, buharlaşıp her türlü engeli aşarak kutsal göğe yükselmesi, sel halindeyken çok daha

güçlü olması gibi özellikleri, insan hayatıyla büyük benzerlik göstermektedir. İnsanlar da hayatlarında zorluklarla karşılaştıklarında, aşamalı olarak o zorluğun üstesinden gelmeye çalışırlar; ancak sorunu çözemediklerinde hayatlarında değişiklikler yaparlar. Suyun birikerek göl ya da deniz olması, toplumun sayıca fazlalığı ve gücü olarak yorumlanmıştır. Ayrıca suyun sel hali, devletin seferleriyle ilişkilendirilebilir. İnsanın iki temel özelliği, yani hayatı ve ölümü su temeline dayandırılması, Türklerin eski dünyanın her yerine, dalgalar halinde yayılmasını sağlayan zihniyetin oluşmasında etkili olmuştur. Su, düzen içinde kullanıldığında varlığını korumaktadır. Düzenin dışına çıktığında, yok olmaktadır. Benzer şekilde, Türkler de devletli olduklarında varlıklarını sürdürmüşlerdir, devletsiz olduklarında ise su gibi dağılıp gitmişlerdir.

Efsanedeki kurt unsuru, Göktürk devletlerinde önemli bir simge olarak kullanılmıştır. Dönemin yazıtlarından bir olan *Buğut Yazıtı*'nın başında, dişi kurt tarafından emzirilen bir ata figürü yer almıştır. Kurt başıyla süslenen sancaklar olduğu gibi, öncü birliklere kurtlar adı verilmiştir. Yıllık kuttörenlerde dişi kurt sürekli yüceltilmiştir (Roux 2001, 131). Kurdun simge olarak öne çıkarılması, toplum için savaşçılığın en önemli erdemlerden biri olduğunun kabulünü göstermektedir.

1.1.3.2. Ruh

Türkler birbirlerinden uzak coğrafyalarda boylar halinde yaşadıklarından aynı şeye işaret eden terimler farklılaşmıştır. Bu durum Türkçenin zenginliğini artırmakla birlikte, terimlerin sürekliliğini kesintiye uğratmış ya da terimler başka anlamlar kazanmıştır. Benzer bir durum ruh anlamına gelen terimler için de geçerli olmuştur. Ruh ve can yerine kullanılan terim olan *Tın* (Caferoğlu 1968 237), Kaşgarlı tarafından, ruh, nefes, soluk anlamlarında kullanmış ve "nefesi tamamen sönmüştü" şeklinde örneklemiştir (Kaşgarlı 1999/IV, 616; Roux 1999, 112) *Sün*, Doğu Türkçesinde ruh, ölülerin bedenlerinden ayrılan ruh, çevrede dolaşan ruh anlamlarında kullanılmıştır (Roux 1999, 113). *Sür / sur*, Kırgızcada ruh ya da can anlamına sahiptir (Yudahin 1998/II, 668). Ayrıca *sür* kelimesi, görünüm, anlam, güzellik, onur, hayvan ve insanların hayat gücü, hayal, hayalet, put, kutsal resim, resim anlamlarına da gelir (Roux 1999, 124). *Öz*, kendi, nefs, can, ruh, (Kaşgarlı 1999/IV, 470). *Öz*, Eski Türkçede, ruhun karşılığı olarak sık kullanılmıştır (Roux 1999, 114-115). Ruh terimi karşılığında bu kadar çok sayıda terimin kullanılması, Türklerin ruhu nasıl tasavvur ettiklerini anlamayı güçleştirmektedir.

Roux, ruhun görünümlerini şöyle açıklamıştır: Canlılığı temsil eden kuvvet, *can*, *ruh* ya da *sahip-hakim* gibi değerler, hem tek tek canlılarda varlık kazanırlar hem de o türün bütününü birleştirerek büyük bir güç haline gelirler. Bu

anlayış şöyle örneklenebilir: Evrensel düzeyde, Gök hem tek hem de çoktur. Bitkiler âleminde her ağaç bir birey olmakla birlikte, bitki ruhlarının toplamı olarak görülen ormanın da parçasıdır. Her taşın bir ruhu vardır ve bütün taşların ruhları bir taş yığınının tek olan ruhunda birleşir. Benzer şekilde, her insan birçok ruha sahiptir. İnsan kişisel ruhunun yanında, ailesinin, kabilesinin, aşiretinin ve hatta imparatorluğunun müşterek olan ruhlarına da bağlıdır (Roux 1994, 83). Roux'nun ortaya koyduğu verilerden, Türklerin ruhu üç aşamalı düşündüğü söylenebilir: 1- Canlı cansız her şeyin ruhlu olması. 2- Türlerin ruhu. 3- Bireysel ruh. Bu anlayış, varolanlar arasında bir hiyerarşinin olmadığını ve bir ortaklığın olduğunu gösterir.

Her ne kadar *kut*, "uğur, devlet, baht, talih, saadet" (Kaşgarlı 1999/IV, 388) anlamlarında kullanılmış olsa da Roux'ya göre, ruh yerine kullanılan en belirgin terimlerden biri *kut*'tur (Roux 1999, 35-36) Roux'nun sıraladığı insan bedeninin çeşitli organlarıyla birlikte anılan ruhlar, tek ruhun çeşitli görünüşleri şeklinde değerlendirilebilir. Roux'nun verdiği bilgiler çerçevesinde (Roux 1999, 144-145) ruhun görünüşleri iki başlık altında ele alınabilir. 1- Esas olan, Tanrı'nın verdiği, yaşama gücü anlamına gelen kut'tur. Ruhun nitelikleri arasında sürekli hareketlilik (nefes), kişiliği temsil eden öz öne çıkmaktadır. Kut'un, nefes olarak anlaşılması, hem ruhun hareketliliğini hem de ölümü açıklamayı kolaylaştırmaktadır. Eğer insan, kut'un ilkelerine göre yaşamazsa ve Tanrı'yı bir şekilde kızdırmışsa kut geri alınır. Kut'u geri alınan kişi, sosyal hayatı kötüleşir ve hastalıklara maruz kalır. İnsanın çöküşü ya da ölümü *kut*'un yitirilişi ya da yenilenmemesiyle ilgilidir (Roux 1994, 207). Bu özellikler kut'un ruh anlamına geldiğini göstermektedir. 2- Plasenta, kan, kafatası, saç, iskelet, yüz gibi bedenin çeşitli unsurlarının sahip oldukları ruhlar, bireysel kimlik ve kişilikle ilişkili olabilirler. Bedenin çeşitli unsurlarında bulunan ruhlar, bu unsurların değerleriyle yakından ilgilidir. Plasenta, doğumla ilgili olduğundan, bireysellikle yakından ilişkilidir. Kan, canlılığın önemli bir unsuru olduğu kadar, kutsal suyu temsil ettiğinden, ruhlu kabul edilmiştir. Kafatası ve yüz, bireyin kimliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, aklın kafada bulunduğu inancı da, kafanın kendine özgü bir ruhunun olduğu düşüncesini doğurmuş olabilir. İskelet, öldükten sonraki yeniden doğuşun ve insanın yeryüzündeki sürekliliğinin teminatı olduğundan, iskeletin ruhu olduğu inancı güçlüdür. Bireyin dünyadaki varoluşunun sürekliliği, iskeleti barındıran mezar aracılığıyla sağlandığından, iskelet çok önemli bir değere sahip olur. Ayrıca mezar taşına yüzün çizilmesi, ölümle giden ruhun bir kısmının bu dünyada varlığını sürdürdüğüne ilişkin inancı destekler. Kut teriminin ruh anlamından hareket edildiğinde, bireysel ruhların durumu daha iyi anlaşılmaktadır.

Ruhun bir başka özelliği de toplumsallığıdır. Her birey, kişisel ruh yanında aile, kabile, boy ve devlet (imparatorluk) ruhlarına da sahiptir (Roux 1994, 83). Sıralanan bu toplumsal unsurların her biri, kişiyle yakından ilişkilidir. Aile, kişi-

yi hem dünyaya getirerek besleyip büyüttüğünden hem de ata kültünden dolayı, kişi aile ruhuna sahip olur. Kişinin kimliği, kabile ve boy'a dayandığından, onların ruhunu da taşır. Devleti temsil eden hükümdar, Tanrı ile halk arasında bir bağlantı noktası olduğundan, hükümdara bağlılık devlet ruhundan pay almaktır. Ayrıca devlet, güvenliği sağlaması nedeniyle, kişinin ruhunu korumaktadır. Bu toplumsal unsurların her biri, kişinin varoluşunun temel dayanaklarıdır. Yani onlar olmazsa kişi de varolamaz. Dolayısıyla kişi, kendi ruhu yanında bu toplumsal unsurların da ruhunu taşıdığına inanır. Böylelikle, kişi, kendini toplumsal yapı içinde tanımlayarak, toplumsal unsurlara karşı sorumluluğunun bilincinde olur. Kişi, kendi ruhunun ilkelerine nasıl uyması gerekiyorsa, toplumsal unsurlardan gelen ruhların ilkelerine de o ölçüde uymak zorundadır. Aksi takdirde, sonuç olumsuz olacaktır.

Ruhun özellikleri, insanın iki sorumluluk alanının olduğunu göstermektedir. İlki, yaratıcı Tanrı'ya karşıdır. Tanrı, hem yaratıcı hem öldüren hem de ruhun ebedîliğinin güvencesini verendir. İkinci sorumluluk alanı, topluma karşıdır. Kişinin varoluşunu sürdürebilmesi, ilişkili olduğu toplumsal kurumlara bağlıdır. Veriler toplumsal sorumluluğun, Tanrı'ya karşı sorumluluktan önce geldiğini ya da toplumsal sorumluluklar yerine getirildiğinde, Tanrı'ya karşı sorumlulukların da yerine getirilmiş olacağı izlenimini vermektedir. Sorumluluklarını aksatan ya da suç işleyen kişi, hem Tanrı hem de toplum tarafından cezalandırılmaktadır.

Göktürk merkezli eski Türkler, insana ilişkin "su kökenli oluş" ve "yaratılmışlık" olmak üzere iki temel düşünce geliştirmişlerdir. Bunların her ikisi de uyum içinde kullanılmış gibi gözükmektedir. Bununla birlikte, halk arasında su kökenli oluş daha fazla kabul görmüş olabilir. Su kökenli oluşun her bir aşamasında, Tanrı'nın bir şekilde devrede olduğu açıktır. İnsanın, Tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesi, evren tasavvurunun gelişmesi ve güçlü devletin ortaya çıkmasıyla yakından ilgilidir. Bireyin ruhu ve canlılığı evren düzeni içinde mümkün olmaktadır. Tanrı evren düzenini belirlediğinden, ruh aracılığıyla kazanılan ölümsüzlük, Tanrı'nın insana bağışladığı bir niteliktir. İnsanın varoluşu Tanrı'ya bağlıyken, varoluşu kazandıktan sonra varlığını sürdürmesi de toplumsal düzene bağlıdır.

İnsanın, evren tasavvurundaki yerine bakıldığında, dört elementten biriyle, hayatın kaynağı olan *su*'yla anlamlandırıldığı görülmektedir. Tanrı tarafından yaratıldığı inancı bir başka boyutu ortaya koymaktadır. Tanrı'nın verdiği ruh, hem bireyin varoluşunu gerçekleştirmektedir hem de doğadaki diğer ruhlu unsurlarla ortak özelliklere sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca bireyin toplumun temel birimlerinin ruhlarından da pay alması, onun toplumla olan zorunlu ilişkilerini de belirlemektedir.

1.1.4. ÖLÜM ANLAYIŞI

Ölümü anlamlandırmak, insanın varoluşunun açıklanmasına bağlıdır. Birey olarak insanın varoluşu, bireyin doğumuyla başlayan, ergenliği, erginliği, yaşlılığıyla devam eden ve ölümle son bulan bir süreçtir. Ancak, insan olarak varolmak, bireysel bir durum değil, kültürel bir durumdur. Çünkü, bireyin insan olarak varlığını anlamlandıran her şey, kültür içinde gerçekleşmektedir. Bu anlamda, bireyin varlığının sürekliliği de kültürel düzenle sağlanmaktadır. Canlılığın kaçınılmaz bir özelliği olan ölüm, bireyin varoluşunu yokluğa çeviren bir aşamadır. Ancak her kültürel düzen, ölüm sonrasında da insanın varlığını sürdürebilmesi için gerekli çabayı göstermiş ve ölüm sonrasında yaşanılacak bir düzeni kendi bünyesinde kurmuştur.

Evren tasavvurunun oluşmasının öncü nedeni ölümü açıklama çabasıdır. Ölümün açıklanmasında, Tanrı, evren, insan, beden, ruh ve öte dünya birlikte kullanılmaktadırlar. Ölen kişilerin ruhlarının toplandığı öte dünya, zaman açısından iki önemli noktayı ortaya koymuştur: *Uzak gelecek* ve *sonsuz varoluş*. Uzak gelecek, bütün toplumun ya da inananların öte dünyada, ilk atalarla birlikte toplanacakları ve mutlu bir hayat yaşayacakları inancını içermektedir. Ancak bu toplantının ne kadar süre içinde olacağı belirsizdir; belirgin olan şey, yakın bir gelecekte olmayacağıdır. Sonsuz varoluş da ölümle gerçekleşmektedir. Bu dünyadan kurtulup bütün kutsal atalar ve varlıklar ile sevdiklerinin bir araya gelerek, hastalıksız, tehlikesiz, açlık ve yokluk kaygısı olmadan; haksızlıkların yer almadığı, rahat bir hayatın sürdüğü bir yerde yeniden canlanma inancı, sonsuzluk özelliklerini içermektedir. Bu noktada, zaman, ortadan kalkmaktadır. İnsanın zaman üstü olma isteği, zamandan etkilenmeme kaygısı, ölümle başlayan öte dünya inancında karşılığını bulmaktadır.

Yukarıda insan anlatılırken *Su Kökeni* başlığı altında belirtildiği gibi, Türkçede hayat anlamına gelen *yaşam*ın kökü olan *yaş*, ıslak ya da nemli manasında kullanılmaktadır. (Kaşgarlı IV, 756; TDK Sözlüğü.) *Ölüm* terimi yerine kullanılan terimlere bakıldığında, ölümün bir yok olma değil, dünya değiştirme olduğu görülür. Ölüm yerine kullanılan "kaybolmak", "yolunu kaybetmek", "kuş gibi uçtu" gibi terimler (Roux 1994, 213, 214; Roux 1999, 157) iki dünya arasındaki geçişi işaret etmeye yöneliktir. Ruhun, bedeni bırakıp gezmeye gittiğine inanıldığından, ölümü de gezmeye giden ruhun dönüş yolunu kaybetmesi olarak yorumlamışlardır. "Uçtu" kullanımı, hem ruhun uçma yeteneğiyle hem ruhu sembolize eden akdoğan, sungur ve kartal gibi kuşların inanç sistemindeki yerleriyle hem de Tanrı'nın bulunduğu göğe çıkmak için uçmaktan başka yol olmamasıyla ilişkilidir. Ölümü anlatan "ruhun uçması" çok yaygın kullanılmıştır. Ölüm sonrası hayatın gökte devam ettiğine inanıldığından, ölmek anlamında

kullanılan uçmak amaçlıdır. Amaç, Tanrı'nın bulunduğu evrenin en üst katına ulaşmaktır.

Ölmek, daha çok, "canlılar arasından çekilmek" (Roux1994, 213), biçiminde yorumlanmıştır. Ayrıca ölüm yerine çok sık olarak kullanılan *kerkek buldi,* deyimi (Roux 1999, 65), evrensel yasaya bağlı olarak, olması gereken yere gitti anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ölümün evrensel düzenin işleyişine bağlı olarak gerçekleştiğine inanıldığından, ölüm terimi yerine, *kerkek buldi* deyimi kullanılmıştır. Ölüm yerine farklı terimlerin kullanılmasının nedeni, *ölmek* teriminin tabu kabul edilmesidir. Terimin *öl* ve *öldür* biçimlerinde bir tabu olmadığından serbestçe kullanılmışlardır (Roux 1999, 147). Ancak ölmek fillinin kullanıldığı yerlere bakıldığında, bu terimi niçin kullanmadıklarını anlaşılmaktadır. 1- Ciddî bir suçun ardından Gök Tanrı tarafından verilen ceza söz konusu olduğunda. 2- Sosyal ve ailevî dayanağı olmayan kişilerden söz edildiğinde, özdeyişlerde, kehanetlerde. 3- Hayvanlardan ve hatta kahramanların hayvanlarından söz edildiğinde (Roux 1999, 146-147). Suça verilen ceza ve sosyal konumun kötülüğü bağlamında kullanılması, ölümün istenmeyen şeklidir. Günah işlemek ve *günah yüzünden ölmek* anlamına gelen *yanılıp ölmek* deyimi, ölümle suç ya da günah arasında doğrudan bir bağlantıya işaret etmektedir. Suç ve günahtan ölmeyi kimsenin istemeyeceği ortadır. Bunun iki nedeni vardır: İlki, ataların katına böyle bir ölümle çıkmanın verdiği utançtır; ikincisi, suç ya da günah yüzünden kişi *kut*'unu kaybettiğinde ailenin sosyal konumu zayıflamaktadır.

Türkler için ölümün üç nedeni vardır: 1- Eylemin kendisi ölüme neden olabilir. 2- Tanrı, kendi iradesiyle suçlunun ortadan kaldırılmasına karar verebilir. 3- Siyasî erk, Gök Tanrı adına öldürmeye karar verebilir. Ancak, ölümün birinci nedeni, Tanrı'dır (Roux 1999, 83). Ayrıca Tanrı, ölümden başka ceza tanımamaktadır (Roux 1999, 85). Ölümün esas nedeni, tanrısal düzeni ihlâl etmektir. Bunun yanında, tabuların çiğnenmesi, hakarete uğramış hâkim ruhların intikamı, kut ve ülüg'ün yitirilişi, büyücülerin eylemleri de ölüm nedenleri arasında sayılmaktadır (Roux 1994, 211). Ölümün nedenleri ortadan kaldırıldığında ölüm olmayacakmış gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. İnsanın ölümlü olduğu inancı çok açık bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte kabilelerde yaşayan inançlara bakıldığında, ölümsüzlük arayışının olduğu görülür. İstenmeyen ölümlerin başlıca nedeni olarak kötü ruhlar görüldüğünden, kötü ruhların olmaması durumunda ölümün olmayacağı inancına rastlanılmaktadır (Roux 1994, 211). Bu sebeple kötü ruhlarla mücadele kamların başlıca görevleri arasında olmuştur.

Roux'un bildirdiğine göre, insanın ölümsüz olduğuna ilişkin inançla ilgili ipuçlarına çeşitli Türk kabilelerinde rastlanmıştır. Bu nedenle de kötü büyülerin

yarattığı hastalıklardan korkulmuş, bunun önüne geçmek için çareler aranmıştır. Kötü ruhların kişinin ruhunu ve bedenini ele geçirmeleri inancı, ölümden korkma nedenlerinden biridir. Bu bir bakıma, özgürlüğünü kaybedip esir olma anlamına gelmektedir. Korkunun nedeni bu olabilir. Zamanla ölümsüzlük anlayışı, sağlıklı uzun ömre dönüşmüştür. Tanrı'nın bağışlayıcı olması için dua edilmiş ve ettirilmiştir. Herkese verilen hayat gücü olan *kut*'un korunması için çaba harcanmıştır (Roux 1999, 68). Ölümden korkulduğu varsayılsa da ölümü doğal karşıladıklarını gösterir belgeler vardır. Bir mezar taşında şu yazılıdır: "Bu dünyaya insan olarak geldiğime ve buradan ayrıldığıma göre her şey yolunda demektir" (akt. Roux 1999, 64). Atilla'dan şu düşünce aktarılır: "Ömrü olana hiçbir ok saplanmaz, oysa vakti gelenin günleri barışta bile sayılıdır" (akt. Roux 1999, 66). Türklerin zaman anlayışı, canlıların sonlu, dolayısıyla ölümün de doğal olduğunu göstermektedir. *Kül Tigin Yazıtı*'nda (K10), "Kararı zaman tanrısı verir, tüm insanoğlu ölümlü olarak doğar" ifadeleri yer almaktadır. Bu düşünceler, insanın bu dünyadaki hayatının sınırlı olduğuna inandıklarını açıkça göstermektedir.

Ölümden sonraki hayatı, yeryüzündeki hayatın bir benzeri olarak kabul etmişlerdir (Roux 1999, 170). Bu inanç nedeniyle, öte dünyada ihtiyaç duyulacak her şey mezarlara konulmuştur. Seyyah Plan Carpin şu bilgileri vermiştir: "Ölü çadırıyla birlikte gömülmektedir; öteki dünyada da bir evinin olması için, süt veren bir kısrağı olsun, at sürüsünü çoğaltabilsin ve bineceği atları olsun diye, önüne bir masa, et dolu bir tencere ve kısrak sütü dolu bir küp konulmaktadır" (akt. Roux 1999, 171). Öteki dünyada, bu dünyada güçlü olmayan hiçbir şeye yer verilmez. Yeryüzünde ne esire ne de binek hayvanına sahip olmayan biri öteki dünyada bunları bulamayacaktır. Öte dünyada savaş olduğunda, yeni bir ölüm yaşanmaktadır. Hizmetçiler, efendilerin yeniden dirilişine yardımcı olmaktadırlar (Roux 1999, 172). Öte dünyada ihtiyaç duyulacak eşyalarla birlikte gömülmek, ölümden sonra bir hayatın olduğuna ilişkin en açık verilerinden biridir. Aynı zamanda, ölen kişinin mezara konan eşyalara, yaşarken sahip olması gerektiği önemlidir. Çünkü, kişinin öte dünyadaki konumunu, bu dünyada belirlemesi beklenmektedir. Dolayısıyla bu dünyadaki hayatını iyi sürdürebilmesi, öteki dünyadaki hayatını da etkileyecektir.

Ölünün eşyalarının ölüyle birlikte gömülmesinin üç nedeni olduğunu Cazeneuve şöyle açıklamıştır: 1- Ölünün ihtiyaç duyacağı nesneleri sağlamak. 2- İhtiyaç duyduğu şeyleri aramak için geri gelmesini engellemek. 3- Canlıları, ölünün murdar eşyalarından kurtarmak (akt. Roux 1999, 173). Bu üç nedenden esas olan ilkidir. Öte dünya tasavvuru bu dünyadaki özellikleri içerdiğinden, bu dünyada kullanılan araç ve gereçler öte dünyada da kullanılacağına göre, araç ve gereçlerin mezara konması inanç gereğidir. İkinci neden, geri gelmesini

engellemekten çok, zorda kalmamasını sağlamak şeklinde değerlendirilmelidir. Üçüncü neden, yanlış yorumlamadır. Çünkü mezara ölüye ait bütün eşyalar değil, ihtiyaç duyacağına inanılan şeyler konulmaktadır. Kaldı ki, aile fertleri de dahil, geride bırakılan eşyaların iki ateş arasından geçirilerek arındırılma gelenekleri de vardır.

Ölen insanların göğe çıktıklarına ve "Gökte sanki canlıların arasındaymış gibi yaşadıkları"na (Roux 1999, 160) duyulan inanç, öte dünya hakkındaki tasavvuru açık bir şekilde göstermektedir. İnsanlar ölümle yerden göğe çıkmakta ve Tanrı'nın oturduğuna inanılan yere gitmektedirler. Bir bakıma, boyut değiştirip cennette yaşamaya başlamaktadırlar. Ayrıca, hiçbir şey cehennemin varlığını göstermemektedir. Cehennem karşılığı hiçbir kelime bulunmamaktadır. Farsçadan geçen *tamu* sözcüğü geç bir döneme işaret eder (Roux 1999, 169). Sonraki dönemlerde ortaya çıkan cehennem fikri silik kalmıştır ve kimin gideceği de belirsizdir (Roux1994, 215). Ölüm, insanın boyut değiştirerek yaşamasını sürdürmesi ve ölümsüzlüğe ulaşmanın tek yoludur. Ölümün su kökünden gelişi ve suyun hayat oluşu göz önünde bulundurulduğunda, ölmek, daha yüksek seviyedeki (Gökteki hayat) ikinci hayata geçiş süreci olarak yorumlanmıştır.

1.1.4.1. Mezar

Eski Türkçede mezar yerine kullanılan terimlerden biri *kereksür*'dür. Yine mezar kavramı Kırgız yuvası, Kırgız evi, Kırgız kemikleri, Kırgız cesedi deyimleriyle karşılanmıştır. *Kür* kelimesi de mezar yerine yaygın bir şekilde kullanılmıştır (Roux 1994, 230) Yaygın kullanılan terimlerden biri de *kurgan*'dır. Kurgan, mezar üzerine yapılan höyük (tepe) anlamına gelir. Kurgan, aynı zamanda, kale istihkâmı (Barthold 1987, 365) anlamında da kullanılmıştır. Bu anlamdan dolayı mezar, sağlam ve korunaklı bir yer özelliği göstermektedir. Mezar geleneği, bedenin gömülmesi ilkesine bağlıdır. Türklerde en eski devirlerden itibaren (örneğin Hunlar) mezar geleneğinin olduğu kabul edilmektedir. Mezar anlayışı öylesine gelişmiştir ki, ölülerini yakan kabileler bile (örneğin Kırgızlar) külleri gömerek mezar oluşturmuşlardır (Roux 1994, 219, 220). Türk mezarlarının ilk tipi, mezarın üstüne toprak ve taş yığmayla oluşmuş tümsek şeklinde gözükmektedir. Radloff Sibirya'da yaptığı araştırmalarda tespit ettiği bu tip mezarların Bakır ve Tunç çağlarına ait olduğunu bildirmektedir (Radloff 1994c, 94) Bu çağlardan itibaren Türkler, hem gök kubbeyi hem de dağı temsil eden mezar tipleri oluşturmuşlardır.

Radlof'un tasvir ettiği taş ve toprakla oluşturulan tümsekler ilk mezar modelleri arasında kabul edilirse, kurgan, mezar mimarisi çerçevesinde geliştirilmiş ve

evren tasavvuruna en uygun bir yapıdır. Plan Carpin'in, "*ölü çadırıyla birlikte gömülmektedir*" (akt. Roux 1999, 171) şeklinde verdiği bilgi, kurgan mimarisinin nasıl gelıştiğine işaret etmektedir. Yuvarlak ve kubbeli bir otağa (çadıra) göre yapılan mezar da kubbeli ve yuvarlaktır. Pazırık'ta açılan bir hükümdar kurganının mezar çukuru, 7.2 x 7.2 x 4 metre ölçülerindedir (Ligeti 1986, 355). Mezarın üzerindeki taş tümsek 30 metre çapında ve 1.75 metre yüksekliğindedir (İnan 1987, 507). Kurgan türü mezarlarda iki oda bulunmaktadır. Birinde ölünün oturtulmuş hali silahları ve atı yer alırken, diğerinde mezara konan atlarıyla birlikte diğer eşyalar bulunmaktadır.

Çin yıllıklarının verdiği bilgilere göre, "Türkler, mezarın üzerinde, içinde ölenin tasvirini ve yaşarken iştirak ettiği savaşların temsillerini resmettikleri bir ev inşa etmektedirler" (Roux 1994, 231). Kül Tigin'in mezarının bu şekilde yapıldığı bilinmektedir. Rubruk Seyahatnamesi'nde Kıpçakların mezarların üstüne taştan kuleler ya da küçük evler yaptıklarını, bazı yörelerde merdivenli, bazıları yuvarlak bazıları ise köşeli daha büyük mezarlar gördüğünü haber vermektedir. Kurganların üzerine mezar taşı heykeller ya da büyük taşlar dikildiği de verilen bilgiler arasındadır (Rubruk 2001, 43). Uygurların ev tipi mezar yaptıklarını ve duvarlarına ölenlerin resimlerini çizdikleri, Rubruk tarafından bildirilmektedir (Rubruk 2001, 74). Bu bilgiler, kurganlar dışında ev tipi mezarların da yapıldığını göstermektedir.

Mezarlar, bazen vadilere, dağ yamaçlarına, su kenarlarına yapılırken, bazen de dağ başlarına yapılmıştır (Ögel 1984, 133-134). Mezar yerlerinin saklanmasındaki temel amaç onları hırsızlardan korumaktır (Barthold 1987, 375). Buna mukabil Moğolların hanlara ait mezar bölgelerini *kuruk* (yasak) ilan etmeleri ve bekçiler koymaları, mezar yerlerinin bilindiğini de göstermektedir (Barthold 1987, 370-371). Göktürklerin mezarlarını saklamadıkları, çok büyük mezarlıklara sahip olduğu bilinmektedir (Roux 1994, 223). Yine Göktürklerin yılda iki kez atalar mezarı etrafında yog törenleri düzenlemeleri, mezar yerlerinin bilindiğini gösterir önemli kanıtlar arasındadır. Ayrıca, Türk bölgelerinde çok sayıda kurganın yakın mesafelerle yapılmış olması, Türklerde mezarların yerlerini saklamak geleneğinin olmadığını göstermektedir. Radloff'un çalışmaları da Bakır Devrine kadar giden büyük mezarlıkların olduğunu göstermektedir (Radloff 1994c, 85-94). Mezar belki saklanabilir ama mezarlıkların saklanması çok güçtür. Mezar yeri olarak, büyük yollardan uzakta olmak kaydıyla dağ ve tepeler en sık tercih edilmiştir (Roux 1994, 221).

Ölümle su arasındaki ilişki, mezar sürecinde de devam etmiştir. Pazırık'ta yapılan kazılarda testi bulunması, (İnan 1987, 499) su ya da kımız konduğunun işaretidir. Ayrıca, mezar yeri olarak ırmakların kaynakları ya da ırmak kenarları da tercih edilmiştir. Oğuzların mezarlarını, ırmakların yönünü değiştirerek

su yatağına yaptıkları sonra da suyun mezar üzerinden akmasını sağladıklarını seyyahlar bildirmiştir. Atilla'nın mezarı da benzer şekilde tasvir edilmiştir (Roux 1994, 221). Mezarla su ilişkisi, hayat ile ölümün su manasından türemiş olmasıyla bağlantılıdır. Ölümle su arasındaki ilişkiyi Eliade şu şekilde açıklamaktadır: Su, erginlenme törenlerinde bir "yeniden doğum" bahşeder; büyüsel kuttörenlerde iyileştirir; cenaze töreninde ölümden sonraki doğumu garantiler. Bütün potansiyel güçleri kendinde toplayan su (hayat suyu) yaşamın simgesidir (Eliade 2003a, 196 -197).

Mezar, evrenin birey için küçültülmüş bir modelidir. Ölünün bulunduğu yer, evrenin üç katmanının en altı olan yeraltını temsil etmektedir. Burası, ana rahmini temsil eden mağaraya denk gelmektedir. Yani ikinci doğum yeridir. Doğum öncesi bulunulan yer ile ölüm sonrası konulan yerin benzerlikleri önemlidir. Mezarın yer seviyesi, dünyada insanların yaşadığı mekâna denk gelmektedir. Mezarın kubbe kısmı hem göğü hem de dağı kendinde birleştirerek temsil etmektedir. Bu mezar biçimi, halk mezarlarında da görülmektedir. Halk mezarları kurgan büyüklüğünde olmamakla birlikte, evren tasavvurunu temsil eden niteliklere sahiptir. Mezar, bu dünyadan ötekine geçişi sağlayan, evren modeline göre oluşturulmuş bir kapıdır. Aynı zamanda, ölen kişinin evidir. Mezar, evrenin kişi için özelleştirilmesi ve kişinin evrenin merkezi haline getirilmesidir. Ruh uçup göğe yükselirken, beden, kişileştirilmiş evrenin merkezinde kalır. Böylelikle kişi ebedîleştirilmiş ve dünyadaki yeri sürekli hale getirilmiştir. Mezar, ölen kişinin kimliğinin sembolü olması nedeniyle, hem bedeni hem de ruhu ifade eder. Ruhun ölüm sonrasında bedenden ayrılıp, Tanrı'nın yanına gittiğine inanılmakla birlikte, mezar, kemiklerin mekânı olarak görülmez. Mezar, tam olarak kişiyi ve onun kimliğini açıkça ortaya koyar. Kişi, bütün nitelikleriyle birlikte, başka zaman ve mekân boyutunda, kutsal olanda yaşar. Ona mezar aracılığıyla seslenilir ve onun iyi olması istenirken, ondan yardım da beklenir.

Mircea Eliade'nin belirttiği gibi, kutsal merkezin oluşturulması, dünyayı ontolojik olarak kurmaktır. Her şeyin değiştiği, hiçbir sabit noktasının olmadığı bir alanda, kutsal merkez, sabit noktadır (Eliade 1991, 2). *Dünyada yaşayabilmek için onu kurmak* gerekmektedir. Dünyanın kuruluşu, sabit noktanın, kutsal merkezin oluşturulmasıyla başlar (Eliade 1991, 2). Kutsal bir mekânın açığa çıkması, sabit bir noktanın elde edilmesine, kaosa bağlı türdeşlik içinde yön bulmasına, *dünyanın kurulması*na ve *gerçek olarak* yaşamaya olanak vermektedir (Eliade 1991, 3). Bu tespitler, Türklerin mezar anlayışında görülebilir. Dağ, ağaç, su gibi doğal kutsal merkezlerin yanında, Türkler için mezar, *kültürel kutsal merkezdir*. Genellikle tapınaklar, kültürel kutsal merkez kabul edilmiştir. Ancak Türklerde tapınak olmadığından kültürel merkez olarak mezar öne çık-

mıştır. Türk mezarı, merkezinde insanın yer aldığı evren tasavvurunun ontolojik olarak gerçekleştirildiğinin bir göstergesidir. İnsanın merkezde yer alması, hem insana hem evrene hem de mezara verilen öneme işaret etmektedir. *Mezar, evrenin kişi için özelleştirilmiş hâlidir.*

1.1.4.2. Mezar Taşı

Mezar taşı, ölen kişiyi temsil eden en önemli unsurlardan biridir. Kişinin adını taşıması, insan biçiminde yontulması sebebiyle güçlü bir simgedir. Bütün mezar taşları isim taşımamakta ve insan suretinde yontulmamaktadırlar; ama mezar taşları oranın bir mezar olduğunu ve mezarın bir insana ait olduğunu göstermeleri açısından, temsil görevini yerine getirmektedirler. Mezar taşının insan şeklinde olma nedeni, kişinin bu dünyadaki varlığını sürdürmesini sağlamaktır.

Eski Türkçede mezar taşı anlamına gelen *sin*, *tuli* ve *bengü* terimleri kullanılmışlardır. *Bengü* (ebedî) *taş* deyimini kullanan Kırgızlar, ölen kişinin anısına bir taş diker, taşın üzerine ölenin sureti ile katıldığı savaşları kazar ve ağıt yazarlarmış (Esin 1978, 104). Mezarlara dikilen heykellere verilen diğer bir ad da *sin*, ya da *sın taşı*dır (Esin 1978, 104). *Sin*, insan sureti şeklinde yapılan mezar taşlarına verilen addır (Barthold 1987, 366; Eren 1984, 7). Mezar taşlarına bazen o mezarla ilgili oldukça kısa bir tanımlık yazı, bazen de sadece *tamga* şeklinde, hayat ağacı, hayvanlar ve ilâh resimleri ile canlı veya soyut resimler kazınmıştır. (Roux 1994, 234) Kırgızlar halktan ölenler için *tuli* denen büyük kuklalar yapmışlardır (Esin 1978, 104). Taş heykeller, genellikle üst seviyedeki kişiler için dikilmiştir. Taşın bulunmadığı yerlerde, yontulmuş bir tahta parçası da taş yerine mezarlara konmuştur (Roux 1994, 217). Mezar taşı dikmenin asıl amacı, insanın gökle yerin arasındaki varlığına işaret etmektir. Bu amaca uygun olarak taştan heykel ya da yontulmamış taş ve ağaçtan yapılmış heykeller her mezara dikilmiştir. Ağaç, taş kadar uzun ömürlü olmasa da ağacın taşıdığı anlam, ölüm anlayışında merkezî bir yer tutar. Çok eski devirlerden beri devam eden inanışa göre ağaç, canlılığın ve uzun ömrün sembolü olarak mezarlıkların vazgeçilmez unsurlarından biridir. Ağaç ölüm ve yeniden doğuşun simgesi olduğundan, hem mezarda hem mezarlıkta hem de cenaze törenlerinde yer almıştır (Roux 1994, 232, 238). Mezara dikilen sembolün ağaçtan ya da taştan olması önemli değildir; önemli olan, ölen kişiyi temsil eden bir işaretin mezarın üstüne ya da başına dikilmesidir.

Bir tür mezar taşı şeklinde görülen balbal geleneğinin varolma nedeni, herhangi bir şekilde öldürülen kişilerin ahirette, onları öldüren kişinin veya uğruna öldürülmüş oldukları kişinin hizmetinde bulunacaklarına dair inançtır (Roux 1994, 217; *Bilge Kağan*, D20, G7). Mezar taşlarıyla balbal arasındaki ilişki tam

olarak netleşmemiştir (İnan 1987, 363). Bilinen anlamıyla balbal, ölen kişinin öldürdüğü kişi sayısında insan biçiminde yontularak mezarın etrafına dikilen taşlara verilen addır. Ancak mezar taşı da biçim itibarıyla aynı özelliğe sahiptir. Hem balbal hem de mezar taşı geleneksel olarak Türk dünyasında varolmuşlardır. Mantıksal gerekçelere dayanan kanaatim, mezar taşı geleneğinin daha önce oluştuğu ve balbalların, mezar taşlarından türetildiği yönündedir. Mezar taşlarının çok eski dönemlerden itibaren bilinmesine rağmen, balballar, daha geç dönemde ortaya çıkmış olmalıdırlar. Balbalların mezar taşı olarak kullanılmış olma ihtimaline Barthold da katılmaktadır (Barthold 1987, 363). Roux'nun yaklaşımı da benzer yöndedir. Roux'ya göre balbal, "ölüye bir anıt olarak dikilen taşın" temsili olmayıp, ölen ya da öldürülen düşmanın ruhunu içinde barındıran bir unsur gibi görülmelidir (Roux1994, 216). Balbal, ölünün yaşamsal gücünün toplandığı yer; ölüm sonrası ikamet yeri, belki de ölünün bizzat kendisidir (Roux 1999, 165). İnsan biçimli mezar taşlarının yüzleri batıya dönükken (Roux1994, 233) balbalların yüzü doğuya dönüktür (İnan 1987, 364). Balbalları mezar taşından ayıran özelliklerden biri de sayıdır. Bazı mezarlarda 600 balbal sayılmıştır (Roux 1994, 231). Bazı yörelerde balballar tahtadan yapılmışlardır. İbn Fadlan "Oğuz kahramanları için, ölenin heykelciği tahta üzerine yontulmakta ve bu heykelcik onun mezarı üzerine konmaktadır. Heykelciklerin sayısı, öldürmüş olduğu kişi sayısı ile orantılıdır" der (akt. Roux 1994, 233). Balbalların Göktürkler için bir yenilik değil, bir miras olduğunu kabul eden Roux'nun belirttiğine göre, Göktürklerin ilk yerleştikleri yerde 270 balbal sayılmıştır. Kırgızlar, onların ülkesini, "Türk balballarının ülkesi" olarak tanımlamış ve bunları oradan kendi kişisel ihtiyaçları için ithal etmişlerdir (Roux 1994, 231). Bazen ayakta bazen de oturur vaziyette yontulan bu heykellerin ellerinde bir kupa bulunmaktadır (Roux 1994, 233; Ögel 1984, 170)).

Mezar taşları, insanın dünyadaki sınırlı varoluşunun ebedîleştirilmesidir. Ölen insanın bu dünyadaki varlığı iki şekilde devam ettirilir. İlki, aile efradı tarafından hatırasını canlı tutmaktır. Ancak nesiller gelip geçtikçe, eski atalara ait hatıralar silikleşip zamanla unutulmaktadır. Kişinin dünyadaki varoluşunun sürekliliğinin ikinci güvencesi mezar ve mezar taşı olmuştur. Kişiye ilişkin hatırlarda hiçbir şey kalmasa da, mezar taşı, orada bir insanın yattığına ve bir zamanlar buralarda yaşadığına işaret etmektedir. Mezar taşı dikili bir şekilde yerinde durduğu sürece, orada yatan kişinin bu dünyadaki varlığı devam etmektedir. Ayrıca, taş kutsal kabul edilip ona ebedîlik özelliği de yüklendiğinden, ebedî olan insanın, ebedî bir unsur olan taşla temsil edilmesi, insana gösterilen saygının da bir ifadesi şeklinde yorumlanabilir. Mezar taşı, Gök'e yükselen ruhların dünyadaki yerlerini belirlemektedir. Mezar taşlarının insan biçimli olması, insanın dünyadaki değerini ve yerini çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Mezar taşı sıradan bir taş değil, belli bir kültürün anlayışına göre biçimlendiril-

miş ve belli bir kişiyi işaret eden semboldür. Taşın üzerine kişinin künyesinin yazılması, kişinin bu dünyadaki varoluşunun sürekliliğini güvenceye almaktadır.

1.1.4.3. Ölüm Töreni

İnsanla ilgili temel değerlerin tümü, ölüm törenlerinde ortaya konmaktadır. Evrenin yeniden kuruluşu, ölen kişinin evrenin merkezi haline getirilişi, ölümle toplum ve devlet ilişkisi ölüm törenlerinin esas konuları arasındadır. Her toplumsal tören, başlı başına toplumsal hafızayı canlandırdığından, ölüm törenleri, evren tasavvurunun toplumsal hafızada yeniden kurulması, ataların hatırlanması, yaşayanların kendi durumlarını gözden geçirmesi, ölen kişinin ölüm sonrasında rahat etmesi için gerekenlerin yapılmasıdır. Ölüm anlayışı çerçevesinde gerçekleştirilen cenaze törenleri, insanın sürekli varoluşunun dile getirilişidir.

Göktürkler, ölüm törenleri için *yog* terimini kullanmışlardır. Emel Esin'in bildirdiğine göre Çinliler, yog terimini, "*Kubbeli otağ altındaki tabut*" şeklinde dile getirerek bir gerçeğe işaret etmişlerdir. Türkler, ölüyü bir otağın içine koyarak törenleri onun etrafında düzenlemişlerdir. Ölünün bulunduğu otağın etrafında atlarla dönmek de törenlerin önemli bir kısmını oluşturmuştur (Esin 1978, 103-104). Yog, genel olarak ölüm töreni olarak kabul edilmesi yanında, cenaze yemeği için de aynı terimi kullanmışlardır (Kaşgarlı Mahmut III, 143; Roux 1994, 225). Ölüm törenleri, ilk ölüm haberinin duyulmasından hemen sonra, ölü çadırının etrafında yapılırdı. Ölüm haberi herkese duyurulur ve herkesin cenazeye katılması beklenirdi. Cenazeye gelenler, ölü çadırına varır varmaz yüksek sesle ağlar ve saçlarını başlarını yolarlardı. "Onlar cenazenin içinde bulunduğu çadır kapısının önüne gelir gelmez kanlarının göz yaşlarıyla aktığının görülmesi için, yüzlerini bir bıçakla kesmektedirler" Bunun Hunlar tarafından da yapıldığı bilinmektedir. At yarışları düzenlenmekte, ölünün etrafında düzensiz olarak dönülmektedir. Ölü çadırının önünde koyun ve atlar kurban edilmektedir (Roux 1994, 224-25; Eberhard 1996, 86). Türkler ölülerini hemen gömmemiş, kutsal bölgelerdeki büyük ağaçların üzerinde, yüksek peykelerde ya da sırıklardan yapılmış yükseltilerde gömünceye kadar cesedi saklamışlardır. Cesedi gömme dönemine kadar saklamanın yanında, esas neden, cesedi bitkilerin biyolojik dönüşümünün gizemine iştirak ettirmek; cesedi göğe yaklaştırmak; kemikleri muhafaza edebilmek için cesedi çürüyen etten kurtarmaktır (Roux 1994, 220; Diyarbekirli 1972, 63-64). Göktürkler, ölülerini bahar ve güz mevsimlerinde gömdüklerinden, bu mevsimler dışında ölenler sonraki gömme mevsimine kadar bekletilmişlerdir (Roux 1994, 223). Genellikle ölümle gömme arasında geçen sürenin üç ay olduğu sanılmaktadır (Roux 1994, 231).

Kaşgarlı, yog'u ölü gömüldükten sonra üç ile yedinci gün arasında verilen

yemek olarak tarif etmiştir (Kaşgarlı III, 143). Kaşgarlı, ölünün bekletilip bekletilmemesi konusunda ve yog'un bekletme süresinin sonunda mı yoksa ölümün gerçekleşmesinden hemen sonra mı olduğu hakkında bilgi vermemektedir. Ancak Göktürklerde her ikisi için de geçerli olabilir. Ölümden sonra üçüncü, yedinci, yirminci, kırkıncı gün ile yıl dönümlerinde tören yapıldığı bilinmektedir (Roux 1994, 234-35). Ancak yedinci gün törenleri ile yıl dönümlerine daha büyük önem verilmiştir. Yedinci gün töreni hakkında, Radloff Sibirya'nın Türk bölgelerinde yaptığı çalışmalarda ayrıntılı bilgiler vermiştir. Yedinci gün yapılan törenin merkezî konusu, ölünün ruhunu Tanrı katına çıkarmaktır. Tören, bu amaçla kurulan bir otağda yapılır. Otağın merkezine, üstteki delikten çıkan kutsal kayın ağıcından büyükçe bir dal yerleştirilir. Bu dalın üstünde göğün dokuz katını temsil eden 9 çıkıntı vardır. Gece boyunca süren törende kam, ölünün ruhunu göğün katlarını aşarak, en üst katta oturan Tanrı'ya ulaştırır (Radloff 1994c, 22-65) Bu törenin en önemli aşamalarından biri de kurbandır. İki tür kurban vardır: İlki ölünün ruhunun Tanrı dağına çıkmasına refakat eder. At bu iş için uygun olandır. İkincisi ölünün huzurunda geride kalanların yemesi için kesilen kurbandır. At hem sütü için hem de binmek için öldükten sonra da gereklidir. Bu nedenle ölenle birlikte atı kurban edip mezara koyarlardı (Roux 1994, 227), Cenaze günü, Hunlar da adak olarak bir at bir de koyun başı sunarlar ve bu başlar mezar üstünde sallandırılırdı (Roux 1994, 227). Rubruk da ölüler için at kurban edildiğini bildirmiştir (Rubruk 2001, 43).

Göktürklerin, her yıl atalar mezarına giderek yıllık devlet törenleri yaptıkları ve törenleri hükümdarların yönettikleri bilinmektedir (Ögel 1971, 21). Bu törenler, dinî inancın gereği olması yanında, toplumsal bilincin, birliğin ve gücün yükseltilmesiyle de ilgilidirler. Atalar mezarında yapılan tören, toplumun evrenle uyum içinde olduğunu da göstermektedir. Kutsal bir mekânda, kut sahibi bir hükümdarın yönettiği tören, hem Tanrı'ya hem ataya bağlılığı yenilemektedir. Yıllık törenlerin iki önemli özelliği, kurban ve mezar etrafında atları koşturarak dönmektir. Kurban, iyi dileklerin Tanrı'ya ve ataya ulaşması için bir araç olarak kullanılır. Ayrıca bağlılığa da işaret eder. Mezar etrafında atlarla dönmek, evrensel düzene bağlılığın bir göstergesidir. Kutup yıldızı etrafında dönen yıldızlar gibi ata mezarı etrafında çocukların dönmesi, evrensel bir gerçeği temsil etmektedir. Cenaze törenleri, ölünün gelecekteki kaderini yönlendirme açısından önemlidir (Roux 1999, 169). Eğer gerekli törenler yapılmazsa, ruhun göğe çıkması zorlaşır. Törenler, ruha yeni yolculuğunda ve öte dünyadaki hayatında rehberlik etmektedir. Ayrıca, geride kalan akraba ve dostlarının desteğine sahip olmak, ölünün güven içinde bulunmasını sağlamaktadır. Özellikle ölümün yedinci gününde yapılan kurbanlı tören, hayatî bir öneme sahiptir. Çünkü bu törende, kam, ölünün ruhunu yeraltından alarak gökyüzüne ulaştırır. Dolayısıyla cenaze

törenleri, ölen kişi için, yeni varoluşunun temel dayanakları arasındadır.

Cenaze törenlerinin önemi, toplumsal yapı üzerindeki etkisinde ortaya çıkar. 1- Cenaze sahiplerinin yaşadığı acının başkaları tarafından da paylaşılarak azaltılması söz konusudur. 2- Aile dinî inanışın ve toplumsal ödevin gereklerini yerine getirmenin huzurunu yaşar. Ölen kişiye karşı ödevlerini yerine getirmek, ona karşı olan sevgisini ve saygısını göstermek önemli bir duygu durumudur. 3- Cenazeye katılanlar arasındaki gerginlikler unutulur ve duygusal bir bütünlük sağlanır. 4- Her törende olduğu gibi cenaze törenlerinde de evren tasavvuru derin bir duygu durumuyla yeniden yaşanarak toplumsal bilinç ve hafızada tazelenir. 5- Cenaze törenleri, yeni nesillere evren tasavvurunu öğretmenin en iyi ortamıdır. Bütün bu özellikler, cenaze törenlerinin hem ölen hem de kalanlar için çok önemli işlevler yerine getirdiğini göstermektedir. Ölenin ruhu huzur içinde yeni yerine yerleştirilirken, geride kalanlar, bu dünyadaki hayatın geçiciliğinin bilincine bir kez daha varırlar. Böylelikle evren düzenine ve toplumsal ilkelere bağlı yaşamanın gerekliliğine inançlarını yeniden güçlendirirler.

1.1.5. DİNİN YAPISI

İslâm öncesi Türk tarihi üzerinde çalışan tarihçiler, Türklerin inanç sistemine ilişkin bazı görüşler ortaya koymuşlardır. İbrahim Kafesoğlu'na göre ilk dönem Türk inancı üç noktada odaklaşır: 1- Doğa güçlerine inanma. Güneş, ay, yıldız gibi gök cisimleriyle, kutsal Yer-sular bu inancın temel konuları arasındadır. 2- Atalar Kültü, atalara tapınma, onlardan yardım bekleme ve onları gündelik hayatın bir parçası olarak yaşatma çabası şeklinde kendini göstermektedir. 3- Gök-Tanrı Dini, Türklerin asıl dinidir. Tanrı, yaratıcı ve tam iktidar sahibidir. Semavî mahiyete haiz olup Gök Tengri diye anılır. Gök Tanrı inancının toprakla ilişkisi olmadığı için ve avcı, çoban topluluklara mahsus olduğundan Asya Bozkırlarında neşet etmiş sayılır (Kafesoğlu 1977, 253-257). Bu üç unsur inanç sisteminin genel görüntüsünü ortaya koymaktadır. Ayrıca, doğunun kutsal kabul edilmesi, kağanın otağının kapısının doğuya bakması, kağan ve devlet erkanının yılda bir kez atalar mağarasına gidip kurban sunmaları, beşinci ayın ortasında, halkın ırmak kenarında Gök ruhuna kurban sunmaları ve ülkenin koruyucu ruhunun çıplak bir dağ tepesinde yaşaması da söz konusu inancın Çin kaynaklarından gelen bazı ayrıntılarıdır. Yine Çin kaynaklarına göre Türkler, "cinlere ve perilere taparlar, şamanlara inanırlar" (Gumilev 1999, 115; Schmidt 1966, 72). Hakkında çok fazla metnin kalmadığı bir kültürü ve onun inanç sistemini bütünlüklü bir şekilde kavramak da oldukça zordur. Bu zorlukları aşmak için, yukarıda ele aldığımız evren tasavvuru ilkelerinin inanç yapısına nasıl yansıdığını, eldeki verilerden hareketle değerlendirmek gerekir.

İslâm öncesi Türk inanç sistemi, genellikle Şamanlık adı altında anılmakla birlikte, bu nitelendirme tartışmalıdır. Türklerin Şamanist inanç sistemine sahip olduğu iddiasında bulunanlar, 1- Şamanizmin özgün olarak Sibirya kökenli olduğu fikrinden hareket etmekte ve *şaman* teriminin de Kuzey Sibirya kabilelerinden Tunguzların dili olan Tunguzcadan geldiğini ileri sürmektedirler (Eliade 1974, 4; Roux 1994, 238). Ayrıca *kam* teriminin, şaman teriminin ses değişiminden kaynaklandığı belirtilmektedir (Eliade 1999, 539-540). 2- Şamanizm bir kabile dini olarak tanımlanmakta ve çok sayıda Türk kabilesi tanımlanan bu dine uygun özellikler göstermektedir. 3- Şamanın özellikleri ile kamın özelliklerinin benzer oldukları düşünülmektedir. Bu unsurları tek tek tartışmak için bu çalışmanın yapısı uygun olmadığından, Türkleri Şamanlıkla nitelendirmenin zorluğuna kısaca işaret edilecektir.

Roux, "Şamanizmin Türk dininin tümünü ifade edemeyeceğini, ama çerçevesini mükemmel şekilde çizdiğini" belirtmiştir (Roux 1994, 238). Bu yaklaşım, Türk inanç sisteminin tek başına Şamanlıkla açıklanamayacağını gösterir. Ayrıca, Eliade, Şamanlık unsurlarına sahip olmanın, tüm halkın bu inanç sistemine göre yaşadığı sonucunu çıkarmadığını belirtmektedir (Eliade 1974, 5). Her iki düşünür de Şamanlık adı altında toplanan inanç sisteminin farklı özellikler gösterdiğini kabul etmektedirler. Şamanizmin kökeninin Türklerin de yoğun olarak yaşadığı Sibirya olması, birçok Türk kabilesini (örneğin Yakutlar) bu inanç sistemiyle değerlendirme imkânı vermektedir. Ancak erken dönemlerden itibaren devletli bir toplum olduklarından, kabile temelli inançlarda önemli dönüşümler gerçekleşmiştir. Devlet çok sayıda farklı boylardan meydana geldiğinden, onları bir arada tutacak inanç, basit ve temel bir ilke tarafından belirlenmelidir. Bu basit ilke, evren ve toplum düzenini kurup sürekliliğini sağlayan güçtür. Söz konucu gücü temsil eden iki güç kaynağı Tanrı ve kağandır. Tanrı ve Tanrı'nın verdiği *kut*la kağan olan kişinin toplumu yönetmesi, boyları bir arada tutan güçlerden biri olmuştur.

Türklerde iki tapınma biçimi olduğunu gösterir veriler vardır: İlki, devlet ve hükümdarı ilgilendiren ve Gök-Tanrı'ya dayanan resmi tapınmadır (Roux 2005b, 267). Göktürklerde görülen, baharda ve güzde atalar mağarasında yapılan törenler, resmi tapınma olarak bilinmektedir. Hükümdarın nitelikleri, görevleri ile törenin bazı özellikleri, resmi tapınma içinde kabul edilirler. İkincisi, diğer tanrılarla birlikte boya ya da aileye dayanan özel bir tapınmadır. Bu iki tapınma biçiminde kurbanlar olduğu gibi dualar da yer almaktadır. İkinci tür tapınmada, kamlar ağırlık kazanmaktadır. Kamlar, geleceği tahmin etme, hastaları iyileştirme, ölene ya da kurbana öte dünyaya yolculukta refakat etme görevlerini yerine getirirler. Ayrıca, hayvan ve bitkilerle insanların ilişkilerini açıklama, avın başarılı olması, sürülerin çoğalması ve mahsulün bol olmasını temin etmek de kamların görevleri arasındadır. Bu amaçla yapılan dualar, sungular ve kurbanlar, hayatı

uzatmaya, zafer kazanmaya ve dünya nimetlerini elde etmeğe yönelik araçlardır. Roux'ya göre, bütün bu din esaslı davranışların temelinde metafizik bir tavır vardır (Roux 1994, 237). Bu metafizik tavır, insanın, kültürel, doğal ve evrensel ilişkiler bütünlüğü içinde değerlendirilmesinden ortaya çıkmaktadır. Birey bütün bu ilişkileri gelenekler aracılığıyla öğrenerek, evren tasavvurunun içerdiği unsurların ilkelerine bağlı olarak yaşantısını sürdürür. Birey, inancın gündelik uygulamaları olan Yer-su ile gök ruhlarına saygılarını sunarak, Tanrı'ya dua ederek, evrenin temel güçlerine karşı ödevlerini yerine getirmektedir. Ayrıca birey gündelik işlerini yaptığında da topluma ve devlete karşı ödevlerini yerine getirmiş sayılmaktadır. Böylelikle birey, evren tasavvurunda yer alan temel unsurların her birine karşı görevlerini yerine getirerek düzenin devamı için üzerine düşen ödevleri gerçekleştirmiş olur.

Türk inanç sisteminin önemli özelliklerinden biri, tapınağın olmamasıdır. Tapınağın olmaması, rahipler sınıfının oluşmasını engellemiştir. Bir toplumun inancında tapınak varsa, orada güçlü bir rahipler sınıfı, biçimsel ibadet şekilleri vardır. Bunun yanında, halkı tapınağa toplamak için çok sayıda neden ortaya çıkar ve rahipler tapınak aracılığıyla halkı ve yönetimi kontrol etme imkânını elde ederler. Türklerde tapınağın olmaması, kamların bir sınıf oluşturmasını ve toplum üzerinde baskın bir güç olmalarını engellemiştir. Türklerde tapınağın olmama nedenleri olarak, yaşayış tarzları ve evren tasavvuru gösterilebilir. Türkler yarı göçebe yaşadıkları için, yerleşik kültürlerde yerleşim yerlerinin merkezi olan tapınak oluşmamıştır. Yine yaşayışlarına uygun olarak dağlar, kayalar, su kaynakları, büyük ağaçlar gibi doğal unsurlar, kutsal merkez olarak kabul edilmişlerdir. Doğal kutsal merkezler, tapınak özellikleri göstermemekle birlikte, bireysel tapınmalar için ve yaşayış tarzlarına uygun işlevlere sahiptirler.

Evren tasavvuru çerçevesinde ibadet sorununa bakıldığında, her bireyin kendi başına ibadet ya da dua etme özgürlüğüne ve her yerde ve zamanda dua edebilme hakkına sahip olması, tapınak geleneğinin oluşmasını engelleyen en önemli unsurlardan biridir. Türk inanç sisteminde dini gerekliliklerin çok büyük bir kısmının aile ortamında gerçekleşmesi ve ailenin yaşadığı çadırın, evrenin aile için özelleştirilmiş küçük bir modeli olması, tapınak ihtiyacını ortadan kaldırmıştır. Tanrı'yla insan arasındaki bildirişim, her aile için geçerlidir (Eliade 2003b, 16). Ailenin yaşadığı yurdun (çadır) özellikleri bu imkânı vermektedir. Yurt, dairesel bir temele oturtulmuş, ortasında bir deliğin olduğu kubbeli çatıya sahiptir. Çadırın tam ortasında yanan ateşin dumanı kubbedeki delikten çıkar. Çadırın bu yapısı, evrenin aile için özelleştirmesi anlamına gelir. Şöyle ki; çadırın üzerine kurulan mekân dünyayı, çadırın kubbesi göğü temsil etmektedir. Ortada yanan ateş, evrenin dört temel elementinden biridir ve bu elementten çıkan duman, dualaların Tanrı'ya ulaşmasını sağlamaktadır (Roux 1994, 86). Bu

özelliklere sahip çadır, evren modeline göre yapılmış kutsal bir mekândır. Bu mekânın sahibi olan ailenin reisi de, aynı hükümdar gibi Tanrı'yla doğrudan ilişkiye girebilir. Bu anlayış tapınak ve rahipler sınıfının oluşmalarını engellemiş, bireylerin serbestliğini artırmıştır.

İlk Dönem inanç sistemi temel birkaç ilke üzerine oturtulmuştur. Bu ilkelerin başında Tanrı'nın sayısı çok fazla olmayan emirlerine uymak gelir. Bu emirlere uyulmadığı takdirde bu dünyada cezalandırılacaklarının bilinciyle, tanrısal emirlere uyma konusunda hassasiyet göstermişlerdir. İkinci ilke, çeşitli ruhlarla ilişkiler çerçevesinde kendini gösterir. Özellikle, dünyada varlıklarını sürdürdüğüne inanılan her türden ruha kişisel saygı ve dualarla hitap etmişlerdir. Üçüncü ilke, ölüm törenlerinde kendini gösterir. Ölüm törenleriyle, ölen kişinin ruhunu başka bir boyutta bulunan evrendeki yerine gönderme, bu dünyada mezar ve mezar taşıyla ölümsüzleştirme şeklinde gerçekleşir.

Roux'nun belirttiği gibi, Türkler bütün dinleri tutku ve merakla incelemişler ve kendilerine uygun olanları çekinmeden kabul etmişlerdir. Farklı dinleri kabul etmelerine rağmen, en eski inançlarını korumayı bilmişlerdir. İnsanların ömürleri büyük ölçüde savaş alanlarında geçmiştir. İlişkiye girdikleri bütün toplumlarla savaşmalarına rağmen, onların dinlerine karşı büyük bir saygı göstermiş ve dinî yaşayışlara hiçbir şekilde karışmamışlardır. Dinlere karşı bir düşmanlık göstermedikleri gibi, bütün dinleri barış içinde bir arada yaşatmayı bilmişlerdir (Roux 1994, 237). Bu tavrın temelinde yatan unsur, kendi evren tasavvurlarına olan güvendir. Çünkü Türk evren tasavvuru çok yalın ilkeler üzerine kurulmuş ve insanlara serbest yaşama imkânı vermiştir. Yalın ilkelere bağlı kalındıkça, ayrıntıların değişmesini çok fazla önemsememişlerdir. Evren tasavvurunun sahip olduğu ilkeler çerçevesinde, dünyayı ve insanları yorumlamışlardır. Bu ilkeler çerçevesinde kendilerinden olmayan toplumların kimliklerini oluşturan değerlere hiçbir şekilde karışmamışlardır. Roux'ya göre, Türklerin iki bin yıllık bir maceradan sağ çıkmalarının en önemli nedeni, kültürel kimliği korumanın en önemli dayanağı, din anlayışları olmuştur (Roux 1994, 237). Tarihi süreçte gösterdikleri başarıların temelinde, Türklerin kalplerinde, bilinçlerinin yapısında evrensellikle ilişkili metafizik bir şeyin var olması yatar. "Aslında iman kararsızlıklarına ve de törenlerin ve teamülün farklılıklarına rağmen, bu dinin bize sergilediği ve ancak bir kısmını görebildiğimiz tabloda, her şey, bir evrenselliğin var olduğunu kanıtlamaktadır" (Roux 1994, 237-38). Türk inanç sisteminin temelinde yer alan bu evrensel ilkeye bağlı olarak, mistik bir temel oluşmuştur. Söz konusu mistiklik, Hıristiyanlık ya da İslâm dinlerindeki gibi gelişmemiş olsa da boylar arasındaki inanç farklılığını ortadan kaldırmaktadır. Mistisizmin oluşturduğu gelenekçilik, Türk düşüncesi ve hayatını büyük ölçüde belirlemiştir (Roux 1994, 239). Tanrı, gök, yer ve devletin esas unsurlar olarak yer aldığı evren tasavvurunun ortaya

koyduğu bütünlükte, metafizik bir yanın olduğunu kabul etmek gerekir. Bu metafizik yan Türk düşüncesini şekillendirdiği gibi, toplumsal varoluşun sürekliliğine büyük katkı sağlamıştır.

Toplumsal düzen ile evren düzeni arasındaki uyum, din anlayışının temel göstergelerinden biridir. Kam, bütün törenlerinde dost ve düşman ruhlarla ilişkiye girmekte, onlarla anlaşarak amaçladığı sonucu almaktadır. Bu uyum, gündelik hayatın farklı yanlarında da görülmektedir. Dağlara, ağaçlara, sulara, hayvanlara saygı, bu unsurlarda saklı ruhlarla ilkeli ilişkiler, Türk insanının evrenin bir parçası olduğu bilincini yansıtmaktadır. Bu anlayış, doğayı rakip ya da düşman olarak değil, dost olarak kabul ettiklerini ortaya koymaktadır. Doğadan ihtiyaçları kadar almak, diğerlerinin yaşamasına saygı göstermek esastır. Doğaya saygı, hayatın güvencesi olarak görülmüştür. Evrenle bu uyum isteğinden dolayı, bütün kuttörenler, bir kutsal merkez, ağaç, dağ, çadır, direk, mezar tümseği etrafında yapılmıştır. Kutsal merkezin etrafında dönerek yapılan kuttörenler, evrenin döngüsüne refakat etmektedir (Roux 1994, 238). İnsanın kendini evrenin bir parçası olarak görmesinin kaynağı, kendi kökeninde bulunmaktadır. Türkler, insanın gök, dünya, mağara, su, ışık, ağaç, kadın, erkek, hayvan ve bitki gibi evrenin, dolayısıyla doğanın temel değerlerinden oluştuğunun bilinciyle (Roux 1994, 239), evrenle uyumu hayatın temel ilkesi olarak görmüşlerdir.

*

Evren tasavvurunun yapısı, Türk düşüncesinin ilk dönemi hakkında genel bir çerçeve sunmaktadır. Tanrı, evrenin düzenli işleyişinden sorumlu ve bu bağlamda onu kontrol eden güç olarak görülmüştür. Bazen, "Türk Tanrısı" şeklinde ifade edilse de, mutlak ve bütün insanların Tanrısı olduğuna ilişkin ipuçları da bulunmaktadır. Bütün insanların Tanrısı olduğu anlayışının ipuçlarından biri, dünyanın tümünü kapsayan devlet düzenini istemesidir. Ayrıca Tanrı'nın mutlak düzeni, gücü ve adaleti kendinde barındırdığını, hükümdarlık görevlerinden çıkarmak mümkündür. Gök, tanrısallığı ve saflığı temsil ettiğinden, kutsal kabul edilmiş ve model olarak kullanılmıştır. İnsanların yaşadığı alan olarak dünya, üzerinde en çok durulan sorun olmuştur. Dünyanın doğal yapısı, Tanrı tarafından belirlenmiştir. Asıl sorun, insanların Tanrı'yla, doğayla ve birbirleriyle ilişkilerini nasıl belirleyecekleri olmuştur. Bu sorunlar hakkında geliştirdikleri düşünceler, toplumun düşünce yapısının çerçevesini çizmiştir.

İnsanın sonlu bir varlık olduğu, açıkça kabul edilmiştir. Bununla birlikte, ruhlu bir varlık olan insan, ruhu aracılığıyla ebedîlik özelliğine sahiptir. Sonluluk, bu dünyadaki hayatın sona ermesiyle ilgiliyken, ebedîlik, öte dünyada gerçekleşecektir. Ruhla ilgili düşünceler insan ve doğa hakkındaki anlayışlarının bir başka yönünü ortaya koymaktadır. Ruh terimi, beş farklı alanda kullanılmıştır: 1- Canlı ve cansız unsurların sahip olduğu ruhlar. 2- Gök tabakalarında

varlıklarını sürdürenler. 3- Dünyanın kutsal yerlerinde yaşayanlar. 4- Bedenin çeşitli organlarında olanlar. 5- Toplum, devlet, ata, boy, aile ruhları (Roux 1994, 83). Ruhun bu kadar yaygın kullanılma nedenleri metinlerde açıklanmamıştır. Bununla birlikte, eldeki verileri yorumlayarak şu sonuçlara varabilmek mümkün gözükmektedir: İlkin, devletleşmeden önce yaşamış olabilecekleri tahmin edilen animist anlayış gereği, böyle düşünmüş ve inanmış olabilecekleri akla gelmektedir. Yaratıcı ve otoriter bir Tanrı'nın olması yanında devletli bir toplum olmaları, animist inançtan çok uzaklaştıklarının önemli delilleridirler. Dolayısıyla animist yaklaşımla bu inanç şekli açıklanamaz. İkincisi, ruhun, evrenin temel unsurları olan gök, dünya ve insanı kuşatacak bir biçimde kullanılması, ruhlu varlık olarak insanın, evrenin bütünüyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu ilişki, evrendeki her unsura karşı saygılı davranmanın önemli nedenlerinden biridir. Üçüncüsü, her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığı inancı, yaratılan bütün unsurların ruhlu olduğu düşüncesini doğurmuştur. Dördüncüsü, Tanrı, kendini evren aracılığıyla gerçekleştirmiştir düşüncesi akla gelmektedir. Evren tasavvurunda devletin yeri ve dünya düzeni kurma gayeleri göz önüne alındığında, Hegel'in *geist*ın kendini doğada gerçekleştirmesi anlayışını çağrıştıran bir yaklaşımın ortaya çıktığı söylenebilir. Bu değerlendirmelerin her biri tartışmaya açık olmakla birlikte, Türklerin ruh anlayışını kavramak ve düşünce yapılarını ortaya koymak için göz önünde bulundurulmaları gerektiği kanaatindeyim. Felsefeleşmiş düşüncelerde görülen kavramlaştırma, sınırlama, soyutlama gibi özelliklerin, konu edindiğimiz dönemin Türk düşüncesinde gelişmemiş olduğu gerekçesiyle, her şeyi ruhla açıkladıkları sonucuna varmak hatalı olur. Ruhun bu şekilde kullanılması, evreni organik bütünlük olarak (Roux 1994, 83) yorumlamalarıyla yakından ilgilidir. Evrenin bütünlüğü, Tanrı ve ruh anlayışları çerçevesinde kurulmuştur. Toplumun çeşitli unsurlarını da ruhlu olarak kabul etmelerinin başlıca nedeni, toplumsal bütünlük ve düzendir.

İlk Dönem'de, nasıl bir insan anlayışının baskın olduğunu, ölümle ilgili değerlerden çıkarmak mümkündür. Ölüm, tümüyle insanın yeni bir boyuta geçişiyle ilgili olmakla birlikte, hayatı da anlamlandırmaktadır. İnsanın nasıl yaşaması gerektiği ve ne türden bir değere sahip olduğu da ölüm anlayışından çıkmaktadır. Başka bir deyişle ölüm, kişinin, varoluşunun bilincine varmasını sağlayan en somut olgudur. Varoluşun temellendirilmesinde kullanılan değerler, evren tasavvurunun temel unsurları olduğundan, evrenin de genellikle ezelî ve ebedî olduğuna inanıldığından, kişi, değerlerle kendini özdeşleştirerek, beden olarak ölümlü, ruh ve kişilik açısından ölümsüz olduğu sonucuna varır. Kişinin kendini değerlerle özdeşleştirmesi, bir yandan değerlerin özünü kavrama çabasına dönerken, diğer yandan değerlerle tam bir uyum içinde yaşamak, hayatın amacı haline dönüşür.

İlk Dönem evren tasavvurunun önemli bir özelliği de, doğayla uyumlu yaşa-

manın benimsenmesidir. Yeryüzündeki her bir unsurun bir ruha sahip olduğuna ilişkin inanç, doğayla olan ilişkileri yönlendirmiştir. *Yer-su ruhları* adı altında toplanan doğadaki ruhlar, gündelik hayatın bir parçası olarak görülmüşler ve onlara sürekli dualar okunmuştur. Dağlara, ağaçlara, sulara, hayvanlara saygı, bu unsurlarda saklı ruhlarla ilkeli ilişkiler, doğayla uyumlu yaşamanın göstergeleridir. Bu anlayış, doğayı, rakip ya da düşman olarak değil, dost olarak kabul ettiklerini ortaya koymaktadır. Doğadan ihtiyaçlar kadar almak, diğerlerinin yaşamasına saygı göstermek esastır. Doğaya saygı, hayatın güvencesi olarak görülmüştür. Doğayla uyumun diğer bir göstergesi, bütün törenlerin ağaç, su, dağ, çadır, mezar gibi kutsal merkezler etrafında dönülerek yapılması ve bu törenlerin evrenin döngüsüne refakat ettiğine ilişkin inançtır.

Hem *ölüm* hem de *yaşama* terimlerinin *su* kökünden türetilmesi sebebiyle, Türklerin insan anlayışının su gibi akışkan ve yayılan bir yapıya sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir. Suyun özellikleri ve kozmogonideki yeri (Eliade 2003a, 196) ile Türklerin yaşama ve ölüm terimlerinin su kökenleri arasındaki ilişkiler yorumlandığında, su karakterinin baskın olduğu söylenebilir. Su bütünü parçalar, biçimleri yok eder, günahlardan arındırır; hem canlandırır hem arındırır. Suyun kaderi, yaratılışın öncülü olmaktır ve sonra yaratılışı yutmaktır. Su kendini hiçbir zaman aşamaz (Eliade 2003a, 217). Suya ilişkin bu özellikler ile Roux'nun "metafizik ilke" dediği unsurlar arasında bağlantının kurulması, toplumsal kimliğe ve Türk tarihinin açıklanmasına katkılar sağlayabilir.

Evren tasavvuruyla toplumsal varoluş ve bu varoluşun sürekliliği arasındaki bağlar, ilk dönem Türk düşüncesinin yapısını ortaya koymaktadır. İnsanın evrendeki konumunun belirlenmesi anlamında evren tasavvuru, diğer temel değerler, kurumlar ile gündelik işlerin anlamlılığını, meşruluğunu, düzenini sağlamaktadır. Devlete ilişkin düşünceler ile kam'ın özellikleri, evren tasavvurunun toplumsal yapıyla ilişkisini belirgin hale getirmektedir.

1.2. DEVLET DÜŞÜNCESİ

Bir kurum olarak devletin, tarihsel süreçte nasıl ortaya çıktığı tartışmalı konular arasındadır. Devlet hakkında ileri sürülen düşünceler, devletin ne olduğu, nasıl işlediği, niçin ve nasıl geliştiği ve eğer varsa, üyelerinin sağladığı yararların neler olduğu konularında uzlaşamamışlardır. Bu durum, birbirinden farklı gelenekleri izleyen araştırmacıların, birbirlerinin özel görüşlerini "sofuca bir bağlılık" ile suçlamada ve kendi ideolojik ikna yollarını izlemede yarıştıkları bir akademik karmaşaya yol açtığı gibi (Cohen 1978, 43), devletin kökenine ilişkin ortak bir anlayışın oluşmasını da engellemektedir. Sorunun başlıca nedenleri, çok farklı devlet geleneklerinin oluşmasıyla da yakından ilgilidir. Bir topluluğun devletleşmesini gösteren unsurlar, genellikle şunlar olmuştur: Yeterli bir nüfus, yurttaş olma özellikleri, toplumsal düzeni sağlayan hukuk kurallarının uygulamasını sağlayacak askerî ve siyasî bir güç, toplumsal birliği koruma ve bağımsızlık, devlet örgütünün işlemesi için vergilerin konması, sınıfların oluşması, siyasî meşruluğun dayandığı ilke (Classen ve Skalnik 1978, 30). Bu özelliklerin varlığı, o toplumun bir devleti olup olmadığını göstermesi yanında, devlet olmanın şartlarını da ortaya koyar. Ancak bu şartları her devlet kendine göre yorumlayarak uyguladığından, devletler birbirlerinden farklı olarak ortaya çıkarlar. Toplumların geçirdiklere aşamalara, yaşadıklara ortamlara, tarihsel dönemlere, iktisadî şartlara, evren tasavvuruna bağlı olarak, tarihte çeşitli devlet modelleri oluşmuştur. Devletler, formları ve işlevleri açısından ortaklıkları çok olmasına rağmen, kendilerini meşrulaştırıp anlamlandırmaları, işlevleri yerine getiriş tarzları bakımından birbirlerinden ayrılırlar.

Diğer devletlerde olduğu gibi Türk devlet anlayışı da kendine özgü nitelikler sergilemiştir. Yaşama şartları ve coğrafya, toplumun oluşma şartları, değer dizileri, ilişki içinde olduğu toplumlar, karşılaştıkları sorunlar, üyesi oldukları medeniyetler, Türk devlet anlayışını oluşturmuşlardır. Türklerin, iktisadî yapıları nedeniyle sürekli yer değiştirmeleri, teşkilâtlı boylar halinde yaşamaları, toprak mülkiyetine dayalı sınıfların olmaması, ruhban sınıfının bulunmaması, tarih sah-

nesine devletli olarak çıkmaları ve tarih düşünceleri, devletin, Türk evren tasavvurunun, kültürünün, düşüncesinin, yaşayışının merkezine yerleşmesine neden olmuştur. Devletin merkezî konumu, kültürel yapıyı yönlendirdiği gibi, düşünce üretiminde de baskın olmuştur. Tarihi süreçte gerçekleşen Türk devletinin yapısını ve devlete ilişkin düşünceleri, *Oğuz Kağan Efsanesi* ile *Orhun Yazıtları*'nda görmek mümkündür. Adı geçen metinlerde işlenen devlet anlayışının hangi temeller üzerine oturtulduğu aşağıda incelenmektedir.

1.2.1. DÜNYA DEVLETİ TASAVVURU: *OĞUZ KAĞAN EFSANESİ*

Tarih boyunca devletlerin kuruluşu, efsanevî bir temele oturtulmuştur. Çin'in kurucusu *Üç İmparator* (Ferguson 1964, 25), Roma İmparatorluğu'nun kurucuları *Romus ve Romulus* Efsanesi (Bonnefoy 2000, 659), efsane temelli devletlerin kuruluş örnekleri arasındadır. Efsanede bildirilenlerin tarihi gerçeklere uyup uymaması çoğunlukla sorgulanmamıştır. Ancak modern öncesi toplumlarda efsaneler, düşünce üretiminde dolayısıyla sorunların çözümünde etkili bir şekilde kullanıldıklarından (Bıçak 2004a, 63-72), evren tasavvuru çerçevesinde devletin kökenlerinin ve görevlerinin açıklanması da efsaneler aracılığıyla yapılmıştır. Türk devlet düşüncesinin teorik temelleri bir bakıma *Oğuz Kağan Efsanesi*'nde atılmıştır. Söz konusu efsanede çizilen dünya devleti modeli, hem düşünce hem de düşünceyi gerçekleştirme çabası olarak, Türk tarihinde etkili olmuştur.

Oğuz Kağan Efsanesi, Uygur harfleriyle, M.S. 12. yüzyılda yazıya geçirilmiş, efsanenin Uygur versiyonu olarak anılmaktadır. Uygur versiyonunda İslâm etkisinin bulunmadığı bilinmektedir (Ögel 1971, 128) Arap seyyahı ve tarihçisi Reşideddin Fazlullah'ın (1248-1318) *Cami'üt Tevarih* adlı eserinin II. cildinde yer alan ve Arapça tercümesi verilen diğer versiyonunda İslâm dininin etkileri görülmektedir (Togan Çevirisi 1972, 17-20). Her iki versiyon da Oğuz Kağan'ın temel niteliklerini ve amaçlarını ortaya koymaktadır. Oğuz Kağan Efsanesi'nin yazıya geçirilişi geç olmakla birlikte, sözlü anlatımının çok eski tarihlere (Hunlar M.Ö. 3. yüzyıl) uzanabileceği tahmin edilmektedir. Tahminler, efsanenin dil özelliklerine, efsanede içerilen terimler ve boy adlarına bağlı olarak yapılmaktadır (Arsal 1947, 129). Bu tahminlerin geçerliliği, efsane mantığı açısından da mümkündür. Efsaneler, yapıları gereği, toplumsal zihniyetin derinliklerinde oluşur ve gelişirler. Çeşitli konularda arketipleri canlı tutarak, toplumun uyması gereken bir model sunarlar. Modern öncesi toplum zihniyetine göre, arketipten kaynaklanan modele uymak kaçınılmazdır.

Efsanenin kahramanı Oğuz Kağan'ın niteliklerinin tarihi bir kişilik olan Hun hükümdarı Mete'nin (M.Ö. 3. yüzyıl) niteliklerine benzemesi nedeniyle, Oğuz Kağan'ın Mete'nin efsaneleşmesi olarak kabul edenler de vardır. Söz konusu

benzerlikler; hükümdar olan babaya karşı mücadele etmeleri ve babaların bu mücadelede ölmeleri, her ikisinin de dünya devleti kurmuş olmaları ve yaşlandıklarında devleti eyaletler hâlinde çocuklarına bölüştürmeleridir (Arsal 1947, 132-133). Ayrıca kurdun efsanedeki yeri, Göktürklerin türeyiş efsanesi ve kurt simgesine verdikleri anlamlarla yakından ilişkilidir. Türeyiş efsanesinde kurt, bir soyun yok oluşunu engelleyip, söz konusu soyu yeni bir tarzda oluşturarak (doğurarak) sürekliliğini sağlamaktadır. *Oğuz Kağan Efsanesi*'nde kurt, doğru eylemi yapmada yol gösterici olarak öne çıkmasının yanında, dünya devleti kurma çabasının da bir parçası olmaktadır.

Oğuz Kağan Efsanesi'nde evren tasavvuruyla yakından ilişkili bir devlet modeli ortaya konulmuş ve model çerçevesinde Türk devleti ile hükümdarının arketipi oluşturulmuştur. Söz konusu efsanenin, adı dahil, içerdiği konuların her biri, devlet düşüncesiyle evren tasavvuru arasındaki bağlantıları ortaya koymaktadır. Efsaneye adını veren Oğuz teriminin birçok anlama gelebileceği ileri sürülmüştür: *Ağuz* sözünden hareketle "ilk süt", *oğuz*dan hareketle *öküz*, akrabalık anlamına gelen *og* kökünden hareketle oğlan ya da oğul, *ö* kökünden hareketle, akıllı, hikmetli gibi anlamlar yüklenmiştir (Divitçioğlu 1994, 11). J. Nemeth Ok-uz şeklinde ele almış, *ok* teriminin boy anlamına geldiğini ve *z* alarak boylar olarak anlam kazandığını bildirmiştir (akt. Sümer 1980, 1). Oğuz teriminin ağırlıklı yorumu boy şeklindedir. Dolayısıyla siyasî yapının temel birimi olan boy ve devleti oluşturan boylar birliği fikri, *oğuz* teriminde içkindir. Oğuz teriminin kök anlamları bir yana, bir kişi olarak Oğuz'un ortaya koyduğu işler, onun ilk ata olarak ne kadar başarılı olduğunun da bir göstergesidir. İlk atalık niteliğiyle sonraki süreci belirleyen model olmuştur. *Kağan* terimi, kam ve kan terimleriyle ilişkilendirilerek kutsal bir kökene bağlanmaktadır (Hassan 2000, 179). Kağan ve han sıfatlarıyla temsil edilen kişilerin, kamlık ile siyasal yönetim olan hanlığı birlikte yürüttükleri söylenebilir (Hassan 2000, 177). Büyük hakan olarak tanımlanan "kayrakan", "kan", "hkan", "hakan" olarak ilk olandır, doğadır ve ceddir (soy), kutsaldır (Hassan 2000, 180). Kağan teriminin, *ilk olan* ve *soy* anlamları, kişi olarak Oğuz'un merkezî konumuna işaret eder. İlk olma durumu, Oğuz Kağan'a yüklenilen özelliklerle uyum içindedir. Çünkü Oğuz Kağan, ilk ata olarak, toplumsal varoluşun sürekliliği için gerekli unsurları gerçekleştirmiştir. Kağanlık unvanı, boylar birliğini yönetme ve önder olmakla ilgilidir. Aşağıda görüleceği gibi, Oğuz Kağan'ın sahip olduğu özellikler, onun tanrısal güçlerle donatılmış olduğunu ortaya koymaktadır.

Efsaneye göre Oğuz Kağan, olağanüstü yeteneklerle doğmuştur. Yüzü gök gibi mavi, ağzı ateş gibi kızıldır. Ayakları öküz ayağı gibi, beli kurt beli gibi, omuzları samur ve göğsü ayı göğsü gibiymiş. Annesini bir kez emmiş bir daha emmemiş; kırk günlükken konuşmaya başlamış, ardından beslenmek için et ve

çorba istemiştir. Doğumunda ve bebekliğinde görülen olağanüstü yetenekler, gençliğinde de devam etmiştir. Bölgede yaşayan bir gergedanı öldürmesi, savaşçı niteliğini ortaya koşmuştur. Gençlik yıllarında fiziksel gücü ve becerileriyle önder olmayı hak kazandığını göstermiştir (Bang ve Arat 1987, 614, 616).

Oğuz Kağan'ın ilk evliliği de onun önder olacağının önemli göstergeleri arasındadır. İlk evlendiği kız, gökten bir ışık kümesi içinde gelmiştir. Bu eşinden üç oğlu olmuştur: Gün, Ay, Yıldız (Ögel 1971, 117; Bang ve Arat 1987, 616, 618). Çoğu kültürde olduğu gibi ışık, Türklerde de kutsaldır. Gökten gelen ışık Tanrı'yı temsil ettiğinden, ilk eş, Tanrı tarafından Oğuz'un amaçlarını gerçekleştirmesi için verilen bir hediyedir. İkinci eşini, bir göldeki adada ağaç kovuğunda bulmuştur. Bu eşinden doğan üç oğluna, Gök, Dağ ve Deniz adını vermiştir (Ögel 1971, 117; Bang ve Arat 1987, 618). Göl, ada ve ağaç, evren (kozmik) modeli ortaya koymaktadır (Divitçioğlu 1994, 26-27). Türk kozmogonisine göre dünya, su üzerinde yüzen bir adadır. Dünya ile göğü birbirine bağlayan unsurlardan biri de dünya ağacıdır (Roux 1994, 123). Dünya modelini sembolize eden su (göl), ada ve ağaç, her biri kozmogonideki yerlerinden dolayı kutsaldırlar. Ateş, su, toprak ve ağaç, Türk inancındaki dört temel öğedir. Dört temel öğenin üçü, ikinci eşin ortamını oluşturmaktadır. Su, yer gibi ana kabul edilir ve Yer-su ruhlarına dua edilirdi. Her iki kadının bulunduğu ortamlar ve taşıdıkları nitelikler, evrenin temel unsurlarıyla örtüşmektedir. Ayrıca çocukların adları, Gün, Ay, Yıldız, Gök, Dağ ve Deniz, evrenin temel unsurlarını temsil etmektedirler. Bütün bu özellikler, Oğuz Kağan'ın amaçlarını gerçekleştirmesinde yardımcı unsurlar olarak ortaya çıkar.

Oğuz, kağanlığını ilân ettiğinde şunları söyler:

"Yurdum ırmaklarla denizlerle dolsun
Gökteki güneş ise yurdun bayrağı olsun
İlimizin (devlet) çadırı, yukarıdaki gök olsun
Dünya devletim olsun, halkım da çok olsun" (Ögel 1971, 118).

Oğuz Kağan hükümdarlığını ilân ederken, evrenin temel unsurları yeniden vurgulanmıştır. Yurdun su ve denizlerle dolması, yani bütün ırmak ve denizlere hakim olma isteği, su ögesini öne çıkarmaktadır. Efsanede, açıkça, bayrak olarak tanımlanan güneş devleti temsil etmektedir. O dönemin inancına göre, güneş nasıl dünyanın etrafında dönüyorsa, bayrağın da dünyanın etrafında dönecek bir güce sahip olduğunun yani dünyayı bir bayrak altında toplamak isteğinin bir ifadesidir. Göğün otağ olarak değerlendirilmesi, dünya devleti kurma kaygısının diğer bir göstergesidir. Otağ, hükümdarın ve ailelerin sahip oldukları temel barınaklarıdır. Göğün otağ olarak görülmesi, dünyanın tümünü hükümranlık altına alma kaygısını dile getirmektedir. Göğün dünyanın tümünü kuşatması gibi, dev-

letin de bütün dünyaya hakim olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu anlayış çerçevesinde, dünya ile devlet örtüşmektedir.

Oğuz Kağan, bu sembollere verdiği değerlerle kendisinin oluşturmak istediği devletin boyutlarına da işaret emektedir. Dünya devleti tasavvuru, fikir olarak kalmamaktadır. Oğuz Kağan, efsanenin anlattığına göre, bu tasavvurunu gerçekleştirmiştir. Öncelikle ulaklar göndererek, bütün devletlerin ona itaat etmesini istemiştir. Bu düşüncesi şöyle dile getirilmiştir:

"Madem ki Uygurların, benim büyük kağanı,
O halde sayılırım ben bir dünya kağanı,
Bana bağlıdır artık, dünyanın her dört yanı
Bana itaat etmek, sizlerden dileğimdir,
Benim ağzıma bakıp, durmanız isteğimdir.
Bana kim baş eğerse alırım hediyesin,
Dost tutarım onu ben, her zaman bana gelsin
Kim ki ağzıma bakmaz, baş tutar bana,
Ordumu çıkarırım, o düşman olur bana
Derim bir baskın yapıp, ezeyim bastırayım
Yok edeyim ben onu, ezeyim astırayım. (Ögel 1971, 118)

Bu sözlerden, güçlü bir devlet olduğu ve diğer devletlerin ona boyun eğmesi gerektiği düşüncesi açıkça görülmektedir. Devlet anlayışı analiz edildiğinde, en önemli alt kavram olarak güç (erk) öne çıkmaktadır. Gücün iki ana dayanağı vardır: İlki, Tanrı'nın kut vermesidir. Oğuz Kağan, doğumunda ve gelişmesinde Tanrı tarafından olağanüstü yeteneklerle donatılmış olduğunu göstermektedir. Ayrıca evlendiği kadınlar aracılığıyla, evren tasavvurunun temel unsurlarının desteğini de sağlamıştır. İkincisi, kut'un gerekliliklerine uygun davranarak toplumun ihtiyaçlarını giderecek beceriye sahip olmaktır. Oğuz Kağan, yaptığı işler aracılığıyla, kişisel gücünü ve becerilerini topluma kanıtlamıştır. Toplum onun önder olduğunu kabul etmiş ve etrafında toplanmıştır. Toplum, Oğuz Kağan'ın önderliğinde, dünyayı bir bayrak altında toplama sürecine başlamakta hiçbir sakınca görmemektedir. Çünkü, Oğuz Kağan'ın kişisel becerilerinin arkasında evren tasavvurunun (kozmogoni) temel değerleri olduğunun farkındadır. Savaş sırasında, totem olan kurdun rehberlik edişi, Oğuz'un eylemlerinin doğruluğunu göstermektedir. Efsanede, Oğuz Kağan dünya devletini kurarak amacını gerçekleştirmiştir.

Efsanenin son bölümünde, bilge vezir Uluğ Türk'ün gördüğü rüya öne çıkmaktadır. Rüyanın konusu olan altın bir yayla üç gümüş ok, doğudan batıya doğru uzanmaktadırlar. Oğuz Kağan, büyük oğullarına altın yayı, küçük oğullarına da gümüş okları bulma görevlerini vermiştir. Altın yay ve gümüş oklar

getirildiğinde, Oğuz Kağan, altın yayı üçe bölerek büyük oğullarına, okları da üç küçük oğluna dağıtır (Bang ve Arat 1987, 632, 634). Rüya motifinde öne çıkan değerler, yay ile ok ve doğu-batı eksenidir. Yayın ve devletin doğusunun büyük oğullara, okların ve devletin batısının küçük oğullara verilmesi, Türk anlayışının bir gereğidir. Altının gümüşten değerli olması, yayın okları fırlatması ve doğunun batıya üstünlüğü, küçük oğulların büyüklere bağlı kalması sonucunu vermektedir. Yerin göğe bağlı olması gibi, ikinci eşten olan çocukların birinci eşten olan çocuklara bağlılığı kabul edilmiştir.

Oğuz Kağan efsanesinde dünya devleti kurarak dünyaya hakim olmak isteği, çok açık bir şekilde işlenmiştir. Metinde, Türklerin tarihinin genel bir tablosu çizilmiş gibidir. Tarihi olaylar, Türklerin devlet aracılığıyla dünyaya hakim olma isteğinin örnekleriyle doludur. Güçlendikleri her durumda yayılmayı sürdürmüşlerdir. Japon denizinden Avrupa ortalarına kadar, Avrasya'nın her yerinde olmuşlardır. Bu tutum, Oğuz Kağan Efsanesi'nde geçen, güneşin bayrak, gökyüzünün çadır ve dünyanın devlet olduğu düşüncesinin hayata geçirilmesi şeklinde yorumlanabilir. Oğuz Kağan'ın emirlerine uymayanları dize getirmek için dünyanın dört bir yanına seferler düzenlemesi, Türk tarihinin genel gidişatını açıklıyor gibi durmaktadır. Oğuz Kağan'ın kendine ve sahip olduğu güce imanı tamdır. Ulaklarla gönderdiği emirlere tam olarak uyulmasını istemektedir. Emirlerine uyulmadığı taktirde, ordusuyla istediğini elde edeceğini açıkça belirtmektedir. Oğuz Kağan'ın, gücünün karşılığı olarak hediyeler kabul etmesi (Bang ve Arat 1987, 624), devlet iktisadının nasıl işlediğinin bir belirtisi olarak değerlendirilebilir.

Efsanelerin arketipleri oluşturduğu günümüz bilim insanları tarafından genellikle kabul edilmektedir. Oğuz Kağan Efsanesi, Türk devlet fikrinin arketipini vermektedir. Türk devlet anlayışının arketip olmaktan çıkıp, tarihi gerçekliğe dönüştüğü de söylenebilir. Efsanede ortaya çıkan devlet düşüncesine bakıldığında, ilahî özelliklere sahip olan hükümdarın, dünyayı düzene sokma gayreti içinde olduğu görülür. Efsanede ortaya konulan Oğuz Kağan'ın hakimiyet alanı, Türk devletlerinin hakim olduğu coğrafyalara tekabül etmektedir. Başka bir deyişle, Türklerin Avrasya'ya yayılmaları, Oğuz Kağan Efsanesi'ndeki düşünceleri gerçekleştirme çabası olarak yorumlanabilir.

1.2.2. DEVLET BİLİNCİ: *ORHON YAZITLARI*

Göktürkler, Hunların soyundan gelen bir Türk boyu olarak M.S. 500'lerde Altay Dağları'nın güneyinde yerleşmiş ve devletlerini kurmuşlardır (Taşağıl 1995, 9-10). İki Göktürk devleti kurulmuştur. İlki, Bumin Kağan tarafından M.S. 552'de kurulmuş, 582'de Doğu Göktürk Devleti ve Batı Göktürk Devleti

olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Doğu Göktürk Devleti 634, Batı Göktürk Devleti ise 649 yılında yıkılmışlardır. Bütün bölge Çin hakimiyetine girmiş, Türkler yaklaşık 50 yıl boyunca Çin'in egemenliğinde yaşamışlardır. 680 yılında Kutluk Bey önderliğinde Çin'e karşı isyan edip bağımsızlıklarını kazanmış ve ikinci Göktürk Devleti'ni kurmuşlardır. Devletin kurucusu Kutluk Bey, kağan olduktan sonra, İlteriş (devlet kurucusu, devleti düzenleyici) unvanını almıştır. Bu devlet de 745 yılında yine bir Türk boyu olan Uygurlar tarafından yıkılmıştır (Rasonyi 1971, 98). Göktürk Devleti'nin kurucuları olan Bumin, kardeşi İstemi ve boyları, hayvan yetiştirici göçebedirler ve aynı zamanda demircilik de yapmışlardır. Kendi soylarını Hiong-nu'lara (Hunlara) bağlamışlar ve bu bağlantıyı Çinliler de kabul etmiştir. Bunun yanında kendilerini tüm insanların üstünde bir yere, bir biçimde dünyanın varoluşuna yerleştiren göksel bir kökenlerinin olduğunu *Orhun Yazıtları*'nda ileri sürmüşlerdir (Roux 2001, 130). İlk olarak Tu-kiu'lara (Göktürkler) konuştukları dilden hareketle Türk adını verenler de ilk Müslümanlar olmuştur. Tu-kiu'lar kendilerine Kök (Gök) Türk adını vererek, kendilerini göksel olan ya da kutsal olan şeklinde adlandırmışlardır (Roux 2001, 129). Türk tarihine katkılarına bakıldığında, sadece *Orhon Yazıtları*'yla Türkçenin ilk dev eserini ortaya koymaları nedeniyle bu adı fazlasıyla hak ettikleri söylenebilir.

546 ve 680 yıllarında iki kez kurulan Göktürk devletleri, hem Türkler hem de dünya tarihi açısından çok önemli sonuçlar ortaya çıkarmışlardır. Roux'ya göre Türk halkı, Göktürk İmparatorluğu'ndan doğmuştur. Göktürklere kadar Hint-Avrupalı olan Asya bozkırları, büyük ölçüde Göktürkler tarafından Türkleştirilmiştir. Yerleşik ülkelere Türk gerçeğini kabul ettirmişler ve gelecekteki Türk egemenliğinin tohumlarını atmışlardır. Bu devlet var olmasaydı, Selçuklular, Osmanlılar, Altınordu, Özbekler, Timur İmparatorluğu ve Hindistan'daki Büyük Moğol İmparatorluğu da var olamazlardı denirse, yanıltıcı olmayız (Roux 2001, 149). Bu türden büyük tarihsel gerçekliklere neden olan bu devletin dayanmış olduğu ilkeleri onların bıraktığı metinlerden elde etmek mümkün gözükmektedir.

Bu bölümün konusunu oluşturan *Orhon Yazıtları*, İkinci Göktürk Devleti'nin en görkemli dönemini yaşatan Bilge Kağan zamanında (716-734), kardeşi Kül Tigin, veziri Tonyokuk ve kendisi için dikilen mezar taşlarıdır. *Orhun Yazıtları*, I. Göktürk Devleti'nin yıkılış nedenlerini sorgulamakta ve aynı hatalara düşmemek için nelerin yapılması ve nelerin yapılmaması gerektiği üzerinde durmaktadır. *Oğuz Kağan Efsanesi*'nde ortaya konulan dünya devleti taslağı Türk devlet anlayışının temelini oluşturmuştur. Hem Hunların hem de Göktürklerin kurdukları devletler, efsanede ortaya çıkan temel ilkelerle uyum halindedirler. *Orhon Yazıtları*ndan hareketle, Göktürklerde devlet bilincinin hangi temellere oturduğunu inceleyeceğiz. Adı geçen yazıtlarda yer alan metinler, toplumsal sorunları gerçekçi ve eleştirel bir tarzda ele almışlardır. Yöneticiler kadar halk da toplumsal sorunlardan sorumlu tutulmuş ve eleştirilmiştir. Devletin ve toplu-

mun sürekliliğinin sağlanması için gerekli olan şartlar ortaya konmuş, toplumsal çöküşün gerekçeleri açıklanmıştır.

1.2.2.1. Devletin Yapısı

Orhon Yazıtları'nda, hükümdarların, Tanrı tarafından insanları yönetmek için yaratıldıkları açıkça belirtilmiştir. *Tanrı gibi (ve) Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Hakan* (*Kül Tigin*, G1)* ifadesi, bu inancın bir göstergesidir. Göktürk inancına göre, "üstte mavi gök yüzü altta da yağız yer yaratıldığında, ikisinin arasında insan oğulları yaratılmış. İnsan oğullarının üzerine de Bumin Hakan ve İstemi Hakan hükümdar olarak tahta oturmuşlardır. İşbaşına gelen hükümdarın ilk işi, Türk halkının devletini ve yasalarını düzenlemek ve yasalara göre onları yönetmektir" (*Kül Tigin*, D1; *Bilge Kağan*, D2, D3). Bu veriler, devleti kuran kağan ve onun soyunun, yönetme hakkının Tanrı tarafından kendilerine verildiğine inanıldığını göstermektedir. Bu görüş, toplum tarafından da benimsenmiştir. Devletin öncelikli görevi, toplumun ihtiyaçlarını karşılayarak onun varoluşunun sürekliliğini sağlamaktır. Toplumsal düzenin hukuk temeli, tanrısal kökene dayanan töredir. Devleti temsil eden kağan, törenin uygulayıcısıdır. Tanrı tarafından görevlendirilmiş kağanın ilk işi, törenin uygulanması ve uygulamanın tam olması için güçlü bir devletin oluşturulmasıdır. Devlet, evren modeline göre oluşmak durumundadır; çünkü hanedan ailesinden de olsa bir kişinin kağan olabilmesi için, Tanrı'nın kut vermesi şarttır. Kut'a sahip olmanın göstergeleri, toplumun sorunlarını çözmek, güçlü bir devlete sahip olmak ve savaşları kazanmaktır. Bunlar gerçekleştirilmediğinde, kut geri alınmaktadır.

Düzenin bozulması, devletin çökmesi ya da dağılmasıyla ilişkilendirilmiştir. Devletin dağılması durumunda, halkın yaşadığı sıkıntılar, yazıtlarda açık bir şekilde anlatılmıştır. Çin esareti altındaki halkın, yazıtlara yansıyan düşünceleri şöyledir: "Devlet sahibi bir halk idim; devletim şimdi nerede? Kimin için ülkeler fethediyorum? Hakan sahibi bir halk idim; hakanım nerede? Hangi hakana hizmet ediyorum?' Böyle deyip Çin hakanına düşman olmuş. Düşman olmuş, (fakat) kendini düzene sokup iyi örgütlenememiş, yine Çinlilere bağımlı kalmış" (*Kül Tigin*, D10, 11; *Bilge Kağan*, D8, 9)). Halkın esaretten şikâyeti, devletin onlar için ne anlama geldiğinin bir göstergesidir. Devletin yeniden kurulması, Türk Tanrısı ve kutsal Yer-su ruhlarının yardımlarıyla gerçekleşmiştir. Tanrı ve Yer-su ruhları, Türk halkının yok olmaması ve yeryüzündeki varlığını sür-

* Bu çalışmada kullandığım yazıtlara gönderme yaparken yazıtlarından birinin adı yazıldıktan sonra satır numarası yazıtların yönlerine göre belirlendiğinden, yönün baş harfi ve satır numarası gelmektedir. Örneğin, (Kül Tigin, D15) ifadesi, Kül Tigin yazıtının doğu yüzünün 15. satırına gönderme yapmaktadır. Kullanılan harfler, D: doğu; K: kuzey; G: güney: B: batı

dürmesi için, devletin yeniden kuruluşuna yardım etmişlerdir (*Kül Tigin*, D11). Tanrı, devletin kurucularına güç vermiş (*Kül Tigin*, D12; *Bilge Kağan*, D10), onlar da amaçlarına ulaşarak Türk örf ve âdetlerini yeniden egemen kılmışlar ve halkı eğiterek (*Bilge Kağan*, D11,12) düzeni yeniden oluşturmuşlardır. Devletin yeniden kuruluşuyla birlikte, halkın ihtiyaçları giderilmiş ve toplum zenginleştirilmiştir (*Bilge Kağan*, D14). Devletin temellendirilmesinde, tanrısal inayet, Yer-su ruhlarının desteği, töreye bağlı savaşçı bir kağan öne çıkarılmıştır.

Halkın ve devletin düzen içinde olmaları, bu iki unsurun (devlet ve halk), varoluşlarını sürdürmelerinin başlıca şartlarındandır. Devlet aracılığıyla sağlanan toplumsal düzenin temelini *törü* (töre) oluşturduğu gibi, töre, düzen ve geleneği de temsil eder. *El,* siyasî iktidar ve devlet anlamına gelirken, *törü* hukuk ve hukuku uygulayan kurumları ifade etmektedir (Giraud 1999, 109). Törenin değeri, devletin değeri gibi yüksektir. Devlet, toplumun varoluşu için kaçınılmaz olmakla birlikte, onun yapısı Türk töresine dayanmak zorundadır. Aksi takdirde, devlet meşru kabul edilmez. Devlet ile törenin bu içten bağlılığının metinlerde çeşitli şekillerde ifade edildiği görülür. "Devleti kurup törüyi düzenlemişler" (*Kül Tigin* D3, *Bilge Kağan* D4). "Devletini ve töreni kim bozabilir?" (Bilge Kağan, D19) "Babam kağan devleti ve töreyi kendisi kazanmıştır" (*Kül Tigin,* D13; Giraud 1999, 109-110). Söz konusu vurgular, hukuksuz devlet olamayacağının bilinciyle devlet ile hukukun örtüştürüldüğünü oraya koymaktadırlar. Toplumsal varoluş devlete, devletin varlığı da töreye bağlanmıştır. Töreye göre yönetmek kağanın başlıca görevidir. Kağan töreye uymaz ve töre kurallarını çiğnerse, bilgelik niteliğini kaybetmiş sayıldığından, boyların isyanı ve Tanrı'nın kutu geri alacağı gerçekleriyle yüz yüze kalır.

Devlet ve toplum düzenlerinin sürekliliği, başta kağan olmak üzere, yöneticilerin akıllı ve cesur kişiler olmasına bağlanmıştır. II. Göktürk Devleti'nin kuruluşunda en etkili kişilerden biri olan Tonyokuk, yönetim kadrolarında yer alacakların ne türden niteliklere sahip olması gerektiği konusunda iyi bir model sunmaktadır. Tonyokuk, akıllı, bilge, cesur, savaşçı, tecrübeli, kendinden emin ve en büyük rakipleri olan Çin'i çok iyi tanıyan bir kişilik olarak ortaya çıkmaktadır. (*Tonyokuk Yazıtı*; Giraud 1999, 114-116) Bu niteliklere sahip kadrolarla devlet yönetmek, başarıyı garanti altına almaktır. Beylerin özellikleri *Kül Tigin Yazıtı*'nda şöyle dile getirilmiştir: "Onlar akıllı (bilge) hükümdar imişler, cesur hükümdar imişler. Komutanları da akıllı imişler şüphesiz, cesur imişler şüphesiz. Beyleri de halkları da barış ve uyum içinde imişler şüphesiz. Onun için devleti öylece yönetmişler şüphesiz; devleti yönetip yasaları (töre) düzenlemişler" (*Kül Tigin,* D3). Alıntıda öne çıkarılan özelliklerin başında akıl gelmektedir. Akıl, düzenin oluşmasında ve sürdürülmesinde, gerekli olan ilkelerin konması ve uygulanmasında belirleyicidir. Cesaret, iç kargaşaları önlemek, dışardan gelen

saldırıları savuşturmak ve iktisadî çıkarları korumak için askeri hareketlere girişilmesinde ve siyasî kararların alınmasında gerekli bir özelliktir. Bilgelik, töreyi bilmek, halkın sorunlarını kavramak ve geniş bir ufka sahip olmak anlamına geldiği için yöneticinin vazgeçilmez nitelikleri arasındadır. Bu özellikler, halkın barış, refah ve uyum içinde yaşamasını ve devletin devamını sağlamaktadır.

Orhun Yazıtları'nda bildirildiğine göre, halkı düzene soktuktan sonra, Tanrı buyurduğu için yayılma hareketine başlamışlar ve çevre halkları da Türk devlet anlayışına göre idare altına almışlardır (*Kül Tigin*, D15). Devletin sınırlarını, mümkün olduğunca genişletme kaygısı açıkça dile getirilmiştir. Yeri geldikçe ne kadar geniş alanlarda düzen kurduklarını belirtmişlerdir (*Bilge Kağan*, K2). Kurulan devletin imparatorluk özellikleri gösterdiği, *El* terimine verilen anlamlardan çıkmaktadır (Giraud 1999, 107-108). Kurulan düzene güvenin büyüklüğünü görmek için şu ifadeler yeterlidir: Ey Türk, Oğuz beyleri ve halkı, işitin! Üstte gök çökmedikçe, alttaki yer de delinmedikçe, ey Türk halkı, senin devletini ve töreni kim yıkıp bozabilirdi? (*Kül Tigin*, D22; *Bilge Kağan*, D18). Bu düşünceler, devletin evrenin iki temel unsuru olan gök ve yerle ilişkisini göstermesi yanında, devletle toplumsal varoluş arasındaki ilişkiyi de açıkça ortaya koymaktadır. Esas sorun toplumsal varoluşun sürekliliği olduğundan, hükümdar varoluşun sürekliliği için gerekli olan şartları toplumun önüne koymaktadır.

Devletle kağan özdeş kabul edildiğinden, devletin kuruluşu gibi çöküşü de kağanlar aracılığıyla olmuştur. İyi kağanlar, devlet kurup düzeni sürdürürken, kötü kağanlar düzeni bozmuş ve devletin çöküşünün nedeni olmuşlardır. Kardeşler ağabeyleri gibi, oğullar babaları gibi yaratılmadıklarından, akılsız kağanlar işbaşına gelmiş, yardımcı olarak da akılsız komutanlar seçtiklerinden düzenin bozulmasına neden olmuşlardır (*Bilge Kağan* D5, 6). Bununla birlikte devlet düzeninin bozulmasında dış güçlerin de büyük rolünün olduğunun altı çizilmiştir (*Bilge Kağan* D7; *Kül Tigin*, D5). Sıralanan verilerle devleti yönetmenin şans ve hanedan üyeliğine bağlı olmadığı vurgulanmış, bilâkis kağanların becerilerinin, kadroların iyiliğinin ve halkın tutumunun bu meseleyle çok yakından ilgili olduğunun altı çizilmiştir. Devletin sağladığı düzenin bozulmasının en kötü sonuçları, iç kargaşa ve bunun sonucu olarak da esarettir. Bu kötü sonuçlarla karşılaşmamak için, kağan ve beylerin akıllı, cesur ve savaşçı olmaları gerekmektedir. Kendi toplumu için istenen düzen başka toplumlar için de istendiğinden, komşuları düzenlemek için seferler yapılmıştır (Giraud 1999, 46). Başka toplumları düzene sokmak kaygısıyla yapılan savaşların başlıca nedenleri arasında, oralardaki düzensizliğin kendilerini de etkilemesi, iktisadî yapının gereklilikleri ve dünya devleti amacı sayılabilir.

Düzen kaygısının temelinde gerçek sorunların olduğu açıkça görülmektedir. Düzen, toplumun ve devletin geleceğini, dolayısıyla sürekliliğini sağladığından, devleti anlamak için başvurulan temel kavramlardan biri olarak ortaya çıkmakta-

dır. Ayrıca, düzenin iyi işletilmesi, devlet için vazgeçilmez bir değer olan adalet anlayışının köklü olduğunu göstermektedir. Adalet, evren düzeninin mantığı içinde, yönetimin meşruluğu ve görevlerinin yerine getirilmesinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Halkın ihtiyaçlarının karşılanması ve yasaların uygulanması açısından da adalet düşüncesi, kendini hissettirmektedir. Halkla ilişkili kaygılar aşağıda ele alınmaktadır.

1.2.2.2. Halka Sesleniş

Orhon Yazıtları'nda ele alınan en önemli konulardan biri halkın eleştirisidir. Halkın, insan gibi doğup büyüdüğü ve öldüğü inancı (Roux 2005a, 95) devletin de kaderini belirlediğinden, halkın uzun ömürlü olmasıyla devletin uzun ömürlü olması arasında bağlantı kurulmuştur. Bu nedenle devletin yıkılmasıyla halkın davranışları arasındaki bağlantı önemsenmiş ve ifade edilmiştir. Devletin yıkılmasının halk üzerindeki ölümcül etkileri, devletli ve devletsiz olma durumları karşılaştırılarak ele alınmıştır. Yazıtların, halkın davranışlarının devlet üzerinde nasıl etkili olduğunu ve devletsiz kalındığında da nelerin ortaya çıkacağını, topluma göstermek için dikildiği belirtilmiştir (*Kül Tigin*, G10-11). Hükümdarın, halka karşı sorumlulukları ve halkın davranış şekli hakkındaki görüşleri, dönemi için oldukça ileri bir aşamadır.

Yazıtlarda, devletin yıkılmasında rol oynayan iki temel konuda halkı uyarmak istenildiği görülmektedir: 1- Dış Tehlike. Çin'in bölücü propagandası. 2- Halkın Karakteri. Çinliler, halkı devletten uzaklaştırmak için altın, gümüş ve ipekli kumaş dağıtmışlardır. Bu gerçeği Bilge Kağan şöyle dile getirmiştir: "Çin halkının sözleri tatlı, ipekli kumaşları da yumuşak olduğundan, onların tuzaklarına düşmek kolay olmuştur. İstedikleri bölgelere yerleştikten sonra, fesatlıklar yaparak halkı birbirine düşürür ve zayıflatarak yok ederler" (*Kül Tigin*, G5, 6). Türk devletini zayıflatmak ve yıkmak için uygulanan Çin stratejilerinden biri de, Çin yetkililerinin, Çin sınırına yakın bölgelerde oturanlara büyük hediyeler, uzaklarda bulunanlara da değersiz hediyeler vermesidir. Çinlilerle yakın temasın, Türklerin asimilasyonunu sağladığını gören Çinliler, hediye taktiğini uygulamışlardır. Cahil halk bu tuzağa düşerek, Çinliler tarafından ya asimile edilmiş ya da kılıçla yok edilmişlerdir (*Kül Tigin*, G7, D6-7; *Bilge Kağan*, K3- 5). Önceki Göktürk Devleti'nin yıkılma nedenlerinden biri olan bu Çin taktiğini etkisizleştirmek için Bilge Kağan, halka, devletin merkezi olan Ötüken çevresinden uzaklaşmamayı ve ihtiyaçların da kervanlar aracılığıyla karşılanmasını tavsiye etmiştir. Halk merkezden uzaklaşmadığı için düzen devam edecek, böylelikle halk, sürekli devletli olacağından, yok olma tehlikesinden kurtulmuş olacaktır (*Kül Tigin*, G8; *Bilge Kağan*, K6). Bu sonuca ulaşmak için, ayrıca halkın, devlete

sadık kalması ve hükümdarın buyruklarına uyması gerekir.

I. Göktürk Devleti'nin yıkılma nedenlerinden biri olarak halkın tutumu görüldüğünden, Bilge Kağan, halkı ağır bir dille eleştirmiştir. "Ey Türk halkı, sen tok gözlü ve aksisin: Açlığı tokluğu düşünmezsin; bir de doyarsan açlığı hiç düşünmezsin. Böyle olduğun için, seni besleyip doyurmuş olan hakanlarının sözlerini dinlemeden ve rızalarını almadan her yere gittin ve oralarda hep mahvoldun ve tükendin. Oralarda nasılsa sağ kalmış olanlarınız da hemen her yönde bitkin ve mecalsiz kalmıştınız" (*Kül Tigin* G8-9; *Bilge Kağan*, K6-7). Yazıtların bir başka yerinde benzer bir söylem vardır: "Ey Türk halkı, kötü huyundan vazgeç ve nâdim ol! İtaatsizliğin yüzünden, seni besleyip doyurmuş olan akıllı hakanın ile bağımsız ve müreffeh devletine karşı kendin hata ettin ve nifak soktun. Silâhlı düşman nereden gelip seni bozguna uğrattı ve dağıttı? Mızraklı düşman nereden gelip de seni yerinden yurdundan sürüp kaçırttı? Kutsal Ötüken dağları halkı, yerini yurdunu bırakıp gittin. Doğuya gidenleriniz gittiniz, batıya gidenleriniz gittiniz. Gittiğiniz yerlerde kazancınız şu oldu, hiç şüphesiz: Kanlarınız ırmaklar gibi aktı, kemikleriniz dağlar gibi yığıldı; bey olacak erkek evlâdınız köle oldu, hanım olacak kız evlâdınız cariye oldu" (*Kül Tigin* D23-24; *Bilge Kağan*, D18-20). Hükümdarın bu kadar açık bir şekilde halkı eleştirisi, ileri bir bilinç seviyesini göstermektedir. Devletin çökmesi ve toplumun acı çekmesi gibi ortaya çıkan kötü sonuçlardan sadece düşmanlar sorumlu tutulmamış, hem yönetim hem de halk sorumlu tutulmuştur. Bu anlayış, siyasî bilincin çok ileri seviyelere ulaştığının işaretidir.

Yazıtlardan anlaşıldığı kadarıyla, devletin görevlerinin başında, halkın geçim standartlarının iyileştirilmesi gelmektedir. Bunun nedeni yukarıdaki paragraflarda açıkça dile getirilmiştir. Devletin sürekliliği halkın desteğine, halkın desteği de devletin gücüne ve halkın ihtiyaçlarının karşılanmasına bağlanmıştır. Bu bağlantılar yazıtlarda şu şekilde dile getirilmiştir: "Ben hiç de zengin ve müreffeh bir halk üzerine hükümdar olmadım. Tam tersine karnı aç, sırtı çıplak, yoksul ve sefil bir halk üzerine hükümdar oldum. Babamızın, amcamızın kazanmış oldukları, halkın adı sanı yok olmasın diye, Türk halkı için gece uyumadım, gündüz oturmadım, ölesiye yitesiye çalıştım, çabaladım. Öylece çalışıp çabalayıp birleşik halkı ateş ile su gibi birbirilerine düşman etmedim" (*Kül Tigin* D26, *Bilge Kağan*, D21-22). "Ben kendim hükümdar olduğumda, her yere gitmiş olan halk, öle yite, yayan yapıldak dönüp geldi. Halkı besleyip doyurayım diye seferler yaptım" (*Kül Tigin* D28). "Tanrı bağışlasın, ilâhî lütfum olduğu için, kısmetim olduğu için, ölecek halkı diriltip doyurdum. Çıplak halkı giyimli, yoksul halkı zengin kıldım; sayıca az olan halkı çoğalttım, güçlü devleti olandan, güçlü hakanı olandan daha iyi kıldım" (*Kül Tigin*, D29; *Bilge Kağan*, K7, D23-24). "Dört bucaktaki halkları hep kendime bağımlı kıldım, Türk halkını düşmansız kıldım. Bu halkların hepsi bana bağımlı oldular, bana hizmet ediyorlar" (*Kül*

Tigin, D30). "O devirde köleler bile köleli olmuş idi, cariyeler bile kadın hizmetkârlı olmuş idi" (*Kül Tigin*, D21). Kağanın görevinin, halkın varoluşunun sürekliliğini sağlamak olduğu (Schmidt 1966, 68-69), açık bir şekilde ortaya konmaktadır.

Bilge Kağan, *Orhon Yazıtları* adı altında anılan mezar taşlarını, halkın ve yönetimin tarihsel olaylardan ders almaları gerektiğini ve toplumsal varoluşun sürekliliğinin dayandığı ilkelerin neler olduğun göstermek amacıyla diktiğini farklı bir dille ortaya koymuştur: "Yoksul ve fakir halkı hep derleyip topladım: Fakir halkı zengin yaptım, az halkı çok yaptım. Yoksa, bu sözümde yalan var mı? Ey Türk beyleri ve halkı, bunu işitin! Türk halkının yaşayıp devlet sahibi olduğunu buraya taş üzerine hakkettim; yanılıp öleceğini de buraya hakkettim. Söyleyecek her ne sözüm var ise ebedî taşa hakkettim. Ona bakarak bu sözleri öğrenin" (*Kül Tigin*, G10-11; *Bilge Kağan*, K8).

Ebedî taş, beylerin ve halkın geçmiş hakkındaki bilgileri öğrenmeleri için dikilmiştir. Bu bilgileri öğrenen kişilerin aynı hataları yapmayacağı düşünülmektedir. Çünkü Çinlilerin tuzağına cahillikleri nedeniyle düşmüşlerdir (*Kül Tigin*, G12-13). Yazıtların, sürekli okunarak, benzer hataların yeniden yapılmasını engelleyeceği düşüncesi, metinlerden çıkmaktadır. Ayrıca yazılı belgeler toplumsal hafızayı canlı tuttuğundan, toplumsal varoluşun güvencelerinden biri olarak görülürler (Bıçak 2003, 136, 142-143). Siyasî hataların başlıca kaynaklarından biri olarak görülen bilgisizlik, Türk devletinde yaşayan halkların birbirleriyle ilişkilerinde de belirleyici olmuştur (*Kül Tigin* D19, 24). *Orhon Yazıtları*, hem yönetim kadrolarına hem de halka hitap ederek, toplumsal varoluşun ilkelerine bağlı kalınması gerektiğini ve bağlı kalınmadığında ne türden sonuçların ortaya çıktığını göstermesi açısından, tarih bilincinin somutlaştığı eserler olarak da incelenebilirler.

Toplumsal varoluşun dayandığı ilkeleri üç boyutlu zaman anlayışı çerçevesinde ele alıp sorunlarını değerlendirmek, tarih bilincini vermektedir (Bıçak 1996, 54-55). *Orhon Yazıtları*, tarih bilincinin bu tanımına tam olarak uymaktadır. Geçmişte yapılan hatalar nedeniyle devletin çöktüğünün, toplumun Çinliler tarafından yok edildiğinin sürekli vurgulanması, tarih bilincinin dayandığı zaman anlayışının geçmiş boyutuna işaret etmektedir. Bilge Kağan döneminin görkemli yapısının devam etmesi için, belirlenen ilkelere bağlı kalma gerekliliği de devletin ve toplumun geleceğini garanti altına kaygılarını gösterir. Geçmişle gelecek arasındaki bu köprü kurma, tarih bilinci olarak kendini ifade eder. Tarihsel hatalar ile devletin, kağanın, beylerin ve halkın nasıl davranmaları gerektiğini belirten ebedî taşların dikilmesi, devletle tarih arasındaki ilişkinin bilincini ortaya koymaktadır. Kötü sonuçlardan hem halkın hem de yönetimin sorumlu olduğunun ve bu hataların nedenlerinin açık bir şekilde ortaya konması, *Orhon Yazıtları*'nı siyaset alanındaki eleştirel düşüncenin en iyi örnekleri arasında sayılması gerektiğini gösterir.

Orhon Yazıtları'nda *siyasî bilinç* çok açık bir şekilde kendini göstermektedir. Siyasî bilinç öylesine gelişmiştir ki, milliyetçilik kavramıyla açıklama gereği duyulmaktadır. Avrupa'nın aynı dönemde, milliyet düşüncesinden bile çok uzakta olduğu gerçeği göz önünde bulundurulursa, ortaya çıkan milliyetçilik şaşkınlık vericidir (Giraud 1999, 190). Siyasî bilincin böylesine gelişmesi, toplumsal varoluş sorunuyla karşı karşıya kalışlarıyla yakından ilgilidir. Toplum ve devletin varlığını sürdürmek için gerekli şartların neler olduğu ve kağanlar ile halkın nasıl davranması gerektiği *Yazıtlar*'ın esas konuları arasındadır. Siyasî bilinç açısından metinde görülen unsurlar şunlardır: 1- Yönetme hakkının ve meşruiyetinin kaynağı. 2- Devletin varlığını sürdürmek için gerekli şartlar. 3- Halkın ihtiyaçlarının giderilmesi. 4- Halkın hatalarının bildirilmesi. Bu unsurların ele alınıp tartışılması, siyasî bilincin çok yüksek olduğunun açık bir delilidir. Bu sorunların 20. yüzyıl için de geçerli olduğu düşünülürse, Göktürklerde ortaya çıkan siyasî bilincin gerçek değeri daha iyi anlaşılır.

Orhon Yazıtları, devletle halk arasındaki ilişkileri çok açık bir şekilde ortaya koymakta ve devletsiz kaldığı zamanlarda, halkın nasıl acılar içinde yaşadığını ve sonunda yok olduğunu göstermektedir. Bu ilişki, Türkler için devletin neden en önemli kurum hâline geldiğinin kanıtıdır.

1.2.3. DEVLETLE İLGİLİ TEMEL DEĞERLER

Türk devlet anlayışının iki temel metni, *Oğuz Kağan Efsanesi* ve *Orhon Yazıtları*, devletin sahip olduğu özellikleri ortaya koyduğu gibi, devlet anlayışını da sergilemektedirler. Söz konusu metinleri göz önüne alarak, Türk devlet anlayışının dayandığı ilkelerin neler olduğu üzerinde durulmalıdır.

1.2.3.1. Düzen

İnsan olmak, kültürel düzen içinde varoluş kazanmaktır. Başka bir deyişle, bireyin insanlaşma sürecini gerçekleştiren yetenek, değer ve kurumların her biri, iç yapıları itibarıyla tutarlı düzenliliğe sahiptirler. Ayrıca toplumlar da ihtiyaçlar, değerler ve kurumlar çerçevesinde düzen temelinde oluşurlar. İnsanların birbirleriyle ilişkilerini belirleyen ahlâk kuralları, töreler, gelenekler, sosyal ilkeler, kanunlar, dinî inanışlar, toplumsal düzenin oluşmasını sağlamışlardır. Aile, sülâle ve kabile aşamalarında, düzeni sağlayan ilke, kural ve geleneklerin çiğnenmesi durumunda, kınama, ayıplama, dışlama gibi ceza yöntemleri uygulanmıştır. Toplumlaşmaya bağlı olarak gelişen devletleşme aşamasında, hakları belirleyen hukuk ve hukukun uygulanması, toplumsal güvenlik ve devletin

sürekliliğinin güvencesi olan askerî güç, devlet düzeninin iki temel ayağını oluşturmuşlardır. Devlet düzeni, toplumun ihtiyaçlarını karşılayarak, onu bütünlüklü bir yapı içinde tutmak ve varoluşunun sürekliliğini sağlamakla yükümlüdür.

Türk düşüncesinde düzen kavrayışı, ağırlıklı olarak devlet anlayışında öne çıkar. *Yazıtlar*'da, dağınık olan ulusu toplamak ve devlet kurmak anlamında *tüzermiş* terimi kullanılarak (*Kül Tigin* D3), düzen ile devlet arasındaki ilişkiye işaret edilmiştir. Toplumun dağınık olması, devletsizliğin işaretidir. Kurucu kağanların öncelikli görevleri, dağınık toplumu töreye bağlı olarak düzenlemek yani devletleştirmektir. Devlet, toplumsal varoluşun güvencesi olduğundan, Bilge Kağan'ın devletle ilgili şu ifadesini garip karşılamamak gerekir. "Üstte gök çökmedikçe, alttaki yer delinmedikçe, senin devletini ve töreni kim bozabilir" (*Kül Tigin*, D22). Devletin yıkılmasıyla göğün çökmesi ve yerin delinmesi arasında kurulan ilişki, evren tasavvurundaki değerlerle yakından ilişkilidir. Bilge Kağan, Türk boylarından biri olan Dokuz Oğuzlar'ın isyanına neden olarak, "*gök ile yer arasındaki karışıklığı*" göstermiştir (*Kül Tigin* K3). İsyan, toplumsal düzenin bozulduğunun göstergesi olması yanında, isyanın nedeni olarak ileri sürülen gerekçe, toplumsal düzenle evrensel düzen arasındaki doğrudan ilişkiye işaret etmektedir.

Toplumsal varoluş, devletin düzen sağlamasına bağlı olduğundan, düzen, özellikle de devlet düzeni, devlet idesini temellendirmeye ilişkin esas kavramlardan biridir. Toplumsal yapıda yer alan değer ve kurumların birbirleriyle ilişkilerini ve her kurumun çalışma ilkelerine bağlı hareket etmesini, kişilerin kurumlarla ilişkilerindeki sorunların çözümünü üstlenen devlet, kurumlarda varolan düzenlerin genel bir yapı içinde düzenlemesi şeklinde ortaya çıkar. Dolayısıyla devletin kendisi bir düzendir. Devlet ile düzen arasındaki ilişki devlet anlamında kullanılan *el* (il)* teriminde de görülür. *El*, halk, ülke ve devlet anlamlarına gelmektedir (T. Tekin 1988, 138). Ayrıca *el* terimi, barış içinde yaşayan boylar ve kabileler tasavvurunda, boylar, kabileler birliği, siyasal birlik, halk, ülke, devlet kurmak, hükmetmek anlamlarında kullanılmıştır (Ş. Tekin 2001/1, 102, 117-118). Terim, metinlerde hem *bodun* (halk, bir kağanın idaresinde toplanmış boylar) hem de *kağan*la ilişkili olarak kullanılmıştır. Ayrıca *El* siyasî yetkiyi de ifade ettiğinden, siyasî iktidarı, yönetimi, örgütlenmiş devlet anlamlarını da içermektedir. Ayrıca el terimi, imparatorluk anlamında da kullanılmıştır (Giraud 1999, 107). *El* terimin taşıdığı anlamlar, -halk, ülke, devlet, kağan ve imparatorluk- devletin oluşmasını sağlayan temel unsurları da ortaya koymak yanında, devletin biçimini de ifade etmektedir.

Eski Türkçede *bodun* terimi toplum anlamında kullanılmıştır. Bu terimin

"El" ile "il"in aynı anlama geldikleri konusunda, Şinasi Tekin 2001/1, 103 not 1, 118 sayfalarına bakılabilir.

kökü olan bod, vücut beden anlamına geldiği gibi, boy ya da oymak anlamına da sahiptir. Bodun, toplumu oluşturan boyların birliği anlamındadır (Giraud 1999, 217-218; Ş. Tekin 2001/2, 209). *Bodun* teriminin hem kök hem de genel anlamı toplumsal varoluşa işaret etmektedir. *Yazıtlar*'da *bodun*dan söz edilen her yerde, konu el'le (devlet, imparatorluk) bitirilmiştir (Giraud 1999, 46; Ş. Tekin 2001/2, 205). Bu yaklaşım *bodun* ile devlet arasındaki ilişkinin kuvvetini göstermektedir. Toplum ve devlet boylardan oluştuğundan, toplumsal varoluş, bütün boyların haklarının gözetilmesini gerektirir. *Bodun* dışında kalan boyun varoluşu tehlikede olduğundan, boylar da *bodun* içinde kalmanın faydalı olduğunu kabul ederler. Hem boyun hem de *bodun*un varoluşu devletin varoluşuyla ilişkilidir.

Türk devlet anlayışı, toplumsal düzen ile evrensel düzenin birleştirilmesinden oluşmuştur. Toplumsal düzeni oluşturan unsurlar, ahlâk ilkeleri, iktisadî yapı, yaşayış biçimi, inanç sistemi ve töredir. Devlet, bu unsurların her birinin ilkeleriyle uyum içinde yapılandığından, söz konusu unsurların içerdiği düzen ve ilkelerini kendinde barındırır. Türkler sınıflı bir toplum yapısına sahip olmadıklarından, devlet herhangi bir sınıfın çıkarları doğrultusunda hareket etmez. Dolayısıyla toplumsal düzeni sağlayan unsurların her biri toplumun bütünü için geçerlidir ve devlet bu ilkelere uygun yaşamanın şartlarını sağlamaktadır. Hükümdar ve diğer yöneticiler toplumsal düzeni sağlayan ilkelere, özellikle de hukuk özellikleri gösteren töreye uymak zorundadır. Yöneticiler töre ve diğer toplumsal düzen ilkelerine uymadıkları takdirde meşruluklarını kaybedeceklerinden, yerlerine yenileri getirilir. Devlet, toplumsal düzene uymak zorunda olduğu kadar evren düzenine de uymak zorundadır. Bunun başlıca nedeni, devleti temsil eden hükümdarın, hükümdar olabilmesi için, Tanrı'nın ona *kut* vermesi gerekliliğidir. Türklerin inanışlarına göre devlet, kağana Tanrı'nın bir bağışıdır (Giraud 1999, 108). Ancak hükümdar görevlerini tam yapamazsa, dolayısıyla halkın sorunlarını çözemezse, kut geri alınmaktadır. Kut'un geri alınmasının anlamı, hükümdarın yönetme hakkını kaybetmesidir. Hükümdarlık hakkının geri alınmasının başlıca nedenlerinden biri, hükümdarın toplumsal düzenin bozulmasına engel olamayışıdır. Toplumsal düzeni sağlayan unsurların her biri ata kültüne dayandığından ve atalar da tanrısal nitelik taşıdıklarından, söz konusu unsurlar kutsal sayılırlar. Onlara saygısızlık, düzene saygısızlık kabul edilmektedir.

Devlet düzenini sağlamada kullanılan temel unsur töredir. Töre, geleneklerde ortaya çıkan uyulması zorunlu olan değerler bütünüdür (Orkun 1987, 117; Caferoğlu 1968, 250), bir bakıma hukuktur. Her kurum ve sosyal eylem kendi geleneğini oluşturduğundan, bu geleneklerin dayandıkları ilkeler töreyi meydana getirirler. Ayrıca, hükümdarın ivedilikle aldığı kararlar ve yılda iki kez toplanan kurultayın kararları da töreye dahil edilirler. Kişi ve kurumların karar ve eylemleri töreye uymak zorundadır. Töreye uymayan eylemler cezalandırıl-

dığından, törenin yaptırım gücü vardır. Töre, kişinin konumuna bakılmadan, ister hükümdar olsun isterse sıradan bir vatandaş, hiçbir ayrıcalık gözetilmeden aynı şekilde uygulanır. Hükümdar töreye uymadığında *kut*'unu kaybedeceğinin bilincindedir. Töre, geleneklere dayandığından ve geleneği bilen halk töreyi de bildiğinden, yöneticilerin töreye uygun davranıp davranmadıkları halk tarafından kolaylıkla denetlenebilmektedir. Töre'nin devlet düzeni içindeki öneminden dolayı, *Yazıtlar*'da devlet kuruluşundan söz edildiği her yerde, "töre'nin düzenlendiği" (*Kül Tiğin* D13, D16) ifadesi kullanılmaktadır. Törenin dayanakları ve uygulanması, kişisel hak ve görevleri garanti altına alarak devletin adalet ilkelerine göre işlemesini sağlamaktadır. Böylelikle her kişi kendini güvende hisseder. Kişilerin kendilerini güvende hissetmeleri, onları töreye ve törenin uygulayıcısına, yani devlete sıkı sıkıya bağlar. Bu duygu, toplumsal birlik bilincini arttırır ve toplumsal bilinç, toplumsal varoluşun sürekliliğini sağlar. Kişisel hakların güvence altında olması, toplumsal varoluşun sürekliliğinin sağlanması, töre aracılığıyla devlet çerçevesinde gerçekleşmektedir. Töre ve devletin varoluş nedenleri de toplumsal düzen olduğundan, düzen, her türlü insanî varoluşun en temel ilkesi haline gelir.

Beceriksiz hükümdar, halkın bilinçsizliği ve başka devletlerden gelen saldırılar, devlet düzenini tehdit etmektedir. Bunların önüne geçmek için iyi bir hükümdar ile halkın bilinçli olması yeterlidir. Bu sorunlar aşağıda tartışılacaktır.

1.2.3.2. Hükümdar

Devlet, hükümdarın şahsında temsil edildiğinden, hükümdarın Tanrı'yla ilişkisi, devleti de bağlamaktadır. Bunun en açık ifadesi *Orhon Yazıtları*'nda görülür. *Yazıtlar*'da, hükümdarların, Tanrı tarafından, insanları yönetmek için yaratıldıkları açıkça belirtilmektedir. *Tanrı gibi (ve) Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Hakan* (*Kül Tigin*, G1) ifadesi, bu inancın bir göstergesidir. Hükümdar olacak kişilerin gök ve yerin yaratılışıyla birlikte ele alınması, hem hükümdarlığın hem de yönetme işinin, evren düzeninin bir parçası olarak kabul edildiğini göstermektedir. Evrenin temel unsurları olan gök ve yerin yaratılmasının hemen sonrasında insan ve yönetimi sorununun çözülmesi, devletin evren tasavvurundaki yerini ve önemini ortaya koymaktadır. Öte yandan hükümdar olmanın şartı olarak Kut'un verilmesi de yönetme hakkının tanrısal bir niteliğe büründürmektedir. Devlette en üst görevler üstlenen kişiler de, ilâhî iradenin takdirine bağlı olarak bu görevlere geldiklerine ve bu nedenle de başarılı olduklarına inanmışlardır. Kül Tigin ve vezir Tonyokuk bu anlayışa örnek gösterilebilir (*Tonyokuk*, 6). Atamalar siyasî merci tarafından yapılmakla birlikte, atanan kişiler, doğrudan Tanrı tara-

fından atandıklarını söyleyebilmektedirler (Roux 1994, 92). Hem hükümdarın hem de görevlilerin ilâhî iradeye inanarak toplumu yönetmeleri, evren tasavvuruyla devlet arasındaki ilişkinin gücünü gösterir.

Devlet ve toplumda dolayısıyla yeryüzünde her şey düzgün gittiğinde Tanrı müdahale etmemekte ve hükümdar bütün sorunları çözmektedir (Roux 1994, 92). Devletin başarılı olduğu dönemlerde, Tanrı ulusal bir kimlik kazanır. Bununla birlikte bazı durumlarda Tanrı, bütün insanların Tanrısı olarak tanımlanır. Kağan, Tanrı'nın, halkın lehinde müdahalede bulunduğunu bilmekte ve bunu ifade etmektedir. "Türk halkının ismi ve ünü kaybolmaması için, devleti veren Tanrı ve aynı Tanrı'nın bizzat kendisi beni Kağan olarak tahta geçirmiştir" (*Bilge Kağan*, D21; Roux 1994, 92-93) sözleri, bu inancı göstermektedir. Devletin kurulma aşamalarında, ölüm kalım savaşlarında Tanrı'nın yardımı açık seçik olarak görülür.

Göktürkler için, devlet merkezinin bulunduğu yer olan Ötüken ormanı ve dağı kutsaldır. Söz konusu dağ, dünyanın merkezi, dolayısıyla Gök ile Yer'in buluştuğu noktadır. Halk kutsal topraklardan uzaklaştığında ortaya çıkan acı sonuçlar *Orhon Yazıtları*'nda dile getirilmiştir (*Kül Tigin* D23-24; *Bilge Kağan*, D18-20). Halkın bilinçsizce hareket etmesi, hem toplumun köleleştirilmesine hem de devletin dağılmasına neden olmaktadır. Bilge Kağan, bu sorunu çok açık bir şekilde dile getirmiştir. Bilinçsizliğin yarattığı acı sonuçların tekrar yaşanmaması için düşüncelerini, devlet ile toplumun tarihini ebedî taşlara yazdırmıştır (*Bilge Kağan,* K89).

Devlet yönetiminin en önemli denetleyicisi Tanrı'dır. Törenin temel ilkesi olarak kabul edilen Tanrı buyruklarına uyulmadığında şiddetli cezaların geldiğine inanılmıştır. Tanrı'nın verdiği tek ceza olan ölüm, evrensel düzeni tehlikeye sokanlara, Tanrı'nın emirlerine uymayanlara, yasal hükümdara isyan edenlere, düşmana baş eğenlere ve düşmanla işbirliği yaparak halka zarar verenlere uygulanmaktadır (Roux 1999, 83; Roux 2005b, 287). Göktürkler, Çinlilere boyun eğdikleri için Tanrı şu emri iletti: "Öl! Türk halkı öldü, imha oldu, yok oldu" (*Tonyokuk*, B2-3). Türkler açısından yenilgi, Tanrı'nın sevgisizliğinin bir sonucudur; yenilenler, "Gök tarafından sevilmiyoruz" demektedirler (Roux 1994, 98). Tanrı'nın verdiği ceza, toplumsal varoluş sorununun, devlet ve yönetimle ilişkili olduğunu göstermektedir. Ölüm cezasının nedenleri, toplumsal düzenin, dolayısıyla da toplumsal varoluşun tehdit edilmesidir. Toplumsal varoluşa tehdit, öncelikle beceriksiz yöneticilerden gelmektedir. *Orhon Yazıtları*'nda, hükümdar ve beylerin bilgisizliklerinden dolayı nasıl öldükleri ve halkın nasıl acı çektiği anlatılır (*Kül Tigin,* D19, 24). Yukarıda da aktarılan Tonyokuk Yazıtı'nda yer alan, "*Başında beceriksiz bir kağan olan toplum, nerede olursa olsun, felaketlerden kurtulamaz*" (*Tonyokuk*, D57) düşüncesi, yönetimin toplum için ne kadar

önemli olduğunu gösterir. Böylelikle toplumsal varoluş, hükümdarın bilgeliğine gücüne, toplumsal sorunları çözme başarısına bağlanmış ve hükümdarın Tanrı tarafından denetlendiği inancıyla ilişkilendirilmiştir. Toplumsal varoluşun, kaçınılmaz olarak devletle ilişkili olduğunu gören halk, hükümdarın evren tasavvurunda içkin olan temel değerlere bağlı kalmasını ve onlara göre eylemde bulunmasını bekler.

Yöneticilerin bilgisiz ve beceriksizliği kadar toplumun bilgisizliği de, toplumsal varoluşu tehdit eden unsurlar arasındadır. Halkın bilgisizlikten dolayı, Ötüken'i terk ederek Çin sınırına yerleşmesinin acı sonuçları yazıtlarda ifade edilmiştir (*Kül Tigin*, D23-24; *Bilge Kağan*, D18-20). Bilge Kağan, halkın bilinçsizce hareket etmesini, hem toplumun köleleştirilmesinin hem de devletin dağılmasının nedenleri arasında saymıştır. Bilinçsizliğin yarattığı acı sonuçların tekrar yaşanmaması için Bilge Kağan, düşüncelerini, devlet ile toplumun tarihini ebedî taşlara yazdırdığını söyleyerek kaygılarını ebedîleştirmiştir (*Bilge Kağan*, K89). Toplumsal varoluşun sürekliliği için, hükümdarın ve halkın, evren tasavvurunda içkin olan değerlere göre eylemde bulunması gerekmektedir. Evren tasavvuru çerçevesinde meşrulaştırılan değerler, gelenekler ve kurumlar, hem hükümdar hem de halkın eylemlerinin nasıl olması gerektiğini belirlemektedir. Evren tasavvurundaki ilke ve değerlere bağlı olarak yaşamak için güçlü bir devlet ve becerikli bir öndere ihtiyaç vardır.

Hem Tanrı'yı hem de halkı temsil eden hükümdar, toplumsal varoluşun temel dayanağıdır. Toplumun güvenlik ve huzur içinde varlığını sürdürmesi yanında, toplumun Tanrı'nın gözünde iyi bir yere sahip olmasından da sorumludur. Bu inanç, Türkler için devletin ne kadar hayatî bir öneme sahip olduğunun en açık göstergelerinden biridir. Hükümdarın, halka karşı sorumluluklarını yerine getirmesi için devleti en iyi şekilde yönetmesi gerekir. Tanrı tarafından kut verilerek devleti yönetme yetkisine kavuşan hükümdar, halkının varoluş şartlarından biridir. Hükümdar aracılığıyla halkın kutsandığına, evrene dahil olduğuna inanılmıştır. Kağan, tebaası için vazgeçilmezdir; insanların hayatlarını elinde tutar (Roux 2005b, 274). Başa geçen hükümdarın birinci görevi, halkı birleştirmek ve isteğine uygun olarak bütün insanları göğün altında toplamaktır. Tengri, onu, kendine benzeterek başa geçirdiği için fazla müdahale etmez (Roux 2005b, 277).

Devleti tek başına temsil eden hükümdarın nitelikleri ve ödevlerine bakıldığında, onun neden esas unsur olduğu anlaşılmaktadır. Hükümdarın sahip olması gereken başlıca iki nitelik, savaşçılık ve siyasî bilgeliktir (Giraud, 114-115). Bu özellikler hem devletin kendi varoluşu hem de toplum sorunlarının çözümü için önceliklidir.

Hükümdarın bilgelik özelliği, sorunları kavrama gücü ve çözüm üretebilme yeteneği olarak öne çıkmaktadır. Bilgelik; ahlâkî, dinî, siyasî, iktisadî, sosyal

değerler başta olmak üzere, toplumun her türden düşünce ve eylemlerini yönlendiren, değerler bütününü esas alan bir düşünce türüdür. Bilgelik temelli düşünceler, toplum tarafından içselleştirilen değerleri esas alması yanında, değerlerin kökenine de atıfta bulunduğundan, köken bilgeliğin temel kavramlarından biri olarak öne çıkar. Bilgelik temelli düşünceye göre, her şey kökende iyi ya da mükemmeldir. Dolayısıyla, değerlerle ilgili bir sorun çıktığında, kökendeki yaklaşıma bağlı kalarak çözüm üretilir. Bu tutum, geçmişle şimdi arasındaki ilişkiyi sürekli canlı tuttuğundan, tarih bilinci olarak kendini sergilemektedir. Çözümler kökenden ve değerlerden üretildiğinden, çözümün meşruluğu tartışma konusu olmaktan çıkmaktadır. Toplumun geleneklerini, kurumlarını, değerlerini, inançlarını, töresini bilmek ve yönetimi bu unsurlara göre gerçekleştirmek hükümdarı bilge yapar. Burada dikkat edilmesi gereken husus, sadece bilmenin yeterli olmaması, esas olanın bilgilerin uygulanmaya konmasıdır. Başka bir deyişle hükümdar, karar ve uygulamalarını bilgeliğin içeriğini oluşturan değerlere göre gerçekleştirdiğinde bilgelik niteliğini hakketmektedir.

Hükümdarın bilgeliği, halkı çok fazla ilgilendiren iki ana konuda aranır. İlki, toplumun hayat şartlarının iyileşmesidir. Bu görev, iyi hükümdarın en sağlam göstergesidir. Üzerinde durulan dönem için iyi hayat şartları, geçim kaynaklarının düzenliliği ve güvenliği olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca, sayıları az da olsa memurların işlerini düzeni belirleyen ilkeler doğrultusunda yapması da hükümdarın hanesine yazılan iyi notlar arasındadır. Hükümdarın bilgeliğinin arandığı ikinci alan, adalet sistemidir. Adalet kavramının geniş bir içeriği vardır. Söz konusu içeriğin başta gelen özelliklerinden biri, yargı sisteminin iyi çalışmasıdır. Toplumda huzursuzluk yarattıklarından, suçluların yargılanarak cezalandırılması halkı genellikle memnun etmiştir. Yargılama sisteminde kullanılan töre ve gelenekler, halkın değerlerinin yürürlükte olduğunu göstermesi açısından halkı rahatlatır. Bunun yanında, kurumların iyi işleyişi, sosyal hayatın düzenlenişi, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarının giderilmesi, yardıma muhtaç olanlara yardım edilmesi de adalet kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Toplumun bütününü ilgilendiren sorunların çözümünde başarılı olan hükümdar bilgelik unvanı alabilmektedir. Bu beklentiler, bilge hükümdar olmanın ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Hükümdarın savaşçı yanı, hem iç hem de dış güvenlik açısından önemlidir. Savaş anlayışı aşağıda incelenmektedir.

Hükümdar, toplumsal düzenin korunması ve işlemesinden sorumlu olduğundan, düzenin ilkelerini bilmesi ve bu ilkelere göre eylemde bulunması gereklidir. Toplum düzeniyle evren düzeninin birbirleriyle yakın ilişkileri ve hükümdarlık yapabilmenin kut'la bağlantısı, evren düzeninin ilkelerini de bilmeyi gerektirmektedir. Evren ile toplum arasındaki ilişkinin merkezî konumundan dolayı, hükümdar, hem evrenin hem de toplumsal düzenin dayandığı ilkelerin bilinciyle eylemde bulunmak durumundadır. Her iki alanın ilkelerini bilip uygulamak,

düzenin sürekliliğini sağladığından, toplumsal varoluşu güvence altına almaktadır.

1.2.3.3. Adalet

Toplumsal düzenin ilkesi adalettir. Adalet ilkesinin iyi uygulanmasıyla düzen, süreklilik kazanır. Devlet düzeni, her ne kadar form ve içerik açısından sağlam temellere oturtulmuş olsa da, düzen adalet ilkesi çerçevesinde işletilmediği sürece bozulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Adalet, herkesin sahip olduğu özel ya da genel hakların korunması ve yönetimin karar ve eylemlerini, hakları esas alarak gerçekleştirmesidir. Adalet, devlet ile halk arasındaki ilişkiyi belirlediğinden, bu ilişkide baskın taraf olan devletin yapılanmasını biçimlendiren ilkedir. Eğer devlet adalet ilkesi dışına çıkarsa, yani bireyin ya da halkın haklarını töreyi çiğneyerek gasp ederse, meşruluğunu kaybetmektedir. Meşruluğunu kaybeden yönetime isyan etmek, meşru kabul edilmektedir.

Hak; birey, boy, toplum ve devlet bağlamlarında kullanılmaktadır. Adı geçen bu birimlerin hakları, töre ve gelenekler tarafından belirlenmektedir. Birimlerden birinin hakkının çiğnenmesi, törenin ya da geleneğin çiğnenmesi anlamına geldiğinden tepki sert olmaktadır. Çünkü töre ve gelenek kutsal kabul edildiğinden, haklar da kutsaldır. Kutsal olana saygısızlık etmenin cezası ölümdür. Bu cezanın Tanrı tarafından hemen uygulandığına inanıldığından, kutsal olanlara saygıda kusur olmamalıdır. Ayrıca, düzenin içeriği töre ve gelenekler tarafından belirlendiğinden, töre ve geleneği çiğnemek düzeni hiçe saymaktır. Düzeni çiğnemenin cezası, Tanrı'nın toplumu ölüme mahkum etmesidir. Buradaki ölüm cezası, devlet düzeninin bozulması, halkın esir olması şeklinde kendisini göstermektedir. Hak, adalet ve devlet düzeni arasındaki bu hassas ilişkiler, hem yöneticiler hem de yönetilenlerin hassasiyetle üzerinde durdukları konulardır. Toplumsal varoluşun devamlılığı adalet ilkesine gelip dayanır. Devletin hakları koruması, toplumun görevlerini yerine getirmesi, adalet ilkesinin yürürlükte olduğunun göstergesidir.

Küyel'e göre Türklerde adalet ilkesi, insanın üstünde ve dışında aşkın bir ilkedir. Bu ilke kendisini, evren düzeniyle devlet düzeninin paralelliğinde kendini ortaya koyar (Küyel 1991, 742). Devlet yönetiminde, adalet ilkesi, toplumun ihtiyaçlarını karşılamak ve haklarını korumak, yönetim ilkelerine bağlı kalmak şeklinde kendini göstermektedir. Yönetimin meşru olup olmadığı, meşruiyetin kutsallık ilkelerine uyup uymadığı ve halka karşı sorumluluklarını yerine getirip getirmediği adalet açısından değerlendirilmiştir.

1.2.3.4. Savaş

Türklerin yaşadıkları coğrafyalar sürekli savaşların olduğu ortamlardır. Hem toplumlar hem boylar arasındaki çekişmeler hem de bölgenin en önemli devleti olan Çin'in saldırgan tutumu nedeniyle savaş bölgenin en temel özelliklerinden biri olmuştur. Savaşan toplumların önderlerinin savaşçı olmasından daha doğal bir şey yoktur.

Roux'nun bildirdiğine göre, Gök Tanrı'nın en iyi algılanan ve tek temel emri, savaşmaktır. Eğer savaşılmaz ve teslim olunup itaat edilirse, ihanet edilmiş sayılır. Tanrı, ilahî halktan, göğün altında bulunan yeryüzünün tüm yüzeyinde hüküm sürmesini, göğün altında yer almayan elverişsiz bölgeleri bir kenara bırakarak, yeryüzünü, gök gibi tek yapmasını beklemektedir. Bu görüş, Tonyokuk Yazıtı batı, satır 3'de yer almaktadır. "*Hanı tahttan indirdin, boyun eğdin. O boyun eğdiği için, Tengri 'öl' dedi. Türk halkı öldü, yok oldu, artık bir hiç oldu*" (akt. Roux 1999, 84). Hükümdar, Tanrı'nın emrini ve halk da hükümdarın isteklerini yerine getirmediğinde, sonuç bellidir; Tanrı'nın doğrudan verdiği tek ceza, hükümdarın, devletin ve halkın ölümüdür. Böylesine ağır bir cezayla karşılaşmamak için başta hükümdarın sonra da halkın bütün görevlerini en iyi şekilde yapması gerekmektedir. Yine Roux'ya göre Türkler, dinî bir savaş hayal etmemiş olmalarına rağmen, onların yüce Tanrısı bir savaşçı olmuş ve savaşlarına dinsel bir nitelik vermiştir (Roux 1994, 93). Ancak bu tavrın gerekçeleri vardır. Kağana yapılan başkaldırılar ve ona karşı işlenen suçlar, Tanrı'ya yapılan başkaldırı ve günahlar olarak değerlendirilmiştir. Tanrı'nın ve onun kağanının kutsal savaşı temelde dogmatik değildir. Bu savaş sadece bozkırların anarşisine, küçük beyliklere karşı, totemizme karşı ve daha da önemlisi, çok tanrılı görüşün zorunlu kıldığı yetki çokluğuna yönelikti. Aslında birliğe ve evrensel sulha karşı duyulan derin arzunun gereğini yerine getirmeye dönüktü. Kozmik merkezli bir dünya düzeni Türklerin genel gayesi olduğundan, Türk devletleri dünyanın tümüne hakim olmayı amaçlamışlardı (Roux 1994, 93). Bu nedenler savaşları kaçınılmaz hale getirmiştir.

Türkler için en iyi ölüm şekli savaşta ölmektir. Hastalıktan ölmenin utanç verici olduğunu kabul ettiklerinden, savaşta ölmenin onurunu hiçbir zaman kaçırmamışlardır (Roux 1994, 207). Savaşta ölmenin onur kabul edilmesinin nedeni, savaşın, toplumsal varoluşun devam ettirilmesi için gerekliliğidir. Toplumsal varoluş evrensel düzenin bir parçası olduğundan, savaşılmadığı takdirde evrensel düzenin de bozulacağı, dolayısıyla toplumun görevini yerine getirmemiş sayılacağı düşünülmektedir. Böyle bir tutum Tanrı tarafından ölümle cezalandırılmaktadır. Savaş, düzenin korunması için en önemli araçtır ve Tanrı'nın buyruğudur. Bu ödevin yerine getirilmesi her Türk'ün ödevidir. Bu ödevi yerine

getirirken ölmek, hem onur hem de Tanrı tarafından göğe alınarak ödüllendirilmek anlamına gelmektedir.

Devlet, başkaldırı ve savaşlar sonucunda kurulmuştur. Doğal olarak savaşçılık yeteneği, devlet kuran bir hükümdarın en temel nitelikleri arasında sayılır. Bilgelik, hükümdarda, Tanrı'nın verdiği kut aracılığıyla ortaya çıkar (Türker-Küyel 1994, 461) Siyasî egemenlik anlamına da gelen (Divitçioğlu 2000, 52) kut'a sahip olmak, iktidarda kalmak için yeterli görülmemiştir. Kut kaybedildiği takdirde iktidar da kaybedilir. İktidarı kaybetmemek için kut'un içeriğini oluşturan şu nitelikleri sürekli göstermek gerekir: "Kut, akıl ve bilgi ile tutulur, iyilik yapmayı gerektirir ve ayrıca erdemli, iyi ahlâklı ve iyi huylu olunmalıdır" (Ögel 1982, 206-208). Hükümdar, yoğun çalışmaları ve kut'un da yardımıyla toplumu düzenler ve adaleti sağlar. Bilgeliğin temel kavramlarından biri olan adalet *Orhon Yazıtları*'nda, hükümdarın kaygıları ve eylemlerinde açıkça görülür.

Savaşmak, sadece hükümdar için değil, toplumdaki her birey için gerekli olan bir özelliktir. *Er* terimi, bu özelliği çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Er olmak, iki süreci başlatır: Evlilik ve savaşçılık. Evlilik, ocak kurmak şeklinde de ifade edilir. Ocak, evde ateşin yandığı ve yemek pişirilen yer anlamı yanında, aile, sülâle anlamlarına da sahiptir. Ocak, gök modeline göre kurulmuş kubbeli çadırın ortasında yer alır. Ocağın tam üstünde çadırın duman ve havalandırma deliği bulunur. Evlilikle oluşan çadır, evrenin, aile için özelleştirilmiş halidir. Ocağını kuran kişi, evren düzenindeki yerini almıştır. Er olmanın getirdiği ikinci nitelik, savaş yeteneklerine sahip olmaktır. Savaşçılık niteliğiyle, devletin askerlerinden biri olarak, devlet aracılığıyla, evren düzenine bir başka yoldan daha katılır. Böylelikle hem toplum düzeninin hem devlet düzeninin hem de evren düzeninin parçası olarak kabul edilir. Kendi varlığını, bu düzenler içinde ifade eder ve düzenler tarafından güvence altına alınır. Birey olarak, kendini ifade etmenin en üst aşaması, savaş ortamında gerçekleşmiştir. Savaş, devletin ve toplumun varoluşunun en temel dayanaklarından biri olması yanında, bireyin kişiliğinin oluşmasında ve toplum içindeki konumunun belirlenmesinde çok etkilidir. Savaşçı olmak, *er* niteliğini kazanmayla başlar, en yüce ölüm şekli olan savaşta ölmeyle biter. Asker olmanın yarattığı disiplinle hayatını ilkeli bir şekilde sürdürür. Bu nitelikleri bireye kazandıran savaşın gerçekleşmesi devletli olmaya bağlıdır. Devlet orduya, ordu ere bağlıdır. Savaşı, hayatın en önemli amaçlarından biri sayan kişi, bu psikolojiyle devleti temsil eden, aynı zamanda da başkomutan olan hükümdara bağlanır.

Devlet olmanın temel kategorisi bağımsızlıktır. Dolayısıyla bağımsızlık, devlet olmanın özünü oluşturur. Toplum, kendi ürettiği değerler çerçevesinde oluşturduğu kültürel düzene dayanan kimlikli bir yapıdır. Kimlik, toplumun

varoluşunu sağlayan ve onu diğerlerinden ayıran temel ilkedir. Bir toplum, varoluşunu sürdürebilmek için kimliğini korumak zorundadır. Bundan dolayı varoluş sorunu, toplumu kendi kendine yeterli olmaya zorlar. Çünkü toplum kendi kendine yeterli olamadığı anda ya kendiliğinden dağılır ya da diğer toplumlar tarafından yok edilir. Kimlikli olmak ve kendi kendine yeterlilik, bağımsızlık kavramını ortaya çıkarır. Toplumun kendi kendine yeterliliğinin sağlanabilmesi için kendi ihtiyaçlarını giderecek kurumları oluşturması ve bu kurumlararası ilişkilerin düzenlenmesi gerekir. Kurumlararası ilişkileri belirlemek, toplumsal düzeni sürdürmek ve dışarıdan gelen tehlikeleri savuşturmak için devlet kaçınılmaz olarak ortaya çıkar ve toplumun bağımsızlığının sembolü haline gelir. Devletin bağımsız olması için gerekli şartlar şunlardır: 1- Sorumlu olduğu toplum hakkında karar alma yetkisinin bulunması, 2- Toplumun yöneticilerinin başka devletler ya da güçler tarafından değil de, toplumsal değerler tarafından belirlenmesi, 3- Başka bir devlete haraç ya da vergi vermemesi, 4- Sınırlarının belli ve güvenlikli olması, 5- Kendi kendine yeterli olması. Bu özelliklere sahip olan devlet, bağımsız olarak kabul edilir.

Savaşın, Türk insan ve devlet anlayışlarında belirleyici bir değer olduğunu yukarıda sıralanan veriler açık olarak göstermektedir.

*

İlk Dönem Türk düşüncesinin oluşumunda, toplumsal varoluş sorunu etkileyici unsurlardan biridir. Toplumsal varoluşun sürekliliği esas sorun olunca, varoluşu doğrudan etkileyen unsurlar olan kurumlar, gelenekler ve değerler öne çıkmaktadır. Kurum, gelenek ve değerlerin bütünlüğü, toplumsal düzeni ortaya koymaktadır. Dolayısıyla düzen kavramı, toplumsal varoluşun esasını oluşturmaktadır. Toplumsal varoluş ile düzen arasındaki köklü bağlar, düzenin ilke ve şartlarının tam olarak belirlenmesini gerektirmiştir. Düzenin ilkesi, evrendeki her unsuru kendi doğal yapısı ve yeri içinde temellendirmeye dayanır. Benzer şekilde, toplumda içkin olan her unsur da başka unsurlarla ilişkileri çerçevesinde kazandığı anlamla temellendirilir. Bu gerekçeler nedeniyle, düzenin ilkesi, düzende içerilen unsurların işlevlerini yapılarına uygun olarak yerine getirmeleridir. Bu durum hem düzeni oluşturmakta hem de düzenin devamını sağlamaktadır. Toplumsal unsurların toplum içindeki yerleri töre ve gelenekler tarafından belirlendiğinden, töre ve gelenekler düzenin somutlaşmış şekli olarak, hükümdarı yönlendirirler.

Toplumsal varoluşun sürekliliğini sağlama çabaları devlet kurumunun varoluş nedenidir. Toplum, boyların, bir yönetim altında toplanması sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle toplumlaşma, devletleşme anlamına gelmiştir. Bir boyu yönetmek, yönetim alanını genişletmek ve kendilerini tehdit eden diğer boyları kontrol altında tutmak genellikle savaşla gerçekleştirilmiştir. Bu süreç devletleş-

me ve buna bağlı olarak da toplumlaşmanın gereğidir. Toplumlaşma bir devlet altında birleşme anlamına gelmektedir. Devletin en önemli amacı, toplumsal varoluşun sürekliliğini sağlamaktır. Çünkü toplum dağıldığında, devlet de ortadan kalkar. Devlet ile toplum birbirlerinin varoluş nedenleri olduklarından, devletin gayesi olarak görülen toplumsal varoluşun sürekliliği, kendi varoluşunun sürekliliğini de içerir. Bir bakıma devletin gayesi, kendi varlığının sürekliliğini garanti etmek için, toplumun varlığını güvence altına almaktır. Devletli olmanın yanında, toplumun sahip olduğu kurum, gelenek ve değerler, toplumu bütünlüklü bir yapı haline getirir. Toplumun bireyleri de bütünlüğü sağlayan unsurlara göre kendilerini tanımladıklarından, toplumun sürekliliğinden yana bir tavır gösterir ve devleti, toplumun sürekliliğinden sorumlu tutarlar. Toplumun devletsiz olma durumu çok büyük sorunlar yarattığından, toplum, devletin sürekliliğini ister. Diğer kurumlar, gelenekler ve değerler, devletin gerekliliğini bireylere öğrettiklerinden, devlet hakkında ortak bir bilinç oluşur.

Devlet gayesine varmak için, düzen olarak kendini gerçekleştirir. Başka bir deyişle, devletin varoluş biçimi düzendir; devlet kendini düzen biçiminde gösterir. Düzen iki yolla gerçekleşir. İlki, form olarak düzen, ikincisi, içerik olarak düzendir. Form, tanrısal modeldir. Tanrı'nın evreni idare ediş tarzı ve Tanrı-evren ilişkisi, devletin formunu ortaya koyar. Tanrısal modele göre kurulan devlette, hükümdar toplumun yapısında saklı değerlere göre toplumla ilişkisini sürdürmelidir. Tanrı'nın evreni yaratması gibi, hükümdar da toplumu ve devleti oluşturur ve yönetir. Hükümdar yönetme işini, tanrısal bir kökene bağlanan töreyle gerçekleştirir. Böylelikle devlet evren tasavvuru içine yerleştirilmiş olur. Düzenin içeriğini, kurumlar, gelenekler ve değerler oluşturur. Bu unsurların her biri hem kendi yapıları açısından düzeni içerirken hem de toplumsal düzenin esasını teşkil ederler. Devlet, kurum, gelenek ve değerlerin toplumsal düzene katkılarından hareketle kendi düzenini meydana getirdiğinden devlet düzeni, toplumsal değerlere yabancılaşmadığı gibi, düzenin meşruiyetini toplumdan almış olur. Formla içeriğin birleşmesiyle oluşan devlet düzeni, meşru ve güçlü bir yapı olarak ortaya çıkar.

Düzen içinde yer alan her unsur, kendi ilkelerine bağlı kalmak durumundadır. Düzen hiyerarşisinde yer alan birey, aile, boy, devlet, dünya, gök ve hepsini içeren evren her unsurun kendine özgü ilkeleri olduğu gibi, her birim diğeriyle ilişki içindedir. Alt birimler üsttekine bağlıyken, en üst birim olan evren yani Tanrı, alttakini belirler. Alttakilerin ilişkilerinde karşılıklı belirlenimler vardır. Aile bireyi belirlerken, birey yeni bir aile kurarak ailenin belirleyicisi olmaktadır. Devlet boylar birliğinden meydana gelirken, boyları devlet içinde toplamak da devletin görevleri arasındadır. Bu ilişkiler, evren tasavvurundaki gök ve yer ilişkisini gösterir. Gök, yer üzerinde hakimken, yerin kendine özgü kuralları vardır ve bu kurallar, yer tarafından belirlenmiştir. Bu bağlamda, yerin nispî

bir serbestliği söz konusudur. Evrenin bütün belirlenimlerinin Tanrı'yla ilişkili olduğu gibi, toplum ve devletle ilişkili bütün belirlenimler de hükümdarla ilişkilidir. Hükümdar, kutup yıldızı gibi sabit olarak, dünya düzeninin merkezinde bulunur. Devlet evren düzenini, hükümdar da devlet düzenini temsil eder (Küyel 1991, 737).

Türklerde hem toplumsal hem de kişisel varoluşun devletle ilişkili olduğu gerçeği, devleti, hem düşünce yapısında hem evren tasavvurunda merkezî bir konuma getirmiştir. Toplumun özel mülkiyetsiz ve sınıfsız olması, kurumlaşmış hiyerarşik bir dinin yokluğu, bunlara sahip toplumlarda görülen iç çekişmelerin tabanının oluşmasını engellemiştir. Toplumun değer dizileri, üyelerinin birbiri üzerinde üstünlük tasarlayacak ya da birinin diğerini sömürmesini gerektirecek yapıda olmadıklarından, toplumdaki her bir kişi diğerine eşit sayılmıştır. Toplumsal yapının özellikleri, kişinin kendini ifade etme temeli olarak devlet ve savaşı öne çıkarmıştır. Böylelikle hem toplumsal hem de bireysel varoluş devleti esas almıştır.

Türkler devlete o kadar büyük önem vermişlerdir ki, *insan, devletli bir varlıktır*, tanımını yapmak mümkün hâle gelmektedir. Bunun nedeni, bireysel ve toplumsal varoluşta devletin, en önemli yere sahip olmasıdır. Devlet aracılığıyla evren düzenine katıldıkları gibi, hayatlarının güven içinde olması da devlete bağlıdır. Ayrıca güvenlik duygusu, zorunlu ihtiyaçların giderilmesi, inanç sisteminde devletin yeri, devleti, hayatın en önemli unsuru haline getirmiştir. Toplumsal varoluş sorunundan hareket edildiğinde, düzen, töre, adalet, savaş, bilgelik, Tanrı, gök, yer ve kişi, Türk düşüncesinin temel kavramları olarak öne çıkmaktadır. Bu unsurlar çerçevesinde oluşan kurumların, geleneklerin ve değerlerin incelenmesi, Türk düşüncesinin yapısını ortaya koymaktadır.

1.3. KAM VE DÜNYASI

Türk tarihinde düşünce üretimiyle ilişki içinde üç tip vardır: Kam, derviş ve âlim (ulema). Bu üç tipin geçirdiği seyri teorik bir zeminde analiz ederek, düşünce üretimiyle toplumsal yapı arasındaki ilişkileri sergilemeye çalışacağım. Bu sorunu ele alışımda temel kaygı, toplum sorunlarının çözümünde, entelektüelin (büyücünün) görev alanını belirlemektir. Genellikle tarihsel üç tipi temsil eden adları kullanmayı tercih etmekle birlikte genel olarak toplumun teorik sorunlarıyla uğraşanları, *büyücüler* adı altında toplamaktan yanayım. Entelektüel, münevver, aydın, bilim adamı, filozof, din adamı, sanatçı gibi adlar altında anılan kesimler, efsane temelli toplumlarda teorik sorunlarla ilgilenen büyücünün (kam, şaman) iş bölümüne bağlı olarak ayrılan kolları olduklarından, hepsine birden büyücüler demeyi uygun buldum.

Büyücü, eski Türkçede, *böğö*, bilge ve mistik manevî güçleri olan kişi (Clauson 1972, 324) anlamında kullanılmıştır. Uygurlar *bügü* sözcüğüne, hikmet, hakim, doğaüstü güç, hikmetli, bilgili anlamlarını yüklemişlerdir (And 2003, 36; Caferoğlu 1968, 49). Terimin taşıdığı anlamlar, hem hikmeti yani evren tasavvurunun bilgisini hem de bunu bilen kişiyi temsil etmektedir. Terim, eski Türkçede taşıdığı anlamlar nedeniyle, günümüzde "aydın" terimi yerine kullanılabileceği izlenimi vermektedir. Günümüzde kullanılan anlamı, kamların özellikleri arasında olan hastalıkları tedavi etme ödeviyle ilişkilidir. Ancak asıl görevleri, evren tasavvurundaki sorunlarla ilgilidir. Bilgi, özellikle de evren tasavvuruna ilişkin bilgiler söz konusu olduğunda, *büyücü* merkezî bir konuma sahip olur. Büyücü, teorik sorunları çözmeye çalışan, evrenle insan arasındaki ilişkileri açıklayan ve bozulan uyumu yeniden sağlamak için çaba harcayan kişidir. Başka bir deyişle büyücü, insanın kendisi hakkındaki sorunlarıyla ilgili düşünce üreten ve evren tasavvurunu tanımlayıp kuran kişilerin genel adıdır. Bu görevlerinden dolayı, teorik sorunlarla ilgilenen kişiler öbeğini oluştururlar. Bunun yanında tedavi, ibadet, öğretmenlik, zanaatlar, ölüm törenleri gibi pratik sorunlar da onların görev alanları içindedir.

Modern öncesi toplumlarda, toplumun değer dizilerinde ve geleneklerinde

meydana gelen değişim ve dönüşümler çok ağır gerçekleşmişlerdir. Bunun başlıca nedenlerinden biri, değişmenin olumsuz karşılanması ve mümkün mertebe geleneğe bağlı kalmanın, erdem olarak görülmesidir. Bu kabul, değişmelere karşı koymayı ve sorunları geleneksel yöntemler çerçevesinde cevaplamayı gerektirdiğinden, şimdi de varlığını sürdüren bir gelenek en eski dönemlerin yaklaşım tarzlarını da büyük ölçüde içinde barındırır. Efsane temelli kültürlerde büyücülerin görevlerine ilişkin veriler, kamların ne türden özelliklere sahip olduklarını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Büyücü evrenin teorik kurucusudur. Örneğin Piaroa kabilesindeki büyücünün (Ruwang) görevi, "dünya-yapmak" şeklinde tanımlanmıştır. Dolayısıyla büyücü, Piaroa'ların hem önderi hem de evren uzmanıdır. Söz konusu uzmanlık, evrenin içindeki şeylerin nasıl oluştuğunu, şimdi ne durumda olduklarını ve toplumun gündelik hayatını nasıl etkilediklerini açıklamayı da içermektedir. Bunları açıklarken, bir süreç içinde gelişen evrenin yaratılmasının ve dünya çeşitlerinin tasvirini de içeren tarihi kompleksliğin bilgisini kullanır ve ifade eder (Overing 1990, 607). Evrenin kurucusu olmaları nedeniyle, evrende ortaya çıkan olayların nedenlerini açıklayabilmişlerdir. Evrenin bütün sırlarını bilmek ve evrenin tabakaları arasında yolculuk yapabilmek büyücünün gücüne işaret eder. Campbell'in belirttiği gibi büyücünün gücü, kendi istediği zaman trans haline geçebilmesinde yatar (Campbell 1992 b, 276). Trans haline geçebilme gücünü, büyücü olurken elde etmiştir. Trans hali, sorunları yerinde görme ve sorun çıkaran unsurları kontrol altına alma imkânı vermektedir. Bu bağlamda büyücü için çözülmeyecek sorun yoktur. Çözülemeyen sorun varsa, ya Tanrı iradesidir ya da sorunu yaratan güç, büyücüden daha kuvvetlidir.

İlk insan, kökende insanın temel ihtiyaçlarını karşılayan kurumları ve değerleri yarattığından dolayı genellikle büyücü olarak tanımlanmıştır. İlk atanın yaptığı işleri bilen kişiler, büyücü niteliklerine sahip olmuşlardır. Büyücüler, tarih boyunca şu adlar altında görev yapmışlardır: Şaman, rahip, kahin, şef, siyasetçi, komutan, ozan, şair, öğretmen, hekim, otacı, sanatçı, zanaatkâr, bilge, filozof, bilim insanı vb. Bu sıfatları taşıyan kişiler, toplumu yönlendirdiklerinden ve onun sorunlarına çözümler ürettiklerinden dolayı büyücüler olarak tanımlanmışlardır. Halkın anlamadığı sembolleri ve dili kullanmaları, olağan üstü yeteneklere sahip oldukları inancı sonraki bütün çocuklarına da geçtiğinden, toplumu yönlendiren bütün kesimlere büyücü demek uygun gözükmektedir.

1.3.1. KAM

Türklerin ilk dönemini temsil eden aydın tipi olan kam hakkında yazılmış yeterli belgeler olmadığından, onu kavramak için, bugün de varlıklarını eski

inançlar çerçevesinde sürdüren Yakutlar, Buryat, Tunguz gibi kabile inançlarında büyücünün yerini görmek esas çıkış noktası olacaktır. Bunun yanında, efsane temelli kültürlerin, evren tasavvurlarında büyücünün yerini belirten çalışmalar da sorunu temellendirmede kullanılacaktır. Adı geçen kabilelerin Sibirya'da yaşamaları ve Şamanizm'in Sibirya bağlamında tanımlanması, Sibirya'nın, Şamanlığın klasik akademisi olarak kabul edilmesini sağlamıştır (Campbell 1992 b, 270). Türk düşüncesinin kaynakları arasında sayılan Sibirya ve Sibirya'dan doğduğuna inanılan Şamanizm yukarıda bazı özellikleriyle ele alınmıştır*. Burada kam bağlamında sorunlar tartışılmaktadır. Kaşgarlı Mahmut, *Divan-ı Lügatit Türk* adlı kitabında kam terimini, kahin olarak açıklamıştır (Kaşgarlı Mahmut 1999/III, 157). Eski inanç değerlerine göre kam, tanrılar ve ruhlarla insanlar arasında aracılık yapan kişidir (İnan 1986, 75).

Buryatlar, şamanı koruyan hayvan veya kuşa *kubilgan* demişlerdir; anlamı *kabilku,* 'kendini değiştirmek, başka biçim almak' fiilinden *'başkalaşım*'dır (Campbell 1992 b, 277). Bu anlamda büyücü, başkalaşabilme yeteneğine sahip olan kişi olarak öne çıkmaktadır. Büyücünün özelliklerinin sorgulanmasına bağlı olarak ortaya çıkan temel niteliğe işaret etmektedir. Efsane temelli kültürlerde belirleyici ilke olan, "bir şeyin kökeni bilinmezse, kendisi bilinmez" (Bıçak 2004a, 52vd) düşüncesinden hareketle, Sibirya büyücülüğünün kökenini öncelikle ele almak gerekir. Büyücülerin kullandığı güçlerin en önemli kaynakları arasında hayvanlar da olduğundan, hayvanlarla büyücüler arasında özsel ilişkiler kurulmuştur. Bu ilişkilerden en önemlisi, büyücülerin hayvan atalardan gelmeleri ve hayvanlar tarafından eğitilmeleridir (Campbell 1992 b, 286). Bu köken ilişkisiyle büyücüler, sahip oldukları bilginin kaynağını açıklayarak olağanüstü yeteneklerin kaynağını göstermiş olurlar. Yakutların inancına göre, ilk şaman, vücudu yumak şeklinde yılanlardan oluşup olağanüstü bir güce sahipmiş. Sahip olduğu gücün verdiği kibirle, Tanrı'nın üstünlüğünü kabul etmemiş. Tanrı, ateşi göndererek onu yakmış ve alevler içinden bir kara kurbağası çıkmış. Kötü cinler işte bu kurbağadan türemişler ve Yakutların en üstün kadın ve erkek Şamanlarını doğurmuşlardır (Eliade 1999, 94).

Büyücülerin hayvanlarla ilişkisinin bir başka örneği Buryat büyücülerinin kökenlerinin açıklamasında görülmektedir. Şamanların kökeni, gökteki yüce varlıkla ve onun temsilcisi kartalla açıklanmıştır (Eliade 1999, 95). Buryatların Şamanın Kökeni Efsanesi'ne göre, başlangıçta batıda tanrılar doğuda kötü ruhlar varmış. İnsanlar yaratılıp çoğalınca kötü ruhlar hastalıklar yaymış. Tanrı, hastalıkların üstesinden gelmesi için kartal göndermiş. Kartal, dev bir ağacın altında yatan kadınla birleşmiş. Bir anlatıma göre kadın, diğer bir anlatıma göre

*"Evren Tasavvuru" bölümünde "Dinin Yapısı" başlığı altında Türklerin Şamanlıkla ilişkisi tartışılmıştır.

kadının doğurduğu erkek çocuk, ilk şaman olarak kabul edilmiştir (Eliade 1999, 95). Bu efsanede şamanın görevine, insanları hastalıklardan korumaya işaret edilmektedir. Yakut efsanelerinden birine göre, şamanlar kuzeyde doğarlarmış. Orada dallarında yuvalar olan ulu bir akçam yükselirmiş. Büyük şamanlar en üst dallarda, orta sınıftakiler orta dallarda, en küçükler ise en alt dallarda yuvalanırlarmış. Bazı anlatımlara göre, kartal başlı demir tüylü bir yırtıcı Kuş Ana bu ağaca konar, yumurtlar ve kuluçkaya yatarmış. Yumurtalardan büyük şamanların çıkması üç yıl, orta şamanların çıkması iki yıl, küçüklerin çıkması bir yıl alırmış. Ruh yumurtadan çıkınca, Kuş Ana bunu alır, yetiştirilmek üzere, tek gözlü, tek kollu ve tek kemikli dişi bir şeytan şamana emanet edermiş. Bu dişi şeytan, şaman adayının ruhunu demirden bir beşikte sallar ve pıhtılaşmış kanla beslermiş. Bunun üzerine üç kara şeytan çıkagelir, bedeni parça parça doğrar, kafaya bir kargı saplar, et parçalarını da sunu olarak dört bir yana dağıtırmış. Başka üç şeytan da ilerde şamanın iyileştireceği her hastalık için çene kemiğinden parçalar kesermiş (Eliade 1999, 60). Bir başka anlatımda, adayın şeytanların tüm bilgilerini sindirinceye kadar yanlarında kaldığı söylenir. Ruh bu eğitim sürecini yaşarken, aday hasta olarak yatağında yatmaktadır (Eliade 1999, 60). Turukhansk Yakutlarında kartal ilk şamanın yaratıcısı olarak kabul edilir. Ayrıca kartal, Yüce Varlık, Yaratıcı (Aji), Işığın Yaratıcısı (Aji tojen) adlarını da taşır. Işığın Yaratıcısı'nın çocukları, Evren Ağacı'nın dallarına konmuş ruh-kuşlar olarak tasarlanmıştır. Ağacın doruğunda, olasılıkla Aji Tojen'nin (ışığın çocukları) kendisini simgeleyen çift başlı kartal, *Tojon Kötör*, Kuşlar Beyi vardır (Eliade 1999, 96). Aji Tojen şamanı yarattığı zaman, gökteki malikânesine sekiz dallı bir huş ağacı da dikmiştir (Eliade 1999, 96). Görülen o ki, kartal, kam ve ağaç, birbirlerinin varoluşlarıyla içten içe ilişkilidirler.

Şamanın kökeni, onun yaptığı işlerinin güç kaynağıdır. Kartalın ata olarak seçilmesi, en yüksekte uçan kuş olması, gökle yakınlığından dolayı tanrısal haberleri getiren elçi kabul edilmesi, yırtıcı bir kuş olmasıyla yakından ilişkilidir. Kartalların yuvalarını en yüksek yerlere, en yüksek ağaçların tepelerine yapmalarıyla, güçlü şamanların ağaçtaki en yüksek yuvalarda yumurtadan çıkmaları arasında da yakın ilişkiler vardır. Yakut şamanlarının sembol olarak kullandıkları çift başlı kartal, gökle yer, geçmiş ile gelecek, Tanrı ile insan, öte dünya ile bu dünya arasındaki ilişkilerin kurulmasını temsilen oluşturulmuş bir simgedir. Bu ikiliklerin her biri, insan hayatının temel ilkelerinin oluşmasını sağlar. Temel ilkelerle kartal arasındaki simgesel bağlantı, büyücünün insanın temel teorik sorunlarıyla yakın ilişkisini sergilemektedir.

Herkes büyücü olamadığına göre, büyücü olmanın şartları nelerdir? Büyücülük, genellikle aileden ya da soydan gelen bir niteliktir. Bazı topluluklarda sadece anneden geçtiği belirtilirken, Buryat ve Altay kabilelerinde hem anneden hem de babadan geçebildiği görülmüştür (Eliade 1999, 33, 37). Sibirya ve

Kuzeydoğu Asya'da şamanların başlıca devşirilme yolları şunlardır: 1- Aileden geçme, kalıtım. 2- Kendiliğinden gelen bir çağrı ya da seçilmedir. Kendi istekleriyle şaman olanlar da vardır, fakat bunlar zayıf şamanlar olarak kabul edilirler (Eliade 1999, 31-32). Şaman olabilmek için soydan gelen verilerin yanında, ruhların seçtiği bir aday olması ya da seçilen adayın ruhlarca kabul edilmesi, adayın yaşlı büyücüler tarafından eğitilmesi unsurları da yer alır. Büyücü olmak için soydan gelen yetenekler yeterli görülmemiş, *ruhlar tarafından kabul* edilmesi gerektiği de benimsenmiştir (Eliade 1999, 34). Adayın tanrılar ya da ruhlar tarafından seçildiğinin en belirgin göstergesi, adayın tanrılarla karşılaşması şeklinde yorumlanması nedeniyle, sara nöbetleridir. Çeşitli Sibirya kabilelerinde Şamanlık, öğrenilen bir şey değil, doğumda gök ya da ruhlar tarafından verilen, belirtileri çocukluk ve ilk gençlik yıllarında ortaya çıkan bir yetenek olarak kabul edilmiştir (Eliade 1999, 34; İnan 1986, 76).

Büyücülük hakkına sahip ailelerde yeni büyücü seçimi, aile atalarının ruhları tarafından aileden bir gencin aday olarak belirlemesiyle başlar. Seçilen genç, dalgınlaşır, düş-kurucu olur, yalnızlıktan hoşlanmağa, gaipten haber almağa, olmayan şeyleri görmeğe başlar; ara sıra bilincini yitirme derecesine varan nöbetler yaşar. Bu belirtilerin gösterildiği bir sırada adayın ruhu ata ruhlar tarafından alınıp, ak şaman olacaksa batıya, kara şaman olacaksa doğuya götürülür (Eliade 1999, 38-39). Adayda ortaya çıkan farklı davranışları büyücülük belirtileri olarak yorumlayan aile, çocuğu bölgedeki yaşlı bir büyücünün yanına verir. Yaşlı büyücünün rehberliğinde aday, gelişimini sürdürür.

1.3.2. EĞİTİM

Çocuğun kam olmasının önüne geçilemediğinde, çocuk, yaşlı bir kamın yanında eğitime başlar. Kam eğitimi iki tarzda yürütülür: 1- Esrime düzeyinde. Rüyalar ve kendinden geçme. 2- Gelenekler düzeyinde. Şamanlık teknikleri, ruhların adları ve işaretleri, klanın mitolojisi ve soy ağacı, gizli dil, okunacak dualar, kam ve tanrıların şecereleri (Eliade 1999, 32; İnan 1986, 76). Ruhlar ve eski usta şamanlar tarafından üstlenilen bu çifte eğitim, bir "sırra erdirme" süreci niteliğindedir (Eliade 1999, 32). Büyücü eğitiminin doruğu, sırra erme aşamasıdır. Sırrı keşfetmek ve görevleri yerine getirmek için gerekli donanımı elde etmek amacıyla başlı başına düzenlenen törenler, son aşamanın önemini göstermektedir. Eliade'nin bildirdiğine göre sırra erme eğitimi, uzun bir dizi esrime deneyimini kapsar. Ata ruhları, genç çırağın düşlerine girer ve bazen onu yeraltına götürürler. Aday hem yaşlılardan hem de şamandan ders alır. Kabilenin soyağacını ve geleneklerini Şamanlığın dayandığı efsaneleri ile söz dağarcığını öğrenir. Öğreticiye şaman-ata denir. Esrime sırasında aday şaman yırları (ilâhileri) söyler. Bu,

ruhlar dünyasıyla temasın sağlandığı anlamına gelir (Eliade 1999, 38). Şaman olarak kişinin bu göreve "çağrılmasını" belirleyen bütün esrime olay ve yaşantıları, bir sırra erme töreninin geleneksel öğelerini içerir; yani acı çekme, ölme ve dirilme aşamaları yaşanır (Eliade 1999, 55, 56). Büyücü olabilmek için, adayın önce öldürülmesi ve sonra yeniden doğması gerekmektedir (Campbell 1992 b, 282-83). Acı çekmek, öğrenmenin önemli yöntemlerin biri olarak gösterilmiştir. Erginliğe erme törenlerinde, çocukluğundan erginliğe, savaşçı olmaya geçiş sağlanır. Yeni konumun ağırlığını taşıyabilmenin göstergesi acıya dayanmak ve korkuları yenmektir. Büyücü olmanın son aşaması olan sırra erme törenlerinde, büyücülüğü kaldırabilecek güç ve cesarete sahip olunup olunmadığı denetlenir. Anlatılanlara bakıldığında, söz konusu tören hem dayanıklılığın hem de sırların verildiği ya da gösterildiği bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun bir örneği Yakutların şamanlarla ilgili anlattıkları efsanede görülmektedir* (Campbell 1992 b, 278-82). *Esrime* (kendinden geçme) aracılığıyla yapılan eğitimin içeriğini, bedenin parçalanması ve ardından tüm iç organların yenilenmesi, göğe çıkış ve ruhlarla veya tanrılarla konuşma, yeraltına iniş ve orada da gene ruhlarla, bu arada ölmüş şamanların ruhlarıyla konuşma, çeşitli dinsel ve büyü temelli açıklamalara (vahiylere) muhatap olma (meslek sırları) oluşturur (Eliade 1999, 56, 57). Yakutlarda şaman adayının öldüğü ve çadırda üç gün aç susuz kaldığı belirtilir (Eliade 1999, 58). Bazı anlatımlarda aday, ruhlar tarafından yeraltına götürülerek üç yıl orada tutulurmuş. Bu süreçte ise sırra-erme gerçekleşmekteymiş (Eliade 1999, 59).

Yoğun acılar ve bedenin parçalanması, yeniden doğma sürecinin parçaları olarak kabul edilmektedir. Yeni doğum, olağanüstü görevleri yerine getirecek biçimde, ruh ve bedenin biçimlendirilmesine yöneliktir. Büyücü olmak için evren ağacının katlarında yeniden oluşma, yeraltına inme, göğe yükselme gibi aşamaların her biri sırrı öğrenme yolculukları olarak görülmektedir. Eliade'nin belirttiği gibi, sırra-erme sürecinde, şaman adayı seanslarda ruhlar ve hayvanlarla bildirişimde bulunacağı gizli dili de öğrenir. Bunu ya bir ustadan ya da kendi kendine doğrudan ruhlardan öğrenir (Eliade 1999, 123). Dil, sırları kendinde barındıran bir temel unsur olarak büyücülerin temel silahı olmuştur. Bütün bu gök ve yeraltı süreçlerinde, adaya, atalar tarafından mesleğin sırları, tanrıların biçimleri ve adları, ruhların adları ve onlara tapınma biçimleri öğretilir. Ruh ancak bu ilk sırra-erme seansından sonra tekrar bedenine döner (Eliade 1999, 39). Aday bu eğitim hastalığından kurtulup ayağa kalktığında, sırları bilen büyücü olarak yeni hayatına başlamıştır.

Karibu Eskimolarından şaman olan Igjugarjuk kendi şaman olma sürecini anlatmıştır. (Campbell 1992 b, 262-63). Yakut Şaman Semyonov'un kendi şaman oluş sürecini anlatırken ölüp yeniden doğmak esas unsurlardan biri olarak öne çıkarmaktadır (Campbell 1992 b, 271).

Sırra-erme süreci tamamlandıktan sonra, büyücü adayının hocası, adaya davul ve elbise yapmakla da yükümlüdür. Çünkü şaman eğitiminin en önemli aşamaları arasında davul sahibi olmak ve şaman elbisesi giymek de yer alır. Şaman davulu öncelikle kutsal bir ağaçtan ve büyücü hoca tarafından işaret edilmiş olandan hoca tarafından yapılır. Davulun simgesel anlamları (Eliade 1999, 175, 199) çok çeşitlidir. Kutsal ağaç, törenlerde ruhları davulun içine toplama becerisi, büyücü öldüğünde, bedeni davulu yapılan ağaca konması, evren ağacının bir parçası olması, ağaç, davul ve büyücü arasındaki güçlü bağları işaret etmektedir. Benzer şekilde büyücünün elbisesi de oldukça önemlidir. Elbisenin üzerinde kuşları temsil eden sembollerin yer alması, şamanın evrenin tabakaları arasında uçarak gezindiği anlamını güçlü bir şekilde vermektedir. Ayrıca büyücü elbisesinde süslü demir parçaları, ayı pençeleri de bulunmaktadır (Roux 2005a, 236-237, 238-241; Eliade 1999, 186). Hayvan sembollerinin her biri, bilginin hayvanlar aracılığıyla geldiğinin gösterilmesi anlamına da gelmektedir.

Büyücü elbisesine verilen iskelet görüntüsü, sırra erme dramını, yani ölüp dirilme olayını özetler ve yeniden güncelleştirir. İnsan ya da hayvan iskeletini temsil etmesi fark etmez; her iki durumda da, gerçekte temsil edilen, efsanevi ataların koruduğu yaşamın-özü veya hammaddesidir. İnsan iskeleti, bir bakıma şamanın ilk modeli veya arketipidir. Zira ata-şamanların birbiri ardından içinde doğmuş oldukları aileyi temsil ettiği kabul edilir. Çünkü kök aile ya da soy, kemik terimiyle ifade edilmiştir. Kuş iskeleti olma durumu da büyücünün, büyücü olma sürecini ve uçma yeteneğini göstermektedir (Eliade 1999, 190). Büyücü, elbise ve davuluna da sahip olduktan sonra bağımsız bir kişi olarak mesleğini icra etmeye başlar* Kamlığın tanrılar tarafından verildiğine inanan kamların önemli bir özelliği de ozan olmalardır. İrticalen şiir ve ilâhiler söylemeleri (İnan 1986, 79), uğraştıkları sorunlar hakkında düşüncelerini ortaya koymalarının yolu olarak görülmektedir.

1.3.3. BİLGİ ANLAYIŞI

Büyücü olabilmenin son aşaması olan sırlara erme durumu, büyücüye evrenin katmanları arasında yolculuk yapabilme imkânı kazandırmaktadır. Büyü

Büyücü olarak seçilen kişinin davranışlarını ve mesleği edinme sürecini Campbell şöyle açıklamıştır: 1- Ciddî sinirsel çöküntüye benzer belirtilerle açığa çıkan, günlük yaşamdan kopuş yaratan kendiliğinden davranışlar; parçalanma düşleri, ruhlar dünyasında beslenme ve yeniden geri gelme. 2- Yardımıyla daha üst bir düzeyde gerçek bir canlanmanın yaşandığı, ustadan alınan mitolojik eğitimle şamanlık kursu. 3- Topluluğun doğal kıskançlığından çeşitli numaralar ve güç gösterileriyle korunarak topluluk hizmetine sunulan büyücülük mesleği. Şaman, geçirdiği bunalımdan sonra sağlığına efsane ve şarkıyla kavuşur (Campbell 1992 b, 284-85).

tekniği, bir kozmik kuşaktan (katmandan, bölgeden, kattan) ötekine, örneğin yeryüzünden gökyüzüne ya da Yeryüzünden yeraltına geçmekten ibarettir. Büyücü bu düzeyler arasındaki sınırları aşmayı bilen kişidir. Kozmik kuşak veya düzeyler arasındaki iletişim ve ulaşımı mümkün kılan, evrenin yapısıdır (Eliade 1999, 291). Evren, üç katman ve katmanların tam ortasından geçen bir eksenden oluştuğundan, katmanların birinden diğerine geçilebilmektedir. (Eliade 1999, 291). Doğal olarak eksen bir açıklıktan, bir "delikten" geçer; tanrılar yeryüzüne, ölüler de yeraltına bu delikten geçerek inerler. Törenlerde esrimiş şamanın ruhu da göğe ve yeraltına bu delikten geçerek yolculuk yapar (Eliade 1999, 291-292). Genel olarak büyücülerin evrenin katmalarında dolaşabilme ve zamanları aşabilme yetenekleri, insanların sorunlarını çözebilme ve kaybolan ruhları bulma görevleriyle ilgilidir. Bu görevleri yaparken karşılaşacağı tehlikelerden sahip olduğu bilgilerle kurtulmaktadır (Overing 1990, 609). Evrenin katmanları arasındaki yolculuklar ve sihirli dil, büyücünün dayandığı bilginin genel yapısını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda büyücü, evreni belli bir kodlama sistemine göre okur ve onun imkânlarından faydalanarak sorunları çözer.

Evrenin kurucusu olan büyücü, evreni bütünlüklü bir yapı olarak ele alır. Roux'nun dediği gibi, Altaylı, evrende algılanabilen her şeyin kendisine benzediğine inanır. Maddî ile manevî, canlı ile cansız arasında hiçbir ayrım yapmaz. Eşyanın hareketsizliği ancak görünüştedir. Yaşam her yerde mevcuttur, özdeş olmasalar da bir örneksel olarak hareket ederler. İnsan tek canlı olamaz; ortaya çıktığını, büyüdüğünü, kuruduğunu, yok olduğunu gördüğü bitki ve hayvanlar da insan gibi canlıdır. Bunun yanında, güneş, ay, gökyüzü, yıldızlar da insanların sahip olduğu canlılık özelliklerine sahiptirler (Roux 2005a, 31-32). Bu ortak zemin büyücünün evreni kavrayıp kurmasının zeminini oluşturur. Tunguz şaman transa geçtiğinde, bütün doğanın dilini anladığını söyleyerek (Roux 2005a, 32), sahip olduğu yeteneklere ve dayandıkları ortaklığa işaret etmektedir. Bilmenin yollarından biri olan ortak zemin, bilmenin temel dayanağıdır.

Efsane temelli kültürlerde oluşan inanca göre, bütün dünya olaylarının ortaya çıktığı köken ya da efsane dönemi ülkesi ile büyücünün trans dünyası tek ve aynı yerdir. Trans durumunda yaşadıklarının gerçek olduğu kanısı ve bu deneylerin zihninde bıraktığı etkiler nedeniyle, şamanın kendi sanatına ve sanatının gücüne inancı tamdır (Campbell 1992b, 270). Olguların dayandığı ilkeye bağlı olarak, bazı olguların konumlarında değişiklik yapmak mümkündür. Büyücü bu ilkeden hareketle, hastalıkları iyi edebilmekte ve ölülerin ruhlarını yeraltından alarak Tanrı katına götürebilmektedir. Örneğin, bir çocuk konuşmakta gecikince, bazı kuşların dilleri yedirildiğinde (Roux 2005a, 165) konuşmanın gerçekleşeceğine inanılır. Burada konuşma ile dil, öten kuşun dili ile konuşamayan dil arasındaki paralellikler, sorunun çözümünü mümkün kılmaktadır. Çeşitli uygulamalarda görülen, tasvirin model yerine kullanılması (Roux 2005a, 208), tasvirle modelin

özdeş olduğunun kabulü bu ilkeye dayanmaktadır.

Falcılık, kehanet, büyücünün (şaman) gizemli teknikleri arasındadır (Eliade 1999, 216). Söz konusu teknikler aracılığıyla, sorunların çözümünde kullandığı bilgileri sergiler. Sorunlar karşısında yetkili ve yetkin olduğunu bu teknikler aracılığıyla gösterir. Büyücünün bilgisinin ortaya çıktığı konular arasında kehanet önemli bir yer tutar. Kehanetin yapılabilmesi, hayvanlar aracılığıyla mümkün olmaktadır. Tılsım bulmak, yağmur yağması için panzehir taşı kullanmak, muska yazmak, kuş falı bakmak, hastalığa çare bulmak için hayvan iradesi ve gücü, sürecin içine dahil olmalıdır. Bu tür eylemlerde büyücünün becerisi büyük öneme sahiptir (Roux 2005a, 151). Hayvanların geleceği bilme yetisi, kehanetlerini insanlara aktarma şeklinden bağımsız olarak organa bağlıdır. Kulaklarla duyulur, gözlerle görülür; fakat herkesin görme ve duyma kapasitesi farklıdır. Geleceği görme yetisinin tam olarak tanımlanamadığı konusunda herkes aynı görüştedir. Ne olduklarını tamamen kavrayamadığımız, ama kanda, kemiklerde ve nefeste olduklarını bildiğimiz *ruhlar* gibi gelecekten haber verme yetisi de bedenin belli bölgelerinde, örneğin kürek kemiğinde ya da bağırsakta bulunur. Sonuç olarak ölü hayvan dilsiz değildir. Kehanet organı hayvan cesedinden alınır ve çeşitli tekniklerle sorgulanır (Roux 2005a, 152).

Altay halklarının iki eğilimi çok belirgindir: Sınıflama ve düzenleme gereksinimi ile türlerin karıştırılması. Bunun en iyi örneği adlarda görülür. Adlar, bireyleri ayırt etmeye ve kavimleri karşı karşıya getirmeye yarar. Bütün insanlığı kavimlere, uluslara, ailelere ve bireylere ayırır. Ama taşıdığımız ad, başka birinin, hayvan, bitki ya da başka bir şeyin adı olduğu ölçüde bu kez de adlar eşseslilerle özdeşleşerek birbirine karıştırmaya götürür. Ad, varlığın bir parçası olarak kabul edildiğinden (Roux 2005a, 247), ad üzerindeki söz oyunlarıyla adın değiştirilmesi, adın temsil ettiği varlığı da değiştirdiği sonucuna götürmüştür.

Campbell'e göre büyücülük çerçevesinde kendini gösteren mistik tecrübe, *tarih dışı*dır (Campbell 1992 b, 283). Büyücünün, evrenin tabakalarında dolaşması, ruhlarla görüşmesi tarihi içerikten yoksundur. Şaman, bütün eylemlerinde referans olarak kullandığı, mitolojik zaman ve mekân şimdiye taşır ve şimdide gerçekleştirir. Şamanizmin olduğu her yerde mitolojik zaman ve mekân burasıdır ve şimdi olduğundan tarihi içerikten yoksunluk, büyücünün bilgisini sorgulamaya yol açmaktadır. Öncelikle, büyücünün yeteneklerini ve gücünü göstermesi açısından tarihsel olmayan tecrübeler, toplumun sorunlarını çözdüğü sürece ihtiyaç olarak görülmüştür. Fakat, her kamın kendine has bir tarz oluşturması ve tarzların ortak bir yapı çerçevesinde geliştirilip eğitimin, düzenli öğretim tekniği çerçevesinde sunulamaması sebebiyle, tarzların gelenekleşmesi zayıf kalmış olmalıdır. Her büyücünün kendi tarzını kendi tecrübelerinden oluşturma anlayışı nedeniyle, ortak bir tarz gerçekleşmemiş gözükmektedir. Bunun başlıca nedeni, kamların

yalnız olma isteği değildir; toplumun belirleyici nitelikleri arasında olan göçerlik ve hayvancılık, bazı konularda güçlü geleneklerin oluşumunu engellemiş olabilir. Unutulmaması gerekli olan nokta, *tarih dışı* yargısı modern dönemin bakış açısından kaynaklanmaktadır. Kam eylemlerini gerçekleştirirken, eyleminin tarihli olup olmadığı kaygısını taşımamıştır. O eylemlerini belli bir zaman ve mekân çerçevesinde ve evren tasavvurundaki temel değerler bağlamında gerçekleştirdiği için, eyleminin anlamsız olması gibi bir durum söz konusu değildir. Büyücünün tecrübeleri tarihsel olmamakla birlikte, Campbell'e göre, yerel geleneğin yarattığı, yerel rahiplerin geliştirdiği ve az veya çok toplumsal amaçlar için kullanılan ve biraz da yerli halkı ruhsal açıdan rahatlatan imgeleme anlam ve derinlik veren büyücüdür. Büyücü bu ilkeyi, ilkel düzeyde temsil eder, daha gelişmiş kültürel ortamlarda mistiğin, şairin, sanatçının yaptığı budur (Campbell 1992b, 283-284). Büyücü hem kendi eylemlerini hem de toplumsal olayları anlamlandırdığından, kendi değer dizileriyle tutarlı bir yapı ortaya koymaktadır.

Büyücünün bilgisi, kurduğu evrenin yapısından elde edilmektedir. Söz konusu evrenin katmanlarında özel durumlarda dolaşma imkânı vardır. Büyücü, meslek eğitiminin son aşamasında sırları elde ettiğinden, evrenin dayandığı ilkelerin neler olduğunu bilmektedir. Bu bilgi birikimi çerçevesinde, dünyadaki sorunları, dünyadan elde ettiği çeşitli araçlar ve büyücülük yeteneğiyle çözümlemeye çalışmaktadır.

1.3.4. GÖREVLERİ

Kabile toplumlarının büyücüleri, genel olarak, tedavi etmeye, toprakları verimli kılmaya, toplumu korumaya muktedirdir. Ayrıca dünya yapıcısı görevini de yerine getirmektedir. Dünyanın bilinen versiyonlarıyla birlikte bugünkü ve önceki zaman dünyalarını kendine konu edinmektedir (Overing 1990, 610). Büyücünün dünyasının en önemli oyuncuları ruhlar olduğundan, büyücünün (şaman ya da kam) öncelikli görevleri arasında ruhları tanımak ve onların güçlerini kullanmak yer alır (Walsh 1990, 117). Bu sorumluluk alanları, onun toplumdaki konumunu da belirlemektedir. Büyücünün toplumsal işlevi, insanla doğanın örtüsü ardındaki kötü güçler arasında yorumculuk, çevirmenlik yapmaktır (Campbell 1992b, 312). Söz konusu çevirmenliği yaparken iyi güçlerden yardım almaktadır. Büyücünün temel işlevi, üyesi olduğu topluma ve toplumun üyelerine doğadan ve diğer insanlardan (büyücülerden) gelen tehlikeleri savuşturmaktır. Bunun yanında büyücüler, yaşadıkları topluluğun ya da toplumun evren tasavvuruna ilişkin sorunları, her türden eylemi kutsama ayinleri, hastalıklarla mücadele, topluluğu kötü güçlerden koruma gibi temel sorunlarla uğraşırlar. Onların bilgisinden, gücünden asla şüphe edilmez.

Yakutlarda, kam adayının eğitiminden sonra yapılan törende adayın ettiği yeminde, görevlerinin neler olduğun ilişkin ipuçları vardır: "Zavallıların koruyucusu, yoksulların babası, öksüzlerin anası olmağa and içiyorum" (akt. İnan 1986, 77). Andın devamında, yüksek dağ tepelerinde bulunan ruhlara, tanrılara, tanrıların eş ve çocuklarına saygı göstereceğini ve hizmet edeceğini bildirir. Ayrıca, hangi sorun için hangi hayvanı kurban edeceğini de belirtir (İnan 1986, 77-78). Günümüze çok yakın bir dönemde kayıtlara geçirilen bu antta öncelikle, muhtaç insanlara hizmet edeceği, tanrılara saygı göstereceği ve hizmette bulunacağı, hastalıkları tedavi edeceği sözü verilmekte ve ne işle meşgul olacağı ortaya çıkmaktadır. İslâm öncesinde Türklerin dini inançlarının temel unsurlarından biri olan kamlar, dinî değerleri tanır ve kendine özgü nitelikleriyle, inanç sisteminin önemli bir bölümünü oluştururlar. Yaptıkları işler açısından toplumdaki konumu önemlidir. Sibirya'da yaşayan kabilelerin kamı şu işler için çağırdıkları tespit edilmiştir: 1- Ölünün ruhunu öte dünyaya göndermek. 2- Yersiz yurtsuz kalan bir ruhu, tahtadan yapılan bir temsilin içine yerleştirmek. 3- Avda şanssızlığı gidermek. 4- Ağır hastalıkları tedavi etmek (Buluç 1979, 319). Her tören, kurbanla başlar (Diyarbekirli 1972, 91). Kurbanları bizzat kamlar göğe çıkarak, göğün en büyük ruhu olan Ülgen'e sunarlar (Buluç 1979, 319). Dahil olduğu boy ya da oymak kamı, topluluğun korucusu olarak gördüğünden, her fırsatta onun duasını almaya çalışır (İnan 1986, 79). Ayrıca, evrenin tabakalarındaki seyahatlerinde gördüğü olumsuz unsurlar hakkında halka öğütler verip (İnan 1986, 80-81), onların töreye uygun yaşamaları gerektiğini hatırlatır.

Orta ve Kuzey Asya'da büyücülerin başlıca görevleri arasında, *hastalıkları* iyileştirmek önemli bir yer tutmuştur. Hastalıkların nedeni olarak, ruhun kötü ve düşman büyücüler tarafından ele geçirilmesi görülmüştür. Bu anlayışa göre hastalık, ruhun çalınması veya kaybolması olayına bağlanır ve iyileştirme de bir bakıma, ruhu arayıp bulma ve yerine getirip yerleştirme sürecini içerir. Hastalığın diğer bir nedeni de, hastanın bedenine sihirli bir unsurun girmesi ve hastanın ruhunu kontrol altına alması anlamında, hastanın çarpılması ya da ruh çarpması şeklinde tanımlanmıştır. Böyle durumlarda iyileştirme, bedene giren yabancı unsurun bedenden atılmasına yönelik bir çabayı gerektirmektedir (Eliade 1999, 247; Roux 2005a, 164)). Hastalık durumlarında, şamanın yapacağı öncelikle, hastalığın ne olduğunu keşfetmektir. Belirgin organik rahatsızlıkları varsa, onlar için masaj, söktürücü otlardan yapılmış ilaçlar ve emilip çıkartılma gibi yöntemler kullanılır. Hastalıklardan kurtulmanın yolu olarak törenlerin düzenlenmesi başlıca yöntem olmakla birlikte, bu dönemin anlayışına göre en mükemmel ilaç bitki kökleri (Roux 2005a, 164) kabul edildiğinden, tedavi törenlerinde hastalık tipine uygun bitkiler de kullanmışlardır. Eğer ruh uçmuşsa, büyücü görünmezi görme yeteneğiyle onun gizlendiği yeri keşfetmelidir. Sonra da davulun sesine binerek, trans kanatları üstünde ruhun gittiği yere uçmalıdır. Göklerde, cehen-

nemde ya da dağların ötesinde ruhlar ülkelerinin bekçilerini alt etmeli ve hemen büyüyle kurtarma görevini yerine getirmelidir (Campbell 1992b, 280-81). Büyü teknikleri öylesine güçlü olabilmektedir ki, ölüler bile diriltilebilmektedir. Sır bilindiğinde ve uygun büyü töreni yapıldığında ölüler dirilmektedir (Campbell 1992b, 306-307). Çünkü ilkece güçlü büyüler her şeyi mümkün hale getirdiğinden, "büyünün olduğu yerde ölüm olmaz" düşüncesine varılmıştır. İnsanlar tarafından hayvanlar için yapılan törenler doğru bir biçimde yerine getirildiğinde, hayvanlarla onları avlayan insanlar arasında, büyüsel muhteşem bir uyum ortaya çıkar. Çünkü avlanan hayvanlar yok olmayıp yeniden dirildiklerinden, hem insanları beslemeye devam edecekler hem de varoluşlarını sürdüreceklerdir (Campbell 1992b, 314). Böyle bir sonuç elbette olağanüstüdür. Bu oğlanüstülük büyücülerin becerisine bağlıdır.

Büyücünün toplum içindeki gücünü gösterme yolları arasında *yada* taşı aracılığıyla hava değişimleri yaratabilmesi yer alır. *Yada* taşı, hava değişiklikleri yaratmakla ilgilidir. Söz konusu taş gökten düşmüş ya da dağda bulunmuş bir taş olabilir. Bunun yanında bazı hayvanların karnında ya da kafalarında bulunduğuna inanılan taşlar da *yada* taşı olarak kullanılırlar. Beden taşı büyü açısından daha iyi kabul edilmiştir (Roux 2005a, 159). Yada taşı aracılığıyla gerçekleşen hava değişimleri toplumların kaderleri üzerinde etkili olmaktadır. Asya halkları arasında en büyük büyücüler olan Hunlar, istediklerinde kar, don, yağmur yağdırabilmektedirler. Düşmanlarının topraklarından geçmelerini engellemek için en şiddetli rüzgarları çıkarabilmektedirler (Roux 2005a, 160). Camoka ile Cengiz Han arasındaki savaşta Camoka, büyücüye *yada* taşını kullanarak yağmur yağdırmasını istemiştir. Yağmur yağmakla birlikte Camoka aleyhine gelişince, Camoka ve ordusu "Gök bizden yana değil" diyerek dağılmışlardır. Bu metin büyü ile din arasında bir hiyerarşinin olduğunu göstermektedir. *Yada* taşı aracılığıyla çok güçlü gözüken büyücü, Tanrı'nın iradesini değiştirememektedir (Roux 2005a, 161). Büyünün Tanrı iradesini durduramaması ve Camoka'nın tutumu, büyücüden, doğa üzerinde tam bir hakimiyet kurması beklenmediği sonucuna götürmektedir.

Büyücülerin *siyasî roller* üstlendikleri de görülmüştür. Bazen imparatorluk kurucusu ya da boyların önderleri olarak tarih sahnesinde görülürler. Siyaset alanında adını duyuran en ünlü kam, II. Göktürk Devleti'nin kurucularından biri olan Tonyokuk'dur. Kendini bilge olarak tanıtan Tonyokuk (*Tonyokuk* 1987, Batı Tarafı 1), kağandan sonraki en önemli kişi olarak öne çıkmıştır. Kendi toplumunun kültürel değerlerini sonuna kadar savunmuş ve kendini kam olarak tanıtmaya özen göstermiştir (Giraud 1999, 93 vd). Cücen sülalesinden Çeunu Kağan'ın (509-520) oğlunun kaybolması ve büyü yoluyla bulunması, Kağan'ın büyücüyle evlenmesi, kaybolan çocuğun bir yıl süresince büyücü tarafından saklandığının ortaya çıkması, çocuğun öldürülmesi gibi olaylar, büyücü-siyaset ilişkisinde kişisel hırsı gösteren örnek olarak öne çıkmaktadır (İnan 1986, 88).

Roux'nun bildirdiğine göre, Yutşenlerde, metinleri ve yasaları yazan, kraliyeti oluşturan ve sonunda taç giyen şamandır. XII. yüzyılda ormanlarda yaşayan Moğol toplumlarında, Taciyut, Merkit, Oyirat, Tumantlarda hükümdarlık yapan şaman rahipleri "beki"lerdir. Genelde, iktidara sahip olmadıkları zamanlarda, hükümdarın tahta yönelişine kadar eşlik edenler yine şamanlardır. Kitanlarda her on iki senede bir, baş şaman, imparatorun ölüm ve cenaze töreni ile yeniden dirilişi ritüeline başkanlık ederdi. Bu arada, tarihte şamanların egemenliğinden kurtulmak isteyen bazı boy beylerine rastlanmıştır. Bunlar büyücü-hekimin gücüne karşı şiddetli mücadele etmişlerdir. İlk örneği Juan-Juanlarda görülür. Bunlarda bir kadın büyücü çok kısa süren bir zafer elde eder ve sonra öldürülür. Cengiz Han döneminde de benzer mücadelelerin yapıldığı bilinmektedir. Bu çatışma da, muhalif baş şamanların kaldırılması ve hükümdarın emirlerine boyun eğen güçsüz bir şamanın kutsanmasıyla son bulur. İmparatorun hayatının ilk anlarından itibaren şamanlardan sık sık söz eden *Moğolların Gizli Tarihi*, bu tarihten itibaren şamanlar hakkında tek bir söz söylemez (Roux 2005b, 269-270; *Moğolların Gizli Tarihi* 1986, 163-167). Kamlar, kehanette bulunabildiklerinden, siyasî ve askerî eylemlerde etkili oldukları görülmektedir. Bir Çin kaynağının bildirdiğine göre, Uygurlar Çin başkentini düşürebilecekleri aşamaya geldikleri anda bundan vazgeçmişler ve geri çekilmişlerdir. Çekilmelerinin nedeni, savaş için yola çıkarken iki kamın seferin barış içinde geçeceğini ve Çinli süvari ve piyadelerle savaşmanın güç olduğunu bildirmeleridir (Divitçioğlu 2000, 76). Askeri hareketlerin hangi dönemlerde ve nasıl yapılacağına ilişkin bu türden bildirimlerde bulunmaları, kamların görevleri arasında görülmektedir (Divitçioğlu 2000, 77).

Kamların siyasetle ilişkileri mesafeli olmuştur. Bunun başlıca nedenleri arasında, kamların tapınak etrafında teşkilâtlanarak toplumdaki güçlerini devlet üzerinde gösterememiş olmalarıdır. Türk inanç sisteminde tapınağın olmaması, rahipler sınıfının da oluşmasını engellemiştir. Rahipler sınıfının eksikliği ve inanç sisteminin yapısı, kamların siyasete ağırlık koymalarını engellemiştir* Bununla birlikte gelecekten haber verme görevleri nedeniyle, kamların devlet yöneticilerinin başvurdukları esas kaynaklar arasında olduğunu unutmamak gerekir.

Yukarıda belirtilen niteliklere sahip olan kamların, hem birbirleriyle hem dahil oldukları toplulukla hem de devletle gerilimli bir ilişki içinde hayatlarını sürdürdükleri söylenebilir. Campbell'in belirttiğine göre, birbirlerinin sahip

Şaman - Rahip Ayrımı; rahip, kabul edilmiş dinsel bir örgütün toplumsal biçimde törenle üyeliğine aldığı, belirli mevkiler kazanan ve kendisinden öncekiler tarafından da kullanılan bir büronun kiracısıymış gibi davranan biriyken, şaman kişisel psikolojik bir bunalım sonucu kendi başına güçler kazanan biridir. Düşünde ona görünen ruhsal ziyaretçiler daha önce kimse tarafından görülmemiştir; onlar onun ruhları ve koruyucularıdırlar (Campbell 1992 b, 249-250).

oldukları güçlerinden korktukları için büyücüler arasında güvensizlik hakim bir duygudur. Bunun yanında, büyücüler, kendi topluluklarından da korkarak yaşarlar. Büyücünün sözünü dinleyenlerden biri gözle görülür bir neden olmadan öldüğünde, kuşkular aile doktorunun üstünde toplanır, ölünün falına bakan bir rakip, onu suçlar ve bu suçlama büyücüyü ölüm tehdidiyle karşı karşıya bırakır (Campbell 1992b, 268-69). Büyücünün korkusu yanında, halk da büyücüden korkmaktadır. Sürekli ruhlarla birlikte olan ve olağanüstü güçleri bulunan kişilerin ne yapacağı kestirilemediğinden, büyücüler topluluklardan ayrı yaşamaya zorlanmışlardır. Benzer bir durumun kamlar arasında da olduğu belirtilmiştir. *Hududu'l-alem* adlı kitapta Oğuzların kamlara nasıl saygı gösterildikleri anlatılmıştır: "Onlar tabipleri çok ulu bilirler ve ne zaman onlardan birisini görseler yere kapanırlar, bu hekimler onların malları ve mülkleri üzerine hakimdirler" (akt. Gökyay 2000, CXXXV). Kamlara gösterilen saygının, korkuyu içerdiği söylenebilir. Toplum üzerindeki etkisine rağmen kamların gelirlerinin az olması nedeniyle, aile çocuğunun kam olmasını istemezmiş (İnan 1986, 76). Kendisine verilenle yetinmeleri yanında, ünlü ve usta kam olma şartları arasında yoksul olmaları da sayılmaktadır (İnan 1986, 80).

Abdulkadir İnan'ın çizdiği azla yetinen, fakir, halka yardımı esas alan mütevazi kam modelinin (İnan 1986, 80) yanında, Jean Paul Roux'nun tasvir ettiği bir kam modeli vardır. Roux'ya göre kamlar, çok hırslı olduklarından, uzmanlık alanıyla yetinmemişler ve bütün siyasal, dinsel ve büyüsel güçleri kendilerinde toplamak istemişlerdir (Roux 2005a, 158). Kam, tutkularından dolayı, kurban törenlerini de kontrol altına almaya çalışır (Roux 2005a, 211). Daha sonraki dönemlerdi büyücü-hekim tavsiye vermekten vazgeçer, kendisini vazgeçilmez kılar (Roux 2005a, 211). Kamların siyasetle ilişkileriyle ilgili anlatılan örnekler, Roux'nun bu tespitlerinde haklılık payının olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Kamlar, yazılı kayıtlar bırakmadıklarından ya da bırakmış olsalar bile bugüne ulaşamamış olduğundan, ne türden düşünceler ürettikleri bilinmemektedir. Boy esasına dayalı bir toplumda, gelenekten gelen görevleri yapmışlardır. Tapınak olmadığı için teşkilâtlanarak güçlü bir yapı oluşturamadıklarından, toplum ve devlet üzerinde kurumsal bir etkide bulunmamışlardır. Toplum üzerindeki etkileri, bireysel yetenek ve çabalar bağlamlarında ortaya çıkmış gözükmektedir. Toplumun ihtiyaçlarını karşılamakla birlikte, toplumun bunalıma girdiği dönemlerde nasıl bir tavır aldıkları ve ne türden çözümler önerdikleri meçhuldür. Ancak görülen o ki, en eski inanç dizileri gelenek halinde kamlar aracılığıyla Anadolu'ya taşınmıştır. Dede Korkut ve Derviş tiplerinin, kamların Anadolu'daki hallerini temsil ettikleri söylenebilir. Düşünce yapısındaki etkileri ilgili bölümlerde değerlendirilecektir.

2. BÖLÜM

İSLÂM DÜŞÜNCESİ

Son bin yılını İslâm medeniyeti çerçevesinde geçiren Türklerin kültürel yapılarında, zihniyetlerinde, yaşantılarında ve inançlarında ortaya çıkan değişmelerin ne türden temellere oturduğunu görmek için, İslâm'ın dayandığı ilkeler ve kurumların incelenmesi zorunludur. Bu zorunluluk nedeniyle İslâm evren tasavvuru, İslâm düşüncesini harekete geçiren temel sorunlar, sorunlara yaklaşım tarzlarından kaynaklanan düşünce okulları ve sorunları inceleme tarzları, İslâm düşünce sisteminin dayanaklarını ortaya koyduklarından, ilkin bunlar ele alınmıştır. Daha sonra da İslâm tarih ve devlet düşünceleri üzerinde durulmuştur. Sıralanan bu sorunları incelerken dikkat edilen hususlardan biri de, ele alınan konuları İslâm düşüncesindeki önemli kişilerin bakış açıları doğrultusunda incelemekten çok, Sünnî İslâm'ın genel olarak kabul edilmiş ilkeleri ve bu ilkelerden hareketle ortaya çıkan kurum ve geleneklerin dikkate alınmış olmasıdır.

2.1. EVREN TASAVVURU

Tanrı merkezli olan İslâm evren tasavvurunda Tanrı, her şeyi bilen, her şeyi yaratan mutlak bir güçtür. Mutlak güç olarak Tanrı, evreni, evrenin katmanlarını, insanın kökenden itibaren bütün eylemlerini ve ahiret sürecini belirlemiştir. Yaratma gücünden dolayı, evrende olup bütün her şey, Tanrı'nın iradesinin eseri olarak görülmüş ve Tanrı'ya ilişkin düşünceler, Tanrı'nın sıfatları başlığı altında bütün kelâm kitaplarının baş konusu olmuştur.

Kur'an'daki çok sayıda ayet Tanrı'nın evreni yarattığını açıkça ortaya koyar: Allah kâinatı (gökleri ve yeri) yoktan var edendir (6/101). Âlemlerin Rabbi olan Allah yücedir (7/54). Kâinat ve Âlemin yaratılışının hikmeti, hakkı ayakta tutulması içindir (10/5, 14/19, 15/85, 16/3, 29/44, 30/8, 39/5, 44/39, 45/22, 46/3, 64/3). Allah bilemeyeceğiniz daha neler yaratacak (16/8). Allah bir şeyi yaratmak istediğinde, "ol" der ve o şey olur. (2/117, 3/47, 59; 16/40, 19/35, 36/82, 40/68, 54/ 50). Allah yaratıcıdır / yaratan yalnız Allah'tır (2/28-29). Yaratıcı aynı zamanda evrenin düzenleyicisi ve düzenin koruyucusudur. Allah her şeyin yaratıcısıdır (6/120) (Izutsu*, 152-153). Ancak yaratmanın manası konu-

Izutsu'unun *Kur'an'da Allah ve İnsan* adlı kitabına baskı tarihi konmamıştır.

sunda *Kur'an*'da ortaya çıkan düşünceler açık değildir. Önceden mevcut olan bir şeyden yaratma süreci başlamış gibi görünen ayetler vardır. "Sonra O kendini sema[nın yaratılmasına] verdi ve o duman idi"(41/10). Bu ayet iki şekilde yorumaya müsaittir. Zemahşeri'ye göre, önceden mevcut dumanın kendisi yaratılmıştır; çünkü onun bu ayetle ilgili tefsirine göre, duman Allah'ın arşının altındaki sudan çıkmıştır ve Allah'ın arşı da göklerin ve yerin yaratılışından önce yaratılmış olan şeylerden biridir. İbn Rüşd'e göre ayet "göğün bir şeyden" yani ezeli bir şeyden "yaratılmış olduğunu" ifade eder. Gerçekte, Kur'an'da yaratmanın yoktan (ex nihilo) olduğunu ifade eder gibi görünen bir cümle vardır. Bu cümle Peygamber'i Kur'an'ı uydurmakla itham eden kafirlere karşı bir dizi itirazın ortaya atıldığı bir surede (52/33) yer alır. Bu itirazlardan ilki şöyle der: "Öyleyse onun gibi bir söz meydana getirsinler" (52/34). Sonra şöyle denir: "Gökleri ve yeri onlar mı yarattı" (52/36) Bu iki itirazın arasında şu vardır: "Onlar min gayri şey'in mi yaratıldılar" (Yaratıcı olmadan mı yaratıldılar?) (52/35) (Wolfson 2001, 273-274). Kur'an'daki bu ayetler ve felsefecilerin maddenin ezelî ebedî oluşunu kabul etmeleri nedenleriyle, yaratma sorunlu bir durumdadır. Ancak Sünnî İslâm anlayışı Tanrı'nın mutlak yaratıcı, yoktan var edici olduğu inancına dayanmaktadır.

İslâm evren tasavvurunda Tanrı, sistemin merkezinde yer alır (Izutsu, 41; Watt 2006, 171). O, evreni, bütün katmanlarıyla yaratmış ve mutlak bir düzen içinde sürekliliğini sağlamıştır. *Kur'an*'da ortaya çıkan evren tasavvuru, Tanrı kavramı üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla söz konusu evren tasavvurundaki bütün unsurlar, Tanrı kavramıyla ilişkiye sokularak anlam kazanmışlardır (Izutsu, 53). Bununla birlikte, Izitsu semantik düzendeki bu Tanrı merkezli yapının ontolojik düzende aynı olmadığı kanaatindedir. Çünkü *Kur'an*'î sistemde başka "tanrılar", "putlar" kavramı vardır ama bunların Allah karşısındaki durumu olumlu değil olumsuzdur. Kur'an'a göre bunlar, şiddetle reddedilmesi gereken itibarî varlıklardır. Başka bir deyişle, Kur'an'a göre Allah hak (gerçek), bunlar batıldır (Izutsu, 54). İslâm'la birlikte Arap kabilelerinin, yerel ve sınırlı güçlere sahip geleneksel tanrıları, bir kenara itilmiş, evrenin mutlak güç sahibi varlığın kontrolünde olduğunun bilincine varılmıştır. Tanrı'nın evren tasavvurundaki mutlak konumu nedeniyle, İslâm düşüncesinde Tanrı merkezli bir yapı ortaya çıkmıştır. İslâm düşüncesinin temel kaynağı olan *Kur'an*, terminoloji açısından ortaya çıkan bütün düşünce sistemlerini doğrudan ya da dolaylı olarak belirlemiştir (Izutsu, 59). *Kur'an*'ın Tanrı'nın kelâmı olarak kabul edilmesi ve yaygın bir kullanım alanı olması nedeniyle, hem İslâm düşüncesinde hem de İslâm medeniyeti çerçevesinde gündelik hayatın dayandığı değerlerin belirlenmesinde, temeli oluşturmuştur.

Evren tasavvurunun temel sorunu, insanın evrendeki konumunu belirlemek olduğundan, İslâm evren tasavvurunda insanın konumu ve bu konumun hangi

ilkeler üzerine oturtulduğunu görmek gerekir. *Kur'an*'ın tasvir ettiği evren, ontolojik bakımdan, çok açık bir biçimde Tanrı merkezlidir. Varlık dünyasının merkezinde de Tanrı vardır. İnsan ve diğer varlıklar onun yaratıklarıdırlar ve onun altında yer alırlar (Izutsu, 93). Bununla birlikte *Kur'an* Tanrı kadar, insana da dikkat çekmiştir. Tanrı meselesi üzerinde durduğu gibi, insanın mahiyeti, ruhi durumu, görevleri, kaderi de *Kur'an*'ın temel konularıdır (Izutsu, 93). İnsan, Tanrı tarafından yaratılmış* (Öztürk 1993, 21-22) ve yeryüzünün halifesi olarak tanımlanmıştır (2/30). Halife olması nedeniyle, yeryüzündeki her şeye hakim kılınmış ve yer ile gökte her şey insanın hizmetine verilmiştir**. İnsanın böylesine önemsenmesinin nedenini anlamak oldukça zor gözükmektedir. Çünkü aşağıda görüleceği gibi, insanın olumlu özellikleri yanında olumsuz özellikleri de belirgindir.

Yaratma nedeni tam olarak açıklanmış olmasa da, insanın imtihan edilen bir varlık (47/31, 72/16-17, 76/2) olarak tanımlanması önemlidir. İmtihan düşüncesi, insanın bu dünyada nasıl yaşaması gerektiğini ortaya koyar. Çünkü insana, iyi-kötü, hak-batıl gibi iki yol gösterilmiştir (76/3, 29, 78/39, 90/1091/8). Birbirine zıt iki yol gösterilmiş (76/3) ve iyilik ve kötülük duyguları da verilmiş olduğundan (91/8) imtihan edilme gerekçeleri baştan hazırlanmıştır. Ayrıca, insanın yaşama sürecinde başıboş bırakılmayacağı da bildirilmiştir (75/36). İnsanların yaratılış nedenleri arasında Tanrı'ya kulluk etmek de (51/56-57) vardır. İmtihan konuları arasında, ilkelere bağlı olmak anlamında kulluk etmek de bireyin lehine bir durum olarak değerlendirilmiştir.

Her insan, öldükten sonra eylemlerine bağlı olarak yargılanacak, en iyiden en kötüyü doğru bir şekilde değerlendirilecektir (6/132, 46/19, 76/1-29). Araf suresinde sorun şu şekilde dile getirilmiştir: Hani Rabbin (ezelde) Ademoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da "Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)" demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, "Biz bundan habersizdik" dememeniz içindir (7/172). Bu ayet insanın eylemlerinden dolayı yargılanacağının bu dünyaya gelmeden çok önce belirlenmiş olduğunu göstermektedir. İnsan, meleklerin de önünde eğildiği, yaratılmış her şeyin efendisi olarak tanımlanmakla birlikte (2/34, 7/11, 15/28-30), onun olumsuz özellikleri *Kur'an*'da çeşitli bağlamlarda sıralanmıştır. O (insan) zikre değer bir şey bile değildi (76/1). İnsanı en güzel bir şekilde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısı kıldık. İyi işler

İlgili ayetler: 2/30, 3/59, 4/1, 7/189, 23/12, 25/54, 32/7, 35/11, 37/11, 38/71-74, 40/ 67, 53/32, 55/15, 71/19. Yaratmayla ilgili ayetler için bkz. Recep Akyan, Kuran Fihristi, 715-718.

** İlgili ayetler: 2/22, 29, 57-58, 13/2, 14/32-34, 16/5, 10-16, 80-81, 17/66, 70, 20/53-54, 22/36-37, 65, 29/61, 31/20, 29, 35/13, 36/71-73, 39/5, 40/64, 43/13, 45/12-13, 50/6-11, 67/15, 79/30. İnsanın halifeliğiyle i ilgili ayetler için bkz. Recep Akyan, Kuran Fihristi, 536.

yapanlar hariç. (95/4-6) (Doğrusu) insan çok zalim, çok nankördür (14/34) İnsan cimridir (17/100, 70/19-21, 100/8-11). Cehennemi cin ve insanlarla dolduracağım (32/13). İnsanların bir çoğu cehennemliktir (5/49, 7/179, 12/103-104). İnsan nankör bir varlıktır 11/9-10, 17/67-69, 83, 22/66, 23/78, 29/ 65-66, 30/33-36). İnsan (sabır ve tahammül bakımından) zayıftır (4/28, 30/54, 41/49). Doğrusu insan hırslı (ve huysuz) yaratılmıştır (70/19). Bütün bu olumsuz özellikler, insanın, bir rehber tarafından ilkeleri belirlenen doğru yola ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. İnsan halife olarak yaratılmakla birlikte, eylemlerinden sorumlu olacağı gerçeği, onun nasıl yaşaması gerektiğini belirlemektedir.

İnsanın, sahip olduğu bu olumsuz özelliklerden kurtulması için *Kur'an*'da çizilen yolu takip etmesi gerekmektedir. Izutsu'nun belirttiği gibi, *Kur'an* düşüncesi esas olarak insanın *kurtuluş* meselesiyle ilgilidir. İnsanın kurtuluş sorunu olmasaydı, *Kur'an*'ın gönderilmeyeceği, *Kur'an*'da defalarca bildirilmiştir. Taşıdığı bu özel önemden dolayı insan, Allah kavramı karşısında ikinci bir kutup teşkil eder (Izutsu, 93). Başka bir deyişle İslâm evren tasavvuru, iki temel unsur, Tanrı ve insan çerçevesinde kurulmuştur. İnsan, halife olarak yeryüzüne hakim kılınmakla birlikte, sahip olduğu olumsuz özellikleri nedeniyle sürekli gözetim altında tutulmuş ve tanrısal desteği hiç eksik olmamıştır. Peygamberler tarihi şeklinde ortaya çıkan insanlık tarihi, insanın olumsuz yanlarının kontrol altına alınmasıyla ilişkilidir. Tanrı insanları kontrol altında tutmak için sürekli peygamberler göndermiş ve insanla sürekli bildirişim içinde olmuştur. Tanrı'nın kendini bildirme yollarının başında, haberleşme anlamına gelen vahiy yer almaktadır (Izutsu, 196). Tanrı, insana, insanın konuştuğu dille hitap etmiştir. Bu, Tanrı'nın sadece kutsal kitap göndermesi demek değil, bizzat Tanrı'nın konuşmasıdır ve vahyin manası da budur (Izutsu, 190). Ayrıca doğa ve onda meydana gelen olaylar da ayet olarak okunmalı ve içerdikleri mesajlar anlaşılmalıdır (Izutsu, 169). Tanrı'nın insanla ilişkisi, yaratma bağlamı dışında, genellikle insanın yarattığı sorunlar bağlamında ortaya çıkar.

Izutsu'ya göre Tanrı ile insan arasındaki münasebet dört kategoride incelenebilir: 1- Ontolojik münasebet: En yüksek kemal sahibi Tanrı ile varlığını Tanrı'ya borçlu, varlık dünyasının temsilcisi insan arasındaki ontolojik münasebet. Yaratan yaratılan münasebeti. 2- Haberleşme Münasebeti: Haberleşmede inisiyatif Tanrı'dadır. Haberleşmenin iki yolu vardır: a- Sözlü haberleşme. Yukardan aşağıya olduğunda vahiy, aşağıdan yukarıya olduğunda duadır. b- Sözsüz haberleşme. 3- Rab-Kul Münasebeti: Tanrı, izzet, celâl, kudret sahibidir. İnsan, mütevazi ve itaatkâr olmalıdır; ayrıca kulun sahip olması gereken diğer nitelikleri de taşımaladır. 4- Ahlâkî Münasebet: Tanrı'nın birbirinden çok farklı iki cephesine dayanır. Tanrı bir yandan iyilik, merhamet, şefkat, af ve ihsan sahibi; diğer yandan gazap, şiddet, adalet sahibidir. Aynı şekilde insanda da böyle zıt sıfatlar vardır. İnsan bir yandan şükür ve takva sahibidir. Şükür ve takva, imanın

bir kategorisini teşkil eder. Bunun yanında küfür kategorisine giren nankörlük ve imansızlık, şiddetli bir zıtlık meydana getirir (Izutsu, 95-96). Bu ilişkiler bağlamında insan, hem evrendeki konumunu hem de kendi niteliklerini görme imkânına sahip olur.

Izutsu'ya göre Allah ile insan münasebetinin tahlili yapılmadan Allah kelimesinin gerçek semantik yapısı anlaşılmaz. (Izutsu, 119) Allah insandan uzak değil, insan işlerine çok karışan bir varlıktır (Izutsu, 119-20) Ayrıca insanın dua aracılığıyla Tanrı'ya seslenmesi, Tanrı ile insan arasındaki haberleşmenin diğer bir boyutudur. Evren tasavvurlarında insanın merkezde olması fikri, İslâm için de geçerlidir. Çünkü dinlerin temel sorunu, insanı bu dünyada düzen içinde yaşatmak ve buna bağlı olarak da öldükten sonra huzurlu ve ebedî bir hayatı garanti etmektir. İnsanın düzen içinde olması, evren tasavvurundaki değerlere bağlı olarak eylemde bulunmakla mümkün olmaktadır. Izutsu'nun belirttiği gibi, *Kur'an* Müslümanları, yaratılmış olduklarını, yaratılışlarının nereden geldiğini düşünmeye davet eder. Eğer bir Müslüman mahlûk olduğunu unutursa, gerçek manada Müslüman olamaz ve büyük günaha düşmüş olur (Izutsu, 155). Bu kabul, insanın ontolojik varoluşu ile Müslüman olma arasındaki ilişkinin gücünü ortaya koymaktadır.

İslâm evren tasavvurunun Tanrı-insan ilişkileri çerçevesinde kurulmuş olduğu görülmektedir. İnsanın, yeryüzünde halife kılınmasıyla buna karşılık bozguncu bir yapıya sahip olması arasındaki çelişki, insanın bu dünyadaki durumunu açık bir şekilde sergilemektedir. İnsanın bozguncu özellikleri nedeniyle Tanrı'nın sürekli peygamber göndermesi, onun olumsuz yanlarını kontrol altında tutmanın zor olduğu sonucunu doğurmaktadır. İslâm düşüncesinin oluşumunu sağlayan sorunlara bakıldığında, bütünüyle insanla ilgili olduğu görülür. Aşağıda İslâm düşüncesinin oluşumunu sağlayan ve onu yönlendiren sorunların bazıları ele alınmaktadır.

2.2. DÜŞÜNCE YAPISINI BELİRLEYEN SORUNLAR

Mutlak Tanrı merkezli inanç sistemi olan İslâm'ın en büyük vurgusu, Tanrı'nın bir oluşu ve belirleyiciliği üzerine olmuştur. Tanrı'nın bu özelliklerinden hareketle, *Kur'an* ve Hadis aracılığıyla evren tasavvurunun temel değerlerini ve toplumun değer ve kurumlarını bütünlüklü bir yapı olarak ortaya koyma çabası, İslâm düşüncesinin temel amaçları arasındadır. Peygamber'in ölümünden sonra başlayan siyasî tartışmalar, siyasetin nasıl bir yapıya sahip olması gerektiğini ortaya koyarken, aynı zamanda düşünce ve inanç konularında önemli ayrılıklara neden olmuş ve İslâm düşünce sistematiğinin biçimlenmesini sağlamıştır.

2.2.1. SİYASÎ SORUNLAR

Peygamber'in ölümüyle birlikte başlayan halifelik tartışmaları (El-Eş'arî 2005, 27), İslâm düşüncesinin temel kaynaklarından biri olmuştur (Kennedy 2005, 31). Peygamber'in ölürken yerine Ali'nin geçmesini vasiyet edip etmediği sorunu, tartışmaların kaynağını teşkil eder. Bazı kimseler Peygamber'in Ali'nin halife olmasını vasiyet etmiş olduğuna inandıklarından, Ebu Bekir'in halife seçilmesine karşı çıkmış ve İslâm'daki en köklü ayrılığın temelini oluşturmuşlardır. Peygamber'in ölümünden sonra gelen dört halifeden Ebu Bekir hariç üçü öldürülmüştür. Halife Ömer'in başarılı yönetiminden sonra halife seçilen Osman başarılı olamamış ve isyan eden halk tarafından öldürülmüştür (Vaglieri 1997, 83). Halife Osman'a karşı başlatılan isyanın başlıca nedenleri arasında, iltimas, çıkarcılık ve suiistimalleri teşvik etmek vardır. Bunların yanında ibadet usûlleri ve devlet mülkünün idaresinde, *Kur'an* ve sünnetle temellendirilmeyecek olan bazı hoşa gitmeyen yenilikler yapmakla da suçlanmıştır (Vaglieri 1997, 81). Kabilelerin belirleyici olduğu isyanların başlıca nedenleri olarak Halife Osman'ın toprak dağıtımında adaletsiz davranması, önemli ve zengin valilikleri kendi kabilesinden kişilere vermesi, *Kur'an*'ın emrettiği cezaları uygulamaması gösterilmiştir (Watt 2001, 11-13). Halife Osman'ın öldürülmesi, Medine cemaati

içinde köklü bir ayrılığın zeminini oluşturmuş ve Peygamber'in ashabı birbirlerine karşı cephe almıştır. Bu olay Müslümanlığın temellerinin sorgulanmasına yol açmıştır. Tarihsel olarak sonraki bütün ihtilâflar buradan türemiştir (Hodgson 1 1995, 313). Bu siyasî tartışmanın bir yanı, ilk dört halifenin manevî ve batinî mertebelerinin de tartışılmasına (Filibeli Ahmet Hilmi 2005, 363) neden olmuştur.

Ali'nin halife olmasından sonra adamları arasında ortaya çıkan tartışmalar, Ali'nin yanlış yapıp yapmayacağı temeline dayandırılmış, hatta Ali'nin dinden çıktığını söyleyenler olmuştur (El Eş'arî 2005, 102). Ali'nin komutanları, Ali'nin yanlış yapmayacaklarını inanırken, diğer bir grup Ali'nin yanlış yapabileceğini ve Halife Osman'ı öldürenleri açıkça desteklemediğinden zaten yanlış içinde olduğunu ileri sürmüşlerdir. İkinci grupta yer alanlar, Halife Osman dönemindeki cinayetleri cezalandırmadığından dolayı onu günahkâr kabul etmişler ve bu nedenle halife Osman'ı ümmetin bir üyesi olmaktan çıkarılmasını ve ona isyan edilmesini, hatta öldürülmesi gerektiğini savunmuşlardır (Watt 2004, 31). Bu iki öbek, sonra çok daha etkin olacak olan Şia ve Haricî fırkalarının nüvelerini teşkil etmiştir. Şia, ismini Ali'nin taraftarıyla ilgili olarak, Haricîler ise Muaviye ve Emevîlerden ayrılmaları nedeniyle bu adı almışlardır (Watt 2004, 31-32).

İç savaş (Brockelmann 1992, 61-63) sürdüğü sırada, kaza ve kaderi esas alan Emevî taraftarları zulüm yapmış ve halkın kaderci olması istemişlerdir (Yörükan 2001, 20). Kaderci olmaları durumu Emevî soyuna itaati gerektirdiğinden, yöneticilerin meşruluğu kadercilikle sağlanmaya çalışılmıştır. Emevî hanedanı ve taraftarlarına göre, hilafet, Emevî ailesine Tanrı tarafından ihsan olunmuştur. Halife ve adamlarına itaatsizlik etmek, Tanrı'yı inkârdır; bu küfre eşittir (Watt 2001, 99-100). İnsanın halife kılınmasıyla ilişkilendirilerek, halifenin melekler ve nebilerden üstün olduğu iddiası ileri sürülmüş ve bu düşünce Emevî hanedanı lehine kullanılmıştır (Watt 2001, 100-101). Sonraki âlimler, "Allah'ın halifesi" unvanını kullanmanın cevazını tartışmış ve ekseriyetle bunun kullanılmaması gerektiğini kabul etmişler, Peygamber'in halifesi unvanını uygun görmüşlerdir (Watt 2001, 101). Emevîler itikadî delilleri kendi idarelerini haklı göstermek için kullanmışlardır (Watt 2001, 102). Bu siyasî çekişmeler ve savaş, *Kur'an*'ın siyasî tefsirini başlatmıştır (Çalışkan 2003, 76-77).

Ayaklanmalarda başı çeken Haricîlerin önemli bir özelliği, Mekke ve Medine kökenli olmamaları ve çöl bedevîlerinden oluşmalarıdır (Watt 2004, 32-33). Haricîlerin, yeni karizmatik önderleri çevresinde sorunlarının kolaylıkla çözülmesine alışan bedevîler, iç savaş ortamında kendi konumlarını iyi görmeyerek yöneticilerin kabileci ve öznel davranarak sorunları büyütmelerine karşı tavır almışlardır. İç savaş ortamından kurtulmak, toplumu sağlıklı bir yapıya kavuşturmak için yollar aranmış, bu arayışlara bağlı olarak çeşitli görüşler orta-

ya çıkmıştır. Bazıları kurtuluş ya da refahı, Tanrı vergisi niteliklerle bezenmiş önderlerde aramışlardır. Bazıları da önderde değil de karizmatik bir toplumda kurtuluş ve refahı aramışlardır. Karizmatik bir toplumun üyesi olarak kurtuluşa erişmenin daha kolay ve iyi olduğu kanaatini paylaşmışlardır. Bu anlayışı savunanlar, İslâm toplumunun her üyesinin cennete gideceğinden emin olmuşlardır (Watt 2004, 33). Söz konusu edilen bu iki köklü inanç, Haricîler ve Şia düşüncelerinin temellerini oluşturmuşlardır. Özel kabiliyetlerin bazı ailelere verildiğini kabul eden eski Arap inancı, birinci anlayışı, yani karizmatik önderlik anlayışında olanları etkilemiştir. Bu inanç onların Ali etrafında toplanmalarına neden olmuştur. Karizmatik toplum taraftarı olanlar, İslâm toplumunun vahiy ve Peygamber tarafından kurulmuş olduğunu benimsediklerinden, kitap ve hadise bağlı kalmakla karizmatik bir toplumun gerçekleşeceğine inanmışlardır. Ehl-i sünnet olarak adlandırılan bu yolun temel anlayışlarından biri, kurallara uymayanların toplum dışına atılmalarını öngörmektir. Bu anlayıştan hareketle Haricîler, büyük günah işleyenlerin toplumdan çıkarılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Günahkarları ayıklayarak toplumu karizmatik bir yapı içinde tutmak önemli kaygıları olmuştur (Watt 2004, 34). Haricîler ve Şia'nın temsil ettiği karizmatik toplum ve karizmatik önder sorunu, aralarındaki korkunç çekişmelerin nedeni olarak ortaya çıkar. Öbeklerin her biri kendi ilkelerine sarıldıkça diğerini daha güçlü bir şekilde reddetmiştir. Birbirlerini dinden çıkmakla suçlamışlardır. Önderlerin yanılmazlığını kabul etmeyen Haricîler, önderlerin kötü olması durumunda, önderin toplumu toptan cennetten uzaklaştıracağına inanmışlardır. Şia taraftarları, halkın Tanrı'dan ilham alamadığını, ilham alan bir önderin toplumu yanlışlardan kurtararak cennete götüreceğini savunmuşlardır (Watt 2004, 34-35). Kendileri dışında kalanları kafîr ilan etmişler ve onları öldürmeyi caiz görmüşlerdir (Brockelmann 1992, 70).

Karizmatik önder ile karizmatik toplumu savunan iki öbeğin sosyal yapıları da anlayışlarında etkili olmuştur: Bedevî kökenlilerin ağırlıkta olduğu Haricîler, genellikle küçük öbekler halinde (35 ile 500 kişi) isyan etmişlerdir. Kendilerini gerçek Müslüman kabul edip, kendilerinden olmayan Müslümanların öldürülmelerinin günah olmadığına inanmışlardır. Göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus da, ilk Şiîlerin önemli bir bölümünün Güney Arabistan kabilelerinden gelmeleri ve Haricîlerin de üç kuzeyli kabileye mensup olmalarıdır. Güney kabileleri bunalım dönemlerinde bir önderin etrafında toplanma geleneğine sahipken, kuzey kabileleri, her savaşçının eşit haklara sahip olduğu geleneğiyle yetişmişlerdir (Watt 2004, 35-37).

Basra'da oluşan Haricî gruplardan biri olan Ezarika (680'lerde) teolojik düşüncede yeni bir adım atmış ve yeryüzündeki *bütün idarelerin günahkar* olduğunu ilan etmiştir. "Allah'tan başka kimsenin hükmü yoktur" ve "Hüküm yalnız Allah'ındır" ayetlerine dayanarak büyük günah işleyen kişilerin cehennemlik

olduklarını ileri sürmüşler ve halife Osman'ın da bunlar arasında olduğunu savunmuşlardır. Sadece kendi kamplarını "dar'ül İslâm" olarak kabul etmişlerdir. Onlara katılmayan herkesi günahkar ve kafîr olarak tanımlamışlardır (Watt 2004, 40-41). Necdîler Haricîlerle ortak yanları (büyük günah) olmakla birlikte yerleşik bir topluma ve devlete sahip olduklarından, onlar kadar sert tavır sergilememişlerdir. Necdîler dinde asıl olanlarla asıl olmayanlar ayırımı yapmışlardır. Asıl olmayanlar arasına, hakkında resmi bir karar olmayan konularda şer'î görüşler geliştirip kullanmışlardır. Hırsızlık ve zinada ısrar edenleri şirk yargısıyla yorumlamışlardır. Suçun sürekliliği toplumu tehdit ettiğinden, bu suçu büyük günah olan şirk olarak değerlendirmektedirler. Bunun da Tanrı tarafından cehennem azabıyla cezalandırılacağına inanmışlardır. Tanrı bu insanları cehennemde ebedî olarak tutmayacak ve sonunda cennetine kabul edecektir. Bu tutum toplumun daha sağlıklı olmasını sağlamıştır (Watt 2004, 43-44).

Basra'da yaşayan ve siyasî açıdan pasif olan Haricîler arasındaki önemli bir sorun, Haricî ilkeleri benimsemeyen bir idareye mensup olmanın nasıl mazur gösterileceğidir. Darü'l İslâm ve Darü'l Harb arasında bir ayrımın yapılması, Müslümanların görevleri arasındadır. Bunlara Vakıfiler denmiş ve Mürci kolunun oluşmasında geçişi sağlamışlardır (Watt 2004, 44-46). Haricîler Arap kabile geleneklerinden biri olan cesareti doğrudan kişinin değil kabilenin temel özelliği olarak görmüşlerdir. Kabileci tutum, Haricîlerin genel görüşlerine uygun olmakla birlikte *Kur'an*'da belirtilen her kişinin kendi günahlarından sorumlu olma durumuyla çelişmektedir. Arap kabile geleneklerini İslâm toplumunda yaşatmışlardır (Watt 2004, 46-47). Kabileci tutum, özellikle Haşimî-Emevî çekişmeleri (Sarıçam 1997, 253-280), Ali döneminin iç savaşla geçmesinin en önemli nedenidir. Watt'a göre teolojinin neden Medine, Mısır ya da Suriye'de değil de Irak'ta özellikle de Basra'da geliştiği konusu üzerinde düşünmek gerekir (Watt 2004, 47). "Vakıfa" kavramının gerisinde, ilk Müslümanların ferdîyetçi değil cemaate ait tabirlerle düşünme temayülü yatar; yani kurtuluş, fertlere değil, bir topluluk veya ümmete verilmiş bir değer olarak düşünülür. *Kur'an* Son Hesap hakkında hem ümmetçi hem de ferdîyetçi düşünceyi ihtiva eder (Watt 2001, 37). Vakıfa, kimin cennete gidip gitmeyeceğinin şimdiden bilinemeyeceğini bunun ancak ahirette belli olacağını savunarak, Ehl-i Sünnet görüşünün temelini hazırlamıştır (Watt 2004, 47). Siyasî sorunlardan hareketle inanç sorunların çözümüyle ilgili düşünce süreçleri İslâm düşünce yapısında çok etkili olmuştur.

İslâm medeniyetinde siyaset ve inancın nasıl iç içe geçtiğini daha ilk tartışmalar ortaya koymuştur. Siyaset ve inanç ilişkisi çerçevesinde gerçekleşen tartışmalar, süreç içinde İslâm düşüncesini biçimlendiren mezhepler ve ilimler gibi kurumların oluşmasında belirleyici olmuştur.

2.2.2. İNANCA İLİŞKİN SORUNLAR

Siyasî tartışmalara bağlı olarak ortaya çıkan inanç sorunlarının başında, dinden çıkma anlamında küfre sapma gelmektedir. Küfr, doğrudan *iman* sorunuyla ilişkilidir. İman terimi, kendine güvenmek ve başkalarına güven vermek anlamına geldiğinden ve eylemle ortaya konması beklendiğinden (Öztürk 1993, 233), toplumsal yapılanmayla yakından ilişkili olmuştur. Ali ve taraftarları ile karşıtlarının kâfir olup olmadıkları tartışmaların merkezini oluşturmuştur (Izutsu 2000, 14). Sorunun siyasî yanı, nasıl bir toplum ve nasıl bir idare tarzı olması gerektiği etrafında odaklaşırken, inanç yanı, Müslüman olmanın şartlarını belirlemeye yöneliktir. Kimin Müslüman olduğu kimin olmadığı, toplumun yapılanmasıyla yakından ilişkilidir. Müslüman olmayı belirleyen imanın şartları tanımlanmalı ki, toplum da ona göre biçimlendirilsin. Çünkü Haricîler, toplumdaki kargaşa ve tartışmalar çerçevesinde, ismen Müslüman olanlar ile gerçek Müslümanları tanımlamaya gitmişlerdir. Haricîler, gerçek Müslüman olmayıp da Müslüman geçinenleri, toplum için en zararlı unsurlar olarak görmüşlerdir (Izutsu 2000, 18). Bu belirlenimler, inanca ilişkin temellerin yapılanmasını gerektirmiştir.

Dinde ortaya çıkan ilk ayrılıklar, amelî sahada, toplumsal sorunlarla ilgilidirler. Peygamber döneminde, Sahabe içtihatta bulunmuş ve içtihat konularında görüş ayrılıkları oluşmuştur. Bununla birlikte Peygamber, içtihatları genellikle kabul etmiştir (Yörükan 2001, 25). Daha sonraki dönemlerde Tanrı'nın zatı ve sıfatları, hayır ve şer, kaza ve kader, peygamberliğin vasıfları, imanın mahiyeti, dinde aklın rolü, bunlardan çıkmış olan kelâmullah meselesi, *Kur'an*'ın mahlûkiyeti, Ali'nin vasi olması, hulûl ve ittihat meseleleri, ruhun ölümsüzlüğü, ahiret âlemi, tartışma yaratan konular olmuşlardır (Yörükan 2001, 14). Ayrıca *Kur'an* tefsiri, Allah'ın sıfatları ilk tartışma konularıdır (Yörükan 2001, 26). Sıralanan bu sorunlar hakkındaki tartışmalar, mezhepler, kelâm, fıkıh gibi düşünce yapılarının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

İslâm'ın inanca ilişkin ilkeleri, usûl-ü selase-i İslâmiyye denilen, Tanrı, Peygamber ve ahiret akideleri çerçevesinde oluşmuştur. Meleklere ve kitaplara iman, Tanrı ve Peygamber münasebetinin iki rüknü olduğu için, bu ikisi de dahil olmak üzere beş esas, küfür ile imanın sınırı sayılırlar. Bu unsurlar hakkındaki ihtilâflar, onların açıklanmalarında ortaya çıkmaktadır. Kelâm savaşları ile düşünce akımları da açıklamalardaki farklılıklardan kaynaklanmıştır (Yörükan 2001, 29). İnanca ilişkin tartışmalar şu sorulara bağlı olarak ortaya çıkmışlardır: Her şey Allah'tandır akidesi ile insanın sorumluluğu akidesi, birlikte nasıl açıklanır? *Kur'an*'da günün sorunlarını cevaplandıran ayetler bulunduğuna göre, kitabın ezelî olduğu nasıl açıklanır? İman ve küfür Allah'ın hidayeti ve fiili ise, beşer iradesinin mevkii ve ilâhî adaletin değeri ne olmalıdır? Allah'ın varlığıyla

ilgili sorunlar nelerdir? (Yörükan 2001, 29). Bu tür sorulara verilen cevaplar, yaklaşım farklılıklarını ortaya çıkarmış ve toplumun mezheplere ayrılmasının düşünce zeminini oluşturmuştur.

İç savaş ortamında düşünce hareketi, Basra'da, Hasan Basri (öl. 728) etrafında ilk nüvelerini vermeye başlamıştır. İlâhî adalet, ferdin mesuliyeti, ceza ve ödül sorunları tartışılmaya başlanmıştır. Horasan'da tenzih, Mısır'da hulûl ve tenasuh inancı, Küfe'de imamet, Şam'da saltanat, Necid'de iman ve amel soruları tartışılmıştır (Yörükan 2001, 21).

Hür irade konusunu tartışmaya açan Ma'bed İbn-i Halid el Cüheni (641-702), hür iradeyi savunan Kaderîye mezhebinin kurucusu olarak kabul edilir (Yörükan 2001, 33; Öz 2003, 291). Cad İbn-i Dirhem (öl. 742), *Kur'an*'ın mahlûk olduğunu ilk söyleyen kişidir. Kelâm Allah ile kaim değildir ve Allah bir veçhile görülmez düşüncesini de ileri sürmüştür (Yörükan 2001, 33-34). Muhammed Hanefi'nin oğlu Hasan (öl. 714), "Günahkar olmak imana zarar vermez, amel imana dahil değildir ve Allah her günahı affeder, cehennemde yakmaz", düşüncelerini ileri sürmüştür (Yörükan 2001, 34). İnanca ilişkin önemli sorunlardan biri de kişilerin dinden çıkıp çıkmamasıyla ilgili olan, büyük günah anlayışıdır.

Büyük Günah sorunu İslâm düşüncesinin oluşumunda ve gelişiminde çok etkilidir. Büyük günah suçunu işleyen kişilerin dinden çıktıkları ve kafîr oldukları yolundaki iddialar siyasî temele sahip tartışmalarda çok önemli olmuştur. Ebu Talib El Mekki, büyük günahları şöyle sınıflamıştır: A- KALPTE OLANLAR: 1- Şirk. 2- Allah'a itaatsizlikte ısrar. 3- Allah'ın merhametinden umudu kesmek. B- DİLDE OLANLAR: 4- Yalan yere şahitlik. 5- Masum kadınlara iftira. 6- Yalan yere yemin. 7- Yalan söylemek. C- KARINDA OLANLAR: 8- Şarap içmek. 9- Yetim malı yemek. 10- Faiz yemek. 11- Zina. 12- Livata. 13- Katil olmak. 14- Hırsızlık. 15- Harp meydanından kaçmak. 16- Anne babaya saygısızlık (akt. Izutsu 2000, 54). Büyük günahların sayısı değişmektedir. Büyük günah konusundaki asıl sorun, büyük günah işlemiş bir kişinin Müslüman olup olmayacağı ve Müslümanlıktan çıkmışsa hangi sınıfta yere alacağıdır. Büyük günahlardan birini işleyen kişinin durumunu çeşitli okullar tanımlamışlardır. Haricîlere göre, kafîr ve müşriktir. Ehli Sünnet'e göre, hâlâ Müslüman ve mümindir. Mutezile'ye göre, ne Müslüman ne de kafîrdir; ikisi arasında bir yerdedir. Hasan el Basri'ye göre, münafıktır (Izutsu 2000, 55). Büyük günahın ortaya koyduğu sorun, yeni değerler dizisine göre insanın eylemlerinin meşruluğunun zeminini göstermektir. Geçmişi kabile yapısına dayanan yeni toplum, kabile arka planını ortadan kaldırıp genel bir yapı oluşturmak için yeni değerleri zorlamaktadır. Kabile geçmişleri ve siyasî sorunlar insanların birbirleri hakkında olumsuz düşünceler üretmesine neden olmuştur. Yeni değerlerin toplumu biçimlendirme sürecinde toplumun has üyesi olup olmama sorunu ortaya çıkmıştır. Büyük günah meselesi, yeni oluşan toplumun nelere dikkat etmesi gerektiğini göstermesi yanında İslâm düşüncesi-

nin de önemli bir bölümünü oluşturmuştur.

2.2.3. İRADE SORUNU

İrade sorunu, insanın, Tanrı karşısındaki durumuyla ilgilidir. Kişinin hem kendine hem de Tanrı'ya karşı sorumluluklarını yerine getirebilmesi için, iradesini kullanması zorunludur. Bununla birlikte, bireyin irade kullanma haklarının ne olduğu ve Tanrı'nın her şeyi baştan belirleyip belirlemediği çeşitli yönleriyle tartışılmıştır. İslâm öncesi Arap şiirinde insanın hayatını belirleyen bir güç olarak *zaman*a işaret edildiği bilinmektedir. Söz konusu şiir, insan hayatının *zaman*la (dehr) "kontrolü" veya tayin ve tespiti ile ilgili atıflarla doludur. Bir kimsenin başına gelenler, hep *dehr* tarafından ortaya konur. Onun başarısı ya da bahtsızlığı dehr'den gelir. Dehr, hedefini hiç şaşırmayan oklar atar (Watt 2001, 107). Watt'a göre dehr anlayışı, İranî Zurven anlayışı ile paralellik göstermenin yanında Araplara ait unsurları da barındırmaktadır. Ayrıca dehr anlayışı, çöldeki bedevî anlayışına da uygundur. Bir savaşa girsin ya da girmesin ölüm gününün önceden belirlendiğine inanan Bedevî, kaderinin belirlenmiş olduğunu kabul eder (Watt 2001, 107-108). İslâm öncesi Arap düşüncesinde, insan hayatını kendi dışındaki bir gücün kontrol ettiğinin kabul edildiği görülmektedir. İslâm öncesinde belirleyici olan dehr'in yerini, İslâmî dönemde Allah almış (Watt 2001, 109) ve sorun çok karmaşık bir hale gelmiştir.

İç savaş sırasında Müslümanların birbirlerini öldürmelerine bağlı olarak şu sorular ortaya çıkmıştır: Katl İslâm'da büyük günahlar arasında sayılır. Büyük günah işleyen bir müminin iman bakımından durumu nedir? İmanın tarifi ve sınırı ne olmalıdır? Katl fiilini işleyen insan bu fiili, hür iradesiyle mi gerçekleştirmektedir yoksa "kader-i ilâhî"nin mecburi bir tatbikatçısı mıdır? (Yeprem 1984, 155). Bazı kimseler, Tanrı her şeyi zorunluluk ilkesine bağlı olarak yaratmış olduğuna göre, insanları günahlarından alıkoymak mümkün olmaz düşüncesini ileri sürmüş ve yaptıklarından memnun olmaya çalışmışlardır. Bu düşüncenin siyasî yönde anlamı şu idi: Emevî rejimi Tanrı tarafından irade edilmiştir. Emevîlerin bütün hata ve günahları Tanrı tarafından belirlenmiş olduğundan, ona muhalefet edilmemelidir (Watt 2004, 61). Bu anlayış öylesine yaygınlaşmış ki, Emevîler döneminde, bütün Suriye halkının, günah işlemenin Allah'ın kaza ve kaderi olduğu düşüncesine inandıkları bildirilmektedir (Watt 2001, 104). Haricî fırkalar, insan iradesinin varlığını kabul ederek Emevîler'i şiddetle eleştirmişlerdir. Haricîlere göre, Emevî yönetimi ve onların memurları günahları ile kötü hareketlerinden mes'uldürler ve bu hareketlerinden ötürü onlar son derece kötüdürler. Dolayısıyla fırsat buldukça Emevîlere karşı gelmek meşrudur (Watt 2004, 61-62). İnsanların eylemlerinden sorumlu olma anlamını taşıyan irade-i cüzziye

akidesini kabul edenlere kaderci denmiştir (Watt 2004, 62). Başka bir deyişle "*kaderci*", insanın irade hürriyetine inanan kimsedir (Watt 2001, 98).

İslâm'da *irade-i cüzziye* inancı sorunu, Tanrı'nın adaleti sorunuyla ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Tanrı adildir; O, adaletinden dolayı, insanları, sorumlu olmadıkları hareketlerinden dolayı cezalandırmaz. Ancak "İnsan eylemleri Tanrı tarafından belirlenmişse, insanlar kötü eylemlerinden neden sorumlu tutulacaklar?" sorusu, söz konusu tartışmanın başlamasına neden olmuştur. *Kur'an*'da irade konusunda birbirleriyle çelişen ayetler vardır. Bir yandan irade özgürlüğünü tam olarak tanımlarken, diğer yanda irade özgürlüğünü tamamen ortadan kaldıran ayetler yer alır. Yukarıdaki sorunların tartışıldığı ortamda son merci olarak kabul edilen *Kur'an*'ın çelişkili düşünceler ortaya koyması, tartışmaların şiddetini artırmış ve düşünce alanında büyük atılımların gerçekleşmesine neden olmuştur. İrade özgürlüğünü kabul eden ayetler şunlardır: "Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler! Kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir. Rabbimiz! Eğer unutacak veya yanılacak olursak bizi sorumlu tutma. Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme. Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi taşıtma. Bizi affet, bizi bağışla, bize acı. Sen Mevlâmızsın. Kafîrlere karış bize yardım et" (2/286; Yeprem 1984, 146-147) "Bu yaptığınızın karşılığıdır. Yoksa Allah kullara asla zulmetmez" (3/182). "Kötülük işleyenlere kötülükleri kadar ceza verilir" (10/27)* (Watt 2001, 112). Ayetler, eylemlerle sorumluluklar arasındaki ilişkiyi öne çıkarmaktadır. Ancak *Kur'an*'da irade özgürlüğünü kaldıran ayetler de vardır: "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinde perde vardır. Ve büyük azap onlar içindir" (2/7). "Allah dileseydi onları doğru yolda toplardı. Sakın bilmeyenlerden olma" (6/35). "Allah her dişinin rahminde taşıdığını, rahimlerin düşürdüğünü ve alıkoyduğunu bilir. "Onun katında her şey bir 'kader'e göredir" (13/8). "Allah sizi de yaptıklarınızı da yaratmıştır" (37/96). " Şüphesiz biz, her şeyi bir ölçüye (kader) göre yaratmışızdır" (54/49). "Yeryüzüne ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce o, kitapta bulunmasın. Doğrusu bu Allah'a kolaydır" (57/22)**. İnsanın sorumluluğu, iradesiyle yakından ilişkili olduğundan, ilkece irade özgürlüğünün tanımlanması gerekir. Aksi takdirde, ilâhî adaletin varlığı tartışmalı hale gelmektedir.

İrade ve kader sorunu, düşünce okulları arasında farklı şekillerde yorumlanmıştır. *Amentü*'de kadere imanın, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman şeklinde yer alması, Ehl-i Sünnet'i zor durumda bırakmaktadır. Çünkü, Memun

Diğer ayetler: 39/7; 41/17; 42/30, 34; 76/3; 2/2, 15, 22, 26, 59, 61, 75, 81, 88, 93 (Yeprem 1984, 147) Kaderin Allah tarafından belirlendiğine ilişkin ayetler 6/125; 16/93; 16/104; 2/26; 3/86 (Watt 2001, 112).

Diğer ayetler: 2/6-7, 10, 17-21, 33, 64, 106 (Yeprem 1984, 148).

devrinde de hükümetin resmi mezhebi olan Mutezile, kadere iman etmezdi. Ehl-i Sünnet'in büyük kolu olan Eşarîler de şerrin Allah'a isnadını kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla şerrin Tanrı'dan geldiği vurgusu, Şia'nın imameti inancın akideleri arasında sayması gibi, mezhep yorumu olarak görülmelidir (Yörükan 2001, 31). Özellikle, Hanefî mezhebinin bunu benimsemesi, uçlar arası bir orta yolu bulma çabasından kaynaklanmış olmalıdır. Kadercilerin kıyamet günüyle ilgili düşüncelerindeki en önemli nokta, insan sorumluluğunu ima etmiş olmalarıdır. Onlara göre bir kimse, kendi eylemlerinden dolayı cezalandırılır ya da mükâfatlandırılır (Watt 2001, 112). Kaderîye, adaletin esas olduğunu savunurken, Cehmiyye tarikatı üyeleri, insanın iradesi yoktur, insanlar eylemlerini zorunluluk ilkesine göre yaparlar düşüncesini ileri sürmüşlerdir (Yörükan 2001, 38). Âlim Huşeyş (867), Kaderîye hakkında eleştiri amaçlı şu açıklamaları yapmıştır: 1- İyilik ve iyi işlerin Allah'tan, kötülerin insandan geldiğine inanırlar. Allah'a hiçbir kötü iş veya günah atfetmezler. 2- Kaderîyenin bir kolu olan Mufavvıda'nın üyeleri, Allah'ın yardım ve hidayeti olmaksızın, iyi olan her şeyi yapabileceklerine inanmışlardır. 3- Bir başka Kaderîye kolu Allah'ın tam olarak verdiği istidatla, her türden eylemi yapma ve kendi kendine inanma gücüne sahip olduklarına inanmışlardır. Bu imkânlara sahip olmadıklarında ise muktedir olamadıkları şeyler hakkında cezalandırılmış olacaklardır. 4- Şebibiye kolu, Allah'ın insanların yaptıkları ve oldukları şeylerin bilgisine sahip olmadığını ileri sürmüşlerdir. 5- Bir başka kol, hırsızlık, zina gibi ahlâkî açıdan kötü olarak kabul edilen insan eylemlerinin kötü olmadıklarını, Allah'ın kötü bir şey vermeyeceğini iddia etmişlerdir (akt. Watt 2001, 113-114).

Mutezile'ye göre, Allah insana iyilik yapabilecek ve şerden kurtulabilecek yetenek ve güç vermiştir. İnsan, iyiliği Allah'ın verdiği kudretle işlerken aynı zamanda şer'î de Allah'ın verdiği kudretle yapmıştır. Ancak iyilik ya da başka bir kudret bireyin işlediği şerre engel olamamaktadır. Bir eylemden kurtulmak için yeteri gücü olmayan bireyin günahı nedir? Bu durum Allah'ın adalet ilkesiyle uyuşmamaktadır. Bu düşünce son tahlilde "cebir" görüşüne götürmez mi? (Yeprem 1984, 241-242). Getirilen argüman insanın, eylemleri konusunda yetkili olması gerektiğini göstermektedir. Maturîdî sorunu şu şekilde ele almıştır: Allah, insanları mükellef olarak yaratmıştır. Mükellef oluşları, iyiyi kötüden ayırmak için akıl sahibi olmalarından kaynaklanmaktadır. İnsan aklının zorluklara göğüs germeye karşı düşüneceği gerçeğine binaen Allah, mükellefleri imtihana tâbi tutmuş, bu amaçla güzel davranışlara ve iyi ahlâka teşvik ederek meşru amelleri tercih etmeyi ve meşru olmayanlardan sakınmayı emretmiştir (Matürîdî 2003, 282). Akıl, insanın sorumluluklarını yüklenmeyi gerektirmektedir. Kader meselesi birçok sorunu gündeme getirmektedir. Öncelikle, insanın bu dünyadaki sorumluluğunun ne olduğunun belirlenmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. İnsan ölüm sonrasında yargılanacağına göre, eylemlerini tercih etme hakkına sahip olmalıdır. Diğer önemli bir nokta, siyasî iktidarın kendi eylemlerini meşrulaştırma yolu ola-

rak Allah'ın emirlerini kullanmakta oluşudur. Ancak siyasî sorunlar her zaman kişi ve topluluk çıkarlarıyla ilgili olduğundan, siyasî tartışmalara Allah'ı katmak, haklı itirazları getirmiştir. Bireyin kaderi belirlenmişse, özgürlük ihtiyacı yoktur. Akıl rehber olarak verilmişse, özgürlük hakkı kendiliğinden ortaya çıkar.

*

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı gibi, İslâm düşüncesini oluşturan sorunlar, birbirleriyle ilişkili olarak üç başlık altında toplanabilirler. İlk sorun siyasîdir. Toplumun nasıl yönetileceği ve kimin nasıl yöneteceğiyle ilgilidir. İkinci sorun, gerçek Müslüman olmanın şartları, başka bir deyişle iman anlayışı çerçevesinde oluşur. Üçüncü sorun, insanın Tanrı karşısındaki konumu ve eylemleriyle ilgili olarak irade bağlamında ortaya çıkar. Sorunların her biri İslâm düşüncesinin yapılanmasında belirleyici olmuştur.

Siyasî sorunlar, İslâm dünyasındaki en köklü bölünme olan Şia'nın, kendi başına İslâmî bir yapı olarak gerçekleşmesine neden olmuştur. Ayrıca, İslâm temelli bir toplumun nasıl yapılanması ve nasıl yönetilmesi gerektiğini tartışarak, medeniyetin siyasî temellerinin biçimlenmesini sağlamıştır. Yeni bir dinin çeşitli toplumları içine alacak şekilde yayılmasından ortaya çıkan bir imparatorluğun, siyasî sorunları nasıl çözmesi gerektiğinin yollarını aranmasına da neden olmuştur. Siyasî sorun, bireyin haklarının ve ödevlerinin neler olduğu, devlet karşısında konumu, yasaların nasıl yapılacağı, iktisadî ilişkilerin nasıl düzenleneceği gibi, yeni toplumun temellerini oluşturmuştur. Siyasî sorunlar, yönetim konusunda halifelikle, toplumun hukuk yapısını belirleyen sorunlar da fıkıhla çözüme ulaştırmaya çalışmışlardır.

İman sorunu, din olarak İslâm'ın kendi yandaşlarının yani Müslümanların inançlarının hangi temellere oturtulması gerektiğini ortaya koymaktadır. Dinin sürekliliğinin, dinin akidelerini tam olarak yaşamasına bağlı olduğu göz önüne alındığında, bu sorun çok büyük önem kazanmaktadır. Ayrıca, Tanrı karşısında sorumlulukları tam ve doğru olarak yerine getirebilmek için, dinin özü ve ilkeleri tam olarak kavranmalıdır. Ahiret hayatında kurtuluşa erip huzur içinde yaşamak için de bu gereklidir. Bu nedenlerden dolayı gerçek Müslüman olmak konusunda belli bir görüş birliği oluşturmak, hem birey hem de toplum açısından olağanüstü önem kazanmaktadır. Bu sorunlar, şer'î ilimlerin en önemli konularını oluşturmuşlardır.

İrade sorunu, insanın eylemlerinin sorgulanarak eylemlerin bilincine varmasını sağlamıştır. Eylemlerinin sorumlulukları, eylemlere bağlı olarak gerçekleşecek ödül ve ceza, eylemin mahiyetini kavramayı gerektirmektedir. Bu bağlamda aklın sınırları ve insanın özgürlüğü sorunları enine boyuna tartışılarak İslâm'ın insan anlayışının temelleri sorgulanmıştır. Bu tartışmalar, kelâm ve felsefe bağlamında ele alınarak, İslâm düşüncesinin metafizik katmaları derinleştirilmiştir.

2.3. DÜŞÜNCE OKULLARI YA DA MEZHEPLER

Dinler bütünlüklü bir yapıyı öngörüp, bütünlüğü bozacak her türden unsuru etkisizleştirme çabasını sürdürmüş olmakla birlikte, ayrılıkların önüne geçememişlerdir. İslâm dini de aynı sorunla karşı karşıya kalmış, ortaya çıkan sorunlara verilen cevaplar ve yaklaşım tarzları, düşünce okulu şeklinde biçimlenmiş ve kurumlaşmışlardır. İslâm'ın esas ilkesi *tevhid* olduğuna göre, tevhide uygun bir tavrın gelişmesi yerine, çok çeşitli görüşlerin yer aldığı düşünce dünyası oluşmuştur.

İslâm düşüncesi, yukarıda kısaca üzerinde durduğumuz sorunlara getirdiği cevaplardaki farklılıklardan dolayı çeşitli okullar şeklinde gelişmiştir. Söz konusu okullar ortaya koydukları düşüncelerin kitleleri etkilemesi ve kitlelerin inanç sistemini biçimlendirmesi nedeniyle mezhep şeklini almışlardır. Mezhep, kelâmda, terim olarak dinî inançta, ibadetlerde, muamelâtta, yani evlenme, boşanma, alım satım, borç, rehin, dünyevî cezalar gibi hususlarda tutulan, gidilen yol anlamına gelir (Gölpınarlı 1987, 21). Mezhepler, genellikle belli bir şahıs ve şahsa uyan topluluğun, çoğunlukla siyasî bir amaç için çıktıkları yolda, İslâm'ın esasları olan *Kur'an* ve sünnette dayanarak sorunlara çözüm önerileri getirme tarzlarına bağlı olarak kurumlaşmış düşünce okullarıdır. Aynı zamanda iktidarı hedefleyen siyasî partiler şeklinde de yorumlanabilirler (Fığlalı 1993, 15). Mezhep teriminde içerilen özellikler, düşünürler tarafından, Kitap, Hadis ve olaylar göz önünde tutularak temellendirildiklerinden, mezheplerin esas itibarıyla düşünce okulu şeklinde kurulmuş oldukları söylenebilirler. İslâm'da ortaya çıkan mezhepler, genellikle imanla ilgili sorunların çeşitli yorumlarına dayanarak oluşmuşlardır (Wolfson 2001, 6). Ancak temel sorun, siyasettir. İki temel sorun, Ali'nin halife olarak vasiyet edilip edilmemesi ile imamet meseleleri karşısında tutulan yol, mezheplerin yapılarını belirlemiştir (Fığlalı 1993, 27-30). Mezheplerin siyasî sorunlardan kaynaklanması ve iman çerçevesinde biçimlenmeleri, İslâm düşünce yapısının seyri açısından doğal bir sonuç olarak görülebilir.

Değişik şekillerde rivayet edilen bir hadiste şöyle denmektedir: "Yahudiler yetmiş bir, Hıristiyanlar yetmiş iki fırkaya ayrılmışlardır. Benim ümmetim

yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır" (Watt 2001, 2). 73 fırkadan (mezhep) sadece bir tanesinin doğru yolu tutup kurtuluşa ereceği ve diğerlerinin cehenneme gireceği dile getirilmiştir. Kurtuluşa erdirecek fırka Peygamber ve ashabının yürüdüğü yol olarak tanımlanır ve ona *Fırka-i Naciye* denmiştir. Kurulan her mezhep Fırka-i Naciye olduğu iddiasında bulunmuştur (Fığlalı 1993, 17-19). Peygamber'in yürüdüğü yolun üç temel ilkeye dayandığı Gazalî tarafından dile getirilmiştir. 1- Allah'a, 2- Melekler ve Kitaplarla birlikte Nübüvvete, 3- Ahirete imandır (akt. Fığlalı 1993, 19). Ancak bu ilkelere bağlı kalmakla birlikte, onların yorumları ve farklı sorunlardan kaynaklanan gelişmeler, farklı anlayışların gelişmesine ön ayak olmuşlardır.

İslâm tarihinde mezhepler olarak anılan düşünce okulları çeşitli adlar altında sınıflandırılmışlardır (Üzüm 2004, 526-532; Zehra 1976, 60-68). Mezhepler genel olarak ikiye ayrılmışlardır: 1- İtikadî mezhepler. 2- Fıkhî mezhepler. İtikadî mezhepler, inanç sisteminin ilkelerini ve bu ilkelere uygun eylem tarzları üzerinde dururken, fıkıh mezhepleri, hukuk sistemi ve siyasî yapının dayandığı ilkeler üzerinde durmuşlardır. Aşağıda, düşünce akımlarının nasıl oluştukları ve hangi sorunlara ağırlık verdikleri üzerinde durulmaktadır.

İslâm dininin belli bir kitaba dayanması ve kitabın Peygamber tarafından yorumlanıp hayata uygulaması, farklı düşünce okullarının gelişmesini engelleyememiştir. İslâm tarihinin ilk yüz elli yılında, sonraki dönemleri de belirleyecek olan düşünce okulları kurulmuşlardır. Bütünlüğü amaç edinen İslâm dininde, mezhepler ve tarikatlar halinde sürekli ayrılıkların ortaya çıkmasının çeşitli nedenleri vardır. 1- Din, kültürler üstü bir yapı olmakla birlikte, her kültür ya da toplum, dini kendi değer dizilerine göre yorumlayarak kabul etmiştir. Hiçbir toplum kendindeki bütün değerleri ortadan kaldırıp yeni değerlerle yüklenme becerisine sahip olamadığından, yeni karşılaştığı değerleri kendi değerlerine dayanarak yorumlayıp benimsediğinden, hem kendi geleneksel değerlerini hem de yeni benimsediği değerleri dönüşüme uğratır. Bu süreç, her kültürde farklı olduğundan, dinlerin farklı yorumları ortaya çıkmaktadır. 2- Toplumun yaşadığı coğrafyanın özellikleri, dini yaşayış şeklini etkilemektedir. 3- Toplumun değerleri üzerine düşünen kişilerden her biri, söz konusu değerleri, kendi toplumsal şartlarına, siyaset anlayışına, inançlarına, bilgi birikimine bağlı olarak yorumladıklarından, yorumlar arasında çok büyük farklar ortaya çıkmaktadır. Bütün bu unsurlar, dindeki farklılaşmaların ve ayrılıkların nedenleridirler.

Siyasî çekişmeler, irade ve büyük günah gibi tartışma konuları, farklı kültürlerden gelip Müslüman olanların yarattığı sorunlar, İslâm dünyasında hem düşünsel açıdan hem de siyasî açıdan bölünmelere neden olmuşlardır. Söz konusu bölünmelerin seyri takip edildiğinde, İslâm düşüncesinin temel sorunları açıkça görülmektedir.

İslâm dünyasındaki düşünce tutumlarından biri olan *Selefîlik*, Peygamber devrindeki dinî hayatın tanıkları olan Sahabeler ve sonra Tabiiler tarafından icma suretiyle fiilen ve naklen getirdikleri yolun adıdır. Bu yolda *akla* hiç kıymet verilmemiş, ancak rey ve içtihat reddedilmemiştir. *Kur'an* ayetlerinin yorumunu, Allah'ın künhü ve zatı hakkında tartışmayı yasaklamışlardır. Müslümanlığın bütün esaslarını *Kur'an*'da yazılı olduğu gibi kabul etmişlerdir. Mantık ve kelâmdan uzak durmuşlardır (Yörükan 2001, 73-74). Benzer bir tutum Nascılar'da görülür. *Nasçılar* (nakledenler), *Kur'an* ve hadisin zahirî metinlerini esas alıp, akla ve tevile önem vermemişlerdir. İtikat meselelerinde, kelâm ve dinde cedeli (diyalektik tartışmaları) yasaklamışlardır. Bu konulardaki sorunları, *Kur'an,* hadis ve icma yoluyla halletmeye çalışmışlardır (Yörükan 2001, 123-126).

Haricîler, önce Ali'yi desteklerken, *Hakem Olayı*'nda Ali'nin tutumunu beğenmeyip onu kafîr ilan ederek ondan ayrılanlardır (El-Eş'arî 2005, 102). Bunlar kendilerinden farklı inananlara saldırmışlardır. Dayandıkları ilkeler şunlardır: 1- Ebu Bekir ve Ömer'i raşid halife olarak tanırken, Osman'ı son dönemlerinde yaptığı hatalardan dolayı görevden alınmayı ya da öldürülmeyi hakketmiş olarak görürler. Halife Ali, Hakem Olayı'nda başvurduğu ve hakemlerin sözünü kabul ettiği için kâfirdir. Bu kararı kabul eden herkes kafîrdir. Cemel Vak'ası'nda adı geçen herkes, hatta Peygamber'in hanımı Ayşe de büyük günahkardır. 2- Günah küfürle eş anlamlıdır. Büyük günah işlemiş kişi (tövbe edip eski haline dönmezse) İslâm'dan çıkar. 3- Halife, Müslümanların hür iradesiyle seçilmelidir. 4- Halife Kureyş kabilesinden olmak zorunda değildir. Dürüst Müslümanlar arasından kim halife seçilirse o adil bir halife olur. 5- Adilane ve doğru bir şekilde davrandığı sürece halifeye sadakat ve itaat gösterilir. Fakat doğru yoldan ve adaletten ayrılırsa ya ona isyan edilir ve makamından azledilir ya da öldürülür. 6- *Kur'an*, yetkili tek hukuk kaynağıdır (Mevdudî 1990/2a, 294-295; Watt 2001, 22). Haricîler içindeki büyük grup olan *Necdiyye*ler, devletin ihtiyaç olduğuna inanmamış, Müslümanların hukukla bağlı kalmaları gerektiğini, halifeye ihtiyaç duyulursa herhangi birisini seçmekte bir sakınca olmadığını savunmuşlardır (Mevdudî 1990/2a, 295-96). Haricî nazariyatçıların kendilerine has özelliği, kendi esaslarının bütün teferruatını paylaşmayan bir idarecinin hükmü altında yaşamaya razı olmamalarıdır. Onlar *Kur'an*'a göre idare edilen ve (kendilerine göre) yalnızca gerçek itikadî esaslara inananlardan meydana gelen siyasî bir bünyenin hayalini muhafaza etmeye devam etmişlerdir (Watt 2001, 34). Haricîliğin esası, İslâm ümmetinin *Kur'an*'a dayandırılması hususundaki ısrardır. (Watt 2001, 42). Adil olmayan halifenin indirilmesi, halifenin seçimle gelmesi gibi radikal düşünceler üreten ve öyle de davranan bir cemaat olan Haricîler, Ali'nin halifeliği döneminde eylemleriyle, sonraları da düşünceleriyle etkili olmuşlardır. *Mürcie*, Ali ve karşıtları arasındaki kavgada tarafsız kalanlardır. Hangi tarafın haklı olduğunu bildirmeyerek Allah'a havale etmişlerdir.

Kıyamette kimin haklı olacağına Allah karar verir tutumunu göstermişlerdir. Dayandıkları ilkeler: 1- İtikat yalnızca Allah'a ve Peygamber'e imanı içerir. Bir insanın ameli imanın bölünmez bir parçasını oluşturmaz. Bu yüzden bir mümin, farzları yerine getirememesi veya büyük günahlar işlemesine karşın hâlâ mümin kalır. 2- Kurtuluş sadece imana bağlıdır. Günah imanı olana zarar vermez. Bir insanın şirkten kaçınması ve muvahhit olması (tek Tanrı'ya inanması) yeterlidir (Mevdudî 1990/2a, 296).

Kısaca üzerinde durduğumuz Selefiler, Nasçılar, Haricîler, Mürcie gibi cemaatlerin oluşumu, siyasî yapının merkezinde olan halifelik tartışmalarıyla doğrudan ilişkilidir. Ele aldıkları sorunlar ve getirdikleri çözümler, halifelik tartışmaları etrafında dolaşmaktadır. İslâm'da en büyük bölünmeyi temsil eden Şia da doğrudan Ali'nin halifeliği meselesiyle ilgilidir. Şia, hem bir inanç hem de bir düşünce okulu olarak kurulmasını halifelik tartışmalarına borçludur. İlk meydana çıkışı, dinî bir mezhep değil, siyasî bir anlayış şeklinde olmuştur (F. Ahmet Hilmi 2005, 361). Bu mesele Peygamber'in ölümü ve Ebu Bekir'in halife seçilmesi sırasında Ali'nin biat etmemesiyle doğrudan ilgilidir. İlk halifeye biat etmemesinin nedeni, Peygamber'in kendinden sonra Ali'nin halife olmasını istediği yolundaki iddiadır (Gölpınarlı 1987, 32). Vasiyete uymayıp da seçimle başka birinin halife seçilmesi, Ali ve taraftarlarını üzmüş ve halifeliğin Ali ve soyunun elinden alındığı sürekli dile getirilmiştir. Halifenin seçilmesi gerektiğine ilişkin ayetlerin, konuyla ilgili olmadığı da başlıca iddialar arasındadır (Gölpınarlı 1987, 70-71). Bu iddialar, Şia düşünce ve siyaset anlayışının temellerinin oluşmasını sağlamıştır. 7. yüzyılın sonlarına kadar bütün Şiîler Arap kökenliyken (Watt 2001, 47), Muhtar ayaklanmasına (685-687) mevaliler (Arap olmayan Müslümanlar) de destek vermiştir. Ayaklanma bastırılmakla birlikte, Mevali kendi gücünün farkına varmıştır (Watt 2004, 50). Ali taraftarlığı şeklinde devam eden muhalefet çizgisi, Şiîlik adı altında dokuzuncu asrın sonlarında belirginleşmiştir (Watt 2001, 45). Halife sorunu başlangıçta Arap kabileleri arasında bir iç sorunken, zamanla İslâm'ın temel sorunlarından biri olmuş, Sünnîler ile Şia arasında sürekli çekişme nedeni olarak varlığını sürdürmüştür.

Eş-Şehrestani Şia'yı şöyle tarif etmiştir: Şia, bilhassa Ali'ye uyanlar ve ister açık ister gizlice yapılmış olsun onun nass ve vasiyyetle imamlığı ve halifeliğini ileri sürenler ve imametin onun soyundan dışarı çıkmayacağına inananlardır (akt. Watt 2001, 68). Şia'nın kökeni doğrudan siyasî bir temele dayandığından, Şia'nın tanımı ile özellikleri doğrudan siyasî içeriklidir. Şiîliğin en karakteristik düşüncesi haline gelecek olan imam veya karizmatik reis düşüncesi (Watt 2001, 47), Şia'nın tarihsel seyrinde çok etkili olmuştur. Şia'nın çıkışı doğrudan Ali'yle ilgili olduğundan, çeşitli hadisler tanık olarak kullanılarak Ali ve soyunun masum (günahsız) olduğu benimsenmiştir. Masumiyet düşüncesinin Şia için en önemli akidelerden biri olmasının yanı sıra, bu sadece Ali soyu için düşünülme-

miş Haşimî kabilesinin tümü için de bunun geçerli olduğu iddia edilmiştir (Watt 2004, 52). Toplumu yönetenlerin ve onlara rehberlik edecek kişilerin karizmatik niteliklere sahip olması gerektiği, bu karizmanın da tanrısal bir inayetle bir Peygamber ailesine (ehlibeyt) verildiği dolayısıyla toplum önderlerinin bu aileden çıkması gerektiği temel ilkeler arasındadır. Tanrı tarafından kayırılmış olan bu önderler yanlış yapmayacaklarından, toplumu en iyi şekilde yöneteceklerine ve onların kurtuluşlarını sağlayacaklarına inanılmaktadır. İmamlar Ali'yle başlayıp, onun oğulları olan Hasan ve Hüseyin'le devam eder.

Şia'ya göre imamın görevleri ve vasıfları şöyledir: Din ve dünya işlerinde, bütün ümmete riyasette bulunacak zatın bütün bu işleri, en küçük ve ehemmiyetsiz sanılan hususlara kadar bilmesi, ümmetin en bilgilisi olması, evvelce yaptığı, sonra yapacağı işler yüzünden kınanmaması, herhangi bir surette zaafa, ihmale düşmemesi, soyunda bile kınanacak bir şeyin olmaması, hükümde taraf gütmemesi, bütün üstünlüklerde ümmetin en üstün kişisi olması gerekir. Bu vasıflarsa, o zatın masum olmasına bağlıdır ve ismet Allah tarafından ihsan edilen bir şeydir. Bu bakımdan peygamberlik hariç, imam, ümmetin en ileri olanıdır ve İmamet, Nübüvvet gibi ilâhî bir vazifedir. Peygamberi nasıl Allah gönderirse, imamı da peygamberlerine Allah bildirir ve peygamber, Allah'ın emrini ümmete tebliğ buyurur. Dolayısıyla Allah'ın ve Peygamber'inin din ve dünya işlerinden sorumlu olacak kişiyi ümmetin seçimine bırakması, Şia'ya göre mümkün değildir. Aksi halde, hem din hem dünya işlerinde ihtilâfın belirmesi, vahdetin yok olması, tabii bir şeydir (Gölpınarlı, 1987, 72; Zehra 1981, 135-136). İmamın özellikleri ve görevleri onu olağanüstü bir konuma getirmiş, ilâhî bir varlık olarak tanımlanmasına neden olmuştur.

Corbin'e göre, Şiîliğin ilk ve son açıklaması, bizzat Şiîlik bilincinde, Şiîlik duygusunda ve Şiîliğin dünya telâkkisindedir. Bizzat imamlardan gelen metinlerde, ilâhî vahiylerin gerçek anlamını elde etme endişe ve gayreti belirgindir; çünkü insanın varoluş gerçeği ve hakikati buna bağlıdır. İnsanın varoluşunun kökeni, kaynağı ve gelecekte yöneleceği, yönelmesi gereken hedeflerin belirlenmesi, bu gerçek *anlamın* kavranmasına bağlıdır (Corbin 1994, 64). Şiî düşüncesi daha başlangıçtan itibaren nübüvvet temelli bir dine dayanan nübüvvet felsefesi tipindeki bir felsefeden açıkça beslenmiştir. Nübüvvet temeline dayanan bir felsefe, ne tarihi geçmişin, ne dogmalar (nasslar) ile öğretiyi saptayan lafzın, ne de mantık kuralları ile sınırlı bir görüş ufkunun çemberine girmeye elverişli değildir (Corbin 1994, 65-66). Şiî düşüncesi yeni bir şeriat vahyedileceği bekleyişi ile değil, fakat ilâhî vahiylerin bütün gizli veya manevî anlamlarının tam olarak açıklanacağı bekleyişi ile yönlenmiş bulunmaktadır. Bu tecellinin beklenişi "gizli gaip imamın" (Sahib-uz Zaman, İmam-ı Zaman) zuhurunu bekleyişte kendini gösterir. Nübüvvet halkası, nübüvvet silsilesi kapanmış, son bulmuştur. Fakat yeni bir halka, "*velayet*" halkası bunun yerini almıştır. On ikinci imamın

zuhuru, bu velâyet silsilesinin son halkası olacaktır. Nübüvvet temeline dayanan bir felsefenin özünde kıyamet ve ahiret öğretisi de vardır (Corbin 1994, 66). Şia'nın çok farklı bir yol izlediği görülmektedir. Bu farklılıkların arasında sünnetten ne anladıkları da vardır. Şiîler, *sünnet* terimini, imamların bu öğretilerinin bütününü de içerecek şekilde kullanmaktadırlar (Corbin 1994, 67). İmamların düşüncelerinin de *sünnet* sayılması, Sünnî kanat için başlı başına bir sorundur.

İmamet anlayışının, Şia'nın temel belirleyicilerinden biri olduğu açıktır. Hem Tanrı'yı hem de ümmeti temsil etmek ve görevlerini tam olarak yapmak, sıradan biri için mümkün değildir. Bu görevleri yapabilmek için seçilmiş olmak gerekir. Seçim yapılmış, Peygamber, kendi yerine imam olarak Ali'yi vasiyet etmiştir. İslâm'ın esası olarak kabul edilen imamet meselesi (İbn-i Haldun 1982, 558-59), Şia'nın İslâm anlayışını ortaya koymaktadır. İmamet, siyasî bir sorunun dönüştürülerek, ilâhî bir sorun haline getirilme sürecini ortaya koyduğu gibi, Şia'nın ne anlama geldiğini de en açık biçimde açıklar.

Mutezile: İslâm düşüncesinde sürekli etki yapan unsurlardan biri de Mutezile olarak bilinen düşünce okulunun ortaya koyduğu görüşlerdir. Söz konusu okulun görüşleri, İslâm inancını en radikal şekilde yorumladıklarından şiddetli tepki çekmiştir. Mutezile okulu, Vasıl bin Ata (699-748) ve Amr bin Ubeyd (öl. 763) tarafından kurulmuştur. Büyük günah hakkında Hasan Basri'ye sorulan soruyu cevaplayan Vasıl İbn-i Ata, büyük günah işleyenin ne mümin ne de kafîr olduğu, ikisi arasında bir yerde bulunduğu cevabını vermiştir. Cevabı verdikten sonra meclisten ayrılan Ata hakkında Hasan Basri'nin ayrılık anlamında "İtiza etti" tabirini kullanması, Mutezîlik adının ortaya çıkmasına neden olmuştur (Yörükan 2001, 64). Mutezile, dini akidelerin akli esaslarını koymak ve bir din felsefesi vazetmek suretiyle yeni bir yaklaşım sergilemiştir. Akıl ile naklîn gerçeklerini bağdaştırıp sorunları çözebilecek nitelikte, aynı zamanda, kabul edilebilir vasıfta felsefî formüller ortaya koymuşlardır. Mutezile'nin bu çabaları kelâmın ortaya çıkmasında çok etkili olmuştur (Yeprem 1984, 177). Mezhep imamlarının kendi düşüncelerini oluşturma sürecinde sürekli Mutezile ile hesaplaşmaları, onun gücünü göstermektedir.

Mutezile okulunun diğer bir özelliği, İslâm akaidini Yunan felsefesine dayanarak münakaşa eden, felsefeyi dine ilk sokanlar olmalarıdır. İslâm dogmasını tafsilâtlarıyla kabul ettiklerinden filozoflardan ayrılmışlardır. Mutezile ismi, miladî 900'lerin başlarında felsefî yöntemleri kullanma yanında Mutezile'nin beş dogmatik ilkesini de kabul edenlere de verilmiştir (Watt 2004, 92). Mutezile'ye göre Müslümanlık, vahdaniyet (birlik) temeli üzerine kurulmuş ve İslâm'ın bütün akideleri bu temele dayanmıştır. Hakiki vahdet ise Allah'ı her türlü sıfattan tenzih etmektir (El-Eş'arî 2005, 154; Yörükan 2001, 129). Buna *tevhit* aslı denir. Bu ilke, Tanrı'nın her türlü kemali zatında toplayan bir varlık olmasını,

mutlak bir adalet sahibi olmasını içerir. Dolayısıyla adalet inancına aykırı düşen fiilleri Tanrı'ya bağlamak anlamsızdır. Adalet ilkesi nedeniyle insanlar, kendi fiillerinin sahibi ve yapıcısı olmalıdır ki, ödül ve ceza (va'd ve vaid) sorumluluğunu yüklenebilsinler. Bu ilkeye Tanrı'nın *va'd* ve *vaidini yerine getirmesi esası* denmiş ve insanların uhrevî gayesi olarak tanımlanmıştır. İnsanın bu dünyaya yönelik gayesi, nizam ve salâh-ı âlem esası çerçevesinde açıklanmıştır. Buna göre, insanlar iyiyi emir ve kötülüğü de nehiy etmekle memurdur. Buna da *emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l münker* denir. Mükellefiyet şartlarını haiz olmayanların mes'ul olmamaları ve ceza ve mükâfattan istisna edilmeleri lazımdır. Bu da *iki menzil arasında menzile esasıdır* (Yörükan 2001, 129-130). Adalet ilkesinde ısrarlı olan Mutezile, Haricîlerin devamı olarak, insanın irade özgürlüğünü kabul etmişlerdir. İrade özgürlüğünü, Allah'ın, insanın cennete gitmesi için yapması gerekenleri gösterdiğini, bunları yapıp yapmamasının insanın özgür iradesine bırakıldığını ileri sürmüşlerdir (Watt 2004, 100). Mutezile, zulmün Allah'ın adaletiyle bağdaşmayacağından hareketle, insanın bütün eylemlerinden kendinin sorumlu olduğunu, bunun için de irade özgürlüğüne sahip olması gerektiğini savunmuştur (Yeprem 1984, 178; Pines 1997, 365). Birlik, adalet, irade gibi kavramlardan hareketle inancı açıklayan Mutezile oldukça farklı bir çizgi takip etmiştir. Mutezile okulunda yer alan düşünürlerin çoğu atomcudur. Atomcu anlayıştan hareketle, kâinatı değişmeyen bir yapı olarak gören Aristotelesçi düşünceyi reddedip, Tanrı'nın sürekli yarattığı düşüncesini savunmuşlardır. Atomculuktan dolayı, nedensellik ilkesine de karşı çıkmışlardır. Ancak insan eylemlerinde nedensellik ilkesini kabul etmişlerdir (Pines 1997, 365-366).

Mutezile okulunun siyasî görüşleri şöyle sıralanmıştır: 1- Bir imamın tayini (ya da devlet kurumu) dinî açıdan kaçınılmaz olan bir konudur. Bununla birlikte, bazıları imametin lüzumsuz bir makam olduğu ve toplum doğru yolu izleyebilirse imama gerek olmayacağı görüşünü savunmuşlardır. 2- İmamın seçimi topluma düşen bir şey olup, yalnızca toplumun seçimi imamın tayinini geçerli kılabilir. Bazılarıysa seçimin oybirliğiyle olması gerektiği; farklılıklar ve görüş ayrılıkları olduğunda da tayinin tehir edilmesi ve sonunda muteber olmayan bir şekilde de olsa yapılması gerektiği görüşündedirler. 3- Toplum ahlâken vasıflı ve etkin bir şahsı imam seçebilir. Kureyş'ten olması, Arap ya da gayr-ı Arap olması hakkındaki tartışmaları gereksiz görmüşlerdir. Arap olmayanları yeğleyenler olmuştur. Göreve seçilecek azatlı bir köle de olabilir; görevini iyi yapmazsa görevden alınması daha kolay olur. Zayıf yönetimi güçlü olana tercih etmişlerdir. 4- Cuma namazı ve diğer topluluk ibadetleri takva sahibi olmayan bir imamın arkasında eda edilemez. 5- İyiyi emredip kötüden yüz çevirmek bunların temel prensipleridir. Yapabilecek güçleri olduğu takdirde, zalim bir yönetime karşı silahlı saldırıyı mubah kabul etmişler ve bunu Emevîler denemişlerdir. 6- Günah ve küfür karşısındaki tutumları. Cemel Vak'ası'nda her iki tarafı da suçlu gör-

müşlerdir (Mevdudî 1990/2b 297-98). Her konuda olduğu gibi Mutezile, halifelik konusunda da oldukça farklı ilkeler benimsemiştir.

İnsan eylemlerinde akıl ve iradeye çok büyük yer veren Mutezile, İslâm insan anlayışında bambaşka bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak getirilen yorumlar, din temelli olmaktan çok felsefe temelli olmaları nedeniyle, dönemin din anlayışına ters düşmüşlerdir. Bununla birlikte, mezheplerin oluşumunda, kelâm ve fıkıhta her mesele bir bakıma Mutezile anlayışıyla hesaplaşarak temellendirilmiştir.

Ehl-i Sünnet: Ehl-i Sünnet, başından itibaren İslâm düşüncesinin orta yolu olarak kabul edilmiştir. Diğer düşünce okulları tarafından uç noktalarda yorumlanan sorunlar, Ehl-i Sünnet adı altında toplanan düşünürler tarafından, birleştirilmeye çalışılmıştır. Ehl-i Sünnet ya da Sünnîlik adını, Şiîlikle ilişkilerin kutuplaşma noktasına varmasından sonra almışlardır. Sünnîlik birçok yaklaşımı içinde barındırmış olmakla birlikte, itikadî konularda aralarında tam bir ittifakın olduğunu söylemek çok zordur (Watt 2001, 328). Yukarıda ele alınan Haricîler, Şia, Mutezile gibi okulları belli bir yol etrafında birleştirme çabası, Ehl-i Sünnetin yapısını belirlemiştir. Ehl-i Sünnet'in tutumunu gösteren önemli örneklerden biri, Halife Osman ile Halife Ali arasındaki sorunda, kimin haklı olduğu konusunu Allah'a bırakmış olmalarıdır. İtikat açısından Osman mı yoksa Ali'nin mi üstün olduğu sorununu halifelik sıralarına bağlı olarak Osman'ın üstün olduğunun kabulü (Watt 2001, 328), dönemin büyük sorunlara yaklaşımlarını göstermektedir.

Sünnîlik olarak da bilinen bu okul, İslâm düşüncesinin temel dayanaklarından biri olan siyasî yapıyla da yakından ilişkilidir. El-Mutevekkil'in halife olduğu döneminde (öl. 861) Mutezile'nin uzlaşma ve bu uzlaşmanın bozulması sonucu ortaya çıkan sorunlar, Türklerin güçlenerek halifenin gücünü kırmaları ve devletin kontrolünü üstlenmeleri, halifenin siyasî gücünün azalması ve dinî gücünün artması gibi unsurlar, yeni bir bakış açısının gerekliliğini ortaya koymuştur (Watt 2001, 314-316). O güne kadar yaşanan siyasî olayları ilkeler açısından tartışmak, dinî kaynakları esas alarak bütünlüklü bir şekilde değerlendirmek ve karara varmak dönemin düşünürlerinin uğraştıkları en önemli teorik sorunlar arasındadır. Ehl-i Sünnet, Selefileri kabul etmiş ve onların davalarını akılla desteklemiştir (Yörükan 2001, 39). Ayrıca Selefiler ve Mutezile arasındaki çatışmalar, kelâm usûlünün zeminini hazırlamıştır (Yörükan 2001, 156). Ehl-i Sünnet'in kurucusu olarak kabul edilen Ebu Hanife (699-767), ortaya çıkan mezheplerle hesaplaşmış, Kaderiyye ve Cehmiye'yi reddetmiştir. Allah'ın sıfatlarını ispat için *Fıkh-ı Ekber* adlı eserinde, "İnsanın gücü fiil ile beraberdir" düşüncesini geliştirmiş ve hayır ile şer, kaza ile kaderi açıklamak için *Fıkh-ı Ebsat* risalesini yazmıştır (Yörükan 2001, 41). Ebu Hanife'nin çalışmaları çerçevesinde oluşan Hanefî fıkhı, sonraki dönemin hukuk anlayışını büyük ölçüde belirlemiş

ve itikadî konularda da bağlayıcı olmuştur.

Mevdudî'nin belirttiğine göre Ebu Hanife'nin karşılaştığı temel sorunlar şunlardır: 1- Dört halife üzerinde yoğunlaşan tartışmalar ve diğer fırkaların olaya bakış tarzlarını eleştirel bir tarzda temellendirmek. Bu bağlamda Ebu Hanife, dört halifenin, seçim tarzı, geldikleri makamı hak edip etmedikleri, iyi Müslüman olup olmadıkları, halifeler tartışma konusu olduklarından aldıkları kararların İslâm hukuku açısından bağlayıcı olup olmadığı ve onlara itimat edilip edilemeyeceği sorunlarını temellendirmiştir. 2- Peygamber'in ashabıyla ilgili sorun ve Şianın getirdiği eleştiriler. 3- İman tanımı ve küfürden farkı. Bu sorunlar düşünce okulları ve siyasî gruplar arasında şiddetle tartışıldığından, toplumu yakından ilgilendirmiştir. Ayrıca medeni haklar ile sosyal ilişkiler bu tartışmalar bağlamında geliştiğinden, bu sorunların teorik açıdan temelendirilmesi öncelikli olmuştur (Mevdudî 1990/2b, 305). Ebu Hanife söz konusu sorunlara şu cevapları getirmiştir: 1- Dört halifenin bilinen sırlamasını meşrulaştırmış ve bu sıralamanın üstünlük derecesine göre yapıldığını kabul etmiştir. 2- Peygamber'in bütün ashabına hürmet gösterilir; onlardan herhangi birini severken ölçü aşılmaz ve hiçbiri dışarıda bırakılmaz; onlara kötülük yapanlar sevilmez; onlar hayırla anılır. Ebu Hanife'nin, Ali'yle ilgili olaylarda gönlü Ali'den yana olmuş, onun haklı olduğunu kabul etmiş, fakat diğerlerini de suçlamaktan çekinmiştir. 3- "İman (kalple) tasdik etmek ve inanmakla eş anlamlıdır. İman etmek, (Allah ve Resulü'ne) inanmak ve onları tasdik etmek (doğrulamak) demektir" "Bir şeye iman etmek, onu dil ile tasdik ve kalb ile inanmak demektir". Amel, imandan farklı bir şeydir; iman da amelden. İnsanın belli bir amelden muaf tutulduğu olur, ama imandan muafiyet yoktur. Sözgelimi, fakir bir adamın zekat vermekten muaf olduğu söylenebilir, ancak bunun o adamdan müminlik vasfını kaldıracağı söylenemez. Amelin imandan bir cüz olduğunu belirterek, günah işleyenlerin dinden çıkacağını iddia eden Haricîlere karşı çıkmıştır. 4- İkrar etmedikçe ne kadar şiddetli olursa olsun, herhangi bir günahtan dolayı bir Müslüman tekfir (kafir ilan etmek ya da yok etmek) edilmez. Günah işleyen kişi iman dairesi dışına çıkarılamaz, mümin olma durumu devam eder. Bir fasık (Allah'ın emirlerini tanımayan, günah işleyen, sapkın) kafîr olmadıkça mümin sayılır (Mevdudî 1990/2b, 306-07). Peygamber'e tâbi olanlar arasındaki günahkarlar, kafir değil mümindirler. Bu konulardaki tutum, İslâmi gereğini yapıp, gerisini Tanrı'ya havale etmektir (Mevdudî 1990/2b, 307-08). 5-Fasık (Allah'ın emirlerini tanımayan) olsun salih olsun, herhangi bir müminin arkasında namaz kılınabilinir. "Hac ve cihad, fasık ya da salih olsunlar, müminlerin idareleri altında kıyamet gününe kadar yapılmaya devam edecektir ve hiçbir şey bunları geçersiz kılamaz, engelleyemez. Halifenin adil olmama durumunda, diğer düşünce okulları hiçbir toplu ibadet yapılmayacağını ve mahkemelerin durması gerektiğini söylerken, Ebu Hanife, meşruluğu tartışılan halifeler döneminde de namazın kılınması ve mahkemelerin

işlemesi gerektiğini belirtmiştir (Mevdudî 1990/2b, 308). 6- Ebu Hanife'ye göre, günahın mümine hiçbir zarar vermediği, müminin asla cehenneme gitmeyeceği ya da eğer fasıksa ebedî olarak cehennemde kalacağı söylenemez. İyi amellerin mutlaka ödüllendirileceği ve kötü amellerin de kesinlikle bağışlanacağı da söylenemez. Herhangi bir müminin cennete ya da cehenneme gideceğine hükmedilemez. Hiçbir Müslüman, küfürle, şirkle ya da nifakla itham edilemez. Niyetler ve saikler konusunda hüküm vermek hususu Allah'a havale edilmelidir (Mevdudî 1990/2b, 308-309) konularda tarihsel süreci meşrulaştırırken, iman konusunda kararları insanlardan çok Tanrı'nın vermesinden yana olmuştur.

Ebu Hanife'nin *Fıkh-ı Ekber* eserine göre Ehl-i Sünnet'in bağlandığı inanışlar şunlardır: Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara, peygamberlere, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmaktır. İtikat bunlarla sahih olur. Allah vardır, bu varlık, eşyanın varlığı gibi değil, önü sonu, haddi ve zıddı olmayan bir varlıktır. Bir'dir, birliği sadece adet yönünden değildir, bu aynı zamanda şeriki yok, hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de ona benzemez demektir. Allah'ın ezelî ve ebedî adları, zat sıfatları ve fiil sıfatları vardır; bunların hiçbiri sonradan olma değildir. Allah yaptığını ezelî olarak yapar, yapma sıfatı ezelidir. O, halk etmeden halik, rızık vermeden de razıktır. Faildir, fiil ezeli sıfatıdır; mahlûk değil, mahlûk olan eserdir. O ezelî olarak âlimdir, ilim ezeli sıfatıdır; mahlûk değil, mahlûk olan malumdur. Ezelde mütekellimdir; kelâmı mahlûk değil, sesler ve harfler mahlûktur. *Kur'an* Allah'ın kelâmıdır, mushaflarda yazılıdır; zihinlerde ezber edilir ve okunur; bizim okumamız ve yazmamız mahlûk, *Kur'an* mahlûk değildir. Allah'ın kelâmı ezeli bir sıfattır, bizim kelâmımız gibi değil. Allah'ın bütün sıfatları mahlûkun sıfatları gibi değildir. Allah'ın bilgisi, sözü, gücü ve görmesi bizim gibi değildir. Biz aletlerle konuşur, görür ve biliriz; O, aletsiz bilir. Allah, insanları küfür ve imandan hali olarak yaratmıştır ve sonra onlara tekliflerde bulunmuştur; mümin olan kendi fiili ile mümin, kafîr olan da kendi fiili ile kafîr olmuştur (akt. Yörükan 2001, 51-52). *İman*, ikrar ve tasdikten ibarettir. *Amel,* imanda dahil değildir ve bu sebeple artmaz ve eksilmez. *İslâm,* teslim olmak ve Allah'ın emirlerine inkiyad etmektir. İmansız İslâm, İslâmsız iman olmaz. *Din*, iman, İslâm ve şeriatın adıdır (akt. Yörükan 2001, 52). Meleklere iman edilir, bunlar mahlûktur, ölmezler ve ibadetle meşguldürler. Kıyamet alametleri haktır. Allah'ın mizanı haktır. Kıyamet gününde iki kişi arasında ödeşme haktır. Kabir azabı vardır, burada insanın ruhu bedene avdet eder; münkir ve nekir sorusu haktır. Cennet ve cehennem halen mevcuttur ve asla fena bulmayacaktır (akt. Yörükan 2001, 53).

İslâm dünyasındaki siyasî dağınıklığa rağmen Ebu Hanife, bağımsız bir kurum oluşturarak devletin ihtiyaç duyduğu bir hukuk sistemi yapmıştır. Yöntemi öğrencileriyle tartışarak karara varmaktır (Mevdudî 1990/2b, 317-319). Hukuku baskın bir kurum haline getirmek isteyen Ebu Hanife, bu kaygılardan

yola çıkarak, şeriata (hukuk) ilişkin bilgileri bir araya toplayan ilk kişi olmuştur. Değişik başlık ve kitaplar da 83 bin konu hakkında hüküm bildirmiştir. Örneği olmayan ancak olabilirlikleri olan konularda da hüküm bildirerek, geleceğe yönelik hazırlık yapmıştır. *Siyer* adlı kitabında, dahilî hukuk, medenî hukuk, ceza hukuku, şahitlik, iktisat yasaları, miras, şahsî hukuk gibi konuları düzenlemiştir (Mevdudî 1990/2b, 319). Ebu Hanife, iman ve fıkıh konularından hareketle siyasî anlayışı da temellendirmiştir.

Ebu Hanife, İslâm devletinin temel niteliklerinden olan hakimiyet düşüncesini şöyle tanımlamıştır: 1- Gerçek hakim Tanrı'dır. 2- Tanrı'nın güvenilir vekili olarak Peygamber'e itaat edilmelidir. 3- Şeriat, Tanrı ve Peygamber'e dayanan hukuk, herkesin kayıtsız şartsız uyması gereken yüce hukuktur (Mevdudî 1990/2b, 309). Birinci ve ikinci maddeler imanla ilişkilidir. Şeriatın tanımlandığı üçüncü madde, imanın dayandığı ilkeleri hukuk olarak tanımlamaktadır. Hukukun iman ilkeleri çerçevesinde tanımlanmasının, çağın ve İslâm medeniyetinin yapısına uygun olduğu söylenebilir. Ancak yapısı ve üstlendiği görevler açısından devlet çoğu zaman bu hukuk anlayışının dışında kalmıştır.

Ebu Hanife'ye göre halife, şûra sonucunda, görüş bildirme ehliyetine sahip olanların da görüşleri alınarak seçilmelidir (Mevdudî 1990/2b, 310-11). Halife seçilecek kişide aranılan nitelikler şunlardır: Müslüman, erkek, ilim sahibi, vücut ve akıl yönünden sıhhatli olmalıdır. Halifenin Kureyş'ten olması gerektiği ve zalim ile fasık kişilerin halife olamayacakları yönünde görüş bildirmiştir (Mevdudî 1990/2b, 311-13). Ebu Hanife, yargının yürütmeden bağımsızlığını savunmuş, kamu haklarını ihlâl eden halifenin kadı tarafından cezalandırılması gerektiğini öne sürmüş ve zalim sultanın yıkılmasından yana tavır koymuştur. Temelde yanlış olan bir şey desteklenemez, dolayısıyla zalime karşı isyan sadece hak değil görevdir. Fakat, yerine adil ve faziletli birinin getirilmesi ön şarttır (Mevdudî 1990/2b, 313-316). Öne sürülen bu ilkeler siyasî sorunlara nasıl yaklaşıldığının önemli göstergeleri arasındadır. İbn-i Haldun'un belirttiği gibi Ebu Hanife'nin kurduğu düşünce okulu, büyük ölçüde Arap olmayan ülkelerdeki Müslümanlar tarafından benimsenmiştir. Ebu Hanife'nin öğrencileri Abbasî halifelerinin dostları (İbn-i Haldun 1991, 1053) olduklarından, zaman içinde devletin hukuk sistemi, Hanefî anlayış çerçevesinde gelişmiştir.

*

İslâm düşüncesi çerçevesinde kurulan düşünce okullarının uğraştığı konular, Müslümanların yoğunlukla tartıştıkları ve bunalımlara neden olan sorunlardır. Akla mı yoksa nakle mi bağlı kalmalı, aklın insan davranışlarındaki yeri, siyasî iktidarın meşruluğu, büyük günah, irade özgürlüğü mü yoksa belirlenmişlik mi türünden sorulara verilen cevaplar, mezheplerin kurulup gelişmesine neden olmuştur. Başlangıçta düşünce okulları olarak şekillenen bu eğilimler, zaman-

la çok sayıda taraftar kazanarak, dinî yaşayışların temelini oluşturmuşlardır. Toplumsal sorunların çözümleri hakkında geliştirilen düşüncelerin dinî boyut kazanmasının en önemli nedeni, sorunların büyük bir kısmının dinden kaynaklanmış olması ve cevapların da din temelli olmasıdır. Bunda yadırganacak bir yan yoktur; çünkü evren tasavvurunun temel değerleri din tarafından belirlenmiş olduğundan ortaya çıkan düşüncelerin de din esaslı olması kaçınılmazdır.

Yukarıda ele aldığımız sorunlar ve düşünce okullarının sorunlara verdikleri cevapların çok çeşitli ve kapsamlı oluşları nedeniyle, bu sorunlar üzerinde uzmanlaşan disiplinler ortaya çıkmıştır. Söz konusu çalışma disiplinleri *ilim* adı altında anılmaktadır. Sonraki bölümde ilimlerin nasıl tanımlanıp sınıflandırıldıkları ve İslâm düşüncesinde belirleyici olan ilimlerin özelliklerinin neler olduğu ele alınmaktadır.

2.4. İLİMLER

Klasik sözlüklerde ilim, bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekle örtüşen kesin inanç (itikat), bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, tümellerin ve tikellerin kavranması anlamlarında kullanılmıştır. (Kutluer 2000, 109). Ayrıca ilim terimi, belli bir alana ait sistemli bilgi birikimi oluşturan disiplin anlamına da sahiptir (Kutluer 2000, 110). İslâm bağlamında ilim, tektanrıcı dinlerin bütünlüklü evren tasavvurunu manevî bir tabana oturtan açıklamalar (Duralı 1992, 145) olarak tanımlanmıştır. İlim anlayışının oluşmasında, geçen süre içinde biriken bilgilerin sınıflanması ve hangi konu hakkında hangi sistematiğin kullanılması gerektiği etkili olmuştur. Sorun türlerine bağlı olarak bilgilerin sınıflandırılması, ilimlerin tanımlanması ve yapılarının belirlenmesi sonucunu doğurmuştur. İlim anlayışının iyi bir şekilde anlaşılması için, İslâm medeniyetinde bilginin oynadığı rolü görmek gerekir. Bilgi, İslâm medeniyetinde en belirleyici unsurlar arasında yer almıştır.

2.4.1. BİLGİ ANLAYIŞI

İslâm medeniyetinde evren tasavvuru din tarafından kurulmuş olduğundan, bilgi anlayışı da ister istemez din temelli bir yapı ortaya koymuştur. Medeniyetin temelinde yer alan vahiy inancı, bilginin aşkın varlık tarafından belirlenmiş olduğu ilkesini kabul eder. Bilmek, *Kur'an* ve hadis üzerinde yoğunlaşmaktır. Bu anlamda bilmek ancak Tanrı'yı bilmekle başlar ve bilgideki amaç da Tanrı'yı bilmektir. Âlimin vazifesi, vahyedilmiş metni ve diğer hikmetli sözleri, *doğru olarak nakletmekten* ibarettir (Watt 2001, 75). Ebu Hanife'ye göre, dünya için ilim öğrenen kimse, o ilmi kalbine yerleştiremediği gibi, ilminden de istifade edemez, bereketini de göremez. İslâm'ı muhafaza ve neşr için ilim öğrenenler, ilimlerinden istifade ettikleri gibi başkalarına da faydalı olurlar (İbn Hacer'il-Heysemî 1998, 156). Benzer şekilde İmam Şafi'î de, ilmi, öncelikle bireyin dinî

görevlerini bilmesi ve yerine getirmesi olarak tanımlamıştır (Şafi'î 2003, 197). Bu yaklaşım tarzı, bilgi anlayışının nasıl bir zemine oturduğunun en önemli göstergeleri arasındadır.

İslâm bilgi anlayışının temelini, diğer alanlarda olduğu gibi *Kur'an* oluşturmaktadır. *Kur'an* Tanrı'nın kelâmı olarak kabul edildiğinden, onda içerilen bilgilerin hakikat olduğuna inanılmıştır. Tanrı'nın evren tasavvurundaki konumundan dolayı, bütün düşünce sistematiğinin temelinde yer alır ve bilgi için de geçerlidir. İslâm inancına göre, insan bilgisi özel bir biçimde Tanrı'dan gelir. Bu kabul, insanın Allah'tan daha fazla bilemeyeceğinin bir kanıtıdır (2/140). Melekler de Tanrı'nın kendilerine öğrettiği kadarını bilirler (2/32). Hiçbir ilâhî bilgi Allah istemedikçe bilinemez (2/255). Bununla birlikte çok daha önemli olan, insani bilginin, yani insanın sahip olduğu doğru bilginin, dini görüşle eşdeğer olacağına dair bir kanı *Kur'an*'da sergilenmektedir. Bu bağlamda ilme sadece, dini bilgiyi elde etmeyi başaran *Kitab-ı Mukaddes* simalarının sahip olduğunun düşünülmesi dikkate değer bir husustur. Aslında peygamberler, Allah tarafından diğer insanların sahip olamadıkları bilgilere sahiptirler (7/62). *Kur'an*'a göre Allah'ın bilgisi, nicelik açısından kesin bir biçimde beşeri bilginin fevkindedir. "Allah bilir ve siz bilmezsiniz" ayeti *Kur'an*'da sık geçer. Ancak nitelik açısından da bir biçimde farklılık gösterir. Allah, gizli hususları, insanların hatırından çıkan bilgiyi bilir (6/59; 11/31) (Rosenthal 2004, 47). *Allah bilir*, ifadesinin *Kur'an*'da sürekli kullanılması, sonra oluşacak teolojiyi derinden etkilemiştir (Rosenthal 2004, 46). Peygamber defaatle bilginin insanlığa geldiğinden, insanlara Allah tarafından verildiğinden ya da öğretildiğinden, aslında var olan yegâne bilginin, ilk insan Adem'den başlayarak Allah'ın insanlığa öğrettiği bilgi olduğundan söz etmiştir. İlk Müslümanlar "bilgi ancak öğrenmek suretiyle elde edilir" hadisinden hareket ederek, öğrenme sürecini önemsemişlerdir (Rosenthal 2004, 217). Bütün bu veriler, İslâm düşüncesinde bilgi anlayışının Tanrı kökenli olduğunu göstermektedir. Ancak bu bilgi anlayışında Peygamber'in de özel bir yerinin olduğu göz ardı edilemez. Peygamber'e göre bilgi, kendisine ve kendisinden önce gelmiş ilâhî vahiylere eşdeğerdir (Rosenthal 2004, 47). Bilginin iki kaynağı birbirleriyle ilişkisi açısından değerlendirildiğinde, *Kur'an*'ın sünnete gereksinimi, sünnetin *Kur'an*'a gereksiniminden daha fazladır, düşüncesi ortaya çıkmaktadır (Touati 2004, 24). Bütün bu veriler, İslâm bilgi anlayışının esas olarak inanç temelli olduğunu sergilemektedir.

Rosenthal'in belirttiği gibi, Peygamber'in dünya görüşüne bakıldığında, bilginin iki temel parçadan oluştuğu görülür. İlki insanî bilgi, yani temel ya da daha gelişmiş bir özelliği olan dünyevî bilgi. İkincisi, dinî bilgi. İkincisi, insanın edinebileceği en gelişmiş bilgiyi oluşturur ve *Kur'an*'ın insanî bilgiden bahsederken kastettiği budur. Temelde insanın dünyevî bilgisiyle aynı özelliklere sahip olmakla birlikte, dünyevî bilgiden nitelik ve nicelik açısından daha üst

düzeydedir. Bu bilgi veçhelerinin en önemli yanı, Peygamber tarafından birbirlerine kenetlenmiş bir şekilde hissedilmeleri ve sunulmalarıdır. Tanrı'nın verdiği bilgi haricinde bir beşerî bilgiden -dünyevî ya da dinî- söz edilemez. Öte yandan, ilahî bilginin varlık nedeni ve ulaşabileceği nihai nokta, bir anlamda insandır; onun ihtiyacıdır; bilgiye duyduğu iştiyaktır. Bilgi, insanın faaliyetiyle kazanılır. Ancak bu, Tanrı'nın ona bağışladığı düzeyde ve O'nun seçtiği alanda gerçekleşir. Bilginin değeri ve bilgiyi bilgi yapan, elde edilen verilerin, vahiy aracıyla gelenlerle sağlamca ilişkilendirilmesi ve aralarındaki uyumdur. İnsanî bilgi de bu uyum çerçevesinde anlam kazanır. Bilgi, sınırsız ve çeşitli bir şey gibi görünse de aslında aynı kaynaktan gelen bütüncül bir yapı olarak kabul edilmektedir (Rosenthal 2004, 49). İslâm düşüncesinde bilginin önemsenmesinin en önemli nedeni, bilgi ile iman arasındaki doğrudan bağlantıdır. İnsan hakikate bilgi aracılığıyla yaklaştığından, bilgisi derinleşen kişilerin imanlarının güçlü olacağına ve diğer insanlardan daha fazla Tanrı'ya yaklaşacaklarına inanılmıştır.

Bilmek sorununda ortaya çıkan temel kaygılardan biri, bilmenin imanla ilişkili olmasıdır. İmanın tanımında bilgiye (marifet) büyük önem verilmiştir. Mürcilerden Salihi'nin "İman ancak Allah bilgisidir" şeklindeki tanımı, bu kaygıyı açıkça göstermektedir (İzutsu 2000, 115). Bilgi, genel olarak Müslümanların nezdinde, amelden daha yüksek bir mertebedir. Bütün İslâm bilgi tarihi, bunun böyle olduğunu gösterir (Rosenthal 2004, 273). Bilgi amelin rehberidir ve amel bilginin takipçisidir. Bu anlayışın nedenleri şunlardır: 1- Amelî olmayan bir bilgi yine bir amelken, bilgisiz amel, amel olmaz. 2- Amelsiz bilgi yararlı olabilirken, bilgisiz amelin hiçbir yararı olmaz. 3- Bilgi, zorunludur. Amel, bir kandilin takip edilmesi gibi onu takip eder. 4- Âlimler, peygamberlerle aynı mertebededirler. 5- Bilgi, Allah'tandır; amel ise insandan (Rosenthal 2004, 273). İnsanın bu dünyadaki ödevleriyle bilgi arasındaki bağlantılar, bilginin imanın bir parçası olarak kabul edilmesine neden olmuştur.

Kur'an'da bilginin iman ve dinle örtüştürülmesi, bütün ilimler ile zanaatların birbirinden ayrı telâkki edilmesini engellemiştir. Görünüşteki farklılıkların ayrıntıda ortaya çıktığı kabul edilmiştir. Bu anlayışın arkasında yatan unsur, bütün çalışma alanlarını geliştirmek isteğidir. Bu nedenden dolayı ilimler, bütünlüklü bir yapı olarak değerlendirilmiştir. İlimlerin bazılarını önemseyip diğerlerini küçümsemenin yanlış olduğu görüşü hakim olmuştur. Çünkü *hepsinin gayesi insanlığın kurtuluşudur*. Öte yandan bilgiyi İslâm ile bir görme eğiliminin sonucu olarak bütün ulum (ilimler), hem bilgiyi bütün olarak temsil eden hem de onu sistematik hale getiren çalışma alanı olarak görülmüşlerdir. İnsanın kurtuluşu gayesine hizmet eden ilim, 'Peygamber'den tevarüs edilendir'. Bunun dışında her şey ya yararsızdır ya da bu adla anılsa bile ilim değildir. Sonuç olarak, diğer disiplinler ilim olduklarını iddia etseler de, "bilgi"nin bütün ve özel anlamda dini bilgi ile ayniyet kazanması galip gelmiştir (Rosenthal 2004, 64-65). Kurtuluş

esas alındığında, hangi tür bilgilerin anlam kazandıkları ortaya çıkmaktadır.

Müslüman düşünürler, bilginin toplum içinde oynadığı müspet rolü vurgulamada kararlı davranmışlardır. Bir toplumun bütün teşekkülleri için bilginin çok önemli olduğunun bilincinde olarak konu üzerinde çalışmışlardır (Rosenthal 2004, 321). Bilgi anlayışı, bütün İslâmî düşünce hayatının, hatta bütün İslâmî dinî ve siyasî hayatın gelişimi üzerinde belirleyici olmuştur*. Kurtuluş, iman ve bilgi arasındaki ilişkiler, ne türden bilginin aranması gerektiğini belirlemiştir. Bu anlayış çerçevesinde, ilimler sınıflandırılmış ve tanımlanmıştır.

2.4.2. İLİMLER VE TÜRLERİ

İslâm medeniyetinin dayandığı değerlere bağlı olarak ilim anlayışı geliştirilmiştir. Din temelli bir medeniyet olduğundan, inanç ve inancın gerekleri öncelikli uğraşılardan biri olmuştur. Ancak söz konusu medeniyetin düşünce sisteminin daha başlarında önemli bir tartışma konusu ortaya çıkmıştır. Bu tartışma, inanca ilişkin bilgilerin sadece Kitap ve sünnetten elde edilmesinin yeterli olup olmadığı meselesidir. Çünkü ayet ve hadislerin akıl temelli yorumları beklenmeyen sonuçlar doğurmuştur. Ortaya çıkan sorunları aşmak ve her çalışma alanının kendine has özelliklerini belirlemek için ilimler, naklî ve aklî olmak üzere iki öbekte toplanmışlardır. Naklî ilimler inancın temel unsurları üzerinde yoğunlaşırken, aklî ilimler, gündelik hayattan teorik sorunlara kadar geniş bir yelpazeyi içine almıştır.

İlimlerin, *Kur'an*'la dolayısıyla inançla bağlantılı olarak ortaya çıktıkları kabul edilmektedir. Öncelikli ilimlerden biri olan dilbilgisi, *Kur'an*'ı doğru okuyabilmek için Arap olmayanlar tarafından meydana getirilmiştir. Belâgat, onun güzelliklerini daha iyi anlamak için oluşturulmuş; hadisler, onu açıklamak ve temas etmediği hususları tamamlamak için toplanmış; ahlâk ve toplumsal hayatı düzenlemek için fıkıh ortaya çıkmış; şüphecilere karşı Kitap'ın öğrettiği hakikatleri ve yerine göre onun ilkelerini savunmak için kelâm geliştirilmiştir (Anawati 1997, 315). Bu veriler İslâm ilimlerini oluşturma kaygılarından bazılarını ortaya koymaktadır. Mutezile, Kaderiyye, Cehmiyye ve Şia tarafından tartışılan merkezi sorunlardan biri, "İslâm'da akıl mı yoksa nakil mi öncedir?" sorusu olmuştur (Yörükan 2001, 38). Nakilciler insan aklının hata yaptığı ve batıl olanlara saplandığı noktasında ısrar ederek nakle bağlı kalmışlardır. Bu nedenden dolayı Nakilciler, Selefin yolunda gidenler olarak tanınmışlardır (Yörükan 2001, 39). Akıl ve nakil tartışması, ilimlerin ikiye ayrılmasının nedenlerinden biri olmuştur.

Farabî *İhsa'ül-Ulum* (İlimlerin Sayımı) adlı kitapta ilimleri şöyle sınıflamış-

* İslâm'da bilgi anlayışının devamı "Osmanlı Düşünce Yapısı" bölümünde "Bilgi" başlığı altında ele alınmaktadır.

tır: 1- *Dil ilmi*, kelimeleri tek ve toplu olarak dayandıkları kurallar çerçevesinde incelemektedir. Ayrıca, doğru yazma, doğru okuma ve şiirleri doğru okuma gibi sorunlar da konuları arasındadır. (Farabî 1989, 57, 59). 2- *Mantık ilmi*, bütün halinde, aklı düzeltmeyi amaçlayan ve yanlış yapılması mümkün bütün makul şeylerde, insana, doğru yola ve gerçek tarafına yöneltmeye yarayan; insanı makullerde yanlıştan, sürçmeden ve hatadan koruyan ve muhafaza eden kanunları verir (Farabî 1989, 67). 3- *Talim* (öğrenme) *İlimleri*, sayı, hendese, menazır, yıldızlar, musiki, ağırlıklar ve tedbirler ilimlerinden oluşur (Farabî 1989, 54). 4- *Tabiat İlmi*, tabiattaki cisimleri ve varlığı bu cisimlerde olan arazları tetkik eder (Farabî 1989, 111). 5- *İlahiyat İlmi*, tabiat ötesini araştırır. Üç kısma ayrılır: İlki, varlıklar ve onların varlıklar olması ile kendilerinde meydana gelen şeyler ve halleri araştırır. İkincisi, bölümlere ayrılmış nazari ilimlerin başlangıçlarını tetkik eder. Üçüncüsü, cisim olmayan ve cisimlerin içinde bulunmayan şeyleri araştırır (Farabî 1989, 121-122). 6- *Medeni İlimler*, İrade ile yapılan işlerle, hareketlerin çeşitlerini, bu işler ile hareketlerin meydana gelmesine sebep olan meleke, ahlâk, seciye ve huyları ve bunların kendileri için yapıldığı gayeleri ve bunların insanda nasıl varolmaları lazım geldiği yön üzere onlardaki tertiplerin nasıl olduğunu araştırır. Saadet sorununu çeşitli yönleriyle inceler. Ayrıca hükümdarın (reis) özellikleri ve halkın saadetine yapacağı katkılar da medeni ilimlerin konuları arısındadırlar (Farabî 1989, 125-126). 7- *Fıkıh*, insana, şeriatı kuranın, ayrı ayrı takdirini açıkça göstermediği şeyin, tahdit ve takdir ederek gösterdiği şeylere bakılarak bulunup çıkarılmasını ve peygamberlerin gönderilmiş olduğu halk arasında kurduğu dine göre, şeriat kuranın maksat ve gayesine uygun olarak bunun düzeltilmesine ilişkin çalışma iktidarını kazandıran sanattır (Farabî 1989, 132). 8- *Kelâm*, insana dini kuranın açıkça anlattığı belli düşünce, fikir ve işleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyin söz ile yanlışlığını göstermek iktidarını kazandıran çalışma alanıdır (Farabî 1989, 133).

Gazalî *Mustasfa*'da ilimleri üçe ayırmıştır: 1- Şer'in doğrudan teşvik etmediği ve yönlendirmediği matematik, hendese ve astronomi gibi sırf aklî olan ilimler. Bu tür ilimler, istikrarsız, aldatıcı zanlar ile yararsız doğru bilgiler arasında yer alır. Yarar sağlamayan ilimden Allah'a sığınmış, gerçek menfaatin, yok olup gidecek şimdiki arzularda ve gösterişli nimetlerde değil, ahirette olduğunu bildirmiştir. 2- Hadis ve tefsir gibi naklî ilimler. Ezbere dayandıklarından ve akla pek yer vermediklerinden, bu tür ilimleri edinmek kolaydır. 3- İlimlerin en şereflisi ise, kendisinde akıl ve sem'in eşleştiği rey ve şer'în birlikte bulunduğu fıkıh ve fıkıh usûlüdür. Bunlar doğru yolu, şer'în ve aklın özünden alır. Bu ilim şer'în tasvip etmediği şekilde, sırf akıl ile tasarruf olmadığı gibi, aklın desteklemediği ve düzeltmediği sırf taklit üzerine de kurulu değildir. Fıkıh ilminin bu üstünlüğünden dolayı, Tanrı, insanların bu ilmi talep etmesi için birçok sebep hazırlamıştır. Âlimler bu ilim sayesinde diğer âlimlere nazaran en yüksek maka-

ma yükselmişler, sayıca en fazla tâbi ve yardımcıya sahip olmuşlardır (Gazalî* 2006/1, 4). Sonraki sayfalarda, ilimleri akli ve dinî olmak üzeri ikiye ayırmıştır (Gazalî 2006/1, 8) Gazalî'nin ilim sınıflaması, ilmin ahiret için olması ve şer'î olanla aklın bir araya gelmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

İbn-i Haldun da ilimleri, aklî ve naklî olmak üzere iki öbeğe ayırmıştır. Akli ilimler, felsefe ve felsefe disiplinlerinden ibarettir. Filozoflara göre insan, zihin aracılığıyla felsefenin konularını teşkil eden sorunlar ve bu sorunları inceleme yöntemlerini kavrayabilir. Ayrıca teorik ve pratik sorunlarda, doğruyu yanlıştan ayırabilme yeteneğine sahiptir. Naklî ilimler, *Kur'an* ve hadisi esas alırlar. Sorunlara getirdikleri cevaplar bu iki kaynaktan türetildikleri için bu ad altında toplanırlar. Bu ilimlerde tikel olanları tümel olanlara indirgeme dışında, akla yer vermezler (İbn-i Haldun 1991, 1020). Naklî ilimlerin tümünün aslı, Allah ve Resulü tarafından bizim için teşri kılınmış olan ve Kitap'la sünnetten gelen şeriat (dini hükümler) ile, istifadeyi kolaylaştırmak için onlarla alakalı olan (sair) ilimlerdir (İbn-i Haldun 1991, 1020). İbn-i Haldun'un belirttiği gibi, naklî ilimlerin türleri çoktur: Tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm en önemlileridir (İbn-i Haldun 1991, 1021). Naklî ilimlerin temel amacı, insanı dünya ve ahiret saadetine ulaştırmaktır. Bu bağlamda kelâm, insanı taklitten kurtarıp, tahkiklerle kesinlik derecesine yükseltir. Doğru yolu arayanlara, itikadî meseleleri delilleriyle öğreterek, onları irşad eder. İnancın esaslarını bâtınî ve yanlış görüşlere karşı korur. Bütün İslâmî ilimler inanca dayandıklarından ve kelâm da inancın dayandığı ilkelerle uğraştığından, diğer ilimlerin temelini teşkil eder (Gölcük ve Toprak 1996, 24). İbn-i Haldun'a göre din, bedenî ve kalbî yükümlülükler olmak üzere iki tür görev yüklemektedir. İlki, bütün Müslümanların yapmakla yükümlü olduğu fiilleri düzenleyen ilâhî kurallardan ibaret olan fıkıhtır. Kök itibarıyla anlamak ve bilgi demek olan fıkıh, önceleri sınırlı olarak *içtihat* yani, önceden bir hüküm bulunmayan şer'î bir mesele hakkında kişinin kendi reyiyle hüküm vermesi anlamında kullanılırken, sonradan daha kapsamlı olarak 1- Kur'an, 2- Sünnet, 3- Kıyas, ve 4- İcmadan ibaret dört kaynağa dayanan İslâm hukuku anlamını kazanmıştır. İkinci öbek görevler, "dil ile söylenenin kalp ile tasdik olunanla uygun olması" diye tarif edilen ve altı maddeden ibaret olduğu söylenen imanla ilgilidirler. Bunlar; 1- Allah'a, 2- Meleklerine, 3- Kitaplarına, 4- Peygamberlerine, 5- Ahiret gününe, 6- İyi ya da kötü kadere inanmaktır. Böylece Kelâm, hukuk anlamındaki Fıkha zıt olarak ilahiyat manasına gelir. Kelâm ilmi imanla ilgili görevlerin tartışılmasından çıkmıştır (Wolfson 2001, 3). Fıkıh, sonraki dönemlerde, İslâm yüksek ilimlerinin merkez disiplini olmuştur (Watt 2001, 77).

Fikir sahibi olması itibariyle insan için tabii olan aklî ilimler, muayyen

Kitapta yazarın adı iki -zz- Gazzali şeklinde yazılmıştır. Çalışmada genel kullanıma uyarak tek -z- ile Gazalî şekli tercih edilmiştir.

bir dinî cemaate (ve millete) mahsus değildir. Tersine bütün dinî cemaatler ve milletler tarafından bu çeşit ilimler üzerinde düşünülmüştür (İbn-i Haldun 1991, 1141). Bu ilimlere felsefe ve hikmet denilmiştir. Dört çeşittir: Mantık, tabii ilimler, ilâhîyat (theology), matematik ilimleri (İbn-i Haldun 1991, 1141-1142). İlahiyat ilmi, mutlak varlığı tetkik eder. Bu ilimde önce mahiyetler, vahdet, kesret, vucup, imkân gibi cismanî ve ruhanî şeylere ait umumi hususlar incelenir. Sonra da varlıkların mebdelerine bakılır ve bu mebdeler ruhanî olarak ele alınır. Sonra varlıkların, o ruhani ilkelerden sudur keyfiyeti ve mertebeleri araştırılır. Sonra bedenden ayrıldıktan ve mebdee avdet ettikten sonraki nefsin ahvaline nazar edilir (İbn-i Haldun 1991, 1174).

Aşağıda, İslâm evren tasavvurundaki önemlerinden dolayı fıkıh ve kelâm ile bilgi ve ilim anlayışında farklı bir çizgi oluşturan felsefe üzerinde durulmaktadır.

2.4.2.1. Fıkıh

Sözlükteki karşılığı, bir şeyi bilmek, anlamak olan fıkıh terimi, bir şeyin künhüne vakıf olmak ve deliliyle bilmek anlamında kullanılmaktadır (Atar 2002, 2). Gazalî'nin bildirdiğine göre, fıkıh terimi, mükelleflerin yapıp etmelerine ilişkin olarak sabit olan şer'î hükümleri bilmek anlamını kazanmıştır (Gazalî 2006/1, 7). Terimin mezhep yönünden kullanımı, kişinin amel yönünden lehine ve aleyhine olan şer'î hükümleri bir meleke hâlinde bilmesi şeklindedir (Atar 2002, 2). İslâm hukuku anlamında fıkıh, İslâm düşüncesinin önemli bir bölümünü oluşturur. Bir yanıyla bireyin Tanrı'ya karşı sorumluluklarını tanımlarken, diğer yanıyla hukukun yerine getirmekle yükümlü olduğu şeyleri gerçekleştirmiştir. Terim olarak *fıkıh*, anlayış inceliği ve bilgi anlamlarında kullanılmakla birlikte, yaygın anlamı İslâm hukukudur. Hem ilâhî hem de insanî iyi eylemlerin ilmidir. Dini, siyasî ve medeni hayatın bütün hususlarına en geniş anlamda hakimdir (Goldziher 1977, 601). İbn-i Haldun'a göre fıkıh, farz, haram, sünnet, mekruh ve mubah olmaları (vucub, hazr, nedb, kerahet, ibahe) yönünden mükelleflerin fiillerine dair olan ilâhî hükümlerin bilinmesidir. Söz konusu hükümler, Kitap'tan, sünnetten ve bu hükümlerin bilinmesi için şari tarafından tespit edilen (icma ve kıyas gibi diğer şer'î) delillerden telâkki edilir. Sözü edilen şer'î delillerden şer'î hükümlerin çıkarılmasına fıkıh denir (İbn-i Haldun 1991, 1046). Bu veriler ışığında fıkıh, bireyin her türden düşünce ve eylemini, İslâm ilkeleri çerçevesinde belirlemeye çalışan kurallardan oluşan bir yapıdır. Schacht'ın vurgusuyla İslâm hukuku, İslâm düşüncesinin hülâsası, İslâmî hayat tarzının en tipik izahı, İslâm'ın kendisinin esas özüdür (Schacht 1977, 9). Bununla birlikte fıkıh, devletten bağımsız olarak uzmanlar tarafından yaratılmış ve geliştirilmiş olduğundan, ayrıca teorik yapısı ağır bastığından, hukukçuların hukuku (Schacht

1977, 13) olarak da tanımlanır.

İbadet, ukubat ve muamelâta ait şer'î hükümlerin bütünlüğü olarak da tanımlanan fıkıh (Atar 2002, 2), tanımda yer aldığı gibi üç bölümde incenlemiştir: 1- İbadetler. 2- Muamelât 3- Cezalar (ukubat). İbadet bölümünde, namaz, oruç, haç ve zekat vardır. Muamelât, sosyal, siyasî, iktisadî, malî konuları içermektedir. Örneğin, alım-satım, akid, hediye, emanet, kefalet, ortaklık, nikah sorunları bu öbekte incelenirler. Cezalar kısmında, cinayet, hırsızlık, zina, içki vb. gibi konular yer alır (Hamidullah 1991/4, 22). Bu başlıklar, fıkhın ne tür konularla ilişkili olduğunu göstermektedir ve söz konusu başlıklar ağırlıklı olarak, bireyin sorumluluklarıyla ilişkilidir.

Fıkhın tanımlarına ve uğraştığı konulara bakıldığında, onun teorik ve pratik yanlarının dikkate alınması gerekmektedir. Teorik yan, fıkıh ilminin oluşturulması ve hükümlerin temellendirilmesiyle ilgilidir. Fıkıh, bilgi özellikle de kaynak bilgi temeline oturduğu için, bilgi sorunlarıyla doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle fıkıh kitapları bilgi öğretisiyle başlamıştır (Rosenthal 2004, 254). Buradaki temel kaygı, bireylerin eylemlerini yönlendirecek ve gerektiğinde yargılayacak sağlam, başka bir deyişle değişmeyecek ilkelere varma çabasıdır. İlkeleri tanımlayan ve ilkelerden kurallar çıkaran yöntemi belirleme tümüyle teorik bir çabadır. Fıkhın pratik yanı, bir Müslüman'ın, gündelik eylemlerinde, teorik olarak belirlenen ilke ve kurallara uygun yaşama sorunuyla ilgilidir. Kurallara uygun yaşayabilmek için, kuralların bilgisine sahip olmak gerekir. Bu gereklilik her Müslüman'ı fıkha yönelttiğinden, fıkhın pratik ve teorik yanı içiçe girmiş olur. Söz konusu eylemlerin bir kısmı itikatla ilişkili olurken diğer bir kısmı da hukukla ilişkilidir.

İster göçebe ister yerleşik olsun, Arap cemiyetinde teşkilâtlanmış siyasî otoritenin bulunmayışı, teşkilâtlı bir adalet sisteminin de bulunmadığı anlamına gelmektedir (Schacht 1977, 18). Bu anlamda İslâm hukuk sisteminin Arap arka planı yoktur. Bu nedenlerden dolayı gayrimüslimlere ait töre ve âdetler uygulanmış ve İslâm hukuku zenginleştirilmiştir. Öyle ki Ebu Yusuf'a göre, halife gayrimüslimlere ait bir âdeti kaldıramaz (Schacht 1977, 30-31). Dolayısıyla İslâm hukukunun mahiyetini, geniş ölçüde onun tarihi tayin etmiştir. Söz konusu tarihteyse teori ile uygulama arasında sürekli çelişkiler görülmüştür (Schacht 1977, 203). İslâm hukuku, hulefa-i raşidin (Medine halifeleri) döneminden itibaren bir çözülmenin zamanın şartlarına bağlı olarak gerçekleştiğini kabul ettiğinden (Schacht 1977, 203), ideal dönemi esas alarak teorik hukuku gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Hicret'in ilk asrında, terimin teknik anlamıyla fıkıh henüz meydana gelmemiştir. Peygamber döneminde olduğu gibi hukuk dinin sınırları dışında kalmıştır (Schacht 1977, 30). İslâm'ın ilk dönemlerinde adalet ve dinî hayat icaplarının idaresi ile mükellef olanlar, yeniden zuhur eden meselelerin ekserisinin *Kur'an* hükümlerinin şümulü dışında bulunması ve daha önce tesbit

edilmiş misallerin azlığı yüzünden, *kendi düşünce ve kararlarına* (rey) dayanmak zorunda kalmışlardır. Bu yola, zarurî ve tabii olmakla birlikte dayanak da aranmıştır. Dayanak, verilen bir kararın geçmişteki bir örneğe dayandırılmasıdır. Yeni kararın geçmişteki bir karara dayandırılmasına *ilim* denmiştir (Goldziher 1977, 602). Böylelikle fıkıh yöntemi oluşturulurken, aynı zamanda kararların nasıl alınacağı da belirlenmiş olmaktadır.

Ali'nin halifeliği döneminde, tartışmalar fıkıh üzerinde yoğunlaşmıştır. Bir yandan İslâm'ın nasıl yaşanması gerektiği tartışılırken diğer yandan tartışmalar bir kısım insanları ruhî hayata ve zühte yönlendirmiş, bazıları da akide üzerinde yoğunlaşmışlardır. Başlangıçta züht ile akideler arasında bir ayrım yokken, süreç içinde hukuk, akide ve ferdi züht aşamalı olarak birbirinden ayrılmıştır. 750 ve sonrasında hadis ilmi büyük önem kazanmış ve hadisler silsileleri takip ederek doğrudan Peygamber'e dayandırılmış (Watt 2004, 58-59), eylemlerin meşruluğu, denetlenir olmuştur. Fakih Şafiî (800 sonrası), Hadisleri esas alarak hukuk sistemini oluşturduğunu beyan etmiş ve kendi ortaya koyduğu görüşlerin diğer anlayışlardan üstün olduğunu vurgulamıştır. Hangi eylemin ve anlayışın daha üstün olduğu tartışmaları, hadisler üzerinde daha fazla çalışmaya neden olmuş, böylelikle hadislerin güvenilirliğiyle ilgili olarak, hadis usûlü adı altında eleştirel bir yöntem geliştirmişlerdir. Hadislerin amelî sonuçlarıyla ilgilenmişler ancak, tarihi nesnellikleriyle ilgilenmemişlerdir (Watt 2004, 60). İdris eş Şafi'î (öl. 204/820) rey ile hadisin nihai karar açısından durumlarını incelemiş ve bunlar arasındaki dengeyi kurmaya çalışmıştır. *Risale* adlı eserinde, *Kur'an* ve Hadisin gücünü azaltmaksızın, hükümlerin verilme usûlünün ilmini oluşturmuştur (Goldziher 1977, 606). Hükümlerin verilmesinde kullanılan kıyas, Şafiî tarafından şöyle tanımlanmıştır: Kıyas, bir şey hakkında Kitap ve sünnette bulunan nasslara uygun olduğunu gösteren birtakım işaretlere dayanarak hüküm aramaktır. Çünkü Kitap ve sünnet, ulaşılması gereken gerçeğin esasını teşkil eder (Şafiî 2003, 22).

Çeşitli tartışmalar, fıkıhta iki eğilimin oluşmasına neden olmuştur: İlki, *Ehl-i rey* ve *Ehl-i kıyas* usûlüdür. Bağdat merkezli Irak'ta yaşayan bu gurup, şer'î hükümleri, şer'î delillerden çıkarırken rey, nazar ve kıyası kullanmışlardır. Bu yolu tercih ederken ellerinde hadislerin az olması da etkili olmuştur. İkincisi, Hicaz'da yaşayan ve *Ehl-i Hadis* yolunu takip edenlerdir. Dini hükümlerin tespitinde naklî ve rivayeti esas almışlardır. Birici grubun önderi Ebu Hanife, ikici grubun önderi Malik b. Enes ve ondan sonra Şafiî olmuştur (İbn-i Haldun 1991, 1049-1050). *"Biz kitapta hiçbir şey eksik bırakmadık"* (6:38), ayetini esas alan nakilciler, bütün sorunları Kitap ve hadis temelinde çözmeyi denemişlerdir. Ortada çok sayıda sahte hadis bulunduğundan, her mesele için bir hadis bulup göstermeyi böylece rey ve kıyasa lüzum bırakmamayı kolay yol olarak seçmişlerdir. Nakle ağırlık veren mezhepler çok sayıda çıkmazla karşı karşıya kalmışlar ve reyin gerekliliğini görmüşlerdir (Goldziher 1977, 605-606). Fıkhın

gelişiminde mezheplerin ortaya koydukları yaklaşımlar ve tartışmalar ağırlıklı bir yere sahip olsalar da, yapı itibariyle fıkıh hükümleri, nakil ve akıl sorunuyla karşı karşıya kalmıştır.

Hanefîlik ve Malikîlik, mezhepler arasında en akılcıları kabul edilmişlerdir. Her iki mezhep de 8. yüzyılın sonu ile 9. yüzyılın başında ortaya çıktıkları ortamın (Bağdat) özelliklerini yansıtmaktadır. Hanefîler Irak'ın karmaşık, değişken toplumunu ve bu toplumun ziraî ve ticarî karma ekonomisini, etnik çeşitliliğini ve onun kozmopolit kültürünü yansıtmaktadır. Ek olarak, Hanefîlerin halifenin sarayına yakınlıkları onlarda siyasî ve idari buyruklara karşı belli bir saygı kültürünü doğurmuştur (Humphreys 2004, 262). Diğer yandan Malikîler, zahitlik, Peygamber ve onun halifeleri tarafından yeniden biçimlendirilen, ataerkil, yarı bedevî Medine geleneklerine göre yapılandırılmışlardır. Şafiîler genellikle kurucularının katı kişiliğiyle paralellik içinde, analojik akıl yürütme yönteminin sıkı bir biçimde *Kur'an* ve Sünnete uygulanmasından elde edilmiş, tam manasıyla akılcı olmayı hedefleyen ve iç tutarlılığı olan bir öğreti oluşturmaya çalışmışlardır. Hanbeliler, en ahlâkçı olanlardır ve iptidai Medine toplumundaki hayatın her tonunu yakalamayı hedeflemişlerdir (Humphreys 2004, 262). Mezheplerin kazandıkları özelliklerin, ortaya çıktıkları bölgeler ve bu bölge halklarının yaşayış tarzlarıyla yakından ilgili olduğu görülmektedir. Mezhepler çerçevesinde gelişen fıkıh da, söz konusu farklılıkları içermektedir.

Hukuk ilminin ayrı bir dalı olan *usûlü'-fıkıh*, şer'î hükümlerin, şer'î delillerin nasıl ve ne şekilde çıkarımlarla sonuçlandırılmasını konu almaktadır (Atar 2002, 4). Gazalî'nin belirttiği gibi, fıkıh usûlü, Kitap, sünnet ve icmanın, sabit olma yollarını, sıhhat şartlarını, hükümlere delalet yönlerini bilmektir (Gazalî 2006/1, 8). İslâm hukukunun dayandığı kökler veya esaslar, İslâm hukuk teorisinin temelini oluşturmuştur. Nihai ve klasik şekline göre dört resmi kaynak kabul edilmiştir: *Kur'an*, hadis, icma ve kıyas. Bunlardan ikisi maddî kaynak, biri yöntem, biri de açıklayıcı esastır. Buna göre açıklayıcı esas olan icma, kesin delildir. İki maddî kaynağın sıhhatini temin eder ve onların doğru bir şekilde yorumlanmasını sağlar (Schacht 1977, 125). *Kur'an*, hadis, icma ve kıyas gibi fıkhın temel dört kaynağı yanında farklı unsurlar da kullanılmıştır. Kullanılanlar arasında, Medine Sözleşmesi'ndeki Yahudilerle birlikte yaşama ilkesi, İran gelir vergisinin Halife Ömer tarafından uygulanması, devletler arası ilişkide mütekabiliyet esasının benimsenmesi, hükümet talimatlarının meri olması, bölgenin örf ve âdetlerinin meşru kabul edilmesi gibi hususlar, fıkhın kaynakları arasında görülmektedir (Hamidullah 1954, 63-67). Burada sıralanan dünyevî unsurlar, fıkıh sisteminin çok büyük eksikliklerini tamamlamışlardır.

Öncelikle hukukçu olan Ebu Hanife, herhangi bir konuda karar vermesi gerektiğinde şu sırayı takip edeceğini belirtmiştir: Allah'ın Kitap'ında bir emir görürsem onu alırım. Orada bulamadığım takdirde, güvenilir kaynaklar

vasıtasıyla bize ulaşan Peygamber'in sünnetine bakarım. İki kaynakta yoksa, Peygamber'in ashabının üzerinde ittifak ettiği görüşü benimserim. Onlar arasında bir ithilaf söz konusu olunca, içlerinden beğendiğimi kabul eder, beğenmediğimi reddederim. Diğerlerine gelince, onlar kadar benim de rey ve hüküm çıkarma hakkım vardır" (Mevdudî 1990/2b, 309). Karşılaşılan herhangi bir sorun hakkında hüküm vermek için öncelikle o konuda ayetin olup olmadığına bakılır; ayet varsa ona göre hüküm verilir. Ayet yoksa sorun hakkında hadisin olup olmadığı araştırılır. Konuya ilişkin hadis varsa o hadise göre karar verilir. Hadis yoksa icma yolu açılır. İcma, cari olduğu delil ile sabit olunan bir nev'i halk reyi unsuru ile hüküm çıkarma tarzına denir. İcma, mektup, menkul veya kıyasa dayanan hükümlerden müstakil olarak, cemaatin yani müminlerin büyük bir ekseriyetinin müşterek rızaları ile teessüs etmiş olan müşterek örflerden çıkarılan hükümlere delâlet eder. "Örf ile sabit olan ilke, nass ile sabit gibidir." ya da âdet muhakkemdir" düsturları da icmayı açıklamada kullanılmıştır (Goldziher 1977, 602-03). Kıyas önceki kararlara bağlı olarak verilen hükümlerin yöntemine denir. Fıkhın yöntemi olan ve usûl-i fıkıh adı altında anılan bu yöntem, İbn-i Haldun'a göre, şer'î ilimlerden en değerli, en yüce, en büyük ve faydası en çok olandır. Bu ilim, dinî hükümlerin ve tekliflerin kaynağı olması bakımından şer'î delilleri tetkik eder. Esas şer'î deliller Kitap ile onu izah eden sünnetten ibarettir (İbn-i Haldun 1991, 1063). *Kur'an* ve sünnetin belirleyici olmaları tartışma götürmezken, bu kaynaklardan alınanların yorumlanarak çıkarıma götürülmesi, aklî uygulamalara büyük bir imkân getirmiştir.

Bu ilkeler çerçevesinde gerçekleştirilen fıkıh yöntemi (usûl), hem skolastik hem de kazuistik (ahlâk kurallarıyla ilgili) açılardan yorumlanmışlardır. Hukuk mantığı olarak Kazuistik yöntem, onun hukuk kavramlarının yapısıyla yakından ilgili olup, analitik düşünce tarzının karşıtı olan kıyastan kaynaklanmaktadır (Schacht 1977, 13; 208-209). Skolastiktir, çünkü o öncelikle yasa koyucuların, idarecilerin veya yargıçların eseri değildir. Bilâkis o, görevini Allah'ın insanlık için murad ettiği şeyi keşfetmek ve yorumlamak olarak gören fakihlerin eseridir. Dolayısıyla şeriat, sultan fermanları ve mahkeme kararları olarak değil de hukuk uzmanlarının bağlayıcı olmayan görüşleri (müftülerin fetvaları) ve eserlerinde ifadesini bulmuştur. Ayrıca çoğu konular farazîdir (hypothetic). İlkece kadıların gerçek bir davada verdikleri kararların bilim adamları tarafından önceden ortaya konulan ve otorite olan metinlerde özetlenen çözümlerle uyumlu olması beklenirdi. Mahkeme kararları işte bu özellikleriyle hiçbir emsal değeri taşımıyordu, onlar bağımsız olarak tanımlanmış hukukun salt uygulamasından ibaretti. İslâm hukukunun diğer özelliği *Kazuistik* olmasıdır. Kazuistiktir çünkü o belirli bir hukuk alanını inceleyen fakihin düşünebileceği tüm muhtemel olayların incelenmesi yoluyla ortaya konulur. Bu olaylar aslında tutarlı ve karmaşık bir hukuk ilkeleri grubunun uygulanması yoluyla işlenir. Ancak bu ilkeler, nadiren özel

bölümlerde veya eserlerde bir bütün olarak sunulur. Tersine sadece belirli olayların tahlil edilmesi sırasında anılırlar (Humphreys 2004, 263-264).

Köprülü'ye göre, mezheplere bağlı olarak gelişen fıkıhta, ibadetler, bireyler arası ilişkiler ve cezalar önemli ölçüde yer alırken, özel ve kamu hukukları asla mevcut olmamış ve umumî mahiyette maddeleşmelere gidilmemiştir. İcma ve kıyas zaman ve mekâna göre değişeceğinden, esas olarak Kitap ve sünnet bağlayıcı olmuştur. Bunlar da İslâm dünyasının ihtiyaçlarını yeknesak bir tarzda karşılayamadıklarından mezhepler ortaya çıkmıştır. Aynı mezhepte fakihler arasında ayrıntıda içtihat farklılıkları olduğundan, maddeleştirmelerin zorluğu daha da belirginleşmiştir (Köprülü 1977, 608). Bununla birlikte, özel hukuk alanında fıkıh, mezheplere bağlı olarak çok yaygın olarak uygulanmıştır. Schacht'a göre, hukukun Müslümanların bütün hayatını kuşattığı genellikle kabul edilse de ibadetler hariç, özellikle hukukun ilk anlamında çok büyük etki gücü olmadığı görülmektedir. İslâm hukuk anlayışı, evlenme, boşanma ve nafakayı içeren aile hukuku, miras hukuku, hayır kuruluşları (vakıflar) hukuku gibi üç alanda iyi uygulanmıştır. Zayıf kaldığı ya da hiç etkili olmadığı alanlar, ceza hukuku, vergi, anayasa ve savaş hukuku gibi sahalardır. Akitler ve borçlar hukuku bu iki öbeğin ortasında yer alır (Schacht 1977, 85).

İslâm hukukunun en belirgin özelliklerinden biri, onun birey temelli bir yapıyla sahip olmasıdır. İslâm hukuku, çatışan menfaatler alanında biçimsel kurallar koymayı değil, somut ve maddî hükümler vazetmeyi amaçladığından,. tamamıyla özel ve bireysel bir niteliğe sahiptir. Sonuç itibariyle o, şahısların hak ve ödevlerinin toplamından ibarettir (Schacht 1977, 12). İslâm hukuku şahsî ve ferdiyetçi bir karakter taşır ve hukukçuların hukukudur (Schacht 1977, 212). Bununla birlikte İslâm hukukunun hedefi, laik hukukların amacı olan çatışan menfaatlere şekli hükümleri uygulamak değil, somut ve maddî ölçüleri temin etmektir. Bu iyi niyet, eşit muamele, adalet, doğruluk vb. gibi hususların göz önüne alınmasını gerektirir (Schacht 1977, 207). Fakihlerin, böyle bir yapıyı oluştururken dayandıkları temellerden biri, Allah'ın insan için en iyiyi arzuladığını ve bu nedenle toplumsal yararın en güvenli bir biçimde ilâhî iradeye uymakla elde edileceğini düşünmeleridir. Böylece fıkıhta, toplumsal gerçekliğin pragmatik talepleriyle, yani yaşayan toplumun geleneksel normları ve değerleriyle kutsal metnin aşkın idealleri arasında sürekli bir etkileşim oluşmuştur (Humphreys 2004, 260-261). Bireyin kurtuluşunu esas alan bir yapı hukukun amaçları arasında olmuştur.

Schacht'a göre, İslâm hukuku evrensel geçerlilik iddiasında değildir. Müslümanlara yönelik bir tavır sergiler. Kendini dinî bir ideal olarak sunar (Schacht 1977, 203). Bütün insanları bu hukuk çerçevesinde yaşamaya zorlamamışlardır. Farklı inançlardakilere, kendi geleneksel hukuklarını uygulama izni vermeleri

bunun bir delili olarak görülmektedir. Humphreys'e göre, bütün Müslümanların fıkıh kurallarına uymalarını beklemeleri anlamında, fıkıh, ilke olarak evrenseldir; zaman ve mekân kaydı olmaksızın her bireye eşit olarak uygulanır. O bize, mübadele ürünleri, ticaret yolları, üretim ve eğitim merkezleri ya da İslâm dünyasındaki farklı grupların ekonomik rolleri gibi somut konulardan hemen hemen hiçbir şey söylememektedir. Fıkıh, teoride bütün zamanlar için geçerli ve bağlayıcı kurallar ortaya koyar. Her ne kadar bazı hukukçular hükümleri formüle ederken hakim örf ve toplumsal gerçeklikleri dikkate almış olsalar da, hiçbirisi değişim ve gelişimi hukukun meşru bir unsuru olarak görmemektedir (Humphreys 2004, 276). İmber'e göre hukukun çıkış noktası, hukukçuların nesilden nesile tevarüs ettikleri kuralların kendisidir. Bu nedenle hukuk formu pek değişmemiştir* (Imber 2004, 41). Hukuk formlarının değişmeme nedenleri arasında uygulanan yöntem de ağırlıklı bir yer tutar. İslâm hukukçuları, hukuk kuralını ilkeden değil, ilkeyi kuraldan çıkarmışlardır (Imber 2004, 41). Çünkü hukukçular gerçekte soyut ilkeler ileri sürmeyi değil de, analoji (kıyas) ve örnekleme yöntemini kullanmayı yeğlemişlerdir. Bu yöntem, bir tartışmanın başlangıç noktasını oluşturan ve Hanefî geleneğine tutarlılık sağlayan, geçmişten aktarılan bilgelerin özünü ortaya koymaktadır (Imber 2004, 41-42). Fıkıh temel kaynakları nedeniyle genellik temeline dayanmaktadır. Bununla birlikte hukukçuların hukuku olarak yorumlanmaya müsaittir.

Düşünce okullarının yoğun olarak ürün verdiği 8. yüzyılın ortalarından 9. yüzyılın sonlarına kadar olan dönem İslâm hukukunun en yaratıcı ve verimli dönemi olmuştur. Düşünce üretimi konusunda verimliliğin 12. yüzyıla kadar devam ettiği genellikle kabul edilmiştir. Bir bakıma, İslâm düşüncesinin temel yapıları 8. ile 12. yüzyıl arasında gerçekleşmiştir. Bu nedenle 11. yüzyılın sonlarında "*içtihat kapısı kapanmıştır*" (Schacht 1977, 78) şeklinde bir düşünce yaygınlık kazanmıştır. İçtihat kapısının kapandığı yolundaki kabulün başlıca nedenleri arasında, Modern öncesi toplumlarda görülen *kurucu babalara* ve yerleşik geleneğe atfedilen olağanüstü otorite ve eski düşünürlere bağlı kalma da vardır. İslâm düşüncesinde bu bağlılık, *Kur'an*, hadis, mezhep bağlamında süreklilik kazanmıştır (Humphreys 2004, 262). Makdisî'ye göre "İçtihat kapısının kapanması" ifadesi iki anlamda kullanılmış olabilir: 1- Şahsî hukuk ekolleri niteliği taşıyan yeni mezheplerin teşekkülüne bir son verilmesi anlamında 2- Fakihlerin farklı hukukî görüşlerinin sonuçta icmaya götüren bir süreç yaşadığı düzenli münazaralarda serbest içtihada son verilmesi (Makdisî 2004, 409-410). Gücünün doruğuna tırmanan bir medeniyette içtihatların sona erdiğinin söylenmesinin

Imber'in belirttiğine göre, Kudurî'nin 11. yüzyılda mükemmel bir biçimde sistemleştirdiği kurallar, 16. yüzyılda Halepli İbrahim'de ve 19. yüzyılda İbn-i Abidin'de oldukları gibi korunmuşlardır (Imber 2004, 41.

akla yatkın bir belirleme olmadığını, öncelikle belirtmek gerekir. Gazalî'nin bildirdiğine göre içtihat, âlimlerin örfünde, müçtehidin şer'î hükümleri elde etme konusunda çaba harcamasıdır. Müçtehit olabilmek için iki şart gerekir. İlki, şer'în temel kaynaklarını ihata etme ve inceleme-düşünme yoluyla bu kaynaklar hakkında bir kanaat oluşturmak suretiyle öne alınması gerekenleri öne almak, arkaya bırakılması gerekli olanları arkaya bırakmak. İkincisi, adil olmak ve adaleti zedeleyici günahlardan kaçınmak. (Gazalî 2006/2, 333-334). İnanç sisteminin temel unsurlarından biri olan fıkıhta, içtihadın durması, mantıksal olarak mümkün değildir. Ayrıca Humpreys'in belirttiği gibi, İslâm dünyasında ortak bir karara hiçbir zaman varılamamış olması, mezheplerin kendi içlerinde bile aynı konuda farklı kararların alınması, içtihatın devam ettiğinin göstergeleri arasındadır (Humphreys 2004, 262-263). Duraklama sorunu, sadece İslâm medeniyetine özgü bir şey değildir; sanayi toplumu öncesinde bütün medeniyetlerde bu tutum görülmektedir. Çünkü eski medeniyetler için esas olan, kökende gerçekleşendir. Esas olana bağlılık, hakikî hayatı yaşamaktır. İçtihadın durmasıyla kastedilen büyük müçtehitlerin çıkmaması ise bu başka bir sorundur. Çünkü medeniyetler doruklarına ulaştıklarında, temel değerler ile kurumları çerçevesinde oluşturulan sistemleri, sorunları hallettiği ölçüde güven vericidir. Medeniyetlerin böyle dönemlerinde, sistemi kökten sarsacak teorik yapılar ortaya çıkmaz. Diğer medeniyetlerde olduğu gibi, İslâm medeniyetinde de sorun budur. Devlet temelli olan, çok büyük coğrafyaya yayılmış ve çok farklı etnik köken ve inançlardan gelen bir toplumda içtihatın durmasını düşünmek, tarihsel süreçler üzerinde hiç düşünmemiş olmanın bir göstergesidir.

2.4.2.2. Kelâm

Kelâm, İslâm evren tasavvurunda ortaya çıkan sorunları çözmeye yönelik teorik düşünce tarzlarından biridir. İslâm'ın temel ilkelerini yorumlayarak orta çıkan sorunlara çözümler getirmesi nedeniyle düşünce alanında en etkili unsurlardan biri olmuştur. İslâm düşüncesindeki öneminden dolayı Kelâm, hakikî ilim olarak tanımlanır. Çünkü ilk insan ve ilk peygamber olan Adem'den bu yana aynı kalan dinlerin ve tebliğcilerin değişmesiyle değişmeyen itikadî esasları içermektedir (Gölcük ve Toprak 1996, 25). Kelâm terimi, iki anlamda kullanılmıştır: 1- Söz, yazı işaret. 2- Söz, yazı ve işaretin ifade ettiği anlam (Gölcük ve Toprak 1996, 20). Kelâm, aklî delillere istinaden imani akideleri savunmayı ve itikadî konularda selefçe ve ehlî sünnet tarafından tutulan yollardan sapan bidatçıları reddetmeyi tazammun eden bir ilimdir. Sözü edilen iman akidelerinin sırrı ve esası tevhittir (İbn-i Haldun 1991, 1073). Kelâma giden yol, Allah'a iman ile kadere iman hakkındaki görüş farklılıklarıyla ilgilidir (Wolfson 2001, 6).

Kelâmda, eşyanın mahiyetinden hareket edilir, cevher ve araz, hudus ve imkân, illet ve malûl delilleri, marifet ve vücut bahisleri, illet ve malûl münasebeti, ukûl (sudur anlayışındaki akıllar) ve nüfusu mücerrede meseleleri ortaya atılır, yol genişletilir ve mutlak surette aklî muhakemelere dayanılır (Yörükan 2001, 156). Önceleri kelâm terimi yalnız Mutezile sisteminin adı kabul edilmiş ve aynı dönemde kelâmla uğraşmak bid'at sayılmıştır (Yörükan 2001, 157). Sonraları kelâm vazgeçilmez ilimlerden biri olmuştur.

Kelâm ilmi, konuların değişimine bağlı olarak üç aşamada incelenmektedir. 1- Gazalî'den önceki kelâmcılar, Allah'ın birliği, sıfatları ve fiilleri ile meşgul olmuşlardır. Bu dönemde kelâmın konusu, Allah'ın zatı ve sıfatları olmuştur. Bu bağlamda, dünyanın yaratılması, ölülerin diriltilmesi, peygamberler göndermesi, kitap inzal edilmesi, ceza ve mükâfat verilmesi gibi fiiller de ele alınmıştır. 2- Felsefenin İslâm dünyasında yaygınlaşmasıyla birlikte, kelâmın konuları arasına yeni sorunlar girmiştir. Bu dönemde kelâmın konusu, mevcud (varlık) olmuştur. Kelâm varlık sorununu mutlaklık açısından tartışmıştır. Varlık konusunda kelâm ile felsefe arasındaki fark, felsefenin sadece akıl yoluyla varlığı temellendirmeye çalışmasına karşılık, kelâmın, nakil ve akıl aracılığıyla varlığı kavramaya uğraşmış olmasıdır. 3- Gazalî'den itibaren, mantık kelâmın konuları arasında yer almıştır. Doğru düşüncenin yöntemi olan mantık, dış dünyada varlığı olmayan soyut kavramların temellendirilmesinde etkin olarak kullanılmaya başlanmıştır. İslâm akaidini ispata yarayan her malûm, kelâmın konusu olarak görülmüştür (Gölcük ve Toprak 1996, 22-23). Bir başka bölümleme de şu şekilde yapılmıştır: Mutezile ile özdeşleşinceye kadar kelâm devri üç kısma ayrılır: 1- Mutezile öncesi teşbih, cüz'i irade, büyük günah işleyenlerin ve Cemel Savaşı'na katılan taraftarların konumu gibi sorunlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunlarla ilgili sorunlarda akıl yürütme yolu seçilmiştir. 2- Felsefî olmayan Mutezile kelâmı dönemi. 3- Yunan felsefesinin etkisiyle Mutezile'nin felsefileşmesi (Wolfson 2001, 22).

Dokuzuncu yüzyılın ortalarında İslâm Sünnîliği teşbih (antromorphizm) konusunda üç kısma ayrılmıştır: 1- Teşbihi inkâr ederken Kur'an'daki teşbih ayetlerini de tartışmayı reddeden Hanbeliler. 2- *Kur'an*'daki teşbih ayetlerini zahiri manalarıyla kabul ederek teşbihe imkân vermeyen ayetleri tartışmayı reddeden Haşviyye kolu. 3- *Kur'an*'daki teşbih ayetlerini kelâm metoduna, yani fıkıhta kullanıldığı ve "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle ifade edildiği şekliyle kıyas yöntemine göre yorumlayan Küllabiler olmuştur. Bir asır sonra, 912'de Kullabî gruptan Eşarî kelâmı doğmuştur (Wolfson 2001, 26).

Selefiyye'ye göre kelâm, yetkili olmadığı sahalarda fikir yürütmek ve söz söylemek için insana cür'et kazandıran, böylece akideyi sarsıntıya uğratan bir cereyandır. Selef her konuda olduğu gibi özellikle akide konularında nakle bağlı kalma konusunda ısrar etmiştir. Akılcı yöntemi benimseyen kelâmcılara iyi

gözle bakmamışlardır. Kelâma olumsuz gözle bakanlar arasında İmam Malik (ö. 795), İmam Şafiî (öl. 819), Ahmet b. Hanbel (öl. 855) ve Ebu Yusuf (ö. 798) yer almaktadırlar (Gölcük ve Toprak 1996, 25). Gazalî, kelâmcıların yöntemlerini uygun görmemiş fakat görüşlerini tasvip etmiş, filozofların yöntemlerini beğenmiş, görüşlerini tasvip etmemiştir (Wolfson 2001, 31).

Klasik dönem kelâm kitaplarının yapısı ve konuları, kelâmın ne türden sorunlarla uğraştığını ortaya koymaktadır. Yörükan, kelâm kitaplarını oluşturan altı bölümü şöyle özetlemiştir: 1. Bölüm: Mebhas-ı marifet (Marifetin aranması) hakkındadır. Burada ilmin mahiyeti, zarurî ve nazari ilim, tasavvur, tasdik, nazar ve istidlal ve usûl bahisleri yer alır. 2. Bölüm: Felsefenin mebhas-ı vucuddur. Burada vucud ve adem (varlık ve yokluk) vucudu zihni, hal, külliyat ve mahiyeti (zihin) ve imkân, hudus ve imtina, vahdet ve kesret, illet ve malul ve devir konuları yer alır. 3. Bölüm: Cevher ve araz bahisleri, arazın mahiyeti ve kısımları, araz, arazla kaim olur mu, araz iki an durur mu? Makulatı aşere, kemiyet, zaman ve mekân, halâ, keyfiyeti hissiye, his, hararet ve burudet, cihet, cisim, ziya, savt, keyfiyeti nefatiyye , akıl, irade, kudret, hayat, rüya, meleke, istidat, lezzet ve elem, hareket ve sükûn, mebde ve münteha, nispet ve izafe anlatılır. 4. Bölüm: Cevher nedir? Cisim nedir? Cisim arazın mecmu mudur? Cuzi la yetecezza, surat ve betaet, heyula ve suret, felekler ve burçlar, güneş, arz ve yıldızlar, anasır-ı erbaa, meadin, mizaç, nufüsi nebati ve hayvani, nüfusu feleke, meşairi hemse, kuvvayı batina ve müdrike, hafıza, mütehiyyile, nefsi insaninin kuvvetleri, nefsi natıka, ecsamın avarizi, anasır kadim midir? Ebad mütenahi midir? Bahisleri incelenir. 5. Bölüm: İlahiyata dairdir. Bu bahiste, zat, bu âlemin mümkünlüğü, arazların hadis olup olmaması konuları yanında, Allah vacibul vücut ve vücudu mahiyetinin aynı olduğu incelenir. Tenzih ve teşbih, tevhit, Allah'ın vucudi sıfatları, kudret, şerrin yaratılıp yaratılmaması, cüzziyatın bilinmesi, mefhumat-ı külliye ve gayri mütenahiyi taakkul, Allah'ın ilmi bir sıfat-ı zaide midir? Hayat, irade, sem', basar ve kelâm sıfatları, kelâmın mahiyeti, kelâmı nefsi meselesi, Kelâmullah, vahidir, beka bir sıfatı vucudiye midir? Kidam bir sıfat-ı zaide midir? Allah görülür mü? Görülen şeyler arazmıdır cevher de görülür mü? Görme şartları nelerdir? Allah'ın hakikatına vukuf mümkün müdür? Kulların fiilleri Allah'ın kudreti ile midir, tevlid, teklif, tedip, biset ve davet bahisleri, hidayet bahsi, maktul kendi eceliyle mi ölmüştür? Rızk nedir? Kaza ve kader, hüsun ve kubuh meseleleri, takatımız olmayan şeyle teklif, Allah'ın fiilleri muallel bil araz mıdır? Esmai ilâhîye, isim müsemmadan ayrımıdır? Allah'ın isimleri tevkifi midir? Konu edinir. 6. Bölüm: Semiyyad konu edilir. Burada nübüvet meseleleri, bi'set ve risalet mümkün müdür, mucize, vahiy ve Kur'an, besmele ayet midir? Beşairi Muhammediye, nübüvvetin şartları, peygamberlerin zelleleri, peygamberler meleklerden efdal mıdır? Evliyanın kerameti caiz midir? İade-i madum caiz midir, ecsadın haşri, tenasuh meselesi,

cennet ve cehennem, günahkârlar cehennemde müebbettirler mi? Şefaat, tevbe, azabı kabir, sırat, mizan, hesap, havz meseleleri anlatılır. İmana ilişkin sorunlar ele alınır (Yörükan 2001, 165-166). Ele alınan konulara bakıldığında, insan ve Tanrı arasındaki ilişkiler esas yapıyı oluşturmaktadır. Boer'e göre, İslâm kelâmı, Tanrı ile âlem ve Tanrı ile insan ilişkileri dışına çıkamamıştır (Boer 1960, 45). Özellikle Tanrı'nın nitelikleri ile bu nitelikleri insanın nasıl anlaması gerektiği ağırlıklı bir yer tutar. İnsanın hayatını anlamlandırmak için hangi değerlerin esas olduğu, hangilerinin esas olanlara bağlı kaldığı, kelâmın uğraştığı sorunlar arasındadır. Evren tasavvurunun iki temel unsuru olan Tanrı-insan ilişkisi, kelâm tarafından sürekli gündemde tutulmuştur.

Kelâmın içerdiği konuların din ve felsefenin temel başlıklarının tümünü kapsadığı görülmektedir. Bir bakıma kelâm, felsefe temelli din ya da din temelli felsefe şeklinde de tanımlanabilir. Başka bir deyişle din ile felsefenin bileşiminden oluşan bir yapıdır. İslâm düşüncesi açısından bu kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü ortaya çıkan sorunları, sadece Kitap ve Hadislerle çözümlemek imkânı yoktur. Sorunların yeni çözümlemelerinde aklın kullanımı gerekmiştir. Öncelikle Abbasîler döneminde, farklı kültürel ortamlardan gelen (Arap olmayanlar) düşünürlerin kendi kültürel değerleri çerçevesinde sorunlara bakmaları kaçınılmaz olmuştur. Ayrıca, İslâm düşüncesinin oluştuğu bölgede varlıklarını sürdüren, Yunan düşüncesi ile Yahudi ve Hıristiyan dinlerinin etkilerinin ortaya koydukları soruların da cevaplandırılmaları gerekmiştir. Bütün bunlar, İslâmî değerlerin yeni yorumlarının yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu gerekliliği büyük ölçüde kelâm karşılamıştır.

2.4.3. FELSEFE

Güçlü bir medeniyetin oluşma şartları arasında, farklı kültür ve medeniyetlerle savaşarak varoluşunu sürdürebilme ve onlardan gelen verileri sentezleyerek kendi değerlerine dönüştürüp kullanabilme becerileri çok önemli yer tutar. Başka bir deyişle, bir medeniyet farklı medeniyet ve kültürlerden yeterince faydalandığında, olabilecek en üst seviyede güçlenmektedir. Başka kültür ve medeniyetlerden yeterince beslenemeyen medeniyetler, cılız ve verimsiz kalmışlardır. İslâm medeniyetinin kurulup geliştiği coğrafya, dünyanın en çok ve en güçlü medeniyetlerinin kurulup geliştiği bir bölge olarak oldukça önemlidir. İslâm medeniyetinin kurulduğu dönemde, söz konusu bölge, Yahudi, Hıristiyan, İran, Hint ve Yunan medeniyetlerinin hakimiyeti ve etkisindedir. Böyle verimli ve güçlü medeniyetlerin beslendiği bir coğrafyada oluşan yeni medeniyet, ister istemez onlardan beslenmiş ve onların çok sayıda değerini kabul ederek kendi değerleri arasına katmıştır. Yunan medeniyetinden gelen felsefe

de beslenilen kaynaklardan biridir.

Felsefe, esas olarak, evrenin düzeni, dünyadaki oluşun açıklanması, insanın nasıl ortaya çıktığı ve nasıl yaşaması gerektiği gibi evren tasavvurunun temel konularıyla ilgili sorunlara cevap arayışları çerçevesinde oluşmuştur. Evren tasavvurları, evrenin oluşturulması, dünyanın yaşanılabilir olması, insanın kökeni, hayatını sürdürürken hangi ilkeleri esas alacağı ve öldükten sonra ne olacağı sorunları bağlamında, insanın varoluş şartlarını anlamak ve açıklamak için kurulan bütünlüklü ilk teorik yapıdır. Söz konusu teorik yapı, insanın evrendeki yerini tanımlayıp evrensel güçlerle ilişkilerini belirlemek yoluyla, onun varoluşunu güvence altına alır. Can güvenliği yanında, teorik güvenlik, insanın, zihinsel ve ruhsal eylemlerini ilkeler üzerine oturtarak, kendine sarsılmaz bir evren tasavvuru oluşturmasıyla elde edilmiştir. Öyle ki, evren tasavvuru, insanın varoluşunu, bu dünyada nasıl yaşaması gerektiğini ve öldükten sonra neler olacağını açıklamakta onu ebedîleştirerek evrenin ayrılmaz bir parçası haline getirmektedir. Evren tasavvurları, efsaneler, dinler, felsefe, bilim ve siyaset tarafından kurulmuşlardır. Başka bir deyişle, tarihin uzun bir döneminde efsanelerle kurulan evren tasavvurları hakim olmuştur. Sonra evren tasavvurları, dinler tarafından kurulmuştur. Dinleri takiben felsefe, bilim ve siyaset evren tasavvurlarının kuruluşunda belirleyici olmuşlardır (Bıçak 2006, 60-77). Evren tasavvurlarının en önemli özelliklerinden biri de, topluluk ya da toplumun inanarak onu benimsemesidir.

Felsefenin evren tasavvuru kurma teşebbüsü, ilkin Eskiçağ Yunan medeniyetinde gerçekleşmiştir. Bu teşebbüs, aynı zamanda felsefenin yeni bir düşünce yapısı olarak kurulmasını da sağlamıştır. Felsefenin ortaya çıkış şartları yakından incelendiğinde, bir yandan iktisadî ve siyasî sorunların diğer yandan evren tasavvuruna ilişkin değerlerle ilgili sorunların yoğun bir şekilde tartışıldığı görülmektedir. Evren tasavvuru değerlerinin yeni bir tarzla tartışılıp teorik olarak düzenlenmesi, felsefenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Felsefe, varlık, varolanlar, evren, düzen, insan, bilgi, ahlâk gibi değerleri mantıksal bir zeminde bütünlüklü bir şekilde kurma çabasıdır. Kurma süreci, konuyla ilgili değerler ile değerlerden üretilen düşüncelerin şüpheci ve eleştirel bir tarzda sorgulanmasını gerektirmektedir. Kısacası, felsefe yönteminin belirleyici nitelikleri arasında, şüphe, eleştiri ve tutarlılık öncelikli bir yere sahiptirler. Şüphe ve eleştiri temeline dayanan felsefe, inanç temeline dayanan evren tasavvurunu nasıl kurabilir? Bu soru felsefenin kendi iç yapısıyla yakından ilişkili olduğu gibi, İslâm'la felsefe arasındaki ilişkiyi anlamamızda da belirleyici olmaktadır.

Evren tasavvurunda yer alan konular hakkında din ile felsefenin yaklaşımları farklı olmuştur. Evren tasavvurları, inanç temelli olduklarından yapı olarak dine yakındırlar ya da din tarafından oluşturuldukları söylenebilir. Evren tasav-

vurunda ortaya çıkan sorunlar, bir bakıma dinin yetersiz kaldığının işaretidir. Söz konusu sorunları çözmek için üretilen düşünceler, öncelikle dinin yetersiz kaldığı soruları cevaplamaya yöneliktir. Bir düşünce tarzı olarak felsefenin ortaya çıktığı nokta da burasıdır. Evren tasavvurundaki sorunlar hakkında üretilen düşünceler, sorunun yapısından dolayı temelde teoriktir. Bu teorik temellendirmeler, iki ana öbekte toplanırlar. İlki, evren tasavvurundaki sorunu tadil etmeye yönelik temellendirmelerdir. İkincisi, evren tasavvurunu yeniden yapılandırmaya yönelik çalışmalardır ve bunlar felsefe öbeğini oluştururlar. Evren tasavvurundaki sorunları tadil etmeye yönelik olan düşünceler devrimci bir yapı sergilemez, sorunu gidermeye çalışırlar. Evren tasavvurunu yeniden yapılandırmaya yönelik olan düşünceler, kendi konumlarını meşrulaştırmak için, varolan sorunları büyütüp içinden çıkılmaz bir durum olarak sunarlar. Bu tavır bir bakıma sorunu büyütür. Büyüyen sorunun çözümü için yeni ve köklü düşüncelere ihtiyaç duyulur. Bu ihtiyacı gidermek için ortaya konulan düşünceler büyük ölçüde felsefe adı altında toplanırlar.

Felsefe, oluş sürecinde kazandığı temel nitelikleri nedeniyle, diğer düşünce biçimlerinden ayrılmıştır. Genel olarak evren tasavvuru ve özel olarak da dinle ortak olan konuları, felsefe, kendine has yaklaşım tarzı ve yöntemiyle incelemektedir. Konu ortaklığı olmakla birlikte felsefe ile din arasındaki ayrım, esas olarak yöntem açısından ortaya çıkar. Din, evren tasavvurundaki değerlere *iman* edilmesini isterken, felsefî düşüncenin temel ilkeleri arasında yer alan *şüphe* iman etmenin önündeki en önemli etmendir. Şüphe, felsefe yönetiminin temel ilkeleri arasında olduğu sürece, sorunların giderilmesinde başarılı olması beklenemez. Şüphe, sürekli başka şüpheler doğurduğundan, iman temelli din ile felsefenin barışık olması beklenemez. Yapı itibariyle felsefe, bir düşünürün sorunlara yaklaşımı ve onları mantıksal olarak temellendirmesiyle ilişkilidir. Bir bakıma, düşünür sorunlar hakkında kendi görüşlerini kamuya beyan eder. Dolayısıyla felsefe, bireysel bir yapı ya da uğraştır. Dinin temelleri, her ne kadar bir kurucu kişi tarafından atılmış olsa da, toplumsal bir olgudur. Kişiselliğini kaybetmiş ve süreç içinde farklılaşarak toplumsallaşmıştır. Öte yandan filozofun önerdiği çözümler kabul edilip, evren tasavvuru öneriler doğrultusunda yeniden yapılandırıldığında, felsefe, ya dinîleşerek ya da siyasîleşerek felsefe olmaktan çıkmaktadır. Bu sonucun ortaya çıkmasında rol oynayan en önemli unsur, evren tasavvurunun inanç temelli bir yapıya sahip olmasıdır. Şüphenin ortadan kalkması, düşünürün önerilerinin toplumlaşması, felsefe olarak ortaya çıkan düşüncenin dinîleştiğini gösterir.

Evren tasavvuru ile din ve felsefe ilişkilerinin İslâm düşüncesinde nasıl seyrettiğini görmek için şu soruların cevaplandırılması gerekmektedir. 1- İslâm düşünürleri felsefeden ne anlamışlardır? 2- Felsefe İslâm düşüncesinde hangi sorunlarla ilişkilendirilmiştir ve ele alınan sorunlar nasıl değerlendirilmiştir?

3- Yunan ve İslâm toplumlarının felsefe karşısındaki tutumlarının nasıldır? Bu sorunların tartışılması, İslâm düşüncesinde felsefenin yerini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Felsefe Yapma Şartlarının Oluşması: İslâm evren tasavvurunun oluşma sürecinin son aşamalarında, felsefî yaklaşım tarzı sorun olarak ortaya çıkmış ve sürecin tamamlanmasında etkili olmuştur. İslâm-felsefesinin ortaya çıkış dönemine (9. ve 10. yüzyıllar) bakıldığında, felsefe için gerekli ortamın oluştuğu görülür. Öncelikle entelektüel çevrelerde çeşitli görüşlerin kabulüne ya da reddine ilişkin şiddetle tartışmaların olması, felsefenin gelişmesi için iyi bir zemin olmuştur (Leaman 2005, 47-48). İslâm düşüncesinin yapısını belirleyen sorunların nasıl ortaya çıktıları ve bu sorunların düşünce okulları tarafından çözümlenme tarzları, İslâm teorik düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Adı geçen düşünce okulları, itikada ilişkin sorunları, fıkıh bağlamında temellendirmişlerdir. Bir bakıma inancın dayandığı ilkeleri belirlemiş ve bu ilkelerle siyaset arasındaki ilişkileri tanımlamışlardır. Mutezile'yle birlikte (8. yüzyılın ilk yarısı) felsefî tavır tartışmalarda kullanılmaya başlanmıştır. Mutezile'nin ortaya koyduğu sorunlar büyük ölçüde Sünnî kelâmcılar tarafından çözülmeye çalışılmıştır. 9. yüzyılın başlarında İslâm medeniyetinde yaşanılan sorunlar şöyle özetlenebilir*:

1- Toplum siyasî ve iktisadî açıdan bunalımdadır. Abbasîlerin sağladığı düzen giderek etkisini kaybetmiş, Harun Reşit'in, ülkeyi oğulları arasında bölüştürmesi iç savaşın çıkmasına neden olmuştur. Harun Reşit'in yerine geçen Me'mun (813-833) uzun süre iç savaşı sona erdirmeye çalışmıştır. Me'mun dönemindeki isyanlar da toplumdaki bunalımı artırmıştır (Hodgson 1995/1, 453). İmparatorluğun başkenti olan Bağdat ve çevresindeki arazilerde sulama sorunu çıkması nedeniyle ciddi iktisadî sorunlar baş göstermiştir. İsyanlar ve iç savaşlar nedeniyle de gelirler iyiden iyiye azalmıştır. Me'mun döneminde ulema, pratikte halifenin otoritesini, mümkün olduğunca, onun müsamaha edeceği en alt seviyeye indirirken, sarayın şaşaalı yaşantısına alışmış edipler mutlakıyetçi iktidarı desteklemişlerdir. Ediplerin bu tutumları onları ulemadan uzaklaştırmış ve onlara yabancılaştırmıştır (Hodgson 1995/1, 451). Ulemanın hadis toplamada ihtisaslaşan kesimi, her zaman Abbasîlerin dünyevîleşen iktidarından uzak durmuşlardır. Aynı zamanda kendi hiziplerini rahatça yaymaya çalışmışlardır (Hodgson 1995/1, 459).

2- Me'mun, Mutezile ve dönemin diğer kelâmcıları tarafından yanlış olduğu gösterilen belli hadis öğretilerine uyulmamasını ve bunların ortadan kaldırılmalarını istemiş ve bu istek taraftar bulmadığı gibi, hadisçilerin halk arasında çok

* Önemli filozofların ortaya çıktığı dönem olan 10. yüzyılda ciddi sorunlar yaşanmıştır. Sorunların sıralaması: (Hodgson 1995/1, 455-458).

etkili olduklarını ortaya koymuştur (Hodgson 1995/1, 458). Ayrıca Me'mun, Mutezile geleneğinde yetişen düşünürleri iş başına getirmiş ve tartışılan dinî konulardaki tutumunu göstermiştir. Mutezililer İslâm'ı çeşitli gayrimüslim muhalefete karşı savunmada en başta yer almışlardır. Mutezile taraftarları, bu tartışmalarda argümanlarını, hadis rivayeti yerine tümdengelimci akıl yürütmeye dayandırmışlardır. Mani inancına karşı çok sert davranmış ve İslâm'ı savunmuşlardır. Me'mun döneminde İslâm inancı içine sızan gayri İslâmi unsurlara karşı savaş açmışlardır. Mutezililer bu savaşta hem Me'mun hem de baş kadı tarafından desteklenmişlerdir (Hodgson 1995/1, 458-459). Tartışmalarda hadislerin değil de aklın öne çıkarılması, inançların temellendirilmesinde yöntemden kaynaklanan önemli farklılaşmalar doğurmuştur. İnancı mantık çerçevesinde temellendirme, naklî unsurlarda sorunlar yarattığından, akılcılığa muhalefet güçlenmiştir. Aynı dönemde *Mihne* (büyük engizisyon) (Makdisî 2004, 44) adı verilen bir soruşturma başlatılmıştır. Gerçeğe ulaşmak için soruşturma yapmak anlamında mihne, Emevîlerden başlayan siyasî bir soruşturma tipidir (Ay 2002, 301-302). Yönetimin meşruluğu sorunu ve İslâmi birtakım kurallarda yönetim taraftarlarıyla çatışma ortaya çıktığında, soruşturmayla başlayıp hapis ve işkenceyle biten uygulamalara çok sık başvurulmuştur. Ebu Hanife de bu mihne soruşturmasına uğrayanlar arasındadır (Ay 20002, 304).

Hadis ehlinin *Kur'an* ve hadisi esas alan tutumları, mutlak monarşi idealine zarar vermiştir. Mutezile ve kelâmcıları rahatsız eden, bu kesimin *Kur'an*'ı ikinci bir ilâh olarak sunma tarzları olmuştu. Me'mun, hem entelektüel hem de siyasî nedenlerden dolayı *Kur'an*'ın gayri mahlûk olduğunu kabul edenlerin gerçek Müslüman olmadıklarını ilan etti. Bu sonuçtan memnun olmayan ulema ihtilafa düştü ve sonuçta da Mutezile ekibini devletten uzaklaştırdılar. Böylelikle devletin dinî otoritesi, Mutezilelerin hadis ehliyle olan uyuşmazlığının sonuçlarına bağlandı. Şehirlerde özellikle de Bağdat'ta halkın Mutezile karşıtı olması, devletin dinî açıdan kitlelere dayanmaktan çok, bir kısım seçkin entelektüel seçkin zümreye dayandığı anlamına geliyordu. Bu hal devlet içindeki ihtilafı daha da artırmıştır (Hodgson1995/1, 459). Hodgson'un sıraladığı bu gerekçelere şunları da eklemek mümkündür:

3- Kelâm ve fıkhın gelişmesine bağlı olarak tartışılan sorunlar nakil anlayışıyla çözülemeyeceği ve aklın etkin bir şekilde kullanılması gerektiği görülmüştür. Zaten Mutezile kelâmı sorunlara felsefî bir tarzda yaklaşmayı ilke edinmişti. Abbasî sarayında hem felsefe çevirileri yapılıp okutulmuş hem de kelâm tartışmaları devam etmiştir (Pines 1997, 363). Kelâmın sorunları arasında olan ilâhî sıfatların varlığını kanıtlamak için mantığın kullanılması ve nakilcilere karşı bir yeni bir araç olarak öne çıkarılması, yeni aşamalardan biri olmuştur (Pavlin 2007, 139). Kelâmın içerdiği bilgi, mantık, varlık, Tanrı ve sıfatları yaratma gibi konular (Fahreddin Razi 2002, 3, 43) önemli ölçüde felsefe sorunları oldukların-

dan, felsefe yapmanın şartları teorik olarak da hazırlanmıştır.

4- Diğer dinlerden gelen saldırıların karşılanması için yeni bir stratejinin belirlenmesi gerekmiştir (Kaya 1995, 312). Ayrıca, kâtipler ile ulema arasındaki gerginlik de felsefeye ilgiyi artırmıştır (Watt 2004, 77). Nasiruddin Tusî, *Nasır-î Ahlâk* adlı kitabını tanıtırken şunları dile getirmiştir: "Kitabın içeriği felsefenin ana dallarından birini kapsadığı ve uygun ya da muhalif mezheple hiçbir ilişkisi olmadığı için, faydaları talep eden öğrenciler, inanç farklılıklarına rağmen onu dikkatle okumaya can attılar" (Tusî 2007, 11). Bu ifadelerden, düşünürlerin mezheplerarası çekişmelerden uzak durmak için de felsefi bir yaklaşım sergilemeyi tercih ettiklerini anlıyoruz. Sıralanan bu sorunlar ve sorunlara getirilen çözüm denemeleri, İslâm düşüncesinde felsefî bir çizginin oluşmasını sağlamıştır.

Medeniyetin oluşma şartlarının ortaya çıkardığı sorunların tartışılması, sorunları ister istemez teorik bir çerçeveye sokmuştur. Teorik çerçevede ele alınan sorunlar hakkında yapılan açıklamaların mantıksallığı ağır bastığından, felsefi olma özelliğini zaten kazanmışlardır. Yaşanılan tartışmalarda, diğer inanç sistemlerinin sahip oldukları tecrübelerden faydalanmışlardır. Diğer inanç öbekleri olarak bilinen Yahudiler, Hıristiyanlar (Süryaniler), Hermesciler ve Yeni-Platoncular İslâm entelektüellerinin zihinsel uğraşılarında etkili unsurlardır. Yahudilik ve Hıristiyanlık, İslâm'ın dahil olduğu bir geleneği temsil ettiklerinden, gerektiğinde bu dinlerin yaklaşımlarına başvurmuşlardır. Ayrıca Hermesci ve Yeni-Platoncu anlayış içinde yetişip Müslüman olanlar ya da İslâm'ı eleştirmek için bu öğretileri kullananlar, felsefî tutumun gelişmesinde etkili olmuşlardır.

2.4.3.1. Felsefe Anlayışları

Felsefenin oluşma şartları ve felsefenin kaynağı, İslâm medeniyeti düşünürlerinin nasıl bir felsefe anlayışına sahip olacaklarını belirlemiştir. Felsefeyi İslâm medeniyetinde meşrulaştırmanın yollarından biri, felsefenin (hikmet) İdris Peygamber tarafından kurulduğunun kabul edilmesidir. *Kur'an*'da (Meryem, 65-67) doğru olduğu ve yüksek bir mevkie getirildiği bildirilen İdris Peygamber, Hikmetin kurucusu olarak kabul edilmiştir (Kutluer 2001, 32-33). Bu kabule dayanarak El Kindî ve Farabî gibi filozoflar, hikmetin, diğer anlamıyla felsefenin, ilkin Irak'ta yaşayan Kaldeniler arasında ortaya çıktığını, sonra Mısır'a götürüldüğünü, oradan da Yunanistan'a geçtiğini, Yunanlılardan da Süryanilerin aldığını ve sonunda Araplara vardığını kabul ederler (Farabî 1974, 51; Arslan 2004, 11). Bu tarihsel süreç felsefenin (hikmet), bir bakıma evine döndüğünü gösterdiğinden, felsefeyi yabancı bir unsur olarak değil, kendi özgün ürünü olarak görme eğilimini oluşturmuştur. Felsefenin, hikmet olarak İdris Peygamber'e

bağlanması, felsefe ile din arasında bir çelişkinin olmadığına inandıklarını da göstermektedir.

Yunanlılar tarafından yapılan ve hikmet anlayışıyla örtüşen bazı felsefe tanımları şunlardır: İslâm düşünürleri tarafından benimsenmiştir. Söz konusu tanımlardan bazıları şunlardır: Felsefe, mevcut olmaları itibarıyla mevcut olan her şeyin bilgisidir. Felsefe, ilâhî ve insani olan şeylerin bilgisidir. Felsefe, ölüme sığınmaktır, yani ölümü sevmektir. Felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde Tanrı'ya benzemesidir. Felsefe, sanatların sanatı, ilimlerin ilimidir. Felsefe, hikmetin tercih edilmesidir (Seyid Hüseyin Nasr 2007/1, 42). İlk İslâm filozofu kabul edilen Kindî'ye göre felsefe, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir. Çünkü filozofun bilgiden amacı gerçeğin bilgisini yakalamak, davranışının amacı ise sürekli fiil değil, gerçeğe göre davranmaktır. Gerçeğe ulaşınca o yöndeki fiilimiz sona erer (Kindi 2003, 7). Farabî, Kindî'nin tanımını kabul ederken, ek olarak, kesinliğe ya da ispata dayalı felsefe (el-yakiniyye) ile zanna dayalı olan felsefe (el-maznuna) dolayısıyla diyalektik ve sofistik felsefe arasında ayrım yapmıştır. Felsefenin ilimlerin anası olduğunu ve varolan her şeyle ilgilendiğini belirtmiştir (Seyid Hüseyin Nasr 2007/1, 42; Keklik 1979, 12). İbn-i Sina, *Mantığa Giriş* adlı kitabında, felsefenin amacını, insanın bilme gücü ölçüsünce bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olması şeklinde tanımlamıştır. Ona göre varolan şeyler, varlığı insanın seçme ve eylemine bağlı olmayan ile varlığı insanın seçme ve eylemine bağlı olan olarak ikiye ayrılmaktadır. İlk kısımdaki şeylerin bilgisine teorik felsefe, ikinci kısımdaki şeylerin bilgisine pratik felsefe denir. Teorik felsefenin amacı, yalnız bilmek amacıyla nefsi yetkinleştirmektir. Pratik felsefenin amacı yalnızca bilmek suretiyle değil, aksine yapılacak şeyleri bilmek ve yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. Şu halde teorik felsefenin amacı, amel olmayan bir düşünceye inanılmasıdır (düşüncenin bilinmesidir). Pratik felsefenin amacı ise bir amel hakkındaki düşünceyi bilmektir (İbn-i Sina 2006/1, 5). Nasruddin Tusî'ye göre pratik felsefe, insan türünün iradî davranış ve fiillerindeki faydaların, kişinin yönelmiş olduğu yetkinlik derecesine ulaşmayı gerekli kılıp dünya ve ahiret hayatının hallerini düzenlemeye götürecek bir açıdan bilinmesidir (N. Tusî 2007, 17). İhvan-ı Safa'ya göre, felsefenin başı ilimleri sevmek, ortası insanın gücü nispetinde eşyanın varlığının bilgisini elde etmesi, sonu da bilgiye uygun söz ve eylemlerdir (Seyid Hüseyin Nasr 2007/1, 43).

İlk İslâm filozoflarının felsefenin kökenine ve tanımlarına ilişkin bu kabulleri, yeni yaklaşım tarzını kendi evren tasavvurları içine yerleştirmelerini kolaylaştırmıştır. Düşünürlerin felsefe (hikmet) tanımları, onların soruna nasıl bir yaklaşım içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Hikmet, işleri gereği gibi sağlam ve kusursuz yapmak, manaları idrak etmek, en değerli varlıklar hakkındaki en üstün bilgiye ulaşmak, insanın gücü ölçüsünde nesnelerin mahiyetini ve hakikatini bilmek anlamlarında kullanılmıştır (Kutluer 1998, 503). Terime yüklenilen

anlam, bu terimin felsefe yerine kullanıldığını göstermektedir. Hikmetin bir boyutu, nebeviliği içerdiğinden (Kutluer 2001, 182) dinle ilişkileri daha sıkı olmuştur. Felsefenin genel geçer bilgilere ulaşma çabası, evrensellik iddiası, hakikatin kökende olduğu düşüncesiyle kökendeki ilke ya da ilkeleri keşfetme çabası gibi temel nitelikleri, İslâm'ın mutlak Tanrı aracılığıyla ortaya koyduğu bilgi anlayışıyla da paralellikler göstermektedir.

Toplumun karşı karşıya kaldığı sorunlar yumağından çıkabilmesinin yolları arasında görülen felsefeden İslâm düşünürlerinin nasıl faydalandıklarını, felsefenin temel sorunlarının ilk sıralarında yer alan mantık, varlık ve insan anlayışları bağlamında değerlendirmek mümkündür.

2.4.3.2- Mantık

Mantık, düşüncenin yöntemi olarak kabul edilmekle birlikte, esas olarak akıl yürütme ilkelerine bağlı olarak, anlamlı ve tutarlı düşünceler üretme sistemidir. İddiaları tutarlı bir şekilde temellendirmek ve anlamlı bir bütünlük olarak yapılandırmak, mantıklılığın en somut göstergesi olduğundan, düşüncelerin omurgası olarak kabul edilir. Sahip olduğu çeşitli özellikler nedeniyle mantık, ileri sürülen düşüncelerde içkin bulunan sorunları ortaya çıkarıp, o iddiayı etkisizleştirdiğinden silâh olarak da tasvir edilebilir. Bir düşüncede çelişki varsa, tutarlı olmadığı dolayısıyla da yanlış olduğu sonucuna mantıksal olarak kolaylıkla varılır. Mantığın İslâm düşüncesinde çok etkili konuma gelmesinin ilk nedeni, felsefe ile mantığın ayrılmaz ikili olmaları ve inançların mantıksal tutarlılığa fazla uymaması nedeniyle ortaya çıkan çelişkileri ortadan kaldırma çabasıdır.

İslâm düşünce geleneğinde tartışmaların başlıca konulardan biri, nakil-akıl ilişkileri çerçevesinde bilgi anlayışıdır. İmanın kaynağı olarak gösterilen nakil, akıl tarafından temellendirilebilir mi sorusu, söz konusu tartışmaların en önde gelen nedenidir. Naklîn açıklanmasında mantık açısından çeşitli sorunlar ortaya çıkmış olduğundan, aklı nakle bağlayarak kullanma tarzı, düşünce okullarında genel kabul görmüştür. Felsefeciler soruna akıl açısından yaklaşıp, bütün yapıyı akıl aracılığıyla kurmayı denemişlerdir. Akıl, kendini mantıksal düzen ve akıl yürütme biçimlerinde göstermektedir. Bir şeyin akılla açıklanmasının anlamı, kabul edilen ilkelerden hareketle, bir düşünceyi tutarlılık ilkesi bağlamında, aşamalı olarak geliştirip varabileceği sonuca götürme sürecidir. Bu süreç mantıksal yapı, akıl yürütme ya da akılla açıklama anlamına gelmektedir.

Farabî, mantığın ne anlama geldiğini şöyle açıklamıştır: Mantık, bütün halinde, aklı düzeltmeğe ve yanlış yapılması mümkün olan bütün makul şeylerde, insanı doğru yola ve gerçek (hak) tarafına yöneltmeğe yarayan kanunları ve insanı makullerde yanlıştan, sürçmeden ve hatadan koruyan ve muhafaza eden

kanunları verir. Yanlış yapan bir kimsenin makullerde yanlış yapmış olup olmadığından emin olunamazsa, onun denenmesi için kullanılan kanunları gösterir. Doğruya varmak, makuller arasında, yanlış yapılması asla mümkün olmayan bazı ilkelerin bulunmasıyla mümkündür. Bunlar da insan ruhu yaratıldığı zaman, onları biliyormuş ve kesin bilgi (*yakin*) halinde kabul ediyormuş gibi buldukları şeylerdir. Meselâ bütün parçadan daha büyüktür (Farabî 1989, 67). Farabî'nin mantık tanımı, mantığın yanlışlardan kurtulmanın yolu olduğunu göstermektedir. Benzer bir tanımı da Gazalî yapmıştır. Gazalî'ye göre mantık, doğru tanım ve kıyası, yanlış kıyas ve tanımdan ayıran kanun olup, kesinlik ifade eden bilgileri, kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran bir ilimdir. Mantık, bütün diğer ilimlerin ölçüsü ve terazisi konumundadır. Terazide tartılmayan bir şeyin ağır olanı hafif olanından, kârı zararından ayırt edilemez (Gazalî 2002, 43). Gazalî'nin tanımı mantığın İslâm dünyasında nasıl anlaşıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Tartıya konulan bilginin türü, özellikle inanca ilişkin olanlar, tartıya itirazları da birlikte getirmiştir.

Filozofların evrene ilişkin tutumlarını inceleyen İbn-i Haldun, düşünürlerin kaygılarını dile getirmiştir. İbn-i Haldun'a göre bazı düşünürler, tüm varlığın, ister duyumlara konu olan maddî kısmı olsun isterse manevî varlık alanı olsun zatları ve ahvali, sebepleri ve sonuçlarıyla birlikte zihinsel çabayla ve aklî kıyasla kavranabileceğini iddia etmişlerdir. İmana ilişkin ilkelerin doğrulukları, nakille değil, nazar ve akıl yoluyla tespit edilir. Dolayısıyla nakle başvurmaya ihtiyaç yoktur. Çünkü iman ilkeleri, aklî idraklerin bir bölümünü teşkil ederler. Böyle düşünenler filozof olarak adlandırılırlar (İbn-i Haldun 1991, 1246). Sorun, evren tasavvurunu mantıksal bir tabanda oluşturmak niyetidir. Bu yaklaşım tarzında nakil unsurlarına yer verilmemesi, felsefeye karşı olumsuz bir havanın esmesine neden olmuştur. Aklı esas alan felsefenin ortaya koyduğu bilginin, nakil temelli değil, mantık temelli olması kaçınılmazdır (Rosenthal 2004, 219). Dolayısıyla akılla evrenin tümünün bilinebileceği ilkesinden hareket eden filozoflar, doğadaki farklılıkların altında, tekdüze, mantıkî, rasyonel, genel geçer ilkeler olduğunu kabul etmiş ve bu ilkeleri keşfetmeye çalışmışlardır. Bu çalışmalar esas olarak tıp, ahlâk ve siyaset gibi doğrudan insanı ilgilendiren sorunlara odaklanmıştır. Filozof, kişisel yaşama tarzını ve toplumsal düzenin temelini doğa ve kendi kişisel yapısından hareket ederek rasyonel bilgiyle biçimlendirmek çabasındadır. Rasyonelliğe yaklaştığı oranda varlık âlemindeki yerini de daha iyi kavrayacağı inancındadır (Hodgson 1995/1, 388). Felsefenin yaklaşımı ile dinin yaklaşımı ve oluşturdukları değerler farklı olduklarından, karşı karşıya gelmeleri kaçınılmazdır.

Filozofların, mantığın temel bir öneme sahip olduğunu vurgulayan ifadelerinde büyük ölçüde özür dileyen bir tavır sezilir (Rosenthal 2004, 229). Bu tavrın nedeni, mantığın gayri İslâmî olduğunun kabulü ve onun hukuk tarafından yasaklanmasını isteyenlerin baskısıdır. Zındıklıkla mantık arasındaki ilişkiyi

en iyi İbn Teymiye dile getirmiştir: "Mantıkla uğraşan zındıklaşır" (Rosenthal 2004, 229-230). Mantığa karşı düşmanlık besleyenler, hakiki bilgiye ulaşmanın başka yollarının bulunduğuna inananlar ve mantığın bu hususta tek başına anahtar konumunda olmadığını savunanlardır (Rosenthal 2004, 231). Mantık, bütün diğer Yunan bilimleri gibi, şeytanın kurduğu tuzaklar sayesinde dünyaya gelmiştir ve bununla, dindar müminlerin hakiki imanının altının kazılması ve muhtemelen sonunda İslâm'ın yok edilmesini hedeflemiştir. Bu saldırılara rağmen mantık İslâm medeniyetinin temel unsurları arasına katılmıştır (Rosenthal 2004, 230). Mantığa yönelik ağır eleştiriler olmakla birlikte, kelâm ve fıkıh gibi ilimlerin mantık temelli olduğu ve medreselerde mantığın öncelikle dersler arasında kabul edildiği düşünülürse, mantığa verilen önem de ortaya çıkar.

2.4.3.3. Tanrı ve Varlık

İslâm inancının temelini oluşturan Tanrı konusunda, felsefenin yaklaşımı farklıdır. Evren Tasavvuru kısmında ele alındığı gibi, inanç açısından Tanrı, hem dilediği gibi yaratan bir mutlak Yaratıcı, hem insan hayatına faal olarak karışan Hakim-i Mutlak'tır (Hodgson 1995/1, 398). Peygamberlerin anlattıkları Tanrı anlayışları, ontolojik olmaktan çok ahlâkî, zaman dışı olmaktan çok tarihi olduğundan, Tanrı yüceltilme ve itaat ister. Dolayısıyla felsefi ve nebevi geleneklerin uyum içinde olmadıkları, bilinen bir durumdur. Filozoflar, İslâm Tanrı anlayışını, tam tamına akla uygun bulmamışlar ve bunun gerekçelerini gözardı edilen arızî ve tarihi verilerden derlemişlerdir (Hodgson 1995/1, 398). Filozofların tanımladığı Tanrı, tıpkı onların insanın kaderiyle ilgili görüşleri gibi, peygamberlerin anlattıkları Tanrı'dan çok farklıdır. Bu farklılık ortak terimlerle örtülmeye çalışılsa da can alcı noktalarda açığa çıkmıştır. Filozoflar, baştan, başlangıcı ve sonu olan bir kozmik tarihi reddetmişler ve dolayısıyla Tanrı'yı, İbrahimî anlamda Yaratıcı, Rahman ve Rahim ve Hakim olarak kabul etmemişlerdir. Onlara göre âlem, ezelî idi ve Tanrı (aklı evvel olarak) ancak soyut "küllî" ilkeleri akledebilirdi; ve insan bedenlerine ahirette, keyfi olarak haşredecek olamazdı. Bu gibi kaçınılmaz noktalarda, kişinin gönlünde yatanın İbrahimî gelenek mi yoksa felsefî gelenek mi olduğu açığa çıkmıştır (Hodgson 1995/1, 398). Dinlerin özellikle de İslâm'ın tanımladığı şekliyle Tanrı, insanların yaşama alanlarında varlığını tümüyle hissettirdiğinden, insanların içlerinde duydukları bu hisle eylemlerini belirlediklerinden, sürekle O'nunla yüz yüze yaşarlar. Felsefede tanımlanan Tanrı, mantıksal olarak başlangıçta bulunan ve evrendeki oluş hareketini başlatan güç olarak öne çıkmaktadır.

Tanrı'yı, varlığı insan için doğrudan bir yükümlülük getirmeyen salt kozmik bir varlık olarak düşünenler, onun varlığını ispatlamak zorundaydılar (Hodgson

1995/1, 395). Bununla birlikte sıradan mantık sınırları içinde, Tanrı'nın mutlak Kadir ve mutlak Rahim olduğunu göstermek mümkün değildir. Hiç açıklamasız ve tevilsiz her şeyin O'nun iradesiyle olduğunu söylemek daha gerçekçi bir tavırdır (Hodgson 1995/1, 413). Bu inanç için yeterli olmakla birlikte, felsefe açısından sorunlu bir kabuldür. Tanrı'nın nitelikleri ve varlıkla ilişkilerini tutarlı bir şekilde temellendirmek pek mümkün gözükmemektedir. Kâinatın yoktan mı yoksa önceden mevcut ezelî maddeden mi yaratılmış olduğu problemi, kelâmda *ma'dum*'un bir şey olup olmadığı problemi maskesi altında dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmıştır (Wolfson 2001, 274-75). Ayrıca âlemin yoktan mı yoksa önceden varolan bir maddeden mi yaratıldığı ve söz konu maddenin ezelî mi yoksa yaratılmış mı olup olmadığı açık değildir (Wolfson 2001, 277). Bu sorun felsefenin de başlıca uğraştığı konulardan biri olmuş ve filozoflar varlığı açıklamanın yollarını aramışlardır.

İslâm düşünürleri arasında ilk defa Farabî tarafından ileri sürülen *sudur* anlayışı (Bolay 1989, 358), varlığın kökeni sorununu aşmak ve varlık katmalarını açıklamak için kullanılmıştır. Farabî'ye göre başlangıçta bir ilk neden vardır, bu neden hem Bir olan hem de akıldır (Farabî 2004, 19). İlk Olan, bütün diğer varolanların varlığının ilk nedenidir (Farabî 2004, 29). İlk Olan, varolan her şeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir. İlk Olan'ın özel varlığı ile varolmasından, zorunlu olarak, insan iradesi ve seçimi sonucu varlığa gelmeyen bütün diğer varolanlar çıkar. Varolanların bazısı duyularla gözlemlenebilirken, bazısı da akıl yürütme sonucu bilinirler. Varolanlar ilk varlıktan türeyerek (sudur) varlık kazanırlar (Farabî 2004, 40). Farabî'nin *sudur* anlayışı çerçevesinde açıklamaya çalıştığı evrenin yaratılışı süreci şöyle devam etmiştir: İlk Olan'dan ikinci varolanın varlığı taşar. Bu ikinci varolan da hiçbir şekilde cisimsel olmayan bir tözdür ve maddede değildir. O hem kendi özünü hem de İlk Varolan'ı düşünür. Kendi özünden düşündüğü şey, özünden başkası değildir. İlk Varolan'ı düşünmesinden dolayı kendinden zorunlu olarak üçüncü bir varolan çıkar. Kendine has olan özünde tözleşmenin sonucu olarak ondan zorunlu şekilde İlk Gök'ün varlığı çıkar (Farabî 2004, 45). Üçüncü varolanın varlığı da maddede değildir. O, tözü itibariyle akıldır. O da hem kendi özünü hem de İlk Olan'ı düşünür. Kendisine has olan özünde tözleşmesinin sonucu olarak, kendinden zorunlu olarak sabit yıldızlar küresinin varlığı çıkar. İlk Olan'ı düşünmesinin neticesinde ondan zorunlu olarak dördüncü bir varlık çıkar (Farabî 2004, 45-46). Bu varlık da madde değildir. O kendi özünü düşünür ve İlk Olan'ı düşünür. Kendisine has olan özünde tözleşmenin sonucu olarak ondan zorunlu bir şekilde Satürn küresinin varlığı çıkar. İlk varolanın düşünmesinin sonucu olarak da kendinden zorunlu olarak beşinci bir varlık çıkar (Farabî 2004, 46). Bu varlık da bir maddede değildir. O, kendi özünü ve İlk Olan'ı düşünür. Kendisine has olan özünde tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu olarak Jüpiter küresinin varlığı çıkar. İlk Olan'ı düşünmesinin sonucu olarak da

altıncı bir varlık meydana gelir (Farabî 2004, 46). Bunun da varlığı maddede değildir. O kendi özünü ve İlk Olan'ı düşünür. Özünde tözleşmesinin sonucu olarak zorunlulukla Mars küresinin varlığı ortaya çıkar. İlk Olan'ı düşünmesinin sonucu olarak da ondan zorunlu olarak yedinci bir varlık ortaya çıkar (Farabî 2004, 46). Bunun da varlığı maddede değildir. O kendi özünü ve İlk Olan'ı düşünür. Kendisinin tözleşmesi sonucu olarak da ondan zorunlu olarak Güneş küresinin varlığı, İlk Olan'ı düşünmesinin sonucu olarak da sekizinci bir varlık ortaya çıkar (Farabî 2004, 46). Bunun da varlığı maddede değildir. O da kendi özünü ve İlk Olan'ı düşünür . Kendisine ait olan özünün tözleşmesinden zorunlu olarak Venüs küresinin varlığı çıkar. İlk Olan'ı düşünmesinin sonucu olarak da zorunlu olarak dokuzuncu bir varlık ortaya çıkar (Farabî 2004, 46). Bunun da varlığı maddede değildir. O, kendi özünü ve İlk Olan'ı düşünür. Kendisine ait olan özünün tözleşmesi sonucu olarak ondan zorunlu olarak Merkür küresinin varlığı çıkar. İlk Olan'ı düşünmesinin sonucu olarak da ondan zorunlu olarak onuncu bir varlık çıkar (Farabî 2004, 46). Bunun da varlığı maddede değildir. Bundan dolayı o kendi özünü ve İlk Olan'ı düşünür. Kendisinin tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu olarak Ay küresinin varlığı ortaya çıkar. İlk Olan'ı düşünmesinin bir sonucu olarak da ondan zorunlu olarak onbirinci bir varlık çıkar (Farabî 2004, 47). Onbirinci olanın da varlığı maddede değildir. O kendi özünü ve İlk Olan'ı düşünür. Ancak onunla herhangi bir maddeye ve özneye ihtiyacı olmayan varlık türü, yani tözleri itibariyle akıllar ve akılsılar olan (maddeden) ayrı üstün varlıklar sona ererler. Ay küresi ile göksel cisimler, yani tabiatları gereği dairesel hareketler yapan cisimler sona erer (Farabî 2004, 47).

İbn-i Sina'nın varlık anlayışı da *sudur*a dayanır. Zorunlu varlık olan Tanrı'dan yalnızca ilk akıl çıkar, çünkü bir ve mutlak manada basit olan bir varlıktan yalnızca bir sudur edebilir. Fakat ilk aklın tabiatı artık mutlak olarak basit değildir; zira kendine göre zorunlu olmayıp sadece mümkündür. Onun bu imkânı Tanrı tarafından gerçekleştirilmiştir. Bundan böyle bütün yaratılmışlar âlemine geçecek olan bu ikili tabiat sayesinde ilk akıldan iki varlık çıkar: 1- İlk aklın varlık sahibi ve gerçek bir varlık olmasının verdiği üstünlükten dolayı ikinci akıl meydana gelmiştir. 2- Onun varlığının eksik yönleri ve mümkün bir tabiata sahip olmasından dolayı da ilk ve en yüksek felek çıkmıştır (Rahman 1990, 100-101). Sudur teorisi panteistik bir yapı ortaya koyar ve İslâm buna şiddetle karşı çıkar. İbn-i Sina Panteist anlayışı aşmak için mahiyet ve varlık öğretisini geliştirmiştir. Tanrı'nın basit olması demek, Tanrı'nın mahiyeti ile varlığı, O'nda iki ayrı unsur olarak değil, bir tek varlıkta yekpare oldukları anlamındadır. Yani Tanrı'nın mahiyeti ile varlığı özdeştir (Rahman 1990, 101). İbn-i Sina'ya göre âlem ezeli bir varlıktır. Kendi içinde mümkün olduğundan yokluğu düşünülebilir. Kendi bütünlüğü içinde Tanrı'ya muhtaç ve ezelî olarak Tanrı'ya bağımlıdır (Rahman 1990, 122).

İbn-i Haldun'a göre filozoflar varlık hakkındaki iddialarını şu temele oturtmuşlardır: Önce maddeyi kavradılar, sonra nefsin -bitkiler, hayvanlar ve insan- aşamalarını ve aklın nefsin bir niteliği olduğunu gördüler. Daha yüksek bir varlık tabakasının olduğu sonucuna kıyas yoluyla vardılar. Onlara göre, tıpkı insanda olduğu gibi, feleğin de nefsi (ruhu) ve aklı olması zarurîdir. Feleklerin âlemin bütünlüğü içindeki konumlarını ve sayılarını (10 basamak) tanımladılar. Feleklerin dokuzu, zatlarını temsil eden (kesret halindeki) cümlelerdir. Onuncusu, ilk müfreddir (İbn-i Haldun 1991, 1248). Meşşai filozoflarının getirdikleri bu tür açıklamalar, İslâm düşüncesi çerçevesinde geliştirilmemiş, Yunan düşüncesi çerçevesinde değerlendirilmiştir. İslâm filozofları Yeni-Platoncu evren anlayışı üzerinde çalıştıkça, onda saklı olan mantıkî ve maddî imkânları keşfetmiş ve bunlarla evreni (kâinatı) açıklamaya çalışmışlardır. *Kâinat*, zamansız ve sonsuz olarak, İlk Neden olmanın dışında pozitif hiçbir dünyevî nitelikle tanımlanamayacak Aşkın Bir'den, ezelî ve ebedî ve mutlak basit olandan kaynaklanmıştır (Hodgson 1995/1, 397). Filozofların en önemli övünç kaynağı, evreni ve onun içinde insan ruhunun konumunu rasyonel bir biçimde açıklamış olmalarıdır. Bu aynı zamanda tek Tanrı inancına dayalı geleneğin takipçilerine yönelik en ciddi meydan okumadır (Hodgson 1995/1, 407-408).

Sudur teorisi, bir defalık kaynak olmak dışında Tanrı'nın mutlak gücüne sınır getirmektedir. Mutlak güç, istediği an ve istediği tarzda evrenler yaratma imkânı vermektedir. Hâlbuki, sudur anlayışı, Tanrı'yı bir sürecin başındaki güç olarak nitelemektedir. Bu yaklaşım, kelâmcılar tarafından şiddetle eleştirilerek, *Kur'an*'da merkezî bir konuma sahip olan Tanrı anlayışının sürekliliğini sağlamak için çaba harcamışlardır. Filozofların, Tanrı'nın gücünü sınırlama çabaları, felsefeye bakışın olumsuzlanmasında etkili olmuştur.

2.4.3.4. İnsan

İnsanın bu dünyadaki konumu ve amacının ne olduğu soruları, filozoflarca, İslâm dininin getirdiği ilkelerden çok, Yunan düşüncesi etkisinde incelenmiştir. Dinî yaklaşımda, insanın Tanrı buyruklarına göre yaşaması gerektiği ve bunun sonucu olarak da cennete gideceği ya da buyruklara uygun yaşamadığında da cezalandırılacağı esastır. Farabî ve İbn-i Sina'da görüldüğü şekliyle insan, doğrudan Tanrı tarafından yaratılan bir varlık olarak değil, âlemin tabakalarının en sonuncusu çerçevesinde oluşmuştur. Ayaltı dünyanın oluşma sürecinde ortaya çıkan insanın en temel unsuru *nefs*tir (ruh). Nefsin bitkiler ve hayvanlar dünyasında kazandığı özelliklerine ek olarak kazandığı akıl özelliğiyle, insan ortaya çıkmaktadır.

Farabî'ye göre insan, çeşitli kuvvetlerden meydana gelir. Bunlar sırasıyla,

beslenme kuvveti, duyu kuvveti, tahayyül kuvveti, akıl kuvveti ve isteme kuvvetidir (Farabî 2004, 67-70). İnsanın temel niteliği olan akıl insanda başlangıçtan itibaren vardır (Farabî 2004, 78-79). Aklın kullanım tarzı nakilci ilkelerle çatıştığında, felsefe temelli açıklamaların, iman temelli yaşantıların uzağında tutulmasına özen gösterilmiştir. Diğer yandan Farabî gibi bazı filozoflar, insanın amacının mutluluk olduğunu söyleyerek, İslâm'ın insan anlayışıyla çatışmıştır. Farabî, insanın mutlulukla ilişkisini şöyle ele almıştır: Mutluluk (saadet) salt iyiliktir. Bu mutluluğun başarılması ve elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir; ancak bu iyilik, onların özünden değil, mutluluk için yararlı olmalarındandır. Herhangi bir şekilde mutluluğa giden yolu tıkayan her şey ise salt kötülüktür (Farabî 1980, 39). Mutluluk salt iyilik olduğu için de amaç olarak tanımlanmıştır. Ona göre insanın varoluşunda amaç mutluluk ve mutluluk da, mümkün varlıkların kabul edebilecekleri son yetkinliktir. İnsan, mutluluğu nasıl elde edebilir? Farabî'ye göre, mutluluk, ilk bilgileri oluşturan ilk düşünülürlerin faal akıl tarafından insana verilmesiyle gerçekleşir. Her insan bu ilk düşünülürleri alma yatkınlığıyla yaratılmışlardır. Her insan yaratılış gereği, eşit olmayan güçler ve farklı hazırlıklara sahiptir. Bazıları ilk düşünülürleri almağa yatkın değillerdir (Farabî, 1980, 40). İnsan için mutluluk amaç olarak konmakla birlikte, yaratılıştan farklı olanlar bu imkândan faydalanamamaktadırlar.

Farabî'ye göre felsefe, yaratıcının algılamasına ulaşmayı amaçlarken, filozof, insan için her ne kadar zor olsa da, *büyük çabalar sarf ederek eylemlerinde Tanrı gibi olabilir;* çünkü bu insan için mümkündür (Rosenthal 1958, 122). Bu inanıştan hareketle insanın mutluluğunun şartları araştırılmıştır. Bu şartlar çerçevesinde insan mutlu olacak ve bir bakıma da cenneti garantileyecektir. Platon ve Aristoteles öğrencisi olan bir Müslüman için mutluluk, şeriatta sözü edilenlerle felsefe çalışanların mükâfatlarının bir karışımıdır (Rosenthal 1958, 123). Farabî'ye göre filozofun mutluluğu, temel yasa koyucu olan Peygamber'in verdiği sözde içkindir. Yani filozof her iki dünyada da mutluluk elde edebilir. Bu dünyada iyi olan kişi, öte dünyada bahtiyar olacaktır (Rosenthal 1958, 123). İbn-i Haldun, filozofların saadet (mutluluk) anlayışlarını şöyle açıklamıştır: Filozoflara göre saadet, nefsi düzeltip faziletleri onun huyu haline getirmek şartıyla varlığı bu tarz bir hükümle idrak etmekten ibarettir. İnsan, aklının ve nazarının gereği olarak fazilet ve rezilet nevinden olan fiilleri yekdiğerinden ayırdığından, ayrıca fıtratı (ve vicdanı) ile iyi fiillere meyledip kötülerinden uzak durduğundan *şeriat gelmemiş olsa bile, saadetin elde edilmesi mümkündür.* Bir nefs için saadet hasıl oldu mu, o nefs için haz ve neşe (behçet ve lezzet) de hasıl olur. Bu hususun bilinmemesi ebedî bedbahtlıktır. Onlara göre ahiretteki nimetin ve azabın manası da bundan ibarettir (İbn-i Haldun 1991, 1248). Filozofa göre ideal insan, tüm hayatını felsefe geleneğinin gerekliliklerine göre yaşayan bilge bir filozoftur (Hodgson 1995/1, 388). Böyle bir bakış açısı, diğer insanlara ölüm sonrası ideal

bir ortam vermemekte ve bir tür eşitsizlik daha yaratmaktadır. Dolayısıyla her insana ebedî huzuru vaat eden İslâm'ın insan anlayışıyla çatışmaktadır.

Dönemin düşünürleri, Platon ve Aristoteles çizgisini takip ederek, insanı devlet çerçevesinde de değerlendirmiş ve onun hedefine ulaşması için nasıl bir devlette yaşaması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Bu nedenle bireyin mükemmelleşmesini sağlayacak yollardan çok, düşüncelerini ilâhî yasalarla yönetilen devletteki topluluk üzerinde yoğunlaştırmışlardır. "Devletin iyiliği daha ileri ve mükemmel iyiliktir" diyerek Aristoteles'le aynı fikirde olmuşlardır (Rosenthal 1958, 13). İnsanın son amacı, evrendeki kolektiflikte ve bütünlükte eğil, Tanrı'da içerilmektir. Tanrı sevgisi, bütün insan istek ve eylemlerinin en sonuncudur. İslâm düşünürleri "mutluluğa varmak" üzerinde yoğunlaşmışlardır (Rosenthal 1958, 13). Farabî, Platon ile Aristoteles'in anlayışlarını takip etmek için, Yunan toplumunun sınıflı yapısının adı geçen filozoflardaki yansımasını, sınıfsız bir yapı olan İslâm toplumuna uydurmaya çalışmıştır. Erdemli şehrin erdemlerini sınıflı toplumları çağrıştıracak bir yapı içinde sunmuştur. *Medinetü'l Fazıla*'da şöyle denmektedir: Şehirde amir olan bir insan ve mertebeleri bu insana yakın olan başka insanlar vardır. Bu insanların her biri, kendileriyle bu amirin amacına uygun olarak fiilde bulundukları bir istidat ve melekeye sahiptir. Bu insanlar, mertebe bakımından birinci sıradadırlar. Bu insanların altında, onların amaçlarına uygun olarak fiillerini gerçekleştiren başka insanlar gelir ki, onlar da ikinci sıradadırlar. İkinci sırada olanların amaçlarına uygun olarak fiilde bulunan ancak kendi amaçlarına uygun olarak kimsenin fiilde bulunmadığı gruplara ulaşıncaya kadar, bu sıra aşağıya doğru iner. Bu sonuncular, başkalarından hizmet almadan hizmet edenlerdir. Bundan dolayı onlar en alt sırda bulunan en *değersiz* şeylerdir (Farabî 2004, 91). Farabî'nin vardığı sonuca bakıldığında, en alttakilerin değersiz olması İslâm açısından mümkün değildir. Bu yargı, sınıflı toplum gerçeğine bağlı olarak çıkartılmıştır. İslâm Tanrı karşısında eşit olunduğunu sürekli öne çıkarırken, bazı düşünürler, eşitsizliği bir yapı olarak kabul etmişlerdir.

Farabî, devlet anlayışında İslâm değerleri ile Platon'un devlet anlayışını birleştirme çabası içinde olduğu söylenebilir. Olumsuz devlet şekillerini tanımlamada kullandığı, bilgisiz devlet (el-cahiliye), haddi aşmış devlet (el-fasıka), gerçeği yalanlayan devlet (el-mübeddile), sapkın devlet (el-daile) şeklindeki terimler, bu anlayışın kanıtlarından biri olarak görülebilir. Ayrıca, Peygamber'i de filozof kralla özdeşleştirdiği yorumları yapılmaktadır (Pines 1997, 369-371). Dünya devleti ya da evrensel devlete ilişkin kaygılarının olduğu görülmektedir (Farabî 2004, 90). Eğer Farabî, *Medinetü'l Fazıla* adlı kitabın başlığında geçen *medine* terimini "rejim, devlet, hükümet yönetim" (Arslan 2004, 20-21) anlamında kullanmışsa, dünya devleti anlayışına uyumlu bir sonuç çıkar. Söz konusu terimi, şehir anlamında kullanmışsa, Yunan modeline bağlı kalarak site devleti şeklinde yorumlamış olur ve bu O'nun içinde yaşadığı imparatorluk türünden

devlet yapısını kavrayamamış ya da önemsememiş olduğu sonucuna götürür. Millet ile şehir (medine) terimlerini birbiriyle ilişkili kullandığında (Farabî 2004, 90), kaygısının şehir devletiyle ilgili olduğu söylenebilir. *Devlet* teriminin, Abbasîler döneminde bugünkü anlamına kavuştuğu kabul edildiğine göre (Davutoğlu 1994, 235), *devlet* terimini değil de *medine* terimini kullanması sebebiyle Farabî'nin şehri kastettiği akla daha uygun gözükmektedir. Medine terimi şehir anlamında kullanıldığında, düşünürün üyesi olduğu toplumun değerlerinden çok uzak olduğu görülmektedir. Filozofların Tanrı gibi olacağını savunan Farabî, dünya (evrensel) devletinin gerekliliğini görememiş, şehir devletine kendini mahkûm etmiştir.

Meşşai filozofları tarafından ortaya konan insan anlayışı, Kitap ve hadis çerçevesinde dile getirilen din temelli insan değil, Platon ve Aristoteles tarafından tanımlanan felsefe temelli bir anlayıştır. İnanca ilişkin temel değerlerle çatışan bu yaklaşım tasavvufta taraftar bulurken, kelamcılar tarafından reddedilmiştir.

2.4.3.5. İslâm Medeniyetinde Felsefenin Durumu

İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olmakla birlikte, felsefe, genellikle zan altında tutulmuştur. Bunun çeşitli nedenleri (Kaya 1995, 316) bilinmektedir. Söz konusu nedenleri de göz önünde bulundurarak, asıl sorunun felsefenin yapısından kaynaklandığı gerçeğiyle yüzleşmek gerekmektedir. Ayrıca, felsefeyi üreten Eskiçağ Yunan toplumunun yapısı ile Müslüman toplumların yapısı arasındaki çok büyük farklılıklar da felsefeye karşı tutumun oluşmasında etkili olmuştur. Felsefenin yapısı ile Yunan ve İslâm toplumlarının farklılıklarından hareketle İslâm medeniyetinde felsefenin zan altında tutulmasının çeşitli nedenleri şöyle sıralanabilir:

1- *Felsefenin oluşmasını sağlayan Yunan toplumundan kaynaklanan sorunlar*. Eskiçağ Yunan toplumu, çok tanrılı bir yapıya sahiptir. Çok tanrılı inancı çerçevesinde oluşan evren tasavvuru, M.Ö. 6. yüzyıldan itibaren çok çeşitli tartışmalara neden olmuştur. M.Ö. 5. yüzyılda Sofistler ile Trajedi Yazarları tarafından sorgulanarak etkisizleştirilen değer dizilerinin yetersizlikleri, yeni arayışlara neden olmuştur. Toplumu değer bunalımlarından kurtarmak ve yeni bir evren tasavvuru oluşturmak için çeşitli düşünürler çaba göstermişlerdir. Sokrates, Platon ve Aristoteles'in kaygıları, Yunan toplumunu ve özellikle de Atina'yı değer bunalımlarından çıkarmak olmuştur. Bu amaçla toplumun evren tasavvurunu oluşturan temel değerlerini, varlık, insan, bilgi, yöntem, ahlâk, devlet gibi konuları, mantıksal tutarlılığa dayanan bir model çerçevesinde, teorik olarak yeniden kurmuşlardır. Bu modelde öne çıkan en önemli unsurlardan biri, çok tanrıcılıktan uzaklaşarak yetkin bir varlığın, hem evreni hem de insanı ve

dolayısıyla kültürel dünyayı düzenleyip koruduğu sonucuna ulaşmalarıdır. Böylelikle çok tanrıcılıktan uzaklaşıp, evren tasavvurunu yetkin gücün belirlediğini temellendirmeye çalışmışlardır. Yunan düşüncesinde, *yaratıcılık* anlayışı olmadığından, varlık, ezelî ve ebedî olarak kabul edilmiştir. İnsana ilişkin sorunlar, felsefenin omurgasını oluşturmuştur. İnsan da diğer varolanlar gibi, yapılmış ya da oluş sürecinde ortaya çıkmıştır. İnsan, insanlık şeklinde değil, Yunanlılık olarak anlaşılmıştır. İnsanın sahip olduğu ruh, akıl ve tutkular gibi unsurlar, insanı tanımlama yanında, bilgi ve ahlâk gibi felsefe sorunlarının tanımlanmasını ve çözümlenmesini sağlayan kaynak olarak görülmüştür. Toplumsal yapı ve bu yapıda ortaya çıkan sorunlar, insanın sahip olduğu bu yetenekler çerçevesinde değerlendirilmişlerdir.

Tarihsel olarak, kabile esaslı şehir devleti şeklinde yönetilen Yunanlıların toplumsal yapısı sınıflılık esasına dayanır. Şehir devleti, kendi kendine yeterli, yayılma kaygısını toprakları büyütmek şeklinde değil de koloniler şeklinde gerçekleştiren, sürekli birbirlerini yağmaladıklarından aralarında savaşın hiç eksik olmadığı siyasî yapılanmadır. Aristokrasi, tiranlık, krallık, demokrasi gibi siyasal sistemlerin yarattığı sorunlar, Atina'daki iç savaşların başlıca nedenleri arasındadırlar. Sınıflılık ve kölecilik toplumun en temel nitelikleri arasındadır. Sınıf ve kölecilik esaslı bir toplumda oluşan insan anlayışı, hukuk açısından eşitsizliğin de kaynağı olarak öne çıkmıştır* Toplum sınıflı bir yapıya sahip olduğundan, siyasal sistem tartışmaları düşünce yapılarının en önemli kaynaklarından biri olmuştur.

2- *İslâm ümmetinin Yunanlılardan farkı*. İslâm inancı çerçevesinde oluşan evren tasavvuru ve toplumsal yapı, Yunan evren tasavvuru ile toplumsal yapısından kökten farklıdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, İslâm evren tasavvuru, mutlak yaratıcı bir Tanrı tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla hem evren hem de insan ve onun eylemleri, Tanrı tarafından biçimlendirilmiştir. İslâm yeni bir din olarak, kabul edilen ilkeler doğrultusunda tüm değer dizilerini ya kökten değiştirmiş ya da yeniden kendine göre tanımlayarak kendi yapısını oluşturmuştur. Söz konusu yapı içinde belirsiz kalan hiçbir şeye izin verilmemiş, esas kaynaklarda belirsiz kalan konular da düşünürler tarafından yapıya uygun hale getirilmişlerdir. Yunan dünyasında çok tanrılılıktan kaynaklanan sorunların hemen hemen hiçbiri İslâm dünyasında görülmemektedir.

İnsan, Tanrı tarafından yaratılmış ve belli ödevler yüklenerek sınırlı bir zaman için bu dünyaya gönderilmiştir. Bu anlamda insanlık fikri, bütün insanların aynı atadan türediği belirtilerek açık seçik bir şekilde ortaya konmuştur.

* Yunalılarda felsefe ve toplum ilişkisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ayhan Bıçak, *Felsefe ve Tarih*.

Bu dünyadaki yaşama tarzının ilkeleri de sıkı bir şekilde belirlenmiş ve insanın ölüm sonrasında da eylemlerinden sorumlu tutularak yargılanacağı belirtilmiştir. İnsanların ilkece doğuştan eşit olduklarına, insanlar arasındaki esas farkın takvadan kaynaklandığına inanılmıştır. İktisadî, siyasî ve soy farklılıklarını reddederek, sınıfsız bir toplum oluşturmayı amaç olarak görmüşlerdir. Kölelik olumsuzlanmış ve kölelerin serbest bırakılması teşvik edilmiştir. Toplumdaki her bir bireyin hakları yasalar çerçevesinde korunmuş ve bu ilkeye uygun hukuk geliştirilmiştir.

Devlet, hem Müslümanların varoluşlarını güvence altına almak, hem de İslâmî değerleri yaymak ödevleri çerçevesinde, yapı itibariyle imparatorluk şeklinde teşkilâtlanmıştır. Siyasî sistem tartışmaları yapılmamış, devlet belli bir hukuk çerçevesinde en iyi nasıl yönetilir soruları üzerinde durulmuştur. Devletin imparatorluk olması, farklı kavimleri, inanç dizilerini etnik yapıları içinde barındırmasını gerektirmiş ve onları ortadan kaldırma türünden bir kaygı yaşanmamıştır. Yeni değerler ve inançlar çerçevesinde Müslümanlar, çok büyük bir imparatorluk kurmuşlar, iktisadî, siyasî ve sosyal açıdan toplumun ihtiyaçları büyük ölçüde giderilmiş, İslâm'ın karşısındaki her türden engeli aşmanın vermiş olduğu bir özgüvenle, dünyayı kontrol ederken, birtakım teorik sorunlarla ilgili felsefe tartışmaları, toplumun geneli açısından çok da önemli olmamıştır. Tefsir, hadis, kelâm ve fıkıh gibi ilimlerin, teorik sorunları çözebileceğine duyulan inançla bu ilimler çerçevesinde tanımlanan din temelli evren tasavvurundan memnun gözükmektedirler.

Bütün bu özellikler Yunan toplumunda olmayan gerçekler olduğundan, İslâm toplumunun sorunlarının çözümü için Yunan düşünürleri model olamazlardı. Çünkü Yunan düşünürlerinin yaşadıkları toplum ve o toplumun sahip olduğu sorunlar ile İslâm dünyası, birbirlerinden özsel olarak farklıdırlar. Dolayısıyla Yunan düşünürlerini kaynak kabul ederek İslâm toplumunun sorunlarını çözümlemek, verimli olmamamın yanında çeşitli sorunların da ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yunan felsefesi etkisinde olan filozoflar, Yunan toplumsal yapısı ile söz konusu toplumun değer dizilerinde ortaya çıkan sorunlardan haberdar olmadıklarından, felsefe metinlerini hakikatin kaynakları olarak görmüşlerdir.

3- *Felsefeye yüklenen anlam ile felsefenin yapısı arasındaki uyumsuzluk.* Felsefe, bir başka medeniyetin teorik sorunlarını irdelemek için geliştirilmiş bir yöntem olarak ortaya çıkmıştır. Bu yöntem Yunan medeniyetinin, kendine has sorunları çerçevesinde gelişmiştir. Medeniyetlerin farklı yapılarından dolayı, Yunan düşüncesi toplumsal şartları da göz önüne alınarak tarihsel gelişim içinde İslâm dünyasına aktarılamamıştır ve aktarılamazdı da. Bunun başlıca nedenleri arasında, Yunan tarihi ve toplumu hakkında yeterli bilginin olmaması yanında, Rosenthal'in belirttiği gibi, Yunan ve Arap terimlerinin dağlar kadar birbirinden

farklı şeylere işaret etmesi gösterilebilir (Rosenthal 2004, 227). Izitsu'nun benzer bir görüşü vardır. Aktarılan kavramlar şeffaflıklarını kaybeder, yarı şeffaf olurlar ve bu nedenle de istenilen sonuçlar elde edilmez (Izutsu, 84). Bu temel gerekçeler göz önünde bulundurulduğunda, Yunan felsefesi İslâm dünyasında istenilen sonuçları veremezdi. Başka bir deyişle fıkıh, kelâm gibi çok yaygın ve makbul disiplin haline gelemezdi. Ayıca, her sorunun cevabının İslâm'da olduğu inancı hakimken, eski çağın pagan inancına sahip gayrimüslimler nasıl olur da Müslümanların bilmediklerini bilebilirlerdi (Leaman 2005, 49-50), türünden yaklaşımlar da söz konusu olmuştur.

Yunanlılar tarafından bilgelik sevgisi olarak tanımlanan felsefenin, dönüşme halinde olan Yunan (özellikle Atina) değer dizilerini tanımlayarak, evren tasavvurunu yeniden kurmanın aracı olarak kullanıldığı söylenebilir. Böylelikle genel olarak dinin yapmış olduğu evren tasavvuru oluşturma işini, felsefe üstlenmeyi denemiştir. Üstlendiği görevi yerine getirirken izlemesi gereken yol (yöntem), felsefenin en önemli özeliklerinden biridir. Felsefenin yöntemi, şüphe, eleştiri, tanımlama, tutarlılık, sınıflama, ilkelere varma ve genelleştirme gibi özelliklere sahiptir. Felsefî yöntem çerçevesinde ele alınan herhangi bir düşünce, kendisine yöneltilen sorulara cevap veremiyorsa, açıklamalarda çelişkiler varsa, tanımlarla çıkarımlar arasında tutarsızlıklar oluşmuşsa, yetersiz bulunmaktadır. Ancak felsefe dahil her türden düşüncede tutarsızlıklar, yanlışlıklar, eksiklikler görülmekle birlikte, yeni bir felsefe yapabilmenin şartı, temel konulara ilişkin açıklamalarda şüpheli noktalar bulmak, hakim düşüncenin cevaplayamayacağı zorlukta sorular ortaya koymak, tutarsızlıkları ve eksiklikleri göstermektir. Hakim ya da rakip düşünceyi sıkıştıran sorulara cevap veren, yine aynı düşüncenin eksikliklerini ve yanlışlıklarını gideren yeni bir düşünce sistemi ortaya koymak da felsefenin yöntemi gereğidir. Bir başka felsefeci de yeni düşüncede bulunan benzer sorunlardan hareket ederek onu eleştirir ve kendi düşüncelerini geliştirir. Sürekli eleştiri ve yeni düşünceler oluşturma tutumu, felsefe tarihi boyunca devam edip gitmektedir. Yunan düşünce tarihinde de bu süreç böyle devam etmiştir. Dolayısıyla toplumun ihtiyaç duyduğu evren tasavvuru, felsefe tarafından üretilememiştir. Bir düşünür tarafından üretilen düşünce sisteminin evren tasavvuru olması için, o düşüncenin dinîleşmesi ya da siyasallaşması gibi bir yolun gerekliliği yanında devletin de desteğini alması şarttır. Felsefenin gelişmesi için en iyi ortamı sağlayan Atina, toplumsal sorunlarının çözümü için felsefeden çok fazla faydalanamadığı izlenimini vermektedir.

Felsefenin bu iki yanı, yani evren tasavvuru olma kaygısı ile yöntem olma durumunun İslâm dünyasında nasıl anlaşıldığına yakından bakmak gerekir. Felsefenin hakikati kavramaya yönelik bir çalışma olduğu, genellikle kabul edilmiştir. Hakikatten kasıt, Tanrı, varlık ve insanın sahip oldukları öznitelikleri kavramaktır. Bu felsefe anlayışı iki önemli sorunu ortaya koymaktadır. İlki, dinin ortaya koyduğu hakikat iddialarının yeterli olmadığının kabulü ve hakikate fel-

sefeyle de varılabileceği düşüncesidir. İkincisi, felsefe, evren tasavvurunu kurma kaygısıyla yapılmaktadır.

Filozofların din temelli evren tasavvurunun yerine felsefe temelli bir evren tasavvurunu geçirme çabaları olduğu söylenebilir. Evren tasavvurunun temel sorunları olan Tanrı, varlık ve insan konularında filozofların dinî inancın dışına çıkmaları, bunun en açık göstergesidir. Felsefede ortaya çıkan evren anlayışının dini anlamı, "insan aklını saflaştırırsa bu âlemin en üst aşamalarına çıkar ve vahdete kavuşur" şeklinde yorumlanmıştır. Bu yaklaşım tarzı felsefi hayatı meşru temellere oturtmak için kullanılmıştır. Evrensel hakikati anlama çabası ve rasyonel gözlem, nefsin arınması idealine yöneliktir. Tanrı'ya hürmetin ve O'na ibadetin en hakikî yolu, felsefî arayıştır (Hodgson 1995/1, 397). Hatta El Kindî, peygamberlere vahyedilen gerçeklerin metafizik bilgiler olduklarını ileri sürerek felsefe ile vahiy arasında çatışmanın olmadığını belirtmiştir. Ona göre felsefe, öyle bir yolda gelişebilir ki, hem kendi doğasına uygun düşer, hem de vahiyle çatışmaz. Sudur anlayışına, "yoktan yaratma" inancını ekleyerek (Watt 2004, 79), yaratma sorununu felsefe bağlamında ele almış ve böylelikle felsefe ile din arasındaki ortaklıkları artırmaya çalışmıştır. Filozoflar kendilerini iyi Müslümanlar olarak kabul etmelerine rağmen, şer'î ulemanın anlayışına bilinçli olarak ters düşmüşler ve debdebeli ve despotik saray hayatını da küçümsemişlerdir (Hodgson 1995/1, 388).

Diğer yandan felsefedeki şüphe ile dindeki iman, bir araya gelmez iki karşıt değeri temsil ettiklerinden, evren tasavvuru oluşturan bu iki düşünce biçimini birbirlerinden uzaklaştırmışlardır. Din hakikate sahip olduğuna vazetmekte ve kendisine iman edilmesini beklemektedir. Felsefe ise hakikati keşfetme çabasında olduğundan, önüne çıkan her şeyden şüphe etmektedir. Bununla birlikte, felsefe doğası gereği şüpheyi içerdiğinden, hiçbir zaman bir felsefe öğretisine iman edilemeyeceği gerçeğini benimsemek durumundadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, felsefeye iman edildiğinde, o öğreti felsefe olmaktan çıkar. Din açısından felsefenin sahip olduğu özellikler, kabul edilebilir gözükmemektedirler. İman edilen şeyden şüphe edilmesini hiçbir din kabul etmemiştir. Örneğin Maturidî (öl. 944), *niçin* sorusunun *hikmetten yoksun olduğun*u bildirerek felsefe sorularını etkisizleştirme yoluna gitmiştir (Maturidî 2003, 123-126). Felsefenin yöntem olarak kullanılması, mantık bağlamında gerçekleşmiştir. Başlangıçta mantık, dinsizliğin araçlarından biri olarak görülürken (Toktaş 2004, 13-14), sonraları, ilimlerin her birinde mantık temel disiplin olarak kullanılmaya başlanmıştır. İnanç değerleri çerçevesinde şüphe dışarıda bırakılırken, hadislerin derlenip düzenlenmesinde şüphe sonuna kadar kullanılmıştır. Hadis ilmi, teknik açıdan şüpheci, eleştirel bir tutumu açıkça teşvik etmiştir. Eleştirel ve şüpheci yaklaşım, tarih yazıcılığı ve yöntemi gibi diğer alanlara da sıçramıştır. Bütün bunlara rağmen, bir epistemolojik araç anlamında ve daha da öteye bir hayat tarzı olarak

şüphe, İslâm toplumundan dışlanmıştır (Rosenthal 2004, 330). Çeşitli araştırma alanlarında şüphenin kullanılmış olması sebebiyle onu toplumsal hayatın bütününe yayılmasını beklemek sağlıklı bir tutum değildir. Evren tasavvuru çerçevesinde oluşan değerlerden şüphe etmeden yaşamak her toplum ve her insan için arzu edilen bir durumdur. "Aynı dönemin diğer toplumları, hayatlarında şüpheye ne kadar yer vermişlerdir?" sorusunun da cevaplandırılması gerekir.

İslâm dünyası felsefeyle tanıştığında, genişleme nedeniyle ortaya çıkan toplumsal dinamiklerin yarattığı bunalımlar ve siyasî sorunlarla uğraşıyordu. Toplumsal dinamiklerin düzenlenip belli değerler çerçevesinde yönlendirilmeleri, İslâm medeniyetinin önünü açmıştır. Medeniyetin değer ve kurumlarının işlevlerini düzenli bir şekilde yerlerine getirmeleri, felsefe araştırmalarının yavaşlamasına neden olmuştur.

4- *Felsefenin reddedilmesi ve gerekçeleri*: Filozofların felsefe temelli evren tasavvuru kurma kaygıları, yükselişte olan bir değerler dizisini yenecek durumda değildi. Filozofların mantıksal olarak kurmaya çalıştıkları evren tasavvurunda benimsedikleri birtakım kabuller, onların dinden çıkmış olduklarına hükmetmek için gerekçe olarak kullanılmışlardır.

Meşşailer olarak bilinen okul metafizikle ilgili üç önemli konuda kelâmcılardan çok farklı sonuçlara varmıştır: 1- Madde öncesizdir (ezelîdir). Tanrı, evrenin yaratıcısı (halik) değildir. Yaratıcı deyimi mecazî bir deyimdir. Evrenin ilk nedeni (illet-i ula) olması evrenin kendisinden zorunlu olarak sudur etmesi bakımındandır. Madde ile Tanrı arasındaki bağıntı, neden-etki arasındaki bağıntı gibidir. Etki, nedenden zaman bakımından geri değildir. 2- Tanrı'nın bilgi (ilim) ve kayrası (inayet) tümellere (küllî) yani evrenin tümel yasalarına ilişkindir. Yoksa tikellere ilişmez. Tanrı'nın bilgisi akletmek (taakul) yoluyladır; yoksa duyumsama (ihsas) yoluyla değildir. 3- Ruh, her türlü yetkinliği kabul edebilir, düşünce ve eylem güçleri yetkinleşince Tanrı'ya benzer. Ruh için ancak aklî bir tat ya da acı vardır. Bu nedenle cisimsel bir yeniden diriliş (haşr ve neşr) yoktur (İzmirli 1997, 65-66). Bu farklılıklar felsefenin kendine özgü yapısından kaynaklanmaktadır. Gazalî, Meşşai filozoflarının ortaya koyduğu görüşleri hem mantıksal tutarlılık hem de dinle ilişkileri açısından sorgulamıştır. Sorgulamalar, üç başlık altında toplanır: Tanrı'nın özellikleri, kâinatın varoluş şekli ve insan. Bu üç konu evren tasavvurunun zeminini oluşturmaktadır. Bu konuları açıklayarak dini tutumla ters düşen felsefî yaklaşımı Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı kitabında şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Adı geçen kitabın sonunda filozofların üç konuda küfür işlediklerini bildirmiştir: 1- Âlemin kadim olma meselesi ve bütün cevherlerin kadim olduğuna dair görüşleri. 2- Yüce Allah'ın cüz'ileri bilmediğine ilişkin iddiaları. 3- Bedenlerin diriltilip haşredileceklerini inkâr etmeleri. Bu düşüncelerin hiçbiri İslâm'la bağdaşmaz. Bu görüşlere inanan

kişiler, peygamberlerin yalan söylediklerini kabul etmiş olurlar ve dinden çıkmışlardır (Gazalî 2002, 243). Gazalî'nin yargısı çok ağır olmuştur. Gazalî'nin temel kaygısı, filozoflar tarafından ileri sürülen öğretilerin akıl vasıtasıyla ispat edilemeyeceğini göstermektir. Ona göre tek başına akıl, dünyanın bir yaratıcıya sahip olduğunu, iki Tanrı'nın varlığının mümkün olmadığını, Tanrı'nın bir cisim olmadığını, Tanrı'nın hem başkalarını hem de kendi zatını bildiğini ve ruhun kendi başına kaim bir varlık olduğunu ispat edemez (Watt 2003, 63). Aklın belli sınırlarının olduğu gerçeğinden hareketle, felsefenin yetersizliğini göstermeye çalışmıştır.

Filozofların evrene ilişkin tutumlarını inceleyen İbn-i Haldun'a göre, bazı düşünürler, tüm varlığın, ister duyumlara konu olan maddî kısmı olsun isterse manevî varlık alanı olsun zatları ve ahvali, sebepleri ve sonuçlarıyla birlikte zihinsel çabayla ve aklî kıyasla kavranabileceğini iddia etmişlerdir. İmana ilişkin ilkelerin doğrulukları nakille değil, nazar ve akıl yoluyla tespit edilir. Dolayısıyla nakle başvurmaya ihtiyaç yoktur. Çünkü iman ilkeleri, aklî idraklerin bir bölümünü teşkil ederler. Böyle düşünenler filozof olarak adlandırılırlar (İbn-i Haldun 1991, 1246). Filozofların görüşleri her yönüyle batıldır (İbn-i Haldun 1991, 1249) diyen İbn-i Haldun, felsefeye yöneltilen eleştirileri şöyle sıralamıştır: 1- Varlıkla ilgili ileri sürdükleri deliller eksik ve yetersizdir (İbn-i Haldun 1991, 1249). 2- Fizikle ilgili bilgilerin tanım ve çıkarımlarla elde ettikleri veriler, fizik dünyayla tam örtüşmemektedir. Tümel önermelerden elde edilen verilerin, şahsi özellikleri olan şeylere uyması her zaman mümkün değildir (İbn-i Haldun 1991, 1250). 3- Duyumlar ötesindeki varlığı konu alan metafiziğin, duyum ötesinde yer alan ruhani varlıkları kavraması güçtür. Bunlara ulaşmak da, haklarında delil ortaya koymak da imkânsızdır (İbn-i Haldun 1991, 1250). Delilleri sıralayan İbn-i Haldun, felsefenin olumsuz değerlendirilmesinin nedenlerinden bazılarına işaret etmiştir. Sıralanan bu unsurların da gösterdiği gibi, felsefeye karşı olumsuz tutumun önemli nedenleri arasında, filozofların sorunları kullandıkları yöntemin de önemli bir payı vardır.

Nakilci bir çizgi izleyenler, filozofları hep yabancı görmüşlerdir (Hodgson 1995/1, 407; Leaman 2005, 51). Bunda da pek haksız sayılmazlar. Örneğin İbn-i Sina hem İslâm hem de Yunan düşünce dünyalarının insanı olmakla birlikte, son kertede kendini Yunan düşüncesine daha yakın bulur ya da ona teslim olur (Rahman 1990, 117). Aristoteles öylesine yüceltilmiştir ki "Peygamber'in Aristoteles tarafından gölgelendiği" kaygısı belirmiştir (Rosenthal 2004, 233). Ayrıca filozofların şeriatı felsefeden daha aşağı görmeleri (Rahman 1990, 117), toplumda filozof ve felsefeye karşı olumsuz tutumun kökleşmesini sağlamıştır. Farabî'nin, insan öldükten sonra nefsin ortadan kalkacağını söylemesi (Pines 1997, 374). Ahretin ve cennet ile cehennemin olmadığı (Galston 1999, 87) düşüncesi, halkın felsefecilere bakışının olumsuz olmasının bir başka nedeni olarak görülebilir.

Felsefenin yoğun olarak ortaya çıkıp güçlendiği dönemler, evren tasavvurunda bunalımlarla karşılaşılan dönemler olduğundan, söz konusu bunalım giderildiğinde, felsefenin gücü de düşmektedir. İslâm medeniyeti çerçevesinde de bu olay gerçekleşmiştir. 10. ve 11. yüzyıllarda doruğuna ulaşan felsefe, 12. yüzyılda etkisizleşmiştir. 12. yüzyıla gelindiğinde İslâm evren tasavvurundaki bunalımların, hem düşünce, hem inanç, hem de uygulama açısından büyük ölçüde çözülmüş olduğu görülmektedir. Abbasîler döneminde başlayan Sünnî kelâmı ve fıkhının devlet tarafından resmi öğreti olarak benimsenip uygulanması ve devletin bu kelâm ve fıkıh aracılığıyla toplumu idare etmesi, diğer düşünce okullarının zayıflamasına neden olmuştur. İslâm medeniyetinde felsefenin zayıflamasının asıl nedenlerinden biri de 11. yüzyılda medresenin kurulmasıdır. Medresenin kurulmasıyla düşünürler devletin gözetiminde, yarı resmi kurumlarda çalışmaya başlamışlar ve bir bakıma bağımsızlıklarını yitirmişlerdir. Medreselerin asıl etkisi, Sünnî kelâm ve fıkhı temel dersler olarak tedris etmelerine bağlı olarak, İslâm evren tasavvurunun Sünnî yorumunu geniş kitlelere yaymalarıdır. Devletin resmi kurumu olarak toplumdaki düşünce kargaşasının önüne geçmenin, medreselerin önemli görevleri arasında olduğu söylenebilir*

Felsefeye ilişkin bütün olumsuz yargılara rağmen, felsefe İslâm düşüncesinin temel unsurlarından biri olmuştur. Özellikle kelâm ilminin oluşması ve onun ele aldığı sorunlar, büyük ölçüde felsefe temelli eleştiriler doğrultusunda gerçekleşmiştir. Din anlayışında, fıkıhta, devlette, ahlâk ve tasavvuf gibi konularda felsefenin etkilerini görmek mümkündür. Bir bakıma felsefe olumsuzluk açısından etkileyen güç olarak, sürekli düşünürlerin önünde olmuştur. Yukarıda sıralanan gerekçeler göz önüne alındığında, felsefenin İslâm toplumu içinde olduğundan daha fazla bir önem kazanması mümkün gözükmemektedir. Öncelikle kelâm ve fıkıh gelişerek, teorik sorunların çözümü ve yorumu için güvenilir bir yapı oluşturmuşlardır. Bunun yanında, dinin değerler açısından yarattığı dinamik güç, siyasî otoritenin sağladığı iktisadî güçle birlikte toplumu, sorunlarını çözen bir yapı haline getirmiştir. Sorunlarını çözebilme başarısı gösteren bir toplumun, başka toplum ve dönemlerle karşılaştırılarak bazı konularda geri kaldığını ya da gelişmediğini söylemek anlamsızdır.

*

Felsefenin olumsuz değerlendirilmesinde en önemli yerlerden birine sahip olan Gazalî'ye göre, felsefe hakikate varma yollarından biridir. Gazalî, İslâm akidelerinden hareketle düşünce üretenleri ve hakikate varmaya çalışanları dört sınıfta toplamıştır: 1- Rey ve istidlâl sahibi olduklarını iddia eden kelâmcılar. 2- Hakikatleri "imam-ı masumdan" öğrendiklerini söyleyen Bâtinîye fırkası.

* Konuyla ilgili geniş bilgi için "Medreseler Bölümü"ne bakılabilir.

3- Mantık ve burhandan hareket eden filozoflar. 4- Tanrı'nın huzurunda bulunduklarını iddia eden mutasavvıflar (Gazalî 1990, 21-22). Ona göre bu grupların dışında hakikati aramak umutsuz bir uğraştır. Bunların dışında kalan çalışma alanları taklit esasına dayanır ve taklitle hakikate varmanın imkânı yoktur. Her ne kadar filozofların dinden çıktığı yönünde görüş bildirmiş olsa da, Gazalî ve onun gibi bazı İslâm düşünürlerinin felsefeyi gündemlerinden çıkarma gibi bir kaygılarının olmadığı görülmektedir.

Mantığın İslâm düşüncesinde en önemli ilimlerden biri olarak kabul edilmesi, mantık bilinmeden fetva verilemeyeceği, mantık bilmeyenin ilmine güven olmayacağı (Toktaş 2004, 28) türünden düşünceler İslâm düşünce dünyasında yaygınlaşmıştır. Ayrıca mantık eğitiminin medreselerin başlıca konuları arasında olması, felsefeyi İslâm düşüncesi içinde barındıran yollardan biri olarak görülmektedir. Felsefenin canlı kaldığı asıl alan, kelâm olmuştur. Kelâmın incelediği sorunlar, doğrudan felsefeyle ilişkili ya da felsefenin yarattığı sorunlar olduklarından, kelâmdaki her temellendirme, felsefi yaklaşımı göz önünde bulundurmuştur.

Modern medeniyetin oluşumunda felsefe en etkili unsurlardan biri olarak görüldüğünden, eski medeniyetlerin ürettiği bütün değerlerde felsefenin izleri aranmaktadır. Bunun yanında geçmiş medeniyetlerin gücü de felsefe üretip üretmemiş olmalarıyla ölçülmek istenmektedir. Bu ideolojik tutum, diğer ideolojik tutumlar gibi yanlıştır. İslâm'ın felsefeyi zan altında tutması, ideolojik bakış açısından İslâm'ın olumsuzlanmasını getirmektedir. İslâm'ın neden felsefeyi zan altında tuttuğu araştırıldığında, çok farklı gerekçeler ortaya çıkmaktadır. Bir kültür ya da medeniyetin ileri ya da geri oluşuna karar vermek, onu bir başka medeniyetin terazisiyle tartmakla anlaşılmaz. Böyle bir tartı ideolojik tutumun bir sonucudur. Asıl kavranılması gereken nokta, söz konusu medeniyetin kendi sorunlarını çözme konusunda başarılı olup olmadığıdır. İslâm medeniyeti kendi sorunlarını çözebilme yetenekleri ve yöntemlerini geliştirmiş bin dört yüz yıllık varoluşunu sürdürebilmişse, başarılı olduğu açıktır. Söz konusu medeniyetin başarısında hangi yaklaşım tarzının daha etkili olduğu ikincil bir sorundur. Ayrıca, İslâm medeniyeti süresince ortaya çıkan teorik sorunların çözümlemeleri teorik olarak yapıldığına göre, teorik düşünce anlamında felsefe başından itibaren vardır ve devam etmektedir.

2.5. İSLÂM TARİH DÜŞÜNCESİ

2.5.1. İNSANIN VAROLUŞUNDA TARİHLİLİĞİN YERİ

Tarih düşüncesini belirleyen temel kaygı, insanın bu dünyadaki varoluşunu açıklamaktır. İslâm medeniyeti mensupları için, insanın bu dünyada varoluşunun temel nedenleri *Kur'an*'da açıklanmıştır. Ancak önceki bölümde ele alındığı gibi, *Kur'an*'ın ortaya koyduğu verilerin de açıklanması gerekmiştir. *Kur'an*'ın ortaya koyduğu verilere tam bir iman varken, bu verilerin yorumu konusunda anlaşmazlık, İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde de bugün de varlığını sürdürmektedir. Yorumların dayandığı temel, ele alınış niyeti, yorumcunun bilgi seviyesi, kişi, toplum, ortam ve dönemlere göre değiştiğinden yorumlar da birbirinden çok farklı olmaktadır. İslâm dininde temel kaygı, bireyin ahiret hayatının iyi olması için, şimdide ve gelecekte nasıl yaşaması gerektiğini belirlemek üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak şimdi ve geleceğin iyi anlaşılması için geçmişe bakılması *Kur'an*'da sıkça tavsiye edilmektedir. Tarih düşüncesinin temel sorunu olan insanın varoluşunun açıklanması için, insanın, dünyanın ve evrenin kökeninin ortaya konması gerekmektedir. İslâm düşüncesinde bu sorun *Kur'an* tarafından büyük ölçüde belirlenmiştir.

2.5.1.1. Köken ya da Başlangıç

İnsanın yaratılışı *Kur'an*'da şöyle ele alınmıştır: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Melekler de: Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birisini mi yaratacaksın? Oysa biz Sen'i överek tesbih ediyor ve Sen'i takdis ediyoruz, dediler. Rabbin, 'Ben sizin bilmediklerinizi bilirim', dedi. Adem'e bütün isimleri öğrettikten sonra, meleklere (delalet ettikleri manaları) gösterip: Haydi sözlerinizde doğru iseniz (her şeyi iyice biliyorsanız) bunların isimlerini bana haber verin, dedi. (Melekler) dediler ki: Sen yücesin (Sen'i her şeyden tenzih ederiz ey Rabbimiz). Bizim Sen'in öğrettiklerinden başka bilgimiz yoktur. Şüp-

hesiz Sen bilensin, Hakîm'sin. (Her şeyin içyüzünü bilen, her şeyi yerli yerine koyansın). Ey Adem! Eşyanın isimlerini Meleklere anlat, dedi. Adem onların isimlerini onlara anlatınca: Ben size, muhakkak semavat ve arzda görülmeyenleri (oralardaki sırları) bilirim; bundan da öte, gizli ve açık yapmakta olduklarınızı da bilirim dememiş miydim?" dedi* (Bakara, 30-33). İblis, secde etmeyerek karşı çıkmıştır; ancak Adem ile eşi cennete yerleştirilmiştir. İblis'in kandırmasıyla yasaklanan ağacın meyvelerini yiyerek, bulundukları rahat ortamdan çıkarılıp, dünyaya sürülmüşlerdir. "Bir kısmınız diğerine düşman olsun" buyruğuyla belli bir zamana kadar yeryüzünde yaşamak üzere bırakıldılar. Adem, tövbe ederek pişman olunca affedildi (Bakara, 34-37). "Rabbin o vakit meleklere şöyle demişti: Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onun yaratılışını tamamlayıp da tarafımdan ona ruh verdiğim zaman, hemen ona secdeye kapanın" (Sad, 71-72). İnsanın yaratılış yeri, insana meleklerin bilmediği şeylerin öğretilmesi ve meleklerden ona secde etmelerinin istenmesi, insanın kökendeki konumunun çok yüksek olduğunu göstermektedir. Fakat insanın yaptığı hatadan dolayı cennetten çıkarılıp kıyamete kadar yaşayacağı yer olan dünya, kâinatın tabakalarının en altı ve değer açısından da en düşük olanıdır. Tabakaların en değersizi olmakla birlikte insanın yaşaması için gerekli olan her türlü donanıma sahiptir. Ayrıca insan dünyadaki bütün varlıkların efendisi olarak atanmıştır. "Gökte ne varsa, yerde ne varsa tümünü O'ndan bir lütuf olarak size boyun eğdirmiştir" (Casiye, 13; Lokman, 20). Bu ayetler, insanın nasıl bir kökene sahip olduğunu göstermektedir. Tarih düşüncesindeki köken sorunu açısından, insanın kökeni net bir şekilde ortaya konulmuştur. Kâinatın en alt tabakasında yaşamak zorunda olan insan, kâinatın bütününü kavramak durumundadır.

Tanrı ile melekler arasında geçen konuşmadan, meleklerin insanı daha önce tanıdıklarını ve tarihsel süreçte ortaya çıkacak sonuçlara (bozguncu ve kan dökücü) işaret ettikleri görülmektedir. İnsanın her türlü özelliğinin kökende oluştuğu kabulünden hareket edildiğinde, yasağı çiğneyerek cennetten kovulmaları, melekleri haklı çıkarmıştır. Bununla birlikte Tanrı'nın "Ben sizin bilmediklerinizi bilirim" ifadesi, insanın geleceğine ilişkin başka gelişmelerin olacağını ima etmektedir. Tanrı'nın ima ettiği gizem, "adların öğretilmesi"nde saklı gibi gözükmektedir. İnsanın yaratıldığı süreç ve ortam, tarihsel sürecin belirleyicileri arasındadır. Birey olarak insanın, tarihsel süreçte yaşadıklarının hesabını vermesi, yaratılma noktasına geri döndüğünde gerçekleşecektir. Hesap verme, sorumluluk yüklenmeyle ilişkili olduğundan, bireyin hesap vermesi, belirlenen ilkeler doğrultusunda dünyadaki eylemlerinin yargılanmasına bağlıdır.. Tarihsel süreç, büyük ölçüde, insanın tanrısal buyruklara uyup uymamasıyla yakından ilişkilidir.

* Adların öğretilmesiyle birlikte dil yeteneğinin verildiği kabul edilmektedir (Yazır 1, 266-267).

2.5.1.2. Süreç

Kur'an'a göre insan, bu dünyaya imtihan için gelmiştir ve kendisine verilen yetenekler doğrultusunda imtihan sürecini başarıyla tamamlaması beklenmektedir. Ancak *Kur'an*'ın verdiği bilgilere bakıldığında, tarihsel süreçte insanların istenilen şekilde davranma aşamasına hiç gelmedikleri söylenebilir. Çünkü *Kur'an*'ın geçmişe ilişkin verdiği örneklerin hemen hepsi olumsuzdur. Aynı olumsuzlukların *Kur'an*'ın nazil olduğu dönemde de devam ettiği *Kur'an* tarafından bildirilmektedir. Ancak dikkat edilmesi gereken hususların başında, insanın olumsuzluğunun baştan beri biliniyor olması ve İblis'in insanları kötü yola sürükleme konusunda çok başarılı olması gelmektedir. Tanrı insanı bu dünyaya gönderdikten sonra onu yalnız bırakmamış, insanın doğru yolda gitmesi için ona rehber olacak peygamberler göndermiştir. Ancak peygamberlerin de yeterli olmadığı belirtilmiştir. "...Onlar daha önce kendilerine kitap verilenler gibi olmasınlar. Onların üzerinde uzun zaman geçti de kalpleri katılaştı. Onlardan bir çoğu yoldan çıkmış kimselerdir" (*Hadid*, 57/16). İnsanın ilkeler doğrultusunda yaşaması için peygamber ve kitabın yeterli olmaması, ciddi bir sorun olarak öne çıkmaktadır.

İnsanı çeşitli niteliklerle yaratarak dünyaya göndermesi nedeniyle Tanrı, tarihin belirleyicisidir. "O sizi çamurdan yaratan, sonra size bir ecel tayin edendir. Belirli bir ecel O'nun katındadır" (En'am 6/2) (Watt 2001, 111). Tanrı'nın tarihe müdahale ettiğini gösteren ayetlerden biri şöyledir: "Allah, sizi yaratmış ve sonra rızıklandırmıştır; sonra O, hayatınızı sona erdirecek, daha sonra da sizi tekrar diriltecektir. Peki sizin (Allah'a eş tuttuğunuz) ortaklarınız içinde bunlardan birini yapabilecek var mı? Allah onların ortak koştuklarından münezzehtir ve yücedir" (30/40). "Yeryüzünü gezip dolaşın da, daha öncekilerin akibetleri nice oldu, görün. Onların çoğu müşrik idi" (30/42). Tanrı'nın tarihle ilişkisi, bireyin eylemlerini dayandırdığı ilkelerin Tanrı tarafından buyrulmuş olması yanında, kötülüklerinden dolayı, bazı toplumları ortadan kaldırması şeklinde görülmektedir. *Kur'an* birçok şekilde tarihi gerçekliği anlatmıştır; bunlardan biri de kıssalardır (Halil 1988, 92). Kıssa, geçmiş ümmetlerin haberleridir. "Sen onlara bu kıssayı (tarihsel olayı) anlat, belki üzerinde düşünürler" (*Araf*, 176). Bu tutum *Kur'an*'daki tarih düşüncesinin temelini oluşturur. Bu kıssaların çok büyük bir bölümü, ahlâken bozulmuş toplulukların cezalandırılmalarıyla ilgilidirler.

Kur'an'da, her türlü parçalanma (çöküş), bir toplumdaki ahlâkî sapıklıklar ve yanlışlıklar azap biçimleri olarak değerlendirilmektedir (Sıddıkî 1990, 31). Böyle bir tespit tarih ile ahlâk arasındaki ilişkinin sorgulanmasını gerektirmektedir. *Kur'an*'da bildirildiği şekliyle, insanın bu dünyada uyması gereken ilkeler ahlâk temellidir. Tanrı'nın gözetimindeki insanların uyması gereken

ahlâk, insanlık tarihinin başından sonuna kadar belirleyici olmuş ve olacaktır. Adem'in cennetten kovulma nedeni, kendisine çizilen sınırı aşarak temel ilkeyi çiğnemesidir. Daha cennetteyken kuralı çiğnemesi, onun dünyada neler yapacağının da işaretlerini vermiştir. Ancak sürekli Allah'ın gözetiminde olan insan ahlâk ilkelerinden ayrıldığında, daha yaşarken çeşitli şekillerde cezalandırıldığı ve cezalandırılacağı bildirilmiştir. İslâm'ın gerçekleştirmek çabasında olduğu manevî iktidar, *Kur'an*'da içkin olan dünya görüşü ve onun üzerine kurulmuş toplumsal ahlâk sistemine dayanır (Sıddıkî 1990, 59). Sıddıkî'ye göre tarihin akışı kendi başına ahlâkî bir araçtır; bu araç yoluyla ahlâkî açıdan üstün olanlar zirveye çıkarken, aşağı derecede olanlar dibe çökmektedirler. Bu nedenle, tarihsel süreç ahlâkî anlamda seçmecidir (Sıddıkî 1990, 21). Aynı gerçek bir başka ayette şöyle vurgulanmıştır: "Kötülük işleyenler, kendilerini iman edip salih amel işleyenlerle bir tutacağımızı mı sanıyorlar? Hayatları ve ölümleri bir mi olacak? Ne kötü hüküm veriyorlar?" (Casiye, 21; (Sıddıkî 1990, 21-22). Yani toplumların ideolojik, toplumsal ve iktisadî yapıları, aralarındaki farkı oluştururlar. İdealden, ahlâktan ve dinden yoksun bozuk bir toplumla, salih ideallerle, daha sağlıklı inançlarla yüklü bir topluma, tarihsel sürecin aynı tarzda muamele etmesini beklemek yanlış olur. Çünkü tarih, ahlâkî açıdan tarafsız değildir ve sağlıklı bir toplumu, ahlâkî ve toplumsal açıdan sağlıksız olan toplumdan kesin bir biçimde ayırır (Sıddıkî 1990, 22; Bolay 1985, 151).

Temel ahlâkî ilkeye bağlı kalındığında, bireysel kurtuluş garantilenmektedir. *"Allah kendisinden korkanlardan (takva sahiplerinden) ve iyilik yapanlardan yanadır"* (Nahl, 128). Bu ayet, tarihsel sürecin, uluslar ve toplumlar konusunda tarafsız olmadığı gerçeğini gösterdiği şeklinde yorumlanır. Allah korkusu (takva) O'nun zatından korkmayı değil; tarihsel sürece egemen olan ilâhî ceza yasasından korkmayı ifade etmektedir (Sıddıkî 1990, 13). Razi'ye göre, *Allah korkusu*, insanların, Allah'ın buyruklarına karşı gösterdikleri saygıdır; "iyilik yapmak" ise, iyi insanların kendi yandaşlarına karşı tavırlarını belirleyen merhamet ve iyi davranışlardır (akt. Sıddıkî 1990, 14). Bireysel eylemlerin belirlenmesinde korkunun yönlendirici olması, korkunun tarihin temel unsurları arasında sayılmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte korku, ödülün de nedeni olmaktadır.

Sağlıklı bir dinî inancın sonucu olan salih yaşantının kaçınılmaz olarak başarıya ve siyasal güç elde etmeye varacağı *Kur'an*'da defaatla vurgulanmıştır: "Allah, içinizden iman edip salih amel işleyenlere kesinlikle vaat etmiştir ki, kendilerinden önce gelenleri kafirlerin yerine getirdiği gibi, kendilerini de yeryüzünde mirasçı kılacak, onlar için seçmiş olduğu dinlerini iyice yerleştirecek ve kendilerini korkularından emin kılacaktır" (Nur, 55). "And olsun ki biz Tevrat'tan sonra da Zebur'da 'Yeryüzünde mutlaka salih kullarım varis olacaktır' hükmünü koymuştuk" (Enbiya, 105). Her iki ayet de toplum hayatına uygulanmalıdır. Çünkü Allah, kesinlikle belli kişileri salih yaşantıları karşılığında

iktidar mevkilerine yerleştireceğini söylemektedir. İnsanlar, ahlâkî faziletlerine rağmen, birey olarak silik ve eksik kalırlar. Esas olan toplumsal imanla hedeflere yönelmektir (Sıddıkî 1990, 23-24). Bildirilen ilkelere uygun gerçekleşen eylemlerin bu dünyada da ödüllendirileceği vurgusu çeşitli şekillerde bildirilmiştir. İlkeler ve eylemlerin nasıl bir tarih anlayışının ürünü olduğunu anlamak için, ahlâk ile tarih arasındaki ilişkilerin nasıl olduğu ele alınmalıdır.

Tarih, ahlâk açısından sorgulandığında, tarihte bireyin etkin olduğu görüşü ortaya çıkar. Çünkü ahlâk, bireysel eylemlerde ve sorumluluk alanında kendini gösterir. Bireyin tek başına tarih üzerindeki etkisi yok denecek kadar azdır. Bireyi tarihte etkin kılan ya da öne çıkaran özellikler, toplumsal yapının içinde bulunduğu şartlardır. Toplumsal şartlar, dolayısıyla toplumlar, tarihin niteliğini belirleyen unsurlardır. Bireyin sorumluluk alanı geniş olduğundan, sorumluluklarını yerine getirerek toplumun niteliklerini ideal olana yöneltebilir. Örneğin adil bir hükümdarın toplumu güçlendirmesi, tarihsel sürece, hem bireysel hem de toplumsal etki olarak yansır. Tarihsel etki yanında dinî açıdan ödüllendirilmiş de olur. Tarih anlayışındaki temel sorunlardan biri, tarihin hangi kavram çerçevesinde tanımlanmış olduğu gerçeğidir. Örneğin, sürekli dönen ya da ilerleyen ya da çöken bir tarih anlayışından bahsedilmemektedir. Her hangi bir kavram ya da ilkeye oturtulamayan tarih anlayışını temellendirmenin çok zor olduğu görülmektedir. Tarih, Tanrı tarafından belirleniyorsa ve insanın hiçbir etkisi yoksa, kadercilik tartışmasına geri dönülür. Tanrı'nın insan üstündeki etkisinden dolayı tarihe karıştırılması, anlaşılabilir bir durumdur. Ancak, Tanrı'nın tarihte nelerin olacağını belirlemiş olmasına bağlı olarak insanları oyuncu olarak kullanması ve oyundaki görevleri nedeniyle de yargılamaya tâbi tutması anlaşılır bir durum değildir. İnsan, aklı ve özgürlüğü aracılığıyla eylemlerini gerçekleştirdiği ve yine bu nedenlerden dolayı, hem tarihsel süreci işlettiği hem de sorumluluk taşıdığı tarzında ele alınmalıdır.

Tarihsel süreçte, toplumların hatta peygamber gönderilen toplumlar da dahil olmak üzere bozuldukları ve sonra da onların cezalandırıldıkları *Kur'an*'da bildirilmektedir. Bozulma tarihi süreci açıklama nedenlerinden biri olabilir mi? Bozulma nedenlerine bakıldığında, ahlâk ilk sırayı almaktadır. Öncelikle akılda bulundurulması gereken iki husus şunlardır: 1- Allah herhangi bir toplumu, onlar bilmez bir haldeyken (yani yeterince uyarılmadan) haksız yere helak etmez. 2- Bir toplumun ahlâkî durumu yeterli olduğu sürece helak edilmez . Bu konularla ilgili olarak iki ayet (En'am, 131; Hud, 117) bildirilmiştir (Sıddıkî 1990, 32). Tarihsel süreci anlamak için bozulma ve bozulmaya verilen cezalandırmanın kavranılması gereklidir. Toplumun bozulması ve çöküşü, adaletsizlik, zulüm ve baskıya bağlıdır: "Biz nice kasabaları yok ettik ki, onlara azabımız gece uyurlarken veya gündüzün istirahat hâlindelerken geldi. Onlara azabımız geldiği zaman: 'biz gerçekten zalimlerdenmişiz' demekten başka itirafları olmadı" (A'raf, 4-5; Sıddıkî, 35). "Şüphesiz Biz, halkı zalim olan nice ülkeleri yok ettik. Onlardan

sonra da başka kavimler yarattık. Onlar azabımızın şiddetini hissedince, ondan öylesine kaçıyorlardı ki. Onlara 'hiç kaçmayın, refah içinde yaşayıp şımardığınız yerlere ve evlerinize dönün. Çünkü sorguya çekileceksiniz' denilir (*Enbiya*, 11-15; Sıddıkî 1990, 35). Kasabaların yok edilmesi ve yerlerine yenilerinin getirilmesi, tarihi sürecin işleyiş tarzları arasında gözükmektedir. Ceza sisteminin bu dünyada işlediğini ifade etmektedir. Tarihsel sürecin temel yönlendiricileri arasında adalet ile zorbalık ilk sırada yer alan değerlerdir.

Kolay yaşantı da toplumsal çöküntünün başlıca nedenleri arasında gösterilmiştir. "Biz bir ülkeyi yok etmeyi dilediğimizde, oranın kolay yaşayışa alışmış halkına emirler göndeririz. Ama onlar orada taşkınlık ederler. Artık o ülke, yok olmayı hak eder. Biz de orayı tamamen yok ederiz. Kim geçici dünya hayatını isterse, bunlardan istediğimize dilediği kadar veririz. Sonra da ona cehennemi hazırlarız. Oraya perişan bir halde, Allah'ın rahmetinden kovulmuş olarak girer" (*İsra*, 16-18; Sıddıkî 1990, 37, 38). Ayetler, tarihsel süreçle bireysel eylem arasındaki ilişkileri işaret etmektedir. Bunun yanında, Tanrı'nın niyeti, bireylerin olumsuz davranışlarının nedeni olarak da görülmektedir. Burada yeniden irade sorunuyla karşı karşıya gelinir. Birey iradesini kullanır ve sonucuna katlanır. Ancak ayetlerde (*İsra* 16-18), yok etme kararı önce verilmiş, sonra da gerekçeler üretilmiş gibi gözüktüğünden, Tanrı'nın tarihin biçimlendiricisi rolünü yeniden öne çıkarmaktadır.

İnsanlar, tarihteki zorluklarda başarı göstermelerine rağmen, dinî ve ahlâkî anlayışı yani Allah'a karşı tevazu ve tevekkül duygusunu yaratamamışlardır: Zorluklar bitip de iyi günler gelir gelmez, geçmişteki zorlukların bir sonucu olan büyük bir iktisadî refah, bolluk da onların küstah, güçlerine mağrur ve toplumun zayıf olan kesimlerine veya ilişki içinde oldukları yabancı uluslara karşı zalim olmalarını sağlamıştır. Bu da onların çöküşünü getirmiştir (Sıddıkî 1990, 41). Şu ayet bu konuya açıklık getirmektedir: "Biz hangi memlekete bir Peygamber gönderdiysek, oranın halkı boyun eğip yalvarsınlar diye onları yokluk ve sıkıntıya uğratmışızdır. Sonra o kötü durumu iyiye çevirdik. Nihayet çoğaldılar ve şöyle dediler: 'Atalarımız da sıkıntılı ve sevinçli günler yaşamışlardır.' Sonunda onların haberleri olmadan ansızın yakalayıverdik. Eğer o memleketlerin halkı iman edip Allah'tan korksalardı, yerden ve gökten onlara bereket kapıları açardık. Fakat onlar yalanladılar. Bunun üzerine biz de onları yaptıklarından dolayı azabımızla yakalayıverdik" (Ar'af, 94-96; Sıddıkî 1990, 41). "... Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin için ondan başka ilâh yoktur. Ölçü ve tartıyı eksik tutmayın. Ben sizi bolluk ve bereket içinde görüyorum. Sizin için çepeçevre kuşatacak bir günün azabından korkarım. Ey kavmim! Ölçü ve tartıyı adaletle ve tam olarak yapın. İnsanlara eşyalarını eksik vermeyin. Yeryüzünde karışıklık, bozgunculuk çıkarmayın. Eğer iman ediyorsanız, Allah'ın bıraktığı şey sizin için de hayırlıdır" (Hud, 84-86; Sıddıkî 1990, 43). Bu kötülükler kanun çıkarmakla ortadan

kaldırılmazlar: Bunlar siyasî yapı içinde oldukça derin bir hastalığın belirtileridir (Sıddıkî 1990, 44). Allah'ın verdiklerine nankörlük ettiğinde, Allah beterini verir (Nahl, 112) (Sıddıkî 1990, 47; Çimen 2007, 40, 44). Ağırlıklı vurgu, insanlar arasında ahlâk ilkeleri çerçevesinde davranmak gerektiği üzerinde yapılmıştır. Bunun yanında, nedeni beli olmadan Tanrı, bazı kasabaları yok etmeye karar vermektedir. Onları yok etmek için de yine ahlâkî gerekçeler kullanmaktadır. Toplumların bozulmaları ve bunun sonucunda cezalandırılmaları, tarihsel süreci işleten başlıca mekânizma olarak öne çıkmaktadır. Cezalandırma gerekçeleri arasında, dine karşı çıkma tutumu da öncelikli olanlar arasındadır.

Tanrı, *Kur'an*'da çeşitli toplumları helak ettiğini (3/137, 6/11, 42-45, 7/94-96-102) nedenleriyle açıklamıştır. Helak etme nedenlerinin başında, ayetleri yalanlama (7/152) ve İslâm'a sırt çevirenler (2/208-211, 7/101-102) gelmektedir. "Rabbinin ve O'nun elçilerinin emrinden uzaklaşıp azmış nice memleketler vardır ki, biz onları (ahalisini) çetin bir hesaba çekmiş ve onları görülmemiş azaba çarptırmışızdır. Böylece onlar da yaptıklarının karşılığını tatmışlar ve işlerinin sonu tam bir hüsran olmuştur. Allah onlara şiddetli bir azap hazırlamıştır" (65/8-10). Bazı kavimlere bol nimetler verilmiş olmakla birlikte, günahları nedeniyle helak edilmişlerdir (6/6) Helak etmenin başlıca nedenleri arasında zulüm sayılır. Zulmetmeyen toplumların helak edilmeyeceği bildirilmiştir (6/131, 7/6, 11/116-118). Zalimler en büyük azabı çekeceklerdir (6/47, 11/100-102). Ayrıca dünya nimetleriyle şımaran toplumlar da helak edilmişlerdir (28/58-59). Peygamberi yalanlayanların hallerinin ne olduğunu görün (6/11). Din adı altında oluşan kurumun değerlerine karşı gelmek de başlıca cezalandırma nedenleri arasında sayılmıştır. Burada göz önünde bulundurulması gereken diğer bir husus, tarihteki temel olgulardan birinin din olduğu gerçeğidir. Dini temsilen gönderilen peygamberler, tarihin temel belirleyicileri arasındadırlar.

Tanrı'nın tarihte nasıl etkili olduğunu destekleyen verilerden biri de dünyanın gezilmesi tavsiyesidir. *Kur'an*'da geçmişi ve şimdiki hali gezip dolaşarak öğrenmek ve onlardan ders almak gerektiği çokça vurgulamıştır. Öncekiler (Rum, 9; Yusuf, 109), yalanlayanlar (En'am, 11; Al-i İmran, 137, Nahl 36), zulmedenler (Hac, 45-46), kafîrler (Muhammed, 10-11), günahkârlar (Neml, 69), şirk koşanlar (Rum, 42) verilen örnekler arasındadırlar. Bu türden fiilleri işleyenlerin akibetlerini öğrenerek ders alınması, sıkça tavsiye edilmektedir (Yıldız 1994, 22). Bir ülke helak edilmek istendiğinde önde gelenlerine bozgunculuk çıkarmaları emredilir (6/123, 11/16, 17/16). Bu helak etmenin gerekçesini tam olarak anlamak mümkün değil. Çünkü, helak isteme nedeni gizli gibi gözüküyor. Genelde kötü eylem nedeniyle helak edildiği bildirilirken, bu ayette helak etmek isteğinin sonucu neden olarak türetilmektedir*

Helak edilen kavimler: Fıravun ve askerleri (2/50, 7/136-137, ... 6/6, 28/76-82, 29/39-40). Nuh kav-

Toplumlara haksız yere azap etmemek için peygamber gönderildiği birçok yerde bildirilmiştir (6/131, 7/6, 11/117, 28/59). İnsanın akıl sahibi olması yanında bir de rehberin verilmesi, bireyi kötü davranışlardan uzaklaştıracak en önemli unsurlar arasındadır. *Kur'an*, Allah'ın bir milleti, hatalarından ders alma ve kendilerini düzeltme fırsatı vermeden helak etmeyeceğini de belirtmiştir. Bu fırsattan yararlanmadıkları takdirde, ilâhî cezaya çarptırılırlar: "Senden önceki ümmetlere de Peygamber gönderdik. Yalvarsınlar diye onları sıkıntı ve zararlara uğrattık. Onlara azabımız geldiği zaman yalvarmaları gerekmiyor muydu? Fakat kalpleri katılaştı ve şeytan yaptıklarını kendilerine güzel gösterdi. Kendilerine hatırlatılanları unuttuklarında, onlara her şeyin kapısını açtık. Nihayet kendilerine verilen o nimetlere sevinip zevke dalınca onları azabımızca ansızın yakalayıverdik. Hemen umutsuzluğa kapılıp şaşkına döndüler" (En'am, 42-44; Sıddıkî 1990, 40). İnsan imtihan edilmek için bu dünyaya gönderildiğinden, sonuçlar bu dünyada da açıklanmaktadır. Çünkü çeşitli ayetlerde bildirildiği gibi, çeşitli suçlar nedeniyle toplum da cezalandırılarak ortadan kaldırılmaktadır. Cezanın ahirette mi yoksa bu dünyada mı verildiği tartışılsa da, kimi örneklerle bu dünyada da cezalandırma yapıldığı belirtilmiştir (Sıddıkî 1990, 25). Cezanın beklenildiği gibi hemen gelmeme nedeni Tanrı yılının (bin yıl) insan yılıyla kıyaslanamayacak kadar uzun oluşundandır (Sıddıkî 1990, 26). Zamanı gelmeden cezalandırmanın olmayacağı (Nahl, 61; Fatır, 45) ayetlerinde bildirilmiştir.

Kur'an, herhangi bir grup ya da toplumun iktidarı ya da sayısal üstünlüğü elinde bulundurmasının manevî ve ruhî bakımdan ötekilere üstün olduğu anlamına gelmeyeceğini çok yerde tekrar etmiştir. Başka bir deyişle, maddî zenginlikle, manevî zenginlik farklı olmakla birlikte, bir arada bulunmalarında sakınca yoktur. Temel vurgu maddî zenginliğin doğru yolda kullanılması üzerinde yapılmıştır. "Biz hangi ülkeye uyarıcı göndermişsek, oranın zengin ve şımarık ileri gelenleri, 'biz sizin getirdiklerinizi inkâr ediyoruz, mal ve evladı çok olanlar bizleriz, biz azap görmeyiz' demişlerdir" (Sebe, 34-35) "Ey insanlar, sizi bize yaklaştıracak olan ne mallarınız ne de evlatlarınızdır. Ancak iman edip salih amel işleyen bunun dışındadır. İşte onlar için yaptıklarınıza karşılık olarak kat kat mükâfat vardır. Onlar cennettin yüksek köşklerinde emniyet ve huzur içindedirler" (Sebe, 37). Temel vurgu bu dünyadaki ahlâk temelli yaşantı ile öte dünyadaki yüksek konum arasındaki bağlantıya olmuştur.

Zulmün, hiçbir grubun başarı ya da refahına neden olmayacağı temel kabuller arasındadır. Tarihsel süreç, zalimlerin amaçlarını yerle bir etmiştir. "*Rabbi*

minin yok edilişi (7/59-64, 10/71-73), Ad kavminin helak edilişi (7/65-72, 11/57-60, 23/ 39-41, ...). Diğer kavimler (Kur'an Fihristi, 556-557) Günahkar kasabaları yok etme gerekçeleri (En'am, 131; Hud, 117). Helak anlayışıyla ilgili ayrıntılı bilgi için Abdullah Emin Çimen'in, *Niçin Helak Oldular?* adlı kitabına bakılabilir.

İbrahim'i birtakım emirlerle denemiş, o da onları yerine getirmişti. Allah, 'seni insanlara önder yapacağım' dediğinde, İbrahim, 'benim soyumdan da... 'dedi. Allah, 'zalimler benim ahdime erişemez' dedi (Bakara, 124). Bu ayete bağlı olarak günah içinde yaşayanlara iktidarın verilemeyeceği yorumu yapılmıştır. Özellikle Şia, bu ayeti, imam yönetiminin gerekçesi olarak benimser. Genel eğilimse, onların iç saiklerine bakmayıp, yöneticiler, insanlar arasında adaleti sağlayabiliyorlarsa ve diğer insanlarla karşılaştırıldıklarında ahlâkî davranışları ayıplamayacak derecedeyse yeterli sayılmaktadır (Sıddıkî 1990, 15-16). Bakara Suresi'nin 124. ayeti, Allah'ın insanların önderliğini, ahlâkî bakımdan aşağı derecede bulunan, adaleti hem kendi aralarında hem de başkalarıyla ilişkilerinde koruyamayacak olan bir topluma emanet edemeyeceği anlamında yorumlanabilir. Çünkü tarihsel süreç, ahlâk esaslı bir süreçtir ve bu nedenle başkalarıyla ilişkilerinde adaletin, iyi davranışın ve doğruluğun asgari şartlarını bile yerine getirmeyen bir toplumun gelişmesine ve önderlik makamına yükselmesine izin vermez (Sıddıkî 1990, 16). Bu belirlenimler de tarihsel sürecin nasıl işlediğinin göstergeleri arasında yorumlanabilirler. Ancak, kötü oldukları açık olan sayısız yönetimin iş başına gelmesini ve iyi olanlara benzer sonuçlarla yıkılmalarını açıklamak zordur. Sıddıkî, tarihsel süreçte halkların adaletin hemen gerçekleşmesini istemelerine rağmen, ulusların başarı ya da başarısızlıklarını kesin olarak belirleyecek olan güçlerin ortaya çıkmasının uzun zaman alacağını belirtmektedir. Ona göre zaman faktörü bir yana bırakılırsa, toplumda iyilik ya da kötülüğün er ya da geç, şu ya da bu biçimde karşılığını göreceği, aynı biçimde kötülüğün tarihin şu ya da bu aşamasında cezasını bulacağı bir gerçektir (Sıddıkî 1990, 22). Tarihsel süreçte halkların yaşadıkları felaketleri ilâhî adaletin sonucu olarak yorumlamak mümkündür. Ancak felaketlerin, sadece din ve ahlâk temelli eylemlere bağlı olarak ilâhî bir kaynaktan geldiği kabul edildiğinde, din ve ahlâk alanları dışında kalan kurumlarda yapıları gereği ortaya çıkan sorunlar, tarihsel açıklama içine sokulmamış olur. Örneğin iktisadî şartların bozulması, toplumun diğer bir toplum tarafından ortadan kaldırılması gibi unsurları zarar gören toplumun ahlâksızlığıyla açıklamak yeterli gözükmemektedir.

Kur'an, iktisat ile tarihsel değişim arasındaki ilişkileri, Meryem (73-74) ve Kasas (76-81) ayetlerinde belirtmiştir. Buna göre servet, sahipleri tarafından insanlığın maddî ve manevî ihtiyaçları doğrultusunda kullanılmalıdır. Aksi durumlarda servet, sahiplerinin felaketi olur. Aynı zamanda iktisadî refah ve toplumsal statü; tevazu, Allah'a karşı sorumluluk ve toplumsal yükümlülük anlayışıyla birlikte olmalıdır. *Kur'an*'ın dediği gibi, iktidar ve servet sahiplerini çevreleyen sahte ihtişamı, ancak ilim ve hikmet sahipleri olan âlimler görebilirler (Sıddıkî 1990, 58-59). Sorunların görülmesi toplumsal açıdan bir değişiklik ortaya koymamaktadır. Ancak bireysel tepkilerle olumsuzluklardan uzak durma ilkesine bağlı yaşama sürecini sürdürmek gerekir.

Sıddıkî'ye göre geçmiş kavimlerle ilgili *Kur'an* ayetleri, tarih felsefesi açısından çok büyük önem taşımaktadır. *Kur'an* tarih filozoflarının yıllarca düşünüp taşındıkları hususları birkaç kelimede ifade etmektedir. Kısaca *Kur'an*'ın anlattığı tarihsel değişim süreci, şu aşamalardan meydana gelir: Bazı toplumlar kendi başına buyruk olur ve peygamberler aracılığıyla vahyedilen Allah'ın kanununa teslimiyeti reddeder veya sahte bir sadakatle bunları pratikte ihlal eder. Bu genellikle "dinsizliğin" veya temelinden bozulmuş bir dinin sonucudur. Böyle bir otorite, pratikte baskıcıdır ve toplumun belirli kesimlerini aşağılamaya eğilimlidir. Böylelikle büyük adaletsizlikler yaratılır ve insanlar birbirlerine yaklaştırılacağı yerde yapay ayrımlarla bölünürler. Allah yarattıklarının karşılıklı saygı ve sevgi içinde yaşamalarını ve bir kardeşlik anlayışı geliştirmelerini ister. Ama tarihin akıntısı tersine dönmeye başlar. Bu noktada, Allah, iktidarı üzerinde ahlâkî ve dini sınırlamaları kabullenmek istemeyen bir otoritenin adaletsiz yönetimiyle bozulan dengeyi düzeltmek amacıyla bazı güçleri yaratarak tarihe müdahale eder. Genellikle halkın içinden büyük bir manevî ve ahlâkî güce sahip bir önder çıkar ve mevcut düzenin çok büyük iktisadî ve siyasî gücüne rağmen, buyruğundaki manevî güçlerin üstünlüğü sayesinde muhaliflerine karşı bir zafer kazanır (Sıddıkî 1990, 113-114). Sıddıkî'ye göre bu genelleme, tarihin bütününde geçerli olan evrensel bir yasa olarak görülmemelidir. Allah'ın buyruğuyla ortaya çıkan önder başarılı olamayabilir. Ancak bu hareket toplumu etkileyeceğinden, sonraki dönemlerde amaç gerçekleştirilebilir (Sıddıkî 1990, 114).

Kur'an'ın dünyaya verdiği değerle ahiret hayatına verdiği değer çok farklı olduğundan, dünyayı yorumlama tarzı tarih düşüncesinin oluşmasında etkileyici unsurlardan biridir. Öncelikle dünya yaşanılan alan olarak tanımlanır. Ancak dünyanın nimetlerine çok fazla önem vererek ahlâkî ilkeleri çiğneme çabasına girildiğinde, dünyanın olumsuzlanması gerektiği vurgusu öne çıkmaktadır. Çok sayıda ayetle dünyaya bağlılık olumsuzlanmıştır. Sadece dünyalık istemenin kötülüğü (2/100 (2/200), 3/145, 4/134, 11/15-16) vurgulanmıştır. Doğru olan hem dünya hem de ahireti istemektir (2/201-202). Bununla birlikte dünyalık kazanmak da önemli görevler arasındadır (62/10). Dünyadaki varoluşu sürdürmek için dünyalıklara ihtiyaç vardır. Dünyalık kazanamayıp başkalarına muhtaç kalmak da olumsuz bir durum olarak ortaya çıkar. Bir Müslüman için dünya, sevilip bağlanılması gereken bir yer değildir. Bu dünyadaki hayat, zorunlulukla yerine getirilmesi gereken bir durumdur ve zamanı geldiğinde ebedî hayata göçülecektir. Ebedî hayatı tehlikeye sokacak davranışlardan uzaklaşmak önemli bir görevdir. Bu tür görevlerin başında da dünya sevgisini en aza indirmek gelmektedir (2/200, 3/14-15, 145, 57/16, 7/169, 28/76-83, 11/17). Dünya hayatı oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir (6/32).

Kur'an esas alındığında tarihsel sürecin, Tanrı'nın iradesi ve insanın ahlâklı davranıp davranmamasına bağlı olarak oluştuğu sonucuna varılır. Tarihsel süre-

cin işleyişi açıklanırken, genellikle insanlık kavramına atıfta bulunulmamaktadır. Esas olarak birey ve toplumların nasıl cezalandırıldıkları öne çıkarılmaktadır. Ceza uygulaması, ahlâk ilkeleri çerçevesinde dile getirilmektedir. Adalet, haksızlık, zulüm, hak gibi terimler çerçevesinde açıklanan cezalar, ahlâk temelli toplumsal yapıyı öngördüğüne işaret etmektedir.

2.5.1.3. Kıyamet ya da İnsanlığın Sonu

Kıyamet inancı, Kur'an'daki ikinci büyük öğretidir (Watt 2006, 180-181). İnsanın ve dünyanın sonu anlamına gelen kıyametin gerçekleşeceği, ayetlerle çok açık bir şekilde belirtilmiştir. Kıyametin ne zaman kopacağını sadece Allah bilir (7/187-188, 86/5-7), kıyamet günü hak ve gerçektir (65/134, 15/85, 77/1-7). Kıyamet öncesi her kavim azap görür (17/58), kıyametin ne zaman kopacağı sorulur (7/187, 79/42-43, 31/34), kıyamet aniden gelecektir (6/31). Bir başlangıcı olan dünya ve dünyada bulunan her şey, sona doğru yaklaşmaktadır. Tanrı bu yolla her şeyin sonunu belirlemiştir. Tanrı her şeyi bilir, her şeyi görür ve her şey onun planına göre gerçekleşir (Rosenthal 1962, 36). Tanrı'nın yapacağını bildirdiği şeyler arasında, insanlığın sonu anlamında kıyamet de yer almaktadır. Kıyamet iki aşamalı bir süreç olarak bildirilmektedir: İlk aşama, Sur'un düdüğünü ilk üflemesiyle gerçekleşecek olanları içerir (52/10, 78/18-22, 69/13-17, 74/8-9, 39/68, 22/2). Kıyamette çocuklar ak saçlı olacaklar (73/17-18); kıyamet günü insanlar, inanan ve inanmayan, cennetlik ve cehennemlik olarak ayrılacaklar (30/43, 36/59, 77/13-15, 56/7-14) ve bir kargaşa içinde bu dünyanın sonunu yaşayacaklardır (2/48, 123, 154, 14/31, 26/88-89). Kıyamet süresinde yer yaşanılmaz bir hale gelecektir (39/67, 81/1, 14/48, 101/1-5, 69/13-17). Kıyametin ikinci aşaması, Sur'un düdüğünü ikinci üflemesine bağlı olarak öte dünyada insanların dirilişiyle gerçekleşecektir (54/6-8, 50/41-43, 27/87, 36/49-51, 18/99). İlâhî yargı sonucu herkes hakkettiği yere konacaktır. İlâhî yargı düşüncesi, şimdiki eylemlerin evrilmesini etkilemektedir. Zira bireyin yaptığı her şey onun ölümünden sonraki geleceğinde çok büyük bir öneme sahip olacaktır (Rosenthal 1952, 23-24).

Kıyamet düşüncesi, bir yandan dünyanın sonuna işaret ederek geleceği belirlemiş, öte yandan tüm insanların yargılanacağı Büyük Yargı günüyle örtüştürülmüştür. Peygamber'in yakın gelecekte gerçekleşeceğini bildirdiği dünyanın sonu geldiğinde, her ruh, yaşarken yaptıklarından sorgulanacaklar (Rosenthal 1952, 23). Büyük gün (kıyamet), geleceğin tarihsel olaylarını hatırlatmaktadır. Söz konusu günün geleceği ve özellikleri din tarafından kesinlikle tanımlanmıştır. Ancak kıyamete ilişkin olaylar henüz gerçekleşmemiştir ve gerçekleşmiş olsalar bile henüz bilinmemektedirler. Geleceğin tarihinin olayları, aynı zamanda

geçmişin tarihinde de varolmuşlardır (Rosenthal 1952, 23). Müslümanların gelecek tarihi, tarih düşüncesini uyarmamaktadır, çünkü ona ilişkin veriler çok azdır (Rosenthal 1952, 23). Şimdiki eylemlerin değerinin takdiri, geçmiş olayların iyi tanımlanmış açık takdirine eşlik etmektedir. Peygamber'in kendisi, tarihsel sürecin son amacı olarak dünyanın yaratılışında belirlenmiştir. Önceki peygamberler kendi görevlerini yapmışlar ve insanları hak yoluna çağırmışlardır. Son Peygamber de görevini yapmış, insanları doğru yola çağırmıştır (Rosenthal 1952, 24). Ayrıca kıyamet düşüncesini de daha açık bir şekilde insanların önüne koymuştur.

Tarihin sonlu olduğu düşüncesi, birey ya da toplum olarak bu dünyaya bağlılıktan çok şey beklememek gerektiğine işaret etmektedir. Bunun yanında insanlığın geleceğinin de olmadığı gerçeği, bireyin davranışlarında etki yaratmaya yönelik olabilir. Bireyin sonluluğu, toplumun ve insanlığın sonluluğuyla desteklenmektedir. Bu tutum bireyi ölüm sonrasını düşünmeye itmektedir. Gazalî, kıyameti bu bağlamda yorumlamıştır. "Ey aciz insan, bu kadar önemli, süresi uzun, Sultanı kahredici, geleceği yakın olan bugün için hazırlan. O gün göklerin yarıldığını, yıldızların parçalandığını, dağların yıkıldığını, parlak yıldızların karardığını, güneşin dürülüp karardığını, dağların sürüldüğünü, hamile develerin terk edildiğini, vahşi hayvanların bir araya toplandığını, denizlerin kızıp ateş olduğunu, canların bedenden ayrıldığını, Cehennem'in hazırlandığını, Cennet'in süslendiğini, dağların yıkıldığını ve yerin alabildiğine uzadığını göreceksin. Göreceğin bu gün için hazırlan" (Gazalî 1975/4, 923). İnsanlığın sonlu oluşu, tarihin sonlu bir yapı olduğu gerçeğini ortaya koyar. Sonun belirlenmesi Tanrı tarafından gerçekleştiğinden, Tanrı, çok açık bir biçimde, tarihin temel belirleyicisidir. İnsanı yaratarak, yaşama şartlarını değiştirerek (Makino 1970, 16-17-18) ve yaşantısının her aşamasında etkin bir güç olarak, insanlığın sonunu getirerek tarihin belirleyicisi olduğunu göstermektedir. İnsan türünün sonlu olduğuna inanan birey, kendi kurtuluşunu esas alarak eylemde bulunur. Türün bir gayesinden bahsedilmediğinden, birey için tek kurtuluş yolu kendi geleceği üzerinde yoğunlaşmaktır.

2.5.1.4. Zaman Anlayışı

İslâm evren tasavvurunda insan zamanın içine gömülmüştür. Kıyamet, namaz vakitleri, oruç, hac, bayramlar, cehennemdeki ceza süreleri, asr-ı saadet gibi doğrudan zamanla bağlantılı yaşantılar, Müslüman'ın zamanın içine gömülmüş olduğunu göstermektedir. Zamanla ilgili bu unsurların, nasıl bir zaman anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğini görmek konumuz açısından önemlidir. İslâm düşüncesinde zaman, vakit bildiren terim olarak ele alınmıştır. Çeşitli tanımlar bu anlamı vermektedir. Örneğin Taberî'ye göre zaman, gece ve gündü-

zün saatlerinden ibarettir. Uzun ve kısa süren müddete de zaman denir (Taberî 1991/I, 8). Zaman teriminin sözlük anlamı, vakittir. Zaman anlamına gelen diğer bir terim *mikat*, vakitten daha geniş bir anlama sahiptir. Ayrıca mikat, bir fiile tahsis edilen vakte denir. Namaz, hac ve benzerlerinin vaktine mikat denilmesi gibi, mikta terimi bir işe tahsis edilmiş mekâna da denir (Kafiyeci 2003, 83). Taberî'ye göre dehr ve zamanları yaratan Tanrı'dır (Taberî 1991/1, 3). Tanrı'nın zamanın ölçülmesinde belirleyici olan güneş ve ayı yaratma nedeni, hac vakitlerini (Bakara 190) ve yılların sayısını bilmek (Yunus, 6-7) olarak gösterilmektedir. Ancak zamanı takvim olarak almak ve onu düşünce sisteminde etkisiz bir eleman olarak görmek yanıltıcıdır. Zaman hem evrenin oluşumuyla yakından ilişkilidir hem de insan anlayışının belirleyici unsurları arasındadır. Bu temel sorunların İslâm zaman anlayışına nasıl yansıdıklarına yakından bakmak gerekir.

Zaman sorunuyla ilgilenen Taberî, şu sorulardan hareket etmiştir. Zaman yaratılmadan önce başka bir şey var mıydı? Zaman fani midir? Zaman yok olduktan sonra Tanrı'nın zatından başka bir şey kalacak mıdır? Tanrı zamanı yaratmadan önce ne gibi bir varlık mevcuttu? Zaman yok olduktan sonra ne kalacak? Onu nasıl yarattı ve nasıl yok olacak? (Taberî 1991/1, 6). Bu sorular İslâm düşüncesinde varlıkla ilgili olmakla birlikte, Taberî zaman açısından soruları gündeme getirmiştir. Cevaplarda da hadisler bağlamında verilmiştir. Zaman, harekete bağlı olarak tanımlandığından, zamandan söz edebilmek için kâinatta hareket eden unsurların ortaya çıkması gerekir. Zaman, genellikle güneş ile ayın hareketleri ve bu hareketlere bağlı olarak ortaya çıkan gece–gündüz ile mevsimler çerçevesinde tanımlanmıştır. Dolayısıyla insanın zaman içindeki varoluşu, evrenin oluşumuyla yakından ilişkilidir. Evrenin oluşması, dünyanın yaşanılır hale gelmesi ve insanın ortaya çıkarak kendini evren içinde tanımlaması, bir süreçtir. Süreç, varolanların zaman içindeki dönüşümlerini ifade etmektedir. Evrendeki süreci anlamının tek yolu, insanın kendini evrenin bir parçası olarak tanımlamasıdır. İslâm inancına göre kâinat, ezeli değil, ebedîdir. Çünkü kâinat Tanrı tarafından yaratıldığından, bir başlangıcının olduğu kesindir. Bununla birlikte onun sonlu olup olmadığı, Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Kâinatın sonunun olmadığına ilişkin en önemli verilerden biri, insan ruhunun ebedî oluşudur. Ruhun ebedîliği, kâinatın ebedîliğini de gerektirmektedir. Kâinatın başlangıcının olması, zamanın da başlangıçlı olduğunu göstermektedir. Taberî'ye göre zamanı gösteren güneş ve ay yaratılmış unsurlar olduklarından sonludurlar (Taberî 1991/I, 23-24). Buna göre Tanrı dışında kalan her şey, zaman da dahil yok olacaklardır. Yeryüzünde olan her şey fanidir. Güneş aydınlatmadığı zaman kıyamet kopacaktır (Taberî 1991/I, 31). Bu anlayış, kâinatın sonlu olduğunu fikrine ağırlık kazandırmaktadır. Bununla birlikte kâinatın çeşitli katmanlarında yer alan melekler ve cinler âlemlerinin varlığı ve insan ruhunun ölümsüzlüğü, kâinatın sonlu olmadığı izlenimi vermektedir. İnsanın şimdi yaşadığı dünyanın sonlu

olduğu, kıyamet inancı çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. İnsan sonlu dünyadaki varoluş nedenini gerçekleştirdikten sonra, ebedî dünyaya ulaşacaktır.

Kur'an'da insanın yaratılışı anlatılırken kâinatın tamamlanmış olduğu, melekler ile cinlerin varolmalarından (Bakara 30-37), ayrıca insanın yaratılışında kullanılan su ve topraktan anlaşılmaktadır. İnsanın yaratılışı kâinatın en üst aşamasında, bilinmeyen bir zamanda gerçekleşmiştir. Dünya merkezli evrenin yaratılışı da bu süreç içinde meydana gelmiştir. İnsanın kurallara uymayarak ilkeyi çiğnemesi onun yaratıldığı yerden çıkartılmasına neden olmuştur. İnsanın kıyamete kadar bulunacağı yer olan dünya, insanın ihtiyaç duyacağı her şeyiyle hazırdır. ebedî dünyadan sonlu bir dünyaya geliş, insanın ebedîliğini ortadan kaldırmamakta, tekrar ebedî dünyaya döneceği bildirilmektedir. Hem tür olarak hem de birey olarak insan, bu dünyada sınırlı bir zamana sahiptir.

Kıyamet nedeniyle, insanın bu dünyadaki süresinin sınırlı olduğu açıktır (13/2, 14/10, 44, 48-50). İnsanın yaratılışı ile kıyamet arasındaki süre hakkında çeşitli iddialar ileri sürümüştür. Bu iddialar, tanrısal zamanla insanî zaman ayrımını göz önünde bulundurmuşlardır. Bir tanrısal gün, bin insanî yıla denk gelmektedir. "..Rabbinin nezdinde bir gün sizin saymakta olduklarınızdan bin yıl gibidir" (Hac, 22/47). Allah gökleri ve yeri altı günde yaratıp düzenlemesi, insan yılıyla altı bin yıl eder (Secde, 32/5-6). Tanrısal zaman, insan zamanının tersine çok büyük ölçeklidir. Tanrı günü bin ya da elli bin yıla denk gelmektedir (Makino 1970, 99). Çeşitli bildirimlerin olması nedeniyle kâinat ile dünyadaki zaman dilimi arasındaki fark 365 bin ile onsekiz milyon ikiyüz elli bin arasında değişir (Halil 1988, 113, 114). "Melekler ve ruh (Cebrail), oraya, miktarı (dünya yılıyla) 50 bin yıl olan bir günde yükselip çıkar" (Hakka, 70/4). Tanrısal zamanın bu kadar uzun olduğu düşünülürken, kâinatın başlangıcından sonuna kadar çok kısa bir dönem tespit edilmiştir. İlk hilkatten kıyamet kopuncaya ve bütün âlemler yok olup gidinceye kadar, dünya yılları hesabıyla 14 bin yıl geçecektir. Bu 14 bin yıl ahiret hesabına göre 14 gündür. İlk yaratılıştan mahlûkların son yaratılanı ve insanoğullarının büyük atası Adem'e kadar yedi gün geçmiştir. Adem'in yaratılmasından kıyamete kadar geçecek süre de 7 bin yıldır (Taberî 1991/I, 69-70).

İnsanın zaman açısından sınırlı olduğu hadislerle de dile getirilmiştir: Sizden önce yaşayıp gidenlerin sürelerine göre sizin zamanınız ikindi ile güneşin batışına kadar olan süredir (Taberî 1991/I, 10-11). Kıyamete iki parmak arasındaki mesafe kala Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderildiği söylenmiştir (Taberî 1991/I, 12-14-19). "Tanrı bu ümmeti yarım gün yaşatmaktan elbet aciz değildir" Bu sözün manası, "Tanrı, bu ümmeti her günü dünya günleri hesabıyla bin yıl miktarında olan günün yarısı kadar (yani 500 yıl) yaşatmaktan aciz değildir" (Taberî 1991/I, 19) Taberî'nin doğru olduğunu düşündüğü bu yoruma göre toplam süre 7000 yıl ve kalan süre de 500 yıldır (Taberî 1991/I, 19-20). Bu sürelerin geçerli olmadığı, bildirilen zamanda kıyametin kopmamasıyla ortaya

çıkmıştır. Ancak bu anlayış eleştirilmiştir. İbn-i Kesir'e (1301-1373) göre, kıyametin zamanını sayısal olarak vermek doğru bir davranış değildir. Zaman bildiren hadislerin uydurma olduğu, ayetlerin hiçbirinde zaman verilmediği, bunun sadece Tanrı tarafından bilineceği belirtilmiştir. Ancak kıyametin yakın olduğu, sıkça vurgulanmıştır (İbn-i Kesir 2001, 36).

Zaman sorunu, insanın eylemleri ile ilâhî yargı arasındaki ilişki nedeniyle önemsenmiştir. İlkelere uygun bir hayat sürmek için yeterli zamanın verildiği çeşitli şekillerde belirtilmiştir. "İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?" (*Kıyamet*, 75/1). Bu ayetten insanın uzun bir süredir bu dünyada yaşadığı sonucu da çıkmaktadır. Ancak ayetlerin büyük bir bölümü insanların cezalandırılmalarıyla ilgili olarak zamanı kullanmaktadır. "Kıyamet koptuğu gün, günahkarlar, (dünyada) ancak pek kısa bir süre kaldıklarına yemin ederler" (Rum, 30/55). Bu durum Tanrısal zamanla insan zamanı arasındaki farka işaret eder. "Senden başlarına acele azap getirmeni istiyorlar. Allah sözünden asla caymayacaktır. *Rabbinin katında bir gün, saydıklarınızdan bin yıl gibidir.* Nice kasabalara, haksız oldukları halde mühlet vermiştim. Sonunda onları yakalayıverdim. Dönüş ancak banadır" (Hac, 47-48). Zamanı algılamada psikolojik unsurlar ve tanrısal zaman ile insanî zaman arasındaki fark, cezalandırmayla ilgili olarak ayetlerde yer almıştır. "Allah da onu yüz yıl ölü bırakmış sonra diriltmiş, (ona) ne kadar kaldın? demiş, o da bir gün yahut bir günden az kaldım demişti" (Bakara, 2/259). "O gün (Allah) hepsini bir araya toplayacak, sanki onlar gündüzün bir saatinden başka (bir müddet) oyalanmamışlardır" (Yunus, 10/45). "Kıyamet kopacağı gün bütün günahkarlar bir saatten başka kalmadıklarına yemin ederler" (Rum, 30/29). "Kabirlerde çok kısa kalmayı hissetme", zamanın farklı algılanmasına bir başka örnektir (İsra, 17/52; Müminun, 23/113; Ta-ha, 20/104) (Derleyen Halil 1988, 112-13). Ayetlerin de işaret ettiği gibi, Tanrı insanın kıyamet günündeki tepkilerini bildirerek, zamanı doğru kullanmaları gerektiğini öne çıkarır.

İnsanın bu dünyadaki varoluşunun sınırlı olması ve eylemleri nedeniyle yargılanacağı kaygısı, İslâm zaman anlayışının temel belirlenimi olarak ortaya çıkmaktadır. Bir başka sorun, cezalandırmaların bu dünyada olup olmayacağıyla ilgilidir. *Kur'an* tarihsel değişimlerin bir anda gerçekleşmediğini bildirmektedir (Hac, 47-48) (Sıddıkî 1990, 25). Hac suresinin 47-48. ayetlerinde geçen cezalandırmanın tarihsel süreçte mi yoksa ahirette mi olacağı konusunda müfessirler görüş birliğinde değildirler. Cezanın nerede verildiği tartışılsa da, kimi örneklerle bu dünyada da cezalandırma yapıldığı belirtilmiştir (Sıddıkî 1990, 25). Cezanın beklenildiği gibi hemen gelmeme nedeni, Tanrı'nın yılının (bin yıl) insan yılıyla kıyaslanmayacak kadar uzun oluşundandır (Sıddıkî 1990, 26). Cezalandırmanın Tanrı'nın belirlediği bir zamanda gerçekleşeceği, çeşitli ayetlerde dile getirilmiştir (Fatır, 45). "Eğer Allah insanları zulümleri yüzünden

hemen cezalandırsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı bırakmazdı. Fakat onları belli bir vakte kadar erteler. Vadeleri geldiğinde onu ne bir an erteleyebilirler ne de bir an önceye alabilirler" (Nahl, 61). Böylelikle cezalandırma işi ahirete kalmaktadır. Tanrı cezalandırmaya karar verdiğinde, cezayı anında uygulama gücüne sahip olduğuna göre, bunun neden yapmadığı önemli bir sorundur. İnsanlar kötülük yapanların ceza çekmelerini beklediğinden, cezanın geciktirilmesi, insanların adalet umutlarını zayıflatmıştır. Sorunun bir başka boyutu, insanların cezayı hakkettiğini düşündükleri kişi, Tanrı indinde suç işlememiş olabilir mi? İnsanlar bir ya da birkaç olaya bakarak, bir kişi hakkında iyi ya da kötü yargısında bulunurlar. Ancak Tanrı, kişinin bütün hayatını ve eylemlerini göz önünde bulundurarak yargılamaktadır. Dolayısıyla insanın beklentileriyle, Tanrı'nın adaleti arasında bir uyumsuzluk ortaya çıkmaktadır.

İnsanın zamanla ilişkisi, kader anlayışının gelişmesini de beslemiştir. İslâm öncesi Arap şiirinde, insan hayatının zamanla (*dehr*) "kontrolü" veya tayin ve tespiti ile ilgili ifadeler yer almaktadır. Bir kimsenin başına gelenler, hep *dehr* tarafından ortaya konur. Onun başarısı ya da bahtsızlığı dehr'den gelir. *Dehr*, hedefini hiç şaşırmayan oklar atar (Watt 2001, 107). Bedevî, bir savaşa girsin ya da girmesin ölüm gününün önceden belirlendiğine inandığından, kaderinin belirlenmiş olduğunu kabul eder (Watt 2001, 107-108). Zaman içinde gerçekleşen olumsuz olayların kader olarak görülmesi, zaman ile kaderi örtüştürmektedir. Kadercilerin kıyamet günüyle ilgili bütün fikirlerindeki en önemli nokta, insan sorumluluğunu ima edilmiş olmasıdır. Bir kimse kendi fiillerinden dolayı cezalandırılır veya mükâfatlandırır, çünkü bunlar, Tanrı'nın fiillerindendir (Watt 2001, 112). "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse göğe çıkıyormuş gibi kalbini iyice sıkar" (6/125). "Allah dileseydi hepinizi bir tek ümmet kılardı; fakat O, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Yaptıklarınızdan sorumlu tutulacaksınız"(16/93). "Allah zalimler topluluğunu doğru yola iletmez" (3/86) (Watt 2001, 112). Bu ayetler, insanın kaderinin Tanrı tarafından belirlendiğini göstermektedir. İrade temelli eylemlerle zaman arasındaki ilişki, bu belirlenimle ortadan kalkmaktadır.

Kıyamet inancı, Müslümanların bu dünyaya bağlanmalarının önündeki önemli engeller arasındadır. İslâm inancı dünyaya bağlanmayı değil, insanların sınırlı vakitlerini ahlâkî ilkeler doğrultusunda yaşayarak ölüme hazırlanmalarını öne çıkarmaktadır. İnsanın bu dünyaya gelişi ile kıyamet arasındaki süreç, zamanın doğrusal olduğu yönünde bir eğilim oluştursa da, İslâm'da zaman döngüseldir (Schimmel 2002, 110). Döngüsellik, yaratılıştan başlayıp, bu dünyaya gelip ödevleri tamamlayarak öte dünyaya gitmekle tamamlanır. Başka bir deyişle, yaratılışla ilâhî yargı arasındaki süreç döngüsel bir süreçtir. Bu sorunun çeşitli boyutları sonraki bölümde tartışılmaktadır.

2.5.1.5. İlkeler ve Sorunlar Üzerine Yorumlar

İslâm tarih anlayışı, genel bir tarih metafiziği çerçevesinde değerlendirilebilmektedir. Corbin'e göre İslâm'daki din bilinci, bir tarih olayı üzerinde değil, bir tarih ötesi (meta-history) olayı üzerinde odaklanır. Bu köken olayı, deneylere dayanan ve ampirik tarihin öncesinde, yeryüzü âleminden önce varolan insan ruhlarına ilâhî sorunun sorulmasıdır: "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" (7/171) Bu sorunun cevabının, olumlu olması ebedî bir sadakat antlaşmasına yol açmıştır. Gelen bütün peygamberler, insanlığa bu sadakat sözünü hatırlatmışlardır (Corbin 1994, 28). Kökenin vurgulanması, tarih düşüncesinin temeli olduğundan, Corbin İslâm tarih anlayışının kökenle ilişkisini açıklamıştır. Ona göre İslâm'da felsefe düşüncesi bizim "tarih bilinci" diye adlandırdığımız sorunlarla karşılaşmamış ve çift yönlü bir hareket göstermiştir. Başlangıçtan beri süregelen gelişim hareketi ve başlangıca, kökene, aslına rücu hareketi. Bu hareketler dikey boyutludur. Hareket biçimleri zamandan çok mekânda düşünülmüştür. Düşünürlerimiz gelişimde olan evreni ufkî, yatay bir doğru çizgi üzerinde değil, bir tür çıkış, yükseliş halinde görmektedirler. Geçmiş ardımızda değil, ayaklarımızın altındadır. Bu eksen üzerinde ilâhî vahiylerin anlamları sıralanır, bu anlamlar manevî hiyerarşilere, manevî değerler sıralamasına tekabül ederler, onlara uygun olarak dizilmişlerdir. Bu manevî değerler sıralaması, evrenin çeşitli düzeylerini karşılar ve bunlar da tarih ötesinin (meta-history) eşiğinden beri açılıp düzenlenmişlerdir (Corbin 1994, 30-31).

Ahmet Arslan'a göre, İslâm'da ortaya çıkan duygu ya da bilinç, her şeyden önce insanın yeryüzündeki ve zaman içerisindeki hayatını, yaratılıştan kıyamete kadar uzanan bir süreç içinde İslâm'ın varlığını haber verdiği bir plana göre açıklayıp anlamlandırması yönünde olmuştur. Peygamber, kendisini dünyanın başlangıcından başlayan tarihi bir sürecin en üst noktası olarak takdim etmekte ve bu sürecin kendisinden sonra da belli bir sona doğru gitmekte olduğunu haber vermektedir. Bu anlayış tarihsel gidişin bir düzene sahip olduğunu göstermektedir (Arslan 1987, 58). İslâm, tarihin amacını belli bir açıklığa kavuşturma, onu akılla anlaşılabilir belli bir gerçeklik kılma çabası olması bakımından kendisini kabul eden toplumlara belli bir tarih bilinci, tarih felsefesi sağlamıştır. *Kur'an*'da geçen kıssalar, bu tarih felsefesinin uygulama örnekleri olarak görülebilir (Arslan 1987, 59).

İ. Halil'e göre *Kur'an*'da, tarihi hareketin çizilmiş bir programa ve yanılmaz bir mantığa göre yürüdüğü, buna bağlı olarak hiçbir zaman dışına çıkma imkânı bulunmayan hükümler, sünnetler (izlenecek yol) ve kanunlar meselesi önümüze çıkmaktadır. Çünkü bu sünnet ve kanunlar insanı oluşturan beşeri duygulardan kaynaklanmaktadır. Beşeri duygular, fıtrat, ahlâk, düşünce, eğilim ve vicdan

duygularıdır. Sünnet ve kanunlar tarihi harekatı kapsamlarına alabilmektedir. Hareket insan yapısındaki sürekli değişmez değerler üzerinde durmakta, *olumlu olumsuz bütün tarihi merhaleler genellikle ondan kaynaklanmaktadır* (Halil 1988, 101-102). Kanun ve sünnetlerin tarihin bu hareketine hakim olması tamamen mantıkidir. Çünkü bu bizzat eylemin cinsinden, yani insan faaliyetlerinin türünden kaynaklanan ve ona benzeyen husustur. Aynı zamanda bütünüyle adaletledir (Halil 1988, 102). Her tarihi olay, Allah'ın iradesinin bir tecellisidir. Allah'ın iradesi, insanın iradesi ve olayın zaman ve zeminlere olan ilgisine göre tecelli etmektedir. Bu nokta tarihi araştırmada temel noktadır. İlâhî iradenin tarihe müdahalesi, tarihi fiilin, yani olayların başlangıcıdır. Başlangıç doğa kanunları ile birlikte yol almak; doğa, insan ve yasaların arkasındaki ilâhî gücü hissetmektir. Biz Tanrı'nın yaratmaya başlama anını ve ayrıntılarını bilemeyiz. Buna akıl gücümüz de zaman kavrayışımız da yetmez (Halil 1988, 111-12).

Sıddıkî'ye göre, konuyla ilişkili bir bölüm olmamasına rağmen *Kur'an*, toplumların ve milletlerin kaderini yöneten faktörlerle onların yeryüzündeki mutlulukları konusunda bütüncül bir görüş oluşturmaktadır (Sıddıkî 1990, 61). Bu düşünceden hareket eden Sıddıkî, *Kur'an*'dan bir tarih düşüncesinin çıktığı kanaatindedir. Ona göre, *Kur'an* herhangi bir toplumun dinî tarihi değildir. *Kur'an*'ın dinsel ve siyasî tarihin bazı olgularına değindiği bir gerçektir. Ancak onun meselesi, olguların kendisi değil, onların işaret ettiği ahlâktır (Sıddıkî 1990, 62). *Kur'an* toplumun ortaklaşa varlığının üzerine kurulacağı hayat için ideal değerleri getirir. Peygamber bu ideal değerleri elde etmenin yollarını gösterir. Bu değerlerin başarıya ulaşması için gerekli olan toplumsal erdemlerin örneğini kendi şahsında birleştirerek yaşar. Kurtuluşu ve mutluluğu elde etmek, esas olarak toplumun görevidir. Bu başarı için iman yetmez, amel de gereklidir (Sıddıkî 1990, 68). Söz konusu görevleri yerine getirmek için temel yol ahlâk olarak gösterilmiştir. İnsanın sürekli olarak hakka, adalete, rüşde, hayra, maruf'a silme davet edilmesini (Yunus 108; Nahl 90; Bakara 256, 208; Al-i İmran 104), Sıddikî, tarihin akışındaki ahlâki araç olarak görmüştür. Ona göre bu araç yoluyla ahlâkî açıdan üstün olanlar zirveye çıkarken, aşağı derecede olanlar dibe çökmektedirler. Dolayısıyla tarihsel süreç ahlâkî anlamda seçmecidir (Sıddıkî 1990, 21). Sıddıkî'ye göre *Kur'an*, tarih felsefesi değil, tarih konusunda belirli birtakım *kesin iddialar* sunan kaynaktır. Bunlar olmadan *Kur'an*'ın tarih konusundaki ifadelerini birbirleriyle ilişkilendirmek mümkün değildir (Sıddıkî 1990, 193). *Kur'an* kendi tarih anlayışını, insanın tarihteki bireysel ve toplumsal niteliğinin bu belirtileri üzerinde kurmaktadır. O, ne toplumların evrimini izler ne de bunların geçirdikleri değişiklik aşamalarını sınırlar. Hatta kültürel gelişme ve çöküntünün kendine özgü yasalarını dahi vermez. Ama toplumsal açıdan insan tabiatının belirli sabit olgularına değinir ve bozulmanın nedenlerini açıklar (Sıddıkî 1990, 195). Ayrıca, önceden belirlenmiş bir amacın gerçekleştirilmesine varan tarihsel

sürecin kaçınılmazlığı düşüncesinin *Kur'an*'da karşılığı yoktur. "Dinini bütün dinlerden üstün kılmak üzere, Peygamberini doğruluk rehberi Kur'an ve hak din ile gönderen O'dur" (Fetih 28), ayetinde bildirilen dinin üstünlüğü düşüncesi tarihsel değildir, Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşmektedir. İslâm için belirtilen en üstün olma durumu Peygamber döneminde gerçekleşmiştir. Bazı yorumcular bu ayete dayanarak İslâm'ın zaferi olarak dünyayı Müslümanlaştırmayı görmüşlerdir. Ancak bu ayet bu yorum için yeterli değildir (Sıddıkî 1990, 217). "Allah içinizden inanıp salih amel işleyenlere onlardan öncekileri halef kıldığı gibi, onları da yeryüzüne halef kılacağına, onlar için beğendiği dini temelli yerleştireceğine, korkularını güvene çevireceğine dair söz vermiştir" (Nur, 55). Ama burada verilen güvence şartsız değildir; çünkü bu, sadece iyilik yapanlara vaat edilmiştir (Sıddıkî 1990, 218). Tarihsel süreklilik çerçevesinde olguların gerçekleşmesi söz konusu değildir. Esas belirlenim, bireylerin ahlâklı tutumlarına bağlı olarak gerçekleşecek durumlardır. *Kur'an* İslâm'ın zaferini başka temeller üzerine garanti eder: "De ki, 'hak geldi, batıl yok oldu'. Batıl yok olmaya mahkumdur" (İsra, 81) Hak olan İslâm, batıla karşı muzaffer olmaya mahkumdur. Bu nedenle, zorunluluğun, çoğunlukla insanın ahlâkî tabiatıyla yönetilen tarihsel süreci etkilemeye mahkum olması dışında. İslâm'ın zaferi tarihsel değil, ahlâkî bir zorunluluktur (Sıddıkî 1990, 218-219).

Kur'an tarihsel sürece egemen olduğu söylenen herhangi bir kurallar bütünü getirmez. Sadece insan tabiatının belirli özelliklerinin, kendilerini çökmekte olan tüm toplumların tarihinde gösterdiklerini, öte yandan insan tabiatının öteki özelliklerinin de kendilerini gelişmekte olan toplumların tarihinde sergilediklerini gösterir. Aynı zamanda Kur'an, peygamberlerin ağzıyla, ne tür ahlâkî öğretilerin, inançların ve sosyo-ekonomik değerlerin -tabii yasalarla karışmış biçimde- toplumsal çöküş sürecini durdurabileceğini ve toplumu maddî ve manevî iktidara ulaştıracağını anlatır (Sıddıkî 1990, 220-221). Bütün bu veriler, İslâm tarih anlayışının ahlâk temelinin yarattığı dar sınırlar içinde kaldığını göstermektedir.

Yukarıdaki sayfalardan da anlaşıldığı gibi, İslâm tarih düşüncesi, Tanrı, insan, ahlâk, sonluluk, ceza, ödül, akıl, özgürlük gibi temel unsurlardan hareketle yorumlanabilmektedir. Tanrı, evreni ve insanı yaratan, eylemlerini belirleyen ve tarihin nasıl gerçekleşeceğini öngören güç olarak tarih sürecinde yer almaktadır. Tarihin bir bakıma asıl oyuncusu insandır. Yaratıldığı zamandan kıyamete kadar olan süreçte, sürekli eylemde bulunmakta ve eylemleri tarihin oluşmasını sağlamaktadır. Bir yandan tarihin oluşmasını sağlarken, bir yandan da birey olarak kendi geleceğinin nasıl olacağını belirlemektedir. Eylemlerinin ölçüsü ahlâktır. Ahlâk ilkelerine uygun davranmadığında ceza kaçınılmazdır. İnsan, akıl sahibi olduğundan ve sorumluluklarından dolayı, irade kullanma anlamında özgürdür. Özgürlüğü ahlâk açısından sorumlu tutulmasını gerekli kıldığı gibi, istenmeyen eylemleri gerçekleştirmesinin de zeminini oluşturur. Tanrısal inayetten faydala-

nan insan, bu dünyadaki tarihin biricik amili olmakla birlikte, eylemde bulunma özgürlüğünün kesin sınırları vardır. Bu özgürlüğün, her şeyi gören mutlak güce sahip ve her şeyi planlayan Tanrı'dan nasıl türediği açık değildir. Özgürlüğün varlığı bir olgu olarak tarih tarafından kanıtlanır (Rosenthal 1962, 36). İnsan eylemleri arzular tarafından doğrudan harekete geçirilirler. İnsan arzuları günaha eğilimlidir. Günah olanlar Tanrı tarafından kabul edilmezler. İyi eylemlerin ödüllendirileceği ve kötülerinin cezalandırılacağı kesin bir dille bildirilmiştir. Ceza ve ödül bu dünyada da öte dünyada da gerçekleşebilir (Rosenthal 1962, 36). Bireysel ve toplumsal günah ve ceza, iyilik ve ödül tarihi oluştururlar. Tarihten verilen örneklerin genellikle olumsuz olmaları (Rosenthal 1962, 36-37), insanın özgürlüğünü hangi bağlamda kullandığının da işaretlerini vermektedir.

İslâm'da kavim ve ümmet gibi unsurların sürekli değil, aksine gelip geçici olduklarının vurgulanması (7/34, 10/49, 15/3-5, 16/61, 23/43), tarih anlayışının nasıl bir temele oturduğunu gösteren bir başka unsurdur. Bu yaklaşım tarzı, her ümmetin sonunun geleceği ve yerine başkalarının geçeceği gerçeğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insanlık tarihinde çok sayıda ümmet gelip geçmiştir. Burada anlaşılması gereken bir nokta vardır: Her sonu gelen toplum ya da ümmet, cezalandırılarak helak mı ediliyor, yoksa her toplum doğal yaşama süresini tamamlayıp ortadan kalkıyor mu? Bu soruya verilecek cevap tarih anlayışının önemli bir özelliğini daha ortaya koyabilir. Eğer ümmet bir rehbere sahipse, buna rağmen tarihten cezalandırılarak ya da tarihsel koşullar nedeniyle siliniyorlarsa, Tanrı'nın tarihteki inayetinin tam olduğu söylenemez. Eğer Tanrı tarihe tam müdahale etmiş olsaydı, rehber aracılığıyla verdiği mesajlar doğrultusunda toplumların yaşamasını sağlardı. Ümmetler ve toplumlar ortadan kaldırılmaz aynı ümmet çerçevesindeki insanlar ilkeler doğrultusunda varoluşlarını sürdürür ve görevlerini yerine getirirlerdi. Tanrı'nın, tarihin başını ve sonunu belirlediğine dair inancın tam olmasına karşın, tarihsel sürecin işleyişine mutlak bir müdahalede bulunmadığı, sadece yaşama ilkelerini belirterek ve rehberler göndererek bireylerin kendi kaderlerini çizmelerini istediği anlaşılmaktadır. Bu durum bireyin özgürlüğünü öne çıkarmaktadır. Ancak birey eylemlerini özgürce yaparken, kendi olumsuz eylemlerinden toplumun da olumsuz olarak etkileneceğini ve toplumun da kendisiyle birlikte cezalandırılacağını düşünmek durumundadır.

Kur'an'da insanların uyması gereken yasaların Tanrı tarafından verildiği açıktır. "Sizden önce yine ilâhî yasalar gelmiştir" (3/137). "Allah'ın yasasında değişme olmaz" (48/23, 35/43) gibi ayetlerde görüldüğü gibi, Tanrı tarafından bildirilen buyrukların yasa olması ve değişmemesi, ona uyma zorunluluğu tarihte yasalılık fikirini destekleyen düşüncelerdir. Ancak bu anlayışı ilerleme temelli bir yapıya sahip olan tarih metafiziklerindeki gibi değil, bireylerin uyması gereken ahlâkî ilkeler şeklinde yorumlamak gerekir. Bu sorun tarihsel değişmenin nasıl gerçekleştiğiyle yakından ilgilidir. Tanrı tarihe müdahale ettiğine göre,

tarihsel değişme Tanrı'ya bağlanmaktadır. Ancak Tanrı'nın tarihe müdahalesi nedenler açısından iki türlü olmaktadır: İlki, "Bir ülkeyi helak etmek istediğimiz zaman o ülkenin önde gelenlerine emrederiz, bozgunluk çıkarırlar" (6/123, 17/16) ayetinde görüldüğü gibi, nedenini belirtmeden toplumları helak ederek tarihte değişikliğin nedeni olmasıdır. İkincisi, insanlara doğru yolu göstermek için onları cezalandırmasıdır. Bu tür müdahalelerin nedeninin insan olduğu söylenebilir. Tarihsel değişmenin başlıca nedeni, insanın kuraldışı davranışları ve o davranışları düzene sokmak isteyen Tanrı iradesidir. İnsanın kural dışı davranışlarında bulunma iradesine sahip olduğunu kabul etmek zorundayız. Aksi takdirde onu eylemlerinden sorumlu tutarak yargılama imkânı ortadan kalkmaktadır. İnsanın irade sahibi olması aynı zamanda tarihsel sonucunu da beraberinde getirmektedir.

Değişmenin insan eliyle olduğu sonucuna götüren ayetler de vardır. "Bir toplum kendi halini değiştirmedikçe Allah o toplumu değiştirmez" (8/53, 13/11) ayeti, toplumun kendini değiştirme hakkına sahip olduğunu teslim etmektedir. Kastedilen değişme, ilkelere bağlılık yönündedir. Ancak insan eliyle değişmenin genellikle olumsuz olduğu izlenimi ortaya çıkmaktadır. Bu olumsuz izlenim, peygamberler aracılığıyla yönlendirilmek istenen tarihsel süreçle ortadan kalktığından, genelde olumlu yönde seyretmesi beklenen tarih, insan tarafından olumsuzlaştırılmaktadır. Tanrı binlerce peygamber göndermişse ve İblis'i etkisiz hale getirmemişse, tarihi gidişin yapısında etkili olduğu söylenebilir mi? İnsan kontrol edilemez güce sahip olduğundan, uyması gereken ahlâkî ilkelere hiçbir zaman uymamış olduğu sonucu çıkar. Öte yandan, insan varoluşunu sürdürdüğü sürece, ahlâk ilkelerine göre yaşadığı söylenebilir. Çünkü ahlâk ilkeleri tümüyle etkisiz kaldığında, toplumlar hem Tanrı tarafından hem de insanın kendisi tarafından ortadan kaldırılırlar.

Gayenin olmaması, İslâm tarih anlayışını farklı bir noktaya getirmektedir. Her toplum kendi iç yapısında bulundurduğu değerlerle tanımlanma imkânını korumuş olmaktadır. Gayeli bir yapı ortaya çıktığında, ilk gelen toplumlar gayeye en uzak olduklarından dolayı, en az değere sahip olacaklardır. Bu ilerleme paradoksunun bir sonucudur. Ancak ilerleme ve gaye yoksa, her toplumun kendi değer dizileri çerçevesinde kabul edilmesi gerekiyorsa, uygulamadaki değerler, mükemmeli ve hakikati temsil etmektedirler. Toplumun en iyileri keşfetme çabasına girme kaygısı ortadan kalkmaktadır. Müslüman toplumları meşgul eden temel kaygı, bildirilen ilkelere en uygun yaşama biçimini oluşturmaktır. En uygun yaşama biçimini de Peygamber ortaya koyduğundan, geleceğe yönelmek yerine geçmişe bakmak, temel bir belirlenim olarak ortaya çıkmaktadır.

İslâm tarih düşüncesinde, ilerleme ve gaye sorunlarına karşılık gelecek bir yapı ortaya çıkmamaktadır. Tarih bireylerin haklarına sahip olarak düzen içinde yaşamaya yönelik çabalarından oluşan bir süreçtir. Tarihin süreç olduğunu gös-

teren veriler: 1- Başı ve sonu olması 2- Çok sayıda peygamberin gelmesidir. Bu süreci Tanrı'nın belirlediği açıktır. Çünkü yaratma aşamasında bütün özellikleri belirlemiş olması ve sürekli peygamber göndermesi yanında, çeşitli toplumları cezalandırarak tarihe müdahalesini yapmaktadır. Ayrıca kıyamet de müdahalenin en açık belirtileri arasındadır. Söz konusu tarih anlayışına göre, yeni bir medeniyetin ortaya çıkması, (örneğin İslâm medeniyeti) tarihte ilerleme olduğunun işareti değildir. Tarih, insanda içkin olan değerlerin gerçekleştirilme çabaları olarak varolmaktadır. Gayelilik ve ilerleme anlayışının gelişmeme nedenlerinden biri, *yaratma* inancıdır. "Allah bir şeyi yaratmak istediğinde, 'Ol' der ve o şey olur" (2/117, 3/47, 59, 16/40, 19/35, 36/82, 40/68). "Her şeyi O yaratmıştır" (6/101). *Yaratmıştır* ifadesinden, 1- Kâinatta hiçbir değişiklik olmamıştır, yaratıldığı gibi devam etmektedir anlamını mı, yoksa 2- Tanrı kâinatın oluş sürecini başlattı anlamını mı çıkarmalıyız? Birinci anlam ağırlıklı gibi gözükmektedir. İnsan tamamlanmış bir yapı içine gönderilmiş olmasından dolayı, birinci anlam ağırlıklı bir konuma sahiptir. *Kur'an* hakikati bildiren bir kaynaksa ve hakikat değişmeyen bir yapıya sahipse, hakikate konu olan kâinattaki değişmeler nasıl açıklanır? İkinci anlamı esas alırsak, tamamlanmamış bir yapının parçası olan insan da tamamlanmamış olur. Tamamlanmamış insan da sorumlu tutulamaz. Burada bir çıkmaz daha belirmektedir: Oluş sürecinde önce gelenler sonra gelenlerden tamamlanma açısından eksiktirler. Bu eksikliğin peygamberler için de geçerli olması gerekir. Ancak, Adem Peygamber'e her şeyin öğretildiği düşüncesi, bu çıkarımı çelişkili hâle getirmektedir.

Kur'an bağlamında temellendirilmeye çalışılan İslâm tarih düşüncesi, tarihin temel konusunu teşkil eden insanın yaratılması, yeteneklerinin belirlenmesi, yaşama seçenekleri (iyi ve kötü), birey ve tür olarak sonlu oluşu temeline dayanmaktadır ve Tanrı tarafından belirlenmektedir. Bununla birlikte insanın iradesini kullanma yeteneği, Tanrı karşısında sorumluluk yüklenmesi, onun öz niteliklerinden birinin de özgürlük olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, insan, ahlâk ilkeleri ile dinî yaşayış ilke ve kurallarına uyma ya da uymamaya bağlı olarak gerçekleşen olaylar, tarihi sürecin içeriğini oluşturmaktadır. Genel çerçevede bakıldığında, tarih, Tanrı'nın belirlediği ilkeler doğrultusunda, bireylerin imtihan edildiği ve bireylerin olumsuz eylemleri nedeniyle toplumların yargılandığı bir alan olarak görüldüğü izlenimi uyandırmaktadır. İslâm düşüncesinin temel kaynakları olan *Kur'an* ve hadislerde birçok tarihi veri bulunmaktadır. Söz konusu verilerden hareketle insanların, kendi geçmişleri üzerine eğilmeleri, tarihte ortaya çıkmış çeşitli kavimlerin yaptıkları iyi ve daha ziyade kötü fiillerinden ibret almaları, Tanrı'nın evren ve insanlık tarihi üzerindeki sürekli yönetimini görüp O'nun emirlerine uygun olarak yaşamaları gerektiği fikirleri işlenmektedir. *Kur'an*'dan hareketle oluşturulan resimle, tarihçilerin anlattıkları olayların oluşturduğu resmin nasıl ilişkilendirildiğini anlamak için, İslâm tarihçilerinin tarih

anlayışlarına bakmak gerekmektedir.

2.5.2. İSLÂM TARİHÇİLİĞİNİN ÖZELLİKLERİ

2.5.2.1. Tarihçiliğin Gelişimi

Her medeniyette olduğu gibi İslâm medeniyeti de kendini var etme sürecinde kendine has tarih düşüncesini geliştirmiş ve bu bağlamda tarih yazıcılığının ilkelerini belirlemiştir. İslâm tarih yazıcılığı gelişirken yukarıda tartıştığımız tarih metafiziği sorunları yanında, Arap dünyasında tarihle ilgili verileri kullanmıştır. Ayrıca İslâm'ın gelişme sürecinde ortaya çıkan sorunlar ve tartışmalar da tarih yazıcılığını yönlendirmede etkili olmuştur.

Ramazan Şeşen İslâm tarih yazıcılığının arkasındaki unsurları şöyle sıralamıştır: 1- Yemen'de bulunan kitabeler. 2- Cahiliye döneminde Araplar arasında yapılan savaşlardan bahseden sözlü edebiyat ve hikayeler. 3- Soy kütüklerinin tutulması (ensab ilmi). 4- Arap şiiri. 5- Okuma yazmanın yaygınlaşması. 6- İran, Yahudi, Süryani ve Hıristiyan gibi kültürlerde varolan tarih edebiyatının etkisi. Zira Peygamber döneminde Mekke'de *Şehnâme*'nin söylendiğine ilişkin haberler vardır. 7- *Kur'an*'daki Peygamberlere ve Yahudi tarihine ilişkin kıssalar. 8- Şuubiye hareketine karşı Arap kabilelerinin tepkisi. 9- Siyasî hizipleşmeler ve imamet meselesi (Şeşen 1998, 16-17). Tarih yazıcılığında etkili olan bu unsurlar, bir yandan İslâm öncesi Arap gelenekleri ve o geleneklerdeki tarihsel unsurları içerirken, diğer yandan komşu kültürlerin etkileri itici güçler arasında görülmektedir. Bunların yanında İslâm'ın kendi iç sorunları tarih yazıcılığının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Tarihçiler bu gerekliliklerden hareket ederek, tarihsel haberleri toplamayı, sınıflandırmayı ve doğruluklarından emin olmayı sağlayacak gereçleri elde etmeye yönelmişlerdir (Şulul 2001/2, 106).

İslâm tarihinde tarihle ilgili ilk çalışma, *Kur'an*'ın toplanıp düzenlenmesidir. Mekke ve Medine'de inen ayetler, bahsedilen olaylara göre bir tasnife tutulmuşlardır. *Kur'an*'ın belli kriterlere göre tasnif edilmesi ilk tarih çalışmasıdır. Hicri takvimin kabulü, evraklara tarih konması ikinci önemli adımdır. Maaş alan kabilelerin neseplerinin belirlenmesi tarih çalışmasının ilk örnekleri arasında yer alır (Şeşen 1998, 18) Ayrıca İslâm tarihçiliğinin ilk aşamasında yer alan kişiler, neseb bilgisinden başka Peygamber'in hayatı ve gazveleri, Yemen ve Benu İsrail tarihleriyle de ilgilenmişlerdir. Tarihle ilgilenen ilk kişiler Yemen ve Hicaz asıllı kişiler olmuşlardır (Şeşen 1998, 19).

İslâm tarihçiliğinin başlangıç kaynaklarından biri olan *Yemen Yazıtları* kral isimlerini ve bazı efsaneleri içerirler. Yemende Main, Sebe ve Himyor kitabeleri

tarih geleneğinin bazı formalarını ortaya koyar. Söz konusu belgeler sözlü geleneğin etkili olduğunu göstermektedir. Hükümdar isimleri, uzak geçmişten öyküler ve İslâm öncesinin son yüzyılının bazı olayları yer almaktadır (Gibb 1991, 125-126). Yemen Yazıtları'nda yer alan efsanevi olaylar, İbn-i Haldun da dahil hemen bütün tarihçiler tarafından kullanılmışlardır. İslâm tarihinin içinde onlara da yer vermişlerdir* (Gibb 1991, 126). *Kabilecilik* ve *soy kütükleri* tarihçilikte bir başka kaynak olarak öne çıkmıştır. Kuzey Arapları, kabile ve soy esaslı bir tarih düşüncesi sergilemiş ve kabileler arası ortaklığa işaret edecek bir unsur ortaya çıkmamıştır (Gibb 1991, 126). İslâm egemenliği, kabile öykülerinin niteliğini değiştirmeden akış yönünü değiştirmiştir. Sonraki tarih yazımında etkili olduklarından, İslâm tarihçiliğinin mukadderatını belirlemişlerdir (Gibb 1991, 127).

Ravi ve nessab koruması altında olan kabile zihniyeti, dilciler tarafından ayrıntılı incelenmiştir (Gibb 1991, 127). Iraklı Mevla olan Ebu Ubeyde (728-824) örnek bir şahsiyettir. Kabilelerin efsanelerini, eyyamlarını (günler) toplamış ve kullanışlı başlıklar altında sunmuştur. Ayrıca kuzey bölgelerinin fethi, önemli olaylar, Basralı kadılar, havariç ve mevali gibi gruplarla ilgili rivayetleri de derlemiştir (Gibb 1991, 127). Hicret'in ikinci asrında, o zamana kadar ravi ve nassab'a tahsis olunmuş olan kabile rivayeti sahaları, bu malzeme yığınını toplayan ve ayıklayan sıfatıyla tarihe, takdire şayan bir hizmette bulunan eski şiirde yaşayan her şeyi elde etmeye ve açıklamaya hevesli dilciler tarafından istila olundu. En önemlilerinden biri de köle olan Abu Ubayda'dır (728-824). 200 monografinin kendisine ait olduğu iddia edilmiştir. Kimilerinin içleri boşken kimileri kabile, aile ve *ayyam* (günler) içeren Şimal Araplarının rivayetlerini içerirler. Bazıları da çeşitli fetihleri konu edinmişlerdir. El Zehebi'ye göre (ö. 1348), İslâm ilimlerinin ilk tedvini 741 yılında görülür. Bu yılda İslâm âlimleri hadis, fıkıh, tefsir ilimlerini tedvin etmeye başlamışlardır. Çeşitli kişiler ve kişilerin eserleri Emevîler devrinde ortaya çıkmıştır (Şeşen 1998, 16). Hadis araştırmalarıyla bağlantılı olarak gelişen tarih ilmi, bir taraftan kendi geleneksel sunuş yöntemini muhafaza ederken, bir taraftan da dil bilginlerince derlenen tarihi materyalleri incelemiştir. Bu çabalar, olaylara nüfuz etmenin temel unsurları arasında sayılmaktadır.

Peygamber'in hayatı hakkındaki çalışmalar, İslâm tarihçiliğinin en önemli ayaklarından birini oluşturmuştur. İslâm'da bilimsel tarihçiliğin başlaması Peygamber'in hayat ve faaliyetlerinin incelenmesi çerçevesinde gelişmiştir.

Gibb, kendi döneminin tarih anlayışından hareketle, eski efsanelerin yeni tarih yazıcılığında yer almasını, eleştirel düşünceyi engelleyen *mantıksız öğeler* olarak değerlendirmiştir. Gibb'in göz ardı ettiği husus Arap toplumunun sürekliliğini sağlayan temel unsurları arasında olan efsanelerin olduğudur. Efsanelerin tarih düşüncesi içinde yer almaları, oluşan medeniyetin toplumsal bağlarının bir göstergesi olarak önemli görevler üstlenmiştir.

Peygamber'e ait hadislerin derlenmesi özellikle de askeri seferlerle ilgili olan *megâzî*[*]ler öncelikli olmuştur. Bu çalışmaların merkezi Medine'dir. Diğer yerlerde 2. yüzyılda megazi ortaya çıkmıştır (Gibb 1991, 128; Duri 1983, 23-25; Günaltay 1991, 17; Horovitz 2002, 19). Tarihçiliğin merkezî konuları arasında yer alan Peygamber'in sözlerinin derlenmesi, tarihçilik açısından dönüm noktalarından biridir. Tarih yazıcılığında hadis toplama işinin de etkili olduğu, ilk tarihçilerin hadis toplayıcıları olmasıyla yakından ilişkilidir (Şeşen 1998, 16). Başlangıçta hadis ile tarih ilimlerinin aynı olduklarını iddia edenler olmakla birlikte, iki çalışma alanının arasındaki farklar çok açıktır. Muhadisler, hadislerin dile getirdiği olayları belli bir zaman ve mekân boyutuna yerleştirme kaygısı gütmeden, sadece sahih mi yoksa sahte mi olduklarıyla ilgilenmişlerdir (Şeşen 1998, 18). Cihat, toprak mülkiyeti, vergiler, gayrimüslimlerin statüleri gibi konular ve doğru idare etme kuralları gibi meseleler oldukça fazla sayıda hadisin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hadislerin doğru olup olmadığının sorgulanması, sıralanan diğer unsurlarla birlikte tarih yazımının dayanakları arasında yer almıştır (Imber 2004, 43).

Tarih kaygılarından farklı olarak hadis, olaylarla nadiren ilişkilidir. Hadis aktarımları yapılırken, zaman ve yer bildirme gereği duyulmaz. Hadisin amacı, bir dinî öğretiyi iletmek ve bu öğretiye Peygamber'in otoritesini kazandırmaktır (Humphreys 2004, 113). Böylelikle, olayın meşru olup olmadığı belirlenmiş olur. Hadis toplama sürecinin önemli noktalarından biri, hadis aktarıcılarının izini takip etmek ve onların kişiliklerini sergilemektir. Hadislerin toplanmasında kullanılan yöntem eleştiri içerikli olduğundan, tarih olaylarının derlenmesinde de eleştiri etkili olmuştur. Gibb'in belirttiği gibi, isnat kullanımıyla tarihi yöntem üzerinde kalıcı bir etkide bulunan hadis ile tarihin ilişkisi, bu andan itibaren Araplar arasında tarihi bilgilerin niteliğinde ve eleştirel bütünlüğündeki muazzam değişikliği açıklar. İkinci kuşak tarihçiler derleyicilikten çok kaynak olma konumuna gelmişlerdir (Gibb 1991, 128). Hadis anlatıcıların özellikleri ve konu edinilen olayın ayrıntılı sorgulanması (Şafi'î 2003, 205-206), tarihçilikte belge toplamak için çok verimli bir yol açmıştır. Hadisteki eleştirel tutum başlangıçta tarihçilikte etkili olsa da sonraları bu etkiyi kaybetmiştir (Arslan 1987, 60). Hadis derleyici kişilerin kaynak haline gelmeleri, tarih anlayışında derinleşme ve genişlemenin boyutlarını sergilemektedir. Muhammed b. İshak b. Yesar'ın (ö. 768) *Siret*[**] adlı çalışması, selef ve çağdaşlarınınkinden daha geniş kapsamlı bir anlayışın ürünü olmuştur. Çünkü sadece Peygamber'in değil peygamberliğin de tarihini vermeyi amaçlamıştır. Üç bölümden oluşan eserin 1. bölümü, mübteda, Vehb b. Münebbih ve Yahudi kaynaklarından alınan yaratılıştan İslâm öncesine

Megâzî,savaş ve savaşçılardan bahseden kitaplar. Özellikle Peygamberi'n savaşları bu adla anılmıştır.
Siret, Peygamber'in hayatıyla ilgili kitaplara verilen ad.

kadar olan dönemi içerir. 2. bölüm, mebas, Peygamber'in hayatını anlatır. 3. bölümde, megâzî ve savaşlar çerçevesinde Peygamber'in hayatı ele alınır. Hem İslâm öncesini hem de İslâm dönemini içermesinden dolayı sonraki tarihçilikte önemli bir etkide bulunmuştur. Ancak kitaba yöneltilen çeşitli eleştirilerin olduğu da unutulmamalıdır (Gibb 1991, 129).

Tarih yazıcılığının en eski formu, savaş günlerini anlatan ve birkaç yapraktan oluşan ve *habar* adı verilen unsurlardır (Rosenthal 1952, 59). Başlangıçta basit anekdotlar şeklinde başlayan haber vermeler, zamanla tarih yazıcılığının önemli bir unsuru olmuşlardır (Kennedy 2005, 37-38). Tarih yazımının *habar* formunun üç özelliği şöyle sıralanabilir: 1- Tek olay esas alınmış ve olaylar arasında ilişki kurulmamıştır. Süre açısından olayın hangi zaman aralığında yer aldığı belirsizdir. Bununla birlikte bir kronolojik süreklilik kurma eğilimi görülür. 2- Eski geleneği takip ederek savaş günlerinin hikayesini yazmak, öncelikli eğilimler arasındadır. 3- Savaş hikayeleri önemli ölçüde şiir formunda yazılmıştır (Rosenthal 1952, 59-60). Savaş hikayeciliğine sonraları *megazî* denmiştir. *Megazî* yazarlarının hepsinin mevali (Arap olmayan) olması önemlidir. İlk çalışmaların büyük bir çoğunluğu Fars etkisindedir (Gibb 1991, 129). Muhammed b. Ömer Vakidi (747-823), Peygamber'in seferlerinin yanı sıra, sonraki İslâm tarihinin muhtelif olaylarıyla birlikte Harun'un tahta geçmesine kadar getirdiği dönem hakkında *Büyük Tarih* adlı bir kitap yazmıştır. (Gibb 1991, 130). Vakidî'nin *Kitâbu'l Megâzî* özgün şekliyle günümüze ulaşmıştır. Adı geçen kitapta içerilen malzemenin büyük bir çoğunluğu, Vakidî'nin katibi olan Muhammed İbn Sa'd (öl. 844/845) tarafından yazılan *Kitabü'l Tabakatü's Sahabe* adlı çalışmada kullanılmıştır. Bu kitap, Peygamber, sahabe ve tabiunu içeren bir tür biyografik sözlüktür (Gibb 1991, 130). Bu tür çalışmalar bir yandan tarih yazıcılığını geliştirirken diğer yandan tarihçiliğin konularının çeşitlenmesine neden olmuşlardır.

Biyografi Sözlükleri: İslâm tarihçiliği, Peygamber'in hayatıyla işe başlamakla birlikte, Peygamber'le ilişkisi olanları, önemli düşünürleri, siyasî önderleri de kapsayacak şekilde önemli bir biyografik tarih yazıcılığı oluşturmuştur (Arslan 1987, 60-61). İbn Sa'd'la başlayan biyografik sözlük anlayışı, tarih sanatında taze bir gelişmeyi göstermekte ve hadis ilmiyle hâlâ devam eden yakın ilişkisini örnekleyerek gözler önüne sermektedir. Zira bu materyaller ön planda hadis eleştirisi gayesiyle toplanmıştır (Gibb 1991, 130). Söz konusu sözlüklerin oluşturulma nedeni farklı olsa da tarihi veri konumuna gelmeleri nedeniyle sonraki düşünce tarihçiliğinin önemli kaynakları haline gelmişlerdir. Biyografi yazıcılığının bir başka yorumunu Ebu'l-Abbas el-Mayorki yapmıştır. Ona göre, "bir müminin tarihini yazan onu diriltmiş, onun tarihini okuyan, onu ziyaret etmiş gibidir" (Şeşen 1998, 12). Bu anlayış İslâm tarihçiliğinin önemli bir boyu-

tunu ortaya koymaktadır. Örnek kişileri ve davranışlarını canlı tutmanın yolu, bu kişiler üzerinde çalışmalar yapmak ve onların hayatlarını yazıya geçirip sonraki nesillere miras bırakmaktır.

Zaman içinde tarihçiliğin konuları çeşitlenmiş, siyasî olayları içeren "vak'anüvis tarihçilik", halifeleri anlatan hilafet tarihçiliği ve evrensel tarih (Arslan 1987, 61) gibi, tarih çalışmaları yapılmaya başlanmıştır. Tarih, salt siyasî olayların tarihçiliğinden kurtarılmış ve çeşitli milletlerin toplumsal hayatları, karakterleri, kültürleri, farklı medeniyetlerin dini, ilmi fikirleri, kurumları hakkında çok önemli çalışmalar yapılmıştır (Arslan 1987, 61). Ortaya çıkan tarih malzemelerinin değerlendirilmesi ve tarih tarzlarının birbirleriyle ilişkilendirilip yeni bir yapının ortaya çıkması 3. yüzyılın ortalarına rastlamıştır. Ahmet b. Yahya Belazuri (öl. 892) *Umumi Tarih* kitabı yazmıştır (Gibb 1991, 133). Belazuri, *Fütuhu'l-Büldân* (Ülkenin Fetihleri) adlı kitabında İslâm'ın yayılmasını anlatmıştır. Fars geleneğinden gelen *Hükümdarlar Kitabı* ve Yahudi ile Hıristiyan kaynaklar da, Ebu Hanife Dinevârî (öl. 895) ve İbn-i Vahid Yakubî (öl. 897) gibi derleyiciler tarafından İslâm tarih ilmine dahil edilmişlerdir (Gibb 1991, 134). Çinliler ve kuzey kabilelerini konu edinen Yakubî'nin derlemesi o kadar geniştir ki, eseri umum tarihten ziyade, tarih ansiklopedisi niteliğine bürünmüştür (Gibb 1991, 134). Yakubî konu içeriğini şöyle açıklamıştır: Milletler ve kavimler hakkında duyduklarımı muhafaza ettim. İnsanlar içerisinde âlim olarak bilinenlere ve çok sayıda kişiye, değişik dönemlerde, Doğu ve Batı toplumlarını sordum. Onların bildirdiklerini yazdım, sözlerini naklettim. Beldeleri, şehirleri kimlerin fethettikleri, halife ve emirlerden kimlerin seferler düzenlediklerini, haracın miktarını ve hangi malların alındığını anlattım. (Yakubî 2002, 15). Yakubî, Horasan ve Ermenistan'da uzun süre yaşamış, Hindistan, Çin, Magrip, İran, Endülüs, Suriye ve çeşitli Arap ülkelerine seyahatler yapmış, ömrünün sonlarını Mısır ve Kuzey Irak'ta geçirmiştir (Ağarı 2002, 11). Arap tarihçiliğine sırf ilim için ilim isteği şeklinde tanımlanabilecek yeni bir entelektüel unsurun girmiş olduğu bu eserlerden açıkça anlaşılmaktadır (Gibb 1991, 135). Dünya tarihçiliğinin biçimlenmesinde ad-Dinawari'nin *Ahbar at-tiwal* adlı kitabı etkili olmuştur. Adı geçen kitap, *Kitab-ı Mukaddes* ile Fars ve İslâm öncesi Arap tarihlerinin eşzamanlı bir sunumunu içermektedir. Dünya tarihi düşüncesinin asıl temsilcileri, Yakubî, Taberî ve Mesudi'dir. Yakubî, kitabının ilk bölümünü İslâm öncesi tarihe ayırmış ve bu bölümü Kitab-ı Mukkades'e dayandırarak, peygamber ve kralların kronolojik bir sıralamasını yapmıştır (Rosenthal 1952, 114-115).

Yukarıda gelişim seyrini açıklamaya çalıştığımız İslâm tarihçiliğinin gelişip kimlik kazanmasında İslâm düşüncesinin Medine ve Irak okulları çok etkili olmuşlardır. Medine tarih okulu, genellikle fıkıh, tefsir, hadis sahalarında çalışan, Mekke ve Medine'de oturan din âlimlerini içeren geleneğin adıdır. Irak okulu, Bağdat, Basra ve Küfe'de yaşayan âlimlerin oluşturduğu gelenektir. Ağırlıklı

olarak hadis dil, haber (tarih) araştırmaları yapmışlardır (Şeşen 1998, 19; Duri 1983, 76). Irak okulunun mensuplarının çok büyük bir bölümü Arap asıllı değil, mevalidirler (Şeşen 1998, 20; Duri 1983, 136). Bunların üzerinde İran düşüncesi ve tarih anlayışının etkisi olmakla birlikte, hadis ilmi çalışmalarından büyük ölçüde faydalanmışlardır. İbn İshak'ın bir *Halifeler Tarihi* yazdığı söylense de kısa bir özet olduğu sanılmaktadır. Muhammed b. Ömer al-Vakidî (747-823) sadece Peygamber gazalarına değil, sonraki İslâm tarihinin birçok vaka'larına, keza Harun'un hilafetine kadar gelen hacimli bir tarih yazmıştır. Böylece hadiseden doğan bir tarih ilmi, kendine has an'anevî takdim tarzını muhafaza ederek, dilciler tarafından toplanmış tarihi malzemeyi kullanmaya başlamıştır (Gibb 1979, 785). Hicret'in ilk iki asrında bu nev'iden hiçbir risale Suriye, Arabîstan veya Mısır âlimine atfedilmemiştir. Bu nedenle sonraki gelişmelerde Irak önemli bir yer tutmuştur. İlk halifeler için de hadis geleneği çerçevesinde eserler verilmiştir (Gibb 1979, 785).

İslâm tarih anlayışının gelişiminde, düşüncesinin gelişiminde olduğu gibi Fars etkisi çok fazladır. Müslüman düşünürler İran kültürüyle tanıştıklarında, İran düşüncesindeki tarih anlayışı Arap düşüncesiyle kıyaslanmayacak kadar ileri bir aşamadadır. Bu anlayışı destekleyen önemli bir veri Taberî tarafından ortaya konur. Taberî'ye göre tarih ilmi, Farslardan başka kavimlerin tarihlerini öğrenmek imkânından mahrumdur. Çünkü diğer kavimlerin eski çağlarda ve geçmiş zamanlarda cereyan eden tarihi hadisleri birbirine bağlamak için gereken ve arkası kesilmeden hüküm süren hükümdarları bulunmamıştır (Taberî 1991/I, 434-435). Taberî, İran kaynaklarını kullanarak İran tarihini, kendi çalışmasının önemli bir bölümü haline getirerek ne demek istediğini açıkça ortaya koymuştur.

Gibb'e göre İslâm tarih düşüncesi şu aşamalardan geçmiştir: 1- 9. yüzyıldan itibaren eyaletlerde bulunan valiler mahalli tarihlere ait rivayetleri toplamışlar ancak bu çalışmalarda eleştiri yer almamıştır. 2- 10. yüzyıldan itibaren mahalli ile umumi olan arasındaki fark giderek kapanmıştır. Her tarih çalışmasının başında genel tarihin sunulması geleneği başlamıştır. Bu dönemde tarihçilik, genel bir girişle başlayan vak'anüvislik halindedir. Yazar, içinde yaşadığı kuruluşun, valiliğin sınırlarıyla kapalı kalmış ve yerel konulara ağırlık verilmiştir. Bu tutumun siyasî birliğin parçalanmasında önemli rol oynadığı kabul edilmektedir. Bu anlamda siyasî tarihçilik, memur ve saray ricalinin eline geçmiştir. Bazı müellifler bundan kurtulmuş, doğruluk peşine düşmüşlerdir. Tarihçilik siyasetin kontrolüne girerek dinden uzaklaşmıştır. Tarihçiler, eski dinî tahkiklerin yerine, artık tarihin ahlâkî değerine istinat etmeye koyulmuşlardır: Tarih, fazileti ve kötü işleri kaydeder ve gelecek nesillerin ahlâkını düzeltmek için onları miras olarak verir (Miskavayh). Bu anlayış çok geniş ölçülerde kabul görmüştür. Eğer tarih, sadece bir ahlâk şubesi olsaydı da bilim olmasaydı, kendi gayeleri için sahte tarih misalleri üretmezlerdi. 3- Artan uydurmaların önüne geçmek için öne çıkan olay-

ların incelenmesine büyük önem verilmiştir. 4- Hal tercümeleri âlimlerin elinde kalan önemli konular arasında olmuştur. 5- Hal tercümeleri ile vak'aların birbirleriyle ilişkilendirilmesi tarih yazıcılığında önemli aşama olmuştur. 6- Arapça eserlerin Farsçaya çevrilmeleri tarihe bakışı derinleştirmiştir. 7- Riyazi ve heyete ait ilimler, olayların zamanlarını takvim içinde belirlenmesine yardımcı olmuşlardır (Gibb 1979, 788-790).

Gibb'in belirttiğine göre, bu genel yapının yanında, 4. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yerel tarihlerle genel tarih farkları ortadan kalkmaya başlamıştır. Tarih kitapları, genel tarihin bir özetiyle başlayarak çağdaş olaylarla doldurulmaya başlanmış ve buna bağlı olarak bir tür çağdaş yıllıklar ortaya çıkmıştır. Bu tür yıllıklarda yazarın ilgisi ve bilgisi, evrensellikten uzaklaşmıştır. Tarihin siyasî konularda yoğunlaşması ve siyasî tarih yazımının ekseriyetle saray adamları ve memurlarının eline geçmesi, başlı başına sorunlar yaratmıştır. Çalışmaların şekil, içerik ve gerçek özü bu değişiklikten benzer şekilde etkilenmiştir. Tecrübeli katip ve yazıcılar için devam eden tarihi derlemek kolay ve yeteneklerine uygun bir görevdi. Bilgilerini topladıkları kaynaklar, resmi belgeler, kişisel ilişkiler ve saray çevresinin söylentileridir. Bu yüzden, isnat şeklen kısaca kaynağın işaretine indirgenmiş ve sonraki derleyicilerce de bütünüyle bir tarafa bırakılmıştır. Hadisleri sunuş tarzları kendi konumlarıyla ilişkilendirilmiştir. Tarihe genişlik ve saygınlık sağlayan eski teolojik bakış yedeğe alınıp, yıllıklar gittikçe artan oranda saray ve yöneticinin etkinlikleri üzerinde yoğunlaşmaya yönelmiştir (Gibb 1991, 137). Siyasî tarihçiliğin baskın olması ve yöneticilerin bizzat tarih yazımına karışmaları, tarih çalışmalarındaki bozulmaların başlıca nedenlerinden biri olmuştur. Resmi tarih yazarları, kasti sahtekarlık, hakikati saklama ve zillet kusurlarından temize çıkarılsalar bile, abartılı yazmaları, sağduyudan yoksunlukları ile çok olumsuz izlenimler bırakmaktadırlar (Gibb 1991, 140-141).

Teolojik bakış açısından siyasî bakış açısına geçince ufuk daralmış, siyasî kadroların çıkarlarını ve eylemlerini meşrulaştırma tarzı ağırlık kazanmıştır. Ayrıca saray adamlarının tarihçiliği ikinci iş olarak yapmaları, ona yeterince değer vermelerini engellemiştir. Bu sorunun bir başka boyutunu da hükümdar adayları ve hükümdarların eğitiminde tarihin oynadığı rol oluşturmaktadır. Rosenthal'in dediği gibi, prenslerin eğitiminde tarihin rolü bir rastlantı olarak ortaya çıkmaz. Eski Doğu geleneğiyle bağlantılı olarak, tarihsel bilgi, hükümdarların temel ilham kaynağı olarak kabul edilir. Bu gelenek İslâm medeniyeti süresince yaşanmıştır (Rosenthal 1952, 44). Hükümdarın eğitilmesi ve onun eylemelerinin adalet ilkesi çerçevesinde gerçekleşmesi, tarihi olayları bilmesi ve onlardan ders almasıyla yakından ilişkilidir. Bu nedenlerden dolayı, tarihçilikte her zaman siyaset ağırlıklı bir yere sahip olmuştur.

Tarih yazıcılığının bir diğer formu olarak, içinde bulunulan yılın olayları-

nı aktarmak anlamında annalistik yaklaşım benimsenmiştir. Bu anlamda tarih yazıcılığı, *kronolojik* tarih yazıcılığının özelleştirilmiş bir hali olarak ortaya çıkar (Rosenthal 1952, 63). Hanedan şecere tarihçiliğinin (Rosenthal 1952, 77) ve ileri gelen aileler ile kabile şecereleri de tarih yazıcılığının en önemli uğraşıları arasında olduğu görülür (Rosenthal 1952, 84). Ayrıca tabakat ismi altında muhaddislere, müfessirlere, fakihlere, âlimlere, ediplere, hekimlere, kelâmcılara, hülâsa çeşitli meslek sahiplerine mahsus, mufassal bir tercüme-i hal kitapları yazmışlardır (Köprülü 2004, 115) En eski sınıflama şekillerinden biri olan tabakatın en önemli konuları arasında, Peygamber'in arkadaşları ve onları takip eden silsile yer almıştır (Rosenthal 1952, 82-83).

İslâm medeniyetinin merkezinde yer alan Peygamber, yanı zamanda tarih anlayışının da merkezinde yer almıştır. Peygamber'in konumunu Schimmel şöyle anlatır: Müslümanlar için selamet tarihi, Muhammed'le başlar. Çünkü onun zatı Allah'ın yarattığı ilk şeydir. Bu yüzden mutasavvıflar onun ilk insan Adem'den önce olduğunu ileri sürmüşlerdir. Muhammed Peygamber'in zaman içinde ortaya çıkışı, insanlık tarihinin dönüm noktasını oluşturur. Zaman, Peygamber'de kemaline ulaşmıştır. Bu inanç, Müslümanların Peygamber devrine sürekli özlem duyuşlarının nedenini açıklamaktadır. Başka hiçbir dönem, İlâhî vahyin taşıyıcısı olarak O'nun yeryüzünde eylemde bulunduğu yıllardan daha kutsal olmamıştır ve hiçbir zaman da olmayacaktır (Schimmel 2002, 99). Peygamber hem kutsal zamanın hem de tarihsel zamanın dönüm noktasıdır. Peygamber'in olağanüstü erdemlerinden dolayı onun yaşadığı dönem, bir bakıma asr-ı saadetin temsil ettiği anlamda kutsal zamandır. Peygamber belli bir tarihte yaşayıp, Tanrı buyruklarını dönemin insanlarına aktararak yeni bir dinin oluşmasına sağlamış, böylece tarihsel süreçte bir dönüm noktası oluşturmuş ve bu dönüşüm de İslâm tarihçiliğinde güçlü bir şekilde vurgulanmıştır.

2.5.2.2. Tarihçiliğin Tanımı ve Faydası

Arapçada tarih ilmi anlamına gelen iki terim vardır: *İlm al-ahbar* ve *tarih* (*tevarih*). Tarih terimini, ilkin Buhari'nin dinî otoritelerin kısa hayat hikayeleri anlamında kullandığı ve bu terimin oradan yaygınlaştığı sanılmaktadır (Arslan 1987, 56; Rosenthal 1952, 13). *Tarih* (zaman anlamında) kelimesi Sami dillerinde *v-r-h* köküne dayanmaktadır. (örn. İbranicede Yareah: ay, kamer; Yerah: ay kelimelerinde görüldüğü gibi). Buna göre tarihin manası hakikatte *ay*ın tarifi demek olur ki, bu mana "bir taraftan, bir hadisenin, tarihi vak'anın vadesinin tayin ve tesbiti", diğer taraftan da "bunun vukuu anını, zaman devresini, kronolojisini" ifade etmek üzere gelişmiştir. Birunî'ye göre tarih kelimesi, Farsça *mahruz*'un Arapçalaşmış şekli olmalıdır. Mahruz'da, ay başlangıçlarının

tespitinin bahis mevzuu olduğu açıkça görülmektedir. Hicri takvimin kabul edilmesinin al Hurmuzan ile ilişkili olduğu belirtilmiştir (Gibb 1979, 777; Rosenthal 1952, 11). Tarih teriminin anlam açısından zaman ağırlıklı olması, tarih düşüncesinin de zamanı öne çıkaran bir yapı olduğu sonucuna götürmektedir. İnsanın zaman içindeki konumu anlamındaki tarihle, tarihin zaman ağırlıklı anlamı, İslâm düşüncesindeki tarih anlayışının temel unsurlarıdırlar. *İlm al-ahbar* terimi, haberi doğru olarak anlatma şeklinde anlaşılmıştır. Geçmişe ilişkin haberlerin derlenip anlatılması anlamında tarih, tarihçiliğin en belirgin özellikleri arasındadır.

Tarihi konu edinen bazı düşünürler, onu çeşitli bağlamlarda tanımlamışlardır. Sehavî'ye (öl. 1497) göre, tarih olayların zamanlarını tayin ve tespit eder. Konusu insan ve zamandır. İmameddin el-Kâtib el-İsfahanî'ye (öl. 1201) göre, tarih ya insanlığın yaratılışı ya da bir devletle başlar. Her devletin başvurduğu ve nesillerin birbirine anlattığı bir tarihi vardır. Onda geçmişteki önemli ve övünülecek olaylar kaydedilir. Eğer böyle bir gelenek olmasa geçmiş ile bugün arasındaki bağlantı kesilir. Sonrakiler öncekileri bilmezler. Siyasetçilerin çalışmaları boşa gider. İyi ile kötü birbirinden ayırt edilemez ve sonuçlarından ders alınmaz. Olayların ötesindeki zorluklar kolaylıkla bilinmez. İslâm düşünürleri tarihi çeşitli şekillerde tarif etmişlerdir. Makrizî'ye göre (öl. 1442) tarih, geçmişte meydana gelen olaylardan bahseder. Kafiyeci'ye (öl. 1474) göre, tarih zamanı ve zaman içinde meydana gelen olayları konu edinir (akt. Şeşen 1998, 11-12). Bu tanımlamalar, tarihçilikten ne anlaşıldığını kısaca ortaya koymaktadır.

Filozoflar, Aristoteles'e bağlı olarak bilimlerin sınıflamasında tarihe yer vermezken (Rosenthal 1952, 30), daha sonra tarih üzerinde duran düşünürler onu düşünce disiplinleri arasına yerleştirmişlerdir. Tarih, İslâm medeniyetine dışardan gelmemiş, onu kendileri üretmişlerdir (Arslan 1987, 56). Tusî, ilimleri tanıtımının sonunda şunları dile getirmiştir: Bu cinsten işlerin (insani) ilkesi doğa olmadığından, bunlar şartların değişmesi, insanların üstünlüğü, dönemin farklılaşması, millet ve devletlerin değişmesiyle değişmeye maruz kalabilir. Buna göre bu bölüm özellikleri bakımından felsefenin bölümleri dışında olmalıdır; çünkü filozofun bakışı, milletlerin yeryüzünden silinmesiyle, devletlerin yıkılıp değişmesiyle zevale ve değişikliğe uğramayan akılların hükümlerinin izlenmesi ve tümel işlerin incelenmesine yöneliktir. Bunlar genel yönden pratik felsefenin konuları içine girer (Tusî 2007, 17-18). Tusî, Aristoteles yolunu izleyerek, tarih ilminin adını anmadan, onu felsefe alanı dışında bıraktığını belirtmektedir. Bununla birlikte tarih, İslâm düşünürleri tarafından her zaman İslâmi ilimler arasında sayılmıştır. Harizmî, tarihi şeriat ilimleri arasına yerleştirmiş, İbn al-Nadim, Arap grameri ve şiiri arasında göstermiş, Gazalî, şer'î ilimler arasında saymıştır (Rosenthal 1952, 32; Arslan 1987, 56-57). Şecere, tarih (*ahbar*) ve hukuk, hükümdarlık ilimleri olarak kabul edilmiştir (Rosenthal 1952, 44). İbn-i

Haldun tarihin bilim sınıflamasındaki yerini şöyle açıklamıştır: Bâtın ve içyüzü itibariyle tarih, düşünmek, araştırmak ve olan şeylerin (vekayiin) sebeplerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, hadiselerin keyfiyeti ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir. İşte bunun için tarih asıl ve hikmette soylu bir ilimdir. Bundan dolayı hikmet grubunu teşkil eden ilimlerden sayılmaya layık ve müstehaktır (İbn-i Haldun 1982, 200). İbn-i Haldun'un bu değerlendirmesi, tarih araştırma disiplininin hikmetle birlikte ele alınması gerektiğine işaret etmektedir.

Tarih tanımları yanında, tarihin konuları da tarihten ne anlaşıldığını göstermektedir. İlk İslâm tarihçilerinden olan biri olan Mesudî (893-957), tarih çalışmalarında yer verdiği konuları *Muruc ez Zeheb* adlı kitabında sıralamıştır: *Ahbar ez-Zaman* adlı kitabında yeryüzünün şekli, acayiplikleri, denizleri, körfezleri, dağları, nehirleri, maden yataklarının, su kaynaklarının türleri, ormanları, adaları, küçük gölleri hakkında haberler verilmiş ve bunlar sınıflanmıştır. Büyük binalar ve kutsal yerler hakkında malumat sunulmuştur. İlk yaratılış, soyların kökeni, ülkelerin şekillenişi, zamanın ve çağların geçmesiyle birlikte daha önce nehirken denize, denizken karaya, kara iken denize dönüşen yerlerin durumunu, bunun fiziki ve astrolojik sebepleri, iklimlerin bölge özellikleri, tepelerin yapısı, bölgelerin ve mesafelerin boyutlarına göre taksimi, halkların kadim zamanda şekillenişi, Hindistan'dan başlamak üzere birbirlerinden ayrılışları, putperestlerin ne gibi gruplara ayrıldıkları anlatılmıştır (Mesudî 2004, 19). *Ahbar el Mülük* adlı kitabında, geçmiş zamanda yaşayan krallar, tarihten silinen halklar, eski çağlar farklı milletler, farklı türler ve değişik dinlerden oraya buraya dağılan halklar, bunların düşünce yapıları, filozoflarının görüşleri ve hükümdarlarıyla ilgili haberlere yer verilmiştir. Bunların yanında, Allah'ın kerametiyle feyizlenen peygamberler, imparatorlar, resuller konu edinilmiştir. Sonra Muhammet Peygamber'in doğumu, aslı, Peygamber olması, hicreti, gazaları ve ölümü konu edilmiştir. Arkasından halifeler dönemi incelenerek, kitabın yazıldığı 943 yılına kadarki tarihsel süreç içerilmiştir (Mesudî 2004, 19-20).

Yazarı bilinmeyen ve 10. yüzyılın sonunda yazılan, *Hudûdü'l-Alem* adlı kitapta da içerik belirtilmiştir. Buna göre, içinde bulunulan dönemde dünyanın özellikleri, halleri, tarım yapılan ve yapılmayan yerlerin yüzdeleri, dünyanın bütün ülkeleri, ülkelerin her birinin özellikleri, büyük ya da küçük olmaları, nimetlerinin azlığı ve çokluğu, zenginlikleri, nüfusları, dağları, nehirleri, çölleri bilindikleri halleriyle krallıklar, ülkelerdeki farklı kavimlerin durumları, meliklerin uygulamaları, ülkelerden elde edilen ürünler, denizlerin coğrafi özellikleri, yaşanılan ve yaşanmayan yerler, madenler konu edinilmiştir (*Hudûdü'l-Alem* 2008, 1-2). Sıralanan bu konular tarihçilerin ilgi alanlarını göstermektedir.

Taberî: İslâm tarihçiliğinin öncülerinden biri olan Taberî (839-923) İran

asıllıdır. İslâm düşüncesinin önemli kişilerinden biri olan Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* adlı hacimli kitabını yazma nedenlerini şöyle dile getirmiştir: Kitabımda, Rabbimizin mahlûkları yaratmasından başlayarak, ilk önce O'nun nimet ve ihsanlarına nail olan, bu bağışlarına şükreden ve haberleri bize erişen her devir peygamberlerinin, hükümdarlarının ve geçen halifelerin tarihlerini anlatacağım (Taberî 1991/I, 5-6). Taberî, mahlûkların yaratılışından başlayarak, kendi dönemine kadar olan süreci, esas itibariyle peygamberler tarihi, daha genel olarak İran, İsrailoğulları, Araplar, Yunanlılar, Romalılar, Hıristiyanlar ve İslâm tarihi çerçevesinde insanlık tarihini ortaya koymuştur. Kitabın ilk cildi, kâinatın ve Adem'in yaratılışı, Adem ile Havva'nın yeryüzüne inişleri, ilk nesiller ve peygamberlerle ilgilidir. İkinci cilt, Eyüp'ten başlayan peygamberler tarihi ve ilk İran hükümdarlarını konu edinmektedir. Üçüncü cilt, İsrailoğulları, İran devleti, İskender ve Arap kabilelerini içermektedir. Dördüncü cilt, Peygamber'in hayatı, Peygamberliğin verilişi, peşinden gelen olaylar, Hicret ve yapılan savaşlar hakkındadır. Beşinci ciltte, Peygamber'in ölümüne kadar olan olaylar sıralanmıştır.

Taberî'nin *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* adlı kitabının içerdiği konular ve kullanılan kaynaklar şöyledir: 1- Yaratılış ve Peygamberler tarihi. Bu kısmı yazarken *Ahd-i Atik*'ten, tefsirlerde İbn İshak ile Vehib b. Münebbih'in eserlerinden faydalanmıştır. 2- Eski İran ve Sasaniler tarihi. Bu kısmı yazarken İbn el Mukaffa ve İbn el-Kelbî'nin kitaplarından, eski İran tarihine dair şehnamelerin rivayetlerinden faydalanmıştır. 3- Yunan ve Roma tarihi. Hıristiyanların elindeki kitaplardan ve Arapçaya çevrilmiş olanlardan faydalanmıştır. 4- Yahudi Tarihi, Bu konuda Tevrat ve bazı Yahudi tarihlerinden faydalanmıştır. 5- Arapların İslâm öncesi tarihi. Abid b. Şerye, Muhammed b. Ka'b el-Kurtubi, Vehb b. Münebbih. İbn İshak, Hişam b. el-Kelbî'nin kitaplarından faydalanmıştır. 6- İslâm tarihi. Kitabın esasını teşkil eder. Şu başlıklara bölünür: a- Siret ve megazi. b- Ridde savaşları ve fatihler. c- Cemel, Sıffın fitne olayları. ç- Emevîler tarihi d- Abbasîler tarihi (Şeşen 1998, 54-55). Bu konular ve kaynaklar, dönemin tarih anlayışının sınırlarını ve içeriğini belirlemiş ve tarih anlayışı modeli olmuştur. Taberî, adı geçen kitabında, olayları yıllara göre sırasıyla ele aldığından kitabının genel yapısı yıllıklar (annales) olarak biçimlenmiştir. Bu formu ilk uygulayan Müslüman tarihçi olarak anılmaktadır (Rosenthal 1952, 64). Hodgson'a göre, evrensel bir tarih yazan Taberî, aynı zamanda peygamber gelmiş toplumların tarihlerini ve İslâm toplumunun başarılarını aktarmakla da meşgul olmuştur. Kabiliyetli bir tarihçi olarak, kurumların işleyişi ya da meliklerin zenginliğiyle değil, bireylerin sorumluluk gerektiren davranışlarıyla ilgilenmiştir (Hodgson 1 1995, 311).

Taberî, kitabının ilk bölümünü yaradılışa ve yaradılışla yakından ilişkili olan zaman sorununa ayırmıştır. Zaman başlığı altında da belirtildiği gibi, Taberî şu

sorulardan hareket etmiştir: Zaman yaratılmadan önce başka bir şey var mıydı? Zaman fani midir? Zaman yok olduktan sonra Tanrı'nın zatından başka bir şey kalacak mıdır? Tanrı zamanı yaratmadan önce ne gibi bir varlık mevcuttu? Zaman yok olduktan sonra ne kalacak? Onu nasıl yarattı ve nasıl yok olacak? (Taberî 1991/I, 6). Zamana ilişkin sorular, varlık ve insanın kökenini açıklamaya yöneliktir. Taberî'nin kaygısı da bu iki unsurun kökenini açıklamaya yönelik olmuş ve *Kur'an* ve hadisler bağlamında sorunları ele alarak, İslâm evren tasavvurunun değer yapısını tarih anlayışının temeline yerleştirmiştir.

Taberî, yaratılışı rivayetlere bağlı olarak ele aldığından, yaratılış sürecinin nasıl gerçekleştiğine ilişkin birbirlerinden farklı hadisleri ravileriyle birlikte vermiştir. Taberî'nin bildirdiğine göre, göklerin ve yerin yaratılışına ilişkin sorulan bir soruyu Peygamber şöyle cevaplamıştır: Tanrı, yeri pazar ve pazartesi, dağlar ve mahlûklar için faydalı olan nesneleri salı, ağaçları, suyu, şehirleri, mamure ve harabeleri çarşamba günü yaratmıştır (Taberî 1991/I, 25). Perşembe günü göğü, cuma günü yıldızları, güneşi ve ayı, melekleri yarattı. Bunları cuma gününün sonuna üç saat kala tamamladı. Bu kalan üç saatin birincisinde, yaşayacak ve ölecek kimselerin ömürlerini taktir etti. İkincisinde, mahlûkların istifade edecekleri maddelere dokunacak afetleri yarattı. Üçüncüsünde, Adem'i yarattı, onu cennete yerleştirdi. İblis'e Adem'e secde etmesini emretti, o emri yerine getirmeye yanaşmadığı için son saatte cennetten sürüldü. Tanrı bundan sonra ne yaptı sorusuna, "Arşın üstüne çıktı" cevabı verilmiştir (Taberî 1991/I, 25-26). Bu yaratılış sıralamasında, ay ve güneş cuma günü yaratılmış olduğundan ve zaman da ay ve güneşle ilgili olduğundan, ay ve güneşten daha önce yaratılanların, zamandan önce yaratılmış oldukları ortaya çıkmaktadır (Taberî 1991/I, 28). "Nur'un Çarşamba günü yaratıldığına ilişkin hadisteki nur terimi, güneş anlamına gelmektedir (Taberî 1991/I, 28-29). Öte yandan Taberî, ilkin kalemin yaratıldığına ilişkin görüşleri de sıralamıştır. İlk önce kalem yaratılmış ve Tanrı kaleme *yaz* diye emretmiştir. Kalem de olup bitecek her şeyi yazmıştır (Taberî 1991/I, 38). Tanrı önce kalemi yaratmış ve kaleme yaz emrini vermiştir. Kalem ne yazayım diye sorunca, *kaderi yaz*, demiştir. Kalem de hemen olanı ve ebedîyete kadar olup bitecek her şeyi yazmıştır (Taberî 1991/I, 38-39). Taberî kalem konusunda ileri sürülen düşünceleri vermiş ve ilk önce kalemin yaratıldığına inanmıştır (Taberî 1991/I, 39-40). Rivayete göre, Tanrı kalemi yarattıktan bin yıl sonra diğer mahlûkları yaratmıştır (Taberî 1991/I, 49). "Tanrı altı günde gökleri ve yeri yarattı, o zaman Tanrı'nın arşı su üzerinde bulunuyordu" ayeti şöyle yorumlanmıştır: Tanrı diğer mahlûkları yaratmadan önce üzerinde arş bulunan sudan başka hiçbir şey mevcut değildi. Kudret ve ululuk sahibi olan Tanrı arş üzerinde bulunuyordu. O her varlıktan önce nur ile karanlığı yarattı (Taberî 1991/I, 41). Kalemden sonra ince bir bulut yaratılmıştır (Taberî 1991/I, 43).

Bir başka rivayet: "Peygamber, mahlûkları yaratmadan önce Tanrı nerede

bulunuyordu? sorusuna, O, altında da üstünde de hava mevcut yüksek bir bulutta bulunuyordu, bundan sonra arşını su üzerinde yarattı" cevabını vermiştir (Taberî 1991/I, 43). Bütün bu tartışmalar zamanda ilk ortaya çıkan unsurun ne olduğuna yöneliktir. İlk unsur kökenin temel verisi olduğundan, ondan türeyenleri de anlamak kolaylaşmaktadır. "Yaratma nasıl başladı?" sorusuna verilen cevap şöyledir: Tanrı arşı üzerinde bulunuyordu. Arş her mahlûktan önce mevcuttu. Tanrı, Levh-i mahfuz'da olacak her şeyi yazdı (Taberî 1991/I, 45). Rivayetlerin birine göre, Yüce Tanrı ilk önce arşı yarattı ve arşın üzerine çıkmıştır. Diğer bazı bilginler, Tanrı önce suyu, sonra da arşı yaratmış ve arşı suyun üzerine yerleştirdi fikrini ileri sürmüşlerdir. (Taberî 1991/I, 45) Taberî, arştan önce suyun yaratılmış bulunduğunu kabul etmiş, suyun rüzgarın üstünde olduğuna ilişkin görüşlerin bulunduğunu da belirtmiştir (Taberî 1991/I, 46). Göklerle yer ve onların arasında bulunan her şey denizlerle çevrilmiş olup, bütün bunları heykel, heykeli de kürsü çevirmiştir (Taberî 1991/I, 48-49). Heykel, göklerin etrafında bir şey olup, otağı çeviren tasma gibi yerleri ve denizleri kuşatan unsurdur (Taberî 1991/I, 48). Yerler yedi arzdan ibaret olup, adalar şeklinde döşenmiş ve aralarında denizler bulunurmuş. Heykel, adaları kuşatan denizin arkasında dururmuş (Taberî 1991/I, 48-49). Taberî'ye göre, Yüce Tanrı, gökleri ve yeri yaratmak istediği vakit, sudan dumanı çıkarmış ve bu duman suyun üzerinde yükselmiştir. Bir şeyin üzerinde bulunan her şey onun semasını oluşturmaktadır. Tanrı bundan sonra suyu kurutarak onu tek bir yer haline getirmiştir. Tanrı, yeri yaratmadan önce, göğü düz ve düzgün bir halde yaratmış, sonra da yeri yaratmıştır. Tanrı, sudan dumanı uçurarak onu suyun üzerine yükseltmiş, duman da suyun seması olmuştur. Tanrı bundan sonra suyu kurutmuş ve suyun üzerinde yükselen duman için onu toprak haline getirmiştir. Tanrı göğün üzerine çıkmadan önce yeri döşemedi veya yaymadı, yerin üzerinde gıda ve yiyecek maddelerini takdir ve tayin etmedi; bundan önce yerden suyu ve otlakları çıkartmadı. Tanrı, o vakit sudan çıkarılan dumandan ibaret olan göğe çıktı, onu yedi gök olarak yaydı. Bundan sonra, sudan ibaret olan yeri kuruttu, onu döşedi ve yaydı, yeri yediye böldü. Yeryüzünde gıda ve yiyecek maddelerini tayin ve takdir etti. Yerden suyu ve otlakları çıkardı, tavsif ettiği gibi dağları sabit ve muhkem kıldı (Taberî 1991/I, 63-64). Taberî'nin ilk yaratılan ne idi ya da Tanrı nasıl yarattı soruları, esas olarak varlığı temellendirmek ve varlıktaki düzenliliği açıklamakla ilgilidir. Bununla birlikte Taberî'nin aktardığı verilere bakıldığında, yaratma sürecinin nasıl olduğu sorusunun, halk arasında tartışma konusu haline getirildiği kolaylıkla söylenebilir.

İlk yaratılanın ne olduğu çok önemli değildir. Taberî'nin ortaya koyduğu sorun, yaratma sırasıyla ilgili olan hadislerden hangisinin doğru olduğudur. Doğru (muhkem) hadisin hakikati ifade ettiğine inanıldığından, hangi hadis doğruysa, o hadiste içerilen sıralama da hakikati yansıtmaktadır. Taberî sadece hadisleri isnatlarıyla birlikte vermekle yetinmektedir. Herhangi bir değerlendir-

meye girmemektedir. Sergilediği bu tutum, onun tarih anlayışını da yansıtmaktadır. Zaman ve yaratma sorunuyla konuya girişi, esas olarak insanın nasıl bir arka planla ortaya çıktığına da işaret etmektedir. Yaratma sorununu takiben Adem ve hayatını ele alışı, insanın evrendeki konumunu göstermekle yakından ilişkilidir.

Taberî, Adem'in yaratılışını ayetten (Bakara 30) başlayarak anlatmıştır. Ayete göre, Tanrı, meleklerine yeryüzünde insan yaratılacağını bildirmiş, melekler kaygılarını dile getirmişlerdir. Meleklerin kaygıları, daha önce yeryüzünde cinlerin bulunması ve birbirlerini öldürmeleridir. Taberî'ye göre Tanrı'nın insanı yaratma nedeni, kendini beğenmiş, kibirli ve gururlu İblis'e bir ders vermektir (Taberî 1991/I, 111). İnsanın nasıl yaratıldığı ve niteliklerinin neler olduğu üzerinde, hadisler bağlamında uzun boylu durmuştur. Onun bildirdiğine göre Tanrı, Adem'i yeryüzünden getirilen, yapışkan, kaygan, siyah ve kokan çamur gibi farklı toprak türlerinden yapmıştır. Tanrı, önce Cebrail'i sonra da Mikail'i toprak almaları için yeryüzüne göndermiş ve yer her iki meleği de aynı gerekçeyle, yani kendinden toprak vererek eksilmeyi ve biçiminin bozulmasını istemediği gerekçesiyle Tanrı'ya sığınarak reddetmiştir. Üçüncü olarak giden ölüm meleği, Tanrı'ya sığınarak verilen görevi yerine getirmiştir. Ölüm meleği yeryüzün farklı yerlerinden kırmızı, beyaz ve siyah topraklar alıp karıştırmıştır. İnsanoğullarının farklı renkte olmalarının nedeni budur (Taberî 1991/I, 113-114). Adem'in yaratılışıyla ilgili bu süreci Taberî, küçük farklılıklarla değişik kişileri kaynak göstererek sayfalarca anlatmıştır. Adem'e nefsin üflenmesi, meleklerin secde etmesi, İblis'in secde etmemesi, cennetten kovulması süreci, Adem'in aceleci oluşu yine hadis rivayetlerine bağlı olarak anlatılmıştır (Taberî 1991/I, 119-120). Adem'in meleklerden üstünlüğünün nedeni, Tanrı'nın ona isimleri öğretmesidir. İsimlerin özellikleri nelerdir; bunlar özel isimler mi yoksa genel isimler mi belli değildir. Kimileri Tanrı'nın yarattığı bütün şeylerin isimlerini öğrettiğini kabul etmişlerdir (Taberî 1991/I, 123-124). Sadece meleklerin isimlerini öğretti diyenler de olmuştur (Taberî 1991/I, 125-126). Taberî'nin bildirdiğine göre âlimlerin bir kısmı, Tanrı'nın melekleri değil de insanı yeryüzüne halife yapmasının nedenini, Adem'in isimleri bilmesine ve meleklerin bilmemesine bağlamışlardır. Meleklerden birinin halife kılınmamasının nedeni, meleklerin hal ve hadiselerle karşılaştıklarında işin nereye varacağını kestirme yeteneklerinin olmamasıdır. Görüp müşahade etmediğiniz gaybî olan şey ve işlere akıl erdiremezsiniz. Bu nedenlerden dolayı insan halife tayin edilmiştir (Taberî 1991/I, 127).

Tanrı, Adem ile eşini cennete yerleştirip bir ağacın meyvesi dışında bütün meyveleri yemeleri konusunda serbest bırakarak onları denemek istemiştir. Ancak Adem ve eşi, bu denemeden başarısız çıkarak yasak meyveyi yemiş ve cennetten sürülmüşlerdir (Taberî 1991/I, 135-144). Adem cuma günü yaratılmış ve aynı gün cennetten çıkarılmıştır (Taberî 1991/I, 144). Buradaki günün, Tanrısal yılın parçası olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. İbn Abbas'tan

yapılan bir rivayete göre, Adem, öğle namazıyla ikindi namazı arasında cennetten çıktı. Tanrı onu yere indirdi. Adem cennette ahiret günleri hesabıyla yarım gün kalmıştı. Bu yarım gün dünya hesabıyla 500 yıl eder. Çünkü ahiret yılı, bin dünya yılı eder (Taberî 1991/I, 153). Adem ile Havva Hindistan'a indirilmişler ve onların nesilleri oradan dünyaya yayılmıştır (Taberî 1991/I, 153-155, 159). Başlangıçta Adem'in boyu göklere değiyordu. Melekler onun bu görünüşünden ürktükleri için Tanrı onun boyunu 60 arşına indirmiştir. Boyu kısalan Adem meleklerin dua seslerini duyamayınca bundan üzüntü duydu. Bunun üzerine Tanrı, ona gökten bir ev indirdiğini haber verdi ve Adem'in evine kolay varması için adımlarını büyüttü. Onun her adımı çöl ve sahra oldu. Arşın etrafında olduğu gibi, gökten indirilen evin etrafında namaz kılıp dua etmekle görevlendirildi. (Taberî 1991/I, 157). Rivayetlere göre hacerü'l esvet, Musa'nın asası, sapan, örs, çekiç ve kerpeten Adem'le birlikte cennetten gelmiştir. Adem, önce eriyen demirden bıçağı yapmıştır. Bıçakla diğer işlerini yapmış, sonra da fırın inşa etmiştir (Taberî 1991/I, 161-163). Adem'in cennetten çıkarılmasıyla birlikte 30 tür meyve de onunla birlikte yeryüzüne indirilmiştir. Dünyaya indirilen Adem'in açlığını gidermek için buğday verilmesi, tarımın başlangıcı, buğdayın taşlar arasında ezilerek un yapılması, Cebrail tarafından getirilen taş ile demiri birbirine çarparak ateşi elde etmesi ve ateşin külünde ekmek pişirmesi ile birlikte zanaatların başlangıcını anlatmıştır (Taberî 1991/I, 164). Taberî bu rivayetlerin diğer âlimlerin anlattıklarıyla uyuşmadıklarını belirtmiştir (Taberî 1991/I, 165).

Adem'in dünyaya gönderilişi ve dünyadaki hayatını düzenlemesi tarihin yeni bir dönüm noktasıdır. İnsanlık, Adem ile Havva'nın çocuklarından türemiştir. Havva her defasında, biri erkek diğeri kız olmak üzeri ikiz çocuklar doğurmuştur. Her batının bir tipini diğer batından olan biriyle evlendirerek çoğalmışlardır (Taberî 1991/I, 178). İlk cinayet, insanlar arası ilişkide belirleyici unsurları öne çıkarmaktadır. (Taberî 1991/I, 178-182). İnsanlığın kökenini ele alıp evrenin kökeni çerçevesinde açıklamaya girişmesi, tarih düşüncesinin temel yaklaşımları arasındadır. Taberî, İslâm tarih düşüncesini, köken ve tarihsel temel değerlere (peygamberler) bağlı olarak açıklayarak, belli bir temellendirmeye gitmiştir. Tanrı, Adem'e yeryüzünün saltanatını ve hakimiyetini bağışlamış ve onu peygamber yapmıştır. Nasıl yaşayacağı ve peygamberliğin ilkeleri Tanrı tarafından bildirilmiştir. Adem, Tanrı'nın bildirdiklerini, Tanrı tarafından verilen 21 yaprak üzerine yazmıştır (Taberî 1991/I, 198-199). İlk ata, Tanrı tarafından iyi bir şekilde donatılarak bu dünyaya gönderilmiştir. Bu dünyanın hakimi olarak gönderilen ilk ata, insanlığın bütün aşamalarında, insanlık tarihini onun çocukları oluşturduğundan, kendini hissettirmektedir. Adem'in soyu hem insanlığın hem de peygamberler tarihinin omurgasını oluşturmaktadır. Taberî, Adem, Nuh, İshak, İbrahim, İsmail, Eyüp, Yakup, Musa, Davut ve Süleyman gibi peygamberleri hadis rivayetleri bağlamında anlatmıştır.

İbnü'l Esir (1160-1232), Taberî'nin kitabındaki bölüm başlıklarının hiçbirini atlamadan aynı şekilde kendi kitabına aktardığını, Taberî'nin anlattığı rivayetleri de aldığını söyler. Böyle davranma nedeni de Taberî'ye güvenin tam olmasıdır (İbnü'l Esir 1989/1, 2-3). İbnü'l Esir, kendi kaygısını şöyle dile getirmektedir: Doğu ile Batı ve bu ikisi arasındaki ülkelerde yaşayan ve saltanat süren, gelmiş geçmiş bütün hükümdarların haberlerini ihtiva eden bir tarih kitabı yazmaya başladım ve kitabımda, kâinatın yaratılışından itibaren içinde bulunduğum zamana kadar cereyan eden hadise ve vakıaları peş peşe ve bir sıraya göre almayı kararlaştırdım (İbnü'l Esir 1989/1, 2). Tarih içeriği göz önüne alındığında, tarihçinin işinin çok zor olduğu ortaya çıkmaktadır. Kâinatın yaratılışının ve Peygamber'e kadar olan sürecin tarihini yazmak, belli bir form ve içerikle sunulması ve inanan herkesin bunları kabul etmeleri nedeniyle kolaydır. Peygamber sonrası olaylar tartışmalı bir yapıya sahip olduğundan tarihçi, meşrebine göre tavır takınmıştır. Tarihçinin kendi döneminde vuku bulan her önemli olaydan haberdar olması oldukça zordur. Bundan İbnü'l Esir de şikayet etmiştir. Musûl'da oturan bir tarihçinin, Doğu ve Batı sınırlarında en son meydana gelen olaylardan habersiz kalacağını belirtir (İbnü'l Esir 1989/1, 2). İbnü'l Esir, tarihçilerin ele aldıkları konularda farklı tutumların sergilendiğinden şikayet etmiştir. O, kimilerinin önemli konuları atlarken, kimilerinin de ihanet ve fiyat artışları gibi tarih kitaplarında yer almaması gereken konuları kitaplarına koymalarını beğenmemektedir (İbnü'l Esir 1989/1, 2).

Kâinatın ve insanın yaratılışı, peygamberler tarihi, İsrailoğulları tarihi, İslâm öncesi (Cahiliye dönemi) Arap tarihi, Fars tarihi, Türk tarihi, Yunan tarihi, Roma tarihi gibi konular, İslâm tarihçilerinin başlıca konuları arasında sayılmıştır. Ancak asıl konularının Peygamber ve İslâm tarihi olduğu bir gerçektir. Tarihçiliğin gelişmesi bağlamında yukarıda sıralanan konular öncelikli olmak üzere, halifeler, hanedanlar, komutanlar, âlimler, mezhepler, devletler, savaşlar, şecereler, biyografiler, coğrafya, kozmoloji, siyaset, felsefe, ahlâk, bir bakıma İslâm dünyasında olup biten her şey, tarihin konuları arasına katılmıştır (Rosenthal 1952, 87-100). Sıralanan konu başlıklarına bakıldığında, tarihin çok geniş ve zengin bir çalışma alanı olduğu görülmektedir. Verdiği başlıklar doğa, insan, ülkeler, halklar, inançlar, peygamberler, devletler tarihi altında toplanabilir. İnsan tarihinin başına doğa tarihi koymaları, insanla doğa arasındaki ilişkinin çok güçlü olduğunun bilincini yansıtmaktadır. Ayrıca tarih kitaplarının başında dünya tarihiyle ilgili bir bölümün yer alması, tarih yazıcılığının önemli konuları arasında dünya tarihinin de olduğunu göstermektedir (Rosenthal 1952, 114). Dünya tarihi, yaratılış süreciyle başlar. İnsanın bu dünyaya gönderilmesi ve peygamberler silsilesi, ana bölümlerden birini oluşturur. Dünyanın biyolojik yapısının incelenmesi, iklimlere göre insanların kazandığı niteliklerin belirlenmesi, tarihçilerin uğraştığı başlıca önemli konular arasındadır. Bunların yanında, tarihçiler, İran, Yunan

ve Bizans gibi komşu medeniyetlerin geçmişleriyle ilgilenmiş, tarihlerinde adı geçen medeniyetlere yer vermişlerdir (Rosenthal 1952, 70). İslâm tarihçilerinin ortaya koyduğu dünya tarihi resmi, İslâm evren tasavvuruna göre kurulmuş ve ona göre yorumlanmıştır.

Tarihin Faydaları: İbnü'l Esir, biri dünyevi diğeri uhrevi olmak üzere tarihin faydalarını iki öbekte toplamıştır. Tarihin dünyevi faydaları şunlardır: 1- İnsan ölümsüzlüğü sever ve yaşayanlar halkasında bulunmak ister. Tarih kitaplarını okuyan bir kimse, geçmiş çağların insanlarıyla aynı asırda bulunmuş gibi olur; bu kitaplardaki hadise ve haberleri öğrenen kişi de bu insanlarla karşılaşmış gibi olur ve kendisini onların arasında bulur. 2- Hükümdarların emretme ve menetme güçlerini doğru kullanmaları için tarihi örnekleri bilmeleri gerekir. Gücü yanlış kullanımlarının nasıl sonuçlar doğurduğunu ve gücün iyi kullanımı sonucu nasıl iyi bir resim ortaya çıktığını öğrenmelidirler. Ayrıca hükümdarlar tarih okuyarak, düşmanlarının verecekleri zararları bertaraf edecek görüşleri de öğrenirler. 3- Tarih okumak tecrübeler kazandırır. Kişi öğrendiği hadiselerden hareketle benzer başkaları hakkında tahminlerde bulunabilir. Bu sayede akıl gelişir ve önder olma ehliyeti kazanılır. 4- İnsan sahip olduğu tarih kültürüyle çeşitli meclis ve ihtifallerde bir şeyler anlatmak, nadir ve güzel şeyler nakletmekle bir güzellik kazanır; hatta bütün bu yüzler kendisine çevrilir (İbnü'l Esir 1989/1, 6-7). Uhrevi faydalar da şöyle sıralanmıştır: 1- Akıllı ve zeki kimse, tarih kitapları okuyarak dünyanın geçici ve sıkıntı verici olduğunu anlayarak ondan yüz çevirir ve ahiret için hazırlığa yönelir. 2- Tarih okuyan kişi, bu sayede ahlâkın güzelliklerinden olan sabır ve dayanaklılığı (teselli bulmayı) huy haline getirir. Çünkü akıllı kişi, üstün bir peygamberin ve büyük bir hükümdarın, hatta hiçbir beşerin dünyanın musibetlerinden kurtulmadığını görünce, onların başına gelen felaket ve musibetlerin kendi başına geleceğini de bilir (İbnü'l Esir 1989/1, 7-8). İbnü'l Esir'in tarih anlayışının hangi temele oturduğuna bakıldığında, İslâm tarihçiliğinin hangi tür kaygılarla oluşturulduğu daha belirgin bir hale gelmektedir. Kâinat ile insanlığın tarihlerinin hem dünya hem de ahiret için ne anlama geldiği göz önüne alındığında, tarihçiliğin niteliklerinin nasıl biçimlendiği de ortaya çıkmaktadır.

İbnü'l Esir'in tarihin faydaları hakkında yaptığı bu ayrım, tarihçiliğin gelişim seyrinde tartışılmıştır. Gibb, tartışmaları şöyle ele almaktadır: Kur'an'da bulunan tarihî argümanlar, geniş fetihlerle kazınılan tabii gurur ve Arap kabileleri arasındaki düşmanlıklar, söz konusu bilinci besleyen unsurlar arasındadırlar. Ancak dilbilimciler bir tarafa bırakılırsa, tarihi nakilleri toplayanların hemen hepsinin ilahiyatçılar ve muhaddislerden (hadis toplayıcıları) oluşması, tarih anlayışının bir başka boyutuna işaret eder. Söz konusu boyut, tarihin teolojik açıdan değerlendirilmesidir. *Teolojik açıdan tarih*, insan neslinin yönetimi için ilâhî bir planın göstergesi idi. İlk kuşakların tarihe bakışları, Muhammed'le son noktaya eren peygamberler silsilesinin izini tarih boyunca takip etmekle sınır-

lanmış olsa da, bütün İslâm tarih okulları ilâhî planın burada son bulmadığında ittifak halindedirler. Sünnî öğretiye göre, yeryüzünde ilâhî planın devamı İslâm toplumuna, Ümmetullah'a bağlıdır. Bu yüzden İslâm toplumunun tarihinin incelenmesi, *Kur'an* ve hadisteki ilâhî vahyin incelenmesinin zaruri bir ilavesidir. Üstelik tarihsel süreklilik, Sünnî dini-siyasî düşüncenin temellerinden birisidir. Şia içinse ilâhî idare imamlar çizgisinde devam etmektedir (Gibb 1991, 132-133).

Tarihin dünyevileşmesi sonucu tarihçi, ilk dönemdeki dini haklı çıkarma çabaları yerine, ahlâkı savunmaya yönelmiştir. Tarih, erdemli ve yanlış hareketlerin kaydını ebedîleştirerek bunları gelecek nesillerin irşadı için örnekler olarak sunmaya başlamıştır. Bu tür bir savunma ahlâkçılara ve gerçeğe nüfuz etmeden ahlâkla uğraşanlara son derece normal görülmüştür. Şayet tarih bilim değil de, sadece ahlâkın bir dalı ise, sözde tarihi örneklerin kendi gayelerine adapte edilmesinde güçlük çekmemişlerdir. Bu tür saptırmalarla dolu ümeranın aydınları ve âdâp kitapları, kamu beğeni ve sağduyusunu bozma yönünde oldukça ileri gitmişlerdir. Hatta bazı tarihçi ve vak'anüvisler bile bu hastalığa karşı her zaman bağışık olamamışlardır (Gibb 1991, 138). Bu yaklaşım tarzında genellikle umulan belirli bir siyasî veya dini menfaat göz önüne alınarak genel nakillerin, duygusal destanların, partizan ya da propagandist materyallerin her şekli ile geliştirilmiş sahih, rivayet öykünün temelini oluşturmuştur (Gibb 1991, 138). Tarihin kendi başına bir çalışma bütünü olarak kabul edilmemesi, onu ahlâkın bir parçası olarak görülmesi, tarih çalışmalarında temel kaygının tarih düşüncesi değil, ahlâk olduğu vurgusunu öne çıkartmıştır. Âlim ve muhaddisler siyasî tarihçilikteki yerlerini resmi memurlara teslim etseler de daha kapsamlı biyografi sahasını ellerinde tutmuşlardır. Biyografi klasik hadis ilminin bir dalı olarak siyasî yaklaşımdan uzak kalmıştır. Bilgili kişilerin gözünde, dünyevi ve siyasî teşkilâtların değil, Peygamber'in varisleri olan ulemanın hayatları yeryüzünde ümmetullahın gerçek tarihini temsil eder (Gibb 1991, 138). Biyografi yazarlığı tarih açısından önemli bir konu olmakla birlikte, tarihçiliğin bütünü açısından dar bir alan olarak kaldığından, tarih düşüncesi açısından istenilen sonuçlara varılması için yeterli olamamıştır.

Tarihçiliğin en önemli konularından biri olan siyaset, İslâm tarihçiliğinin gelişmesinde etkili unsurlar arasındadır. Bunun başlıca nedenlerinden biri de, Sünnî İslâm'da tarihin yasama işlevine de sahip olmasıdır. Hilafet de tarihin yasama (kanun koyma) işlevinin başta gelen örneğidir. Öte yandan tarihi yasamanın etkisi öncelikle geçmişe şamildir. Bunun sonucu olarak bize, halifenin ne olduğu ve şimdi ne olması gerektiği söylenmektedir. Sünnî hilafet teorileri, hilafetin kendisi üzerinde değil işlevleriyle uğraşmıştır (Binder 1990/2, 405). Bu eğilimin başlıca nedenleri arasında, toplumsal düzen ile düzeni sağlamakla yükümlü kabul edilen ya da düzenin içsel yapısını oluşturan şeriat arasındaki ilişki gösterilebilir. Toplumsal düzen, şeriatın temel sorunu olduğundan ve fıkıh da

tek başına sosyal düzeni sağlayamadığından, başka zihinsel faaliyetlere ihtiyaç duyulmuştur. Tarih bu çabalardan biridir. Ortak bir ruhun, tarihi olayların ahlâkî önemini vurgulayan yanıyla, popülist ve vakıadan hareket eden bir ruhun izlerini taşıyan birtakım entelektüel emsaller ortaya çıkmıştır (Hodgson 1 1995, 311). Söz konusu ruh, özellikle tarih araştırmaları sahasında görülebilir. Çünkü burada, hadise ve isnada dayanarak yapılan tarihin yeniden inşa tekniği işbaşındaydı. Kanun veya dogmalarda kaynağın doğruluğu için kullanılan isnat yöntemi, genel tarih için de -tabii hukuktaki kadar sıkı olmayan bir biçimde- kullanılabilirdi (Hodgson 1 1995, 311). Tarihin konusu, genelde şeriat eksenli düşünen kesimin dünya görüşüyle belirlenmiştir. Bu kişilere göre, sırf bizatihi vahyin tarihi oluşu -belli dönemlerde peygamberler aracılığıyla insanlara bildirilmiş olması- ve ideal İslâm hayatının yaşandığı toplumun, tarihi bir toplum özelliği taşıması nedeniyle, tarihin çok iyi anlaşılması gerekiyordu. Ulemanın tarih çalışması, iki vazgeçilemez tema ile başlamıştır: 1- Her şeyin üstünde bir model olarak Peygamber'in hayatı 2- Medine toplumunun orijinal mütecanisliğinin yerini almış hadis ravilerinin değerlendirilmesi. Ulemanın ilgi alanı kısa zamanda genişlemiştir (Hodgson 1 1995, 311). Model ve genişleyen toplum arasındaki ilişkiyi belirleyen değerler, tarihçilerin sürekli vurgu yaptıkları alanlar olmuştur.

İslâm tarihçiliğinin temel belirlenimleri, İslâm medeniyetinin oluşum sürecinde ortaya çıkan sorunlar çerçevesinde oluşmuştur. İslâm, bütün Müslüman toplumları ve onların bütün kurumlarını, hukuk sistemlerini, ahlâk ve değerlerinin belirleyici temel çerçevesini çizme çabasında olmuştur. Bu temel, sonraki bütün düşünsel, siyasî değer dizilerinin ve diğerlerinin meşruluk kaynağı olarak kullanılmıştır. Peygamber'in sözleri ve davranışları ile O'nun arkadaşları ve onları takip eden ilk neslin ve Peygamber hakkında bilgi verenlerin hayat, davranış ve sözlerini bilmek istemişlerdir. Bunu da en doğru şekilde yapma gerekliliğinin bilincinde olmuşlardır. Bu gereklilik tarih bilgisinin nesnel bir tabana oturtulmasıyla mümkün olacağı sonucuna götürmüştür (Arslan 1987, 59). Yukarıda verilen açıklamalar ışığında, tarih bilgisinin nasıl bir yöntemle işlenip sunulduğunu anlamak gerekir.

2.5.2.3. Yöntem

İslâm medeniyetinin ilim ve bilgi anlayışı nedeniyle, ilimleri birbirinden tam bağımsız bir şekilde ele almak doğru değildir. İlimlerin her biri belli konular üzerinde yoğunlaşırken, asıl hedefleri, insanın doğruluk temelli hayatı tanıyarak onun ilkelerine göre yaşamak ve ebedî hayatta huzur içinde olmaktır. Bu nedenlerden dolayı, İslâm tarih geleneği, her düşünce geleneğinde olduğu gibi, tarih metinlerini tarihsel "gerçeğin" bütününü, kendi amaçları ve ölçülerine göre

yorumlamaktadır. Humphreys'in belirttiği gibi, erken dönem tarihçileri, "Siyasî meşruiyet, adil yönetimin doğası, Peygamber'in tebliğinin kurtarıcı vaadi, akıp giden olaylar tarafından gerçekleştirildi mi, yoksa olaylar onu yalanladı mı? türünden sorularla ilgilenmişlerdir (Humphreys 2004, 123). Bu tutum, onların kaygılarının ne olduğunu göstermektedir. Kaygıları kendi medeniyetlerinin değer dizilerinin meşruluğunu tarihsel olarak göstermektir. Bunun yanında Müslüman tarihçilerin amacı, bireyin toplum içindeki konumunu destekleyecek malzemeler üretmek olmuştur (Rosenthal 1952, 54). Tarihin ilim olduğunun kabulü, onun bilgi yapısının nasıl olduğu sorununu da birlikte getirir. Tanrı'nın sürekli yarattığı atom temelli bir kâinatta tek güvenilir bilgi, tarihsel olan bilgidir ve hakikatin bilgisi, tarihsel alanlarda gizlidir. Gerçek bilgi, ne olursa olsun görünür bireysel olayların bilgisiydi. Bütün genellemeler, ne kadar yararlı olursa olsun tehlikeliydi. Böylesi genellemelerle hayata ve kâinata dair hakikate asla varılamazdı (Hodgson 1995/1, 414). Bu nedenlerden dolayı, hakikati bildiren peygamberler süreci çok önemsenmiştir. Bu tutumu ilk tarihçiler arasında sayılan Taberî'nin tarih anlayışında da görmek mümkündür.

Taberî, eserinde Tanrı elçisinden ve önceki nesillerin hayırlı bilginlerinden rivayet edilen haber ve bilgilere yer verdiğini bildirmektedir. Kitapta yer alan bilgilerdeki maksat, okuyucuyu geçmişte olup biten hal ve hadiselerden haberdar etmektir. Bu haberler ise akıl yürütmeleriyle elde edilen bilgilerden değildir (Taberî 1991/I, 71). Görülen o ki Taberî, tarihçinin görevini haberlerin aktarıcılığı olarak değerlendirmektedir. Taberî neden böyle bir tavır takındığını da anlatmıştır. Ona göre, geçmişte olup bitenler akıl yürütmeyle bilinemeyeceğine göre, sonraki nesillerin önceki olayları bilmelerinin yolu, olanlara tanıklık edenlerin olayları aktarmalarıdır. Aktarılan haberlerin doğruluğu, aktarıcıların dürüstlüğüyle ilgilidir (Taberî 1991/I, 6-7). O, topladığı malzemenin sahih olduğunu iddia etmeyerek (Temir 1991, VI), yöntemini tartışmaktan kaçınmıştır.

Taberî, olayın tahlilini hiç yapmadan, duyduğu, okuduğu, gördüğü şeyleri oldukları gibi eserine almıştır (Togan 1981, 4). Bu onun tarihçiliğinin genel özellikleri arasındadır. Hodgson'ın dediği gibi, Taberî'nin tarih yöntemi, çok incelikli tarihi ilkeleri taşımaktan öte, yorumu dışarıda bırakan, sadece veri toplama çabasına dayanır. Aktarım çerçevesi ve geçiş pasajları dışında, nadiren kendi adına konuşur. Söylemesi gereken şeyleri ise, kelimesi kelimesine aktardığı nakillerin bilinçli bir biçimde ayıklanması, düzenlenmesi ve dokümantasyona tâbi tutulması yoluyla net bir şekilde anlatır. Kendi hükümlerini açıkça belirtmeyen, bir olay hakkındaki kendi özel saptamalarıyla ilişkili gördüğü delillerin her birini bütün ayrıntılarıyla veren, fakat sonunda bunları bütün haline getiremeyen ve önüne serdiği delilleri kullanarak saptamaları size bırakan bir dedektife benzer (Hodgson 1 1995, 312). Taberî'nin çekimser kalışının önemli bir nedenini Humphreys şöyle açıklamıştır: Taberî'nin yorumdan kaçan çekimser tutumunun

önemli nedeni, erken dönem İslâm dünyasındaki bilgi anlayışında görülebilir. Bu çevrede tarihçinin esas yapması gereken, genel olarak hukuki, dini ya da siyasî önemi bulunduğuna inanılan geçmiş olaylar hakkında nesnel bilgileri naklet-mektir. Bu türden bilgi (ilm), güvenilir otoritelere kadar götürülen söz konusu olayların anlatılarından oluşmaktadır. İdeal durumda bu otoriteler, dürüstlükleri bilinen kişilerin şahitliklerine işaret eder; ancak pek çok durumda, bilgilerini bu tür şahıslardan almış olan erken dönemin şöhretli bilim insanları kastedilmektedir. Tarihçinin görevi, kesinlikle geçmişi olduğu gibi yorumlamak ya da değerlendirmek değildir. O dönemde daha çok geçmiş bir olay hakkında haberlerin hangisinin kabul edilebilir olduğunu kısaca belirlemek ve bu haberleri uygun bir düzende bir araya getirmek durumundadır. Ayrıca siyasal şartlar, tarihçilerin nesnel davranmalarını gerektirmiştir. Eğer olaylar hakkında görüş beyan eden ya da olayları yorumlama çabası içine giren tarihçiler bir grubun adamı olarak görülürlerse, önemli bir kesimin güvenini kaybetmiş olacaklardır. Dini ve siyasî konuların gelişme seyrini ilk nesil güvenilir ustalara dayandırarak, sorunlara farklı bir bakış açısı getirmişlerdir (Humphreys 2004, 102-103).

Taberî'nin olumlu özelliği, bütün verileri virgülüne dokunmadan aktarması, konu üzerine çalışanların ellerine temiz malzeme vermesidir. Ayrıca çok geniş bir okuyucu kitlesine de hitap etmiştir (Hodgson 1 1995, 313). Anlatılanları olduğu gibi vermesinin yarattığı önemli bir sonuç, karşıt ya da farklı görüşlerin aktarılması yoluyla çeşitli değerlendirmelerin olduğu gerçeğini göstermiş olmasıdır. Eğer olayları tek taraflı ve kendi süzgecinden geçirerek belli bir düzen içinde vermiş olsaydı, daha sonraki nesiller tarafından kullanılacak malzemenin çok büyük bir kısmı kaybolmuş olacaktı. Olayları süzgeçten geçirerek belli bir anlayış içinde vermemesi, kitabında çok sık karşılaşılan çelişkili durumları anlaşılır kılmaktadır. Gibb'in belirttiği gibi Taberî, hadis toplayıcısı olarak, önce yaptığı çalışmalarda uyguladığı eleştirel yöntemi tarih derlemesine uygulamış ve tarihini *Kur'an* tefsirine ek yapmayı hedeflemiştir. Tefsirinde yazarın eleştirisi apaçıkken, tarihinde örtük bir eleştiri kullanır. Eserin zaafı, bir hadisçiden beklenecek türdendir. Taberî, eserinin sonlarında din adamlarını geri plana itip saray adamlarını öne çıkardığından, tarih anlayışında önemli bir dönüşüm gerçekleştiğinin işaretini vermiştir (Gibb 1991, 135-36). Çünkü İslâm tarihinin oyuncuları artık siyasetçiler olmuştur. Taberî'nin tarihçiliği, yaşadığı dönemin sorunları çerçevesinde biçimlenmiş ve biçimlenen bu tarih anlayışı sonraki İslâm tarihçiliğinde etkili olmuştur.

Taberî'de de görüldüğü gibi, İslâm düşüncesinde tarih anlayışı, hadisçilikle yakından ilgilidir. Hadis araştırmasında yöntem, bir hadisi tam olarak ortaya koymaktır. Ancak tarih olayları hakkındaki haberlerin değerlendirilmesinde, hadislerin değerlendirilmesi gibi bir tavır sergilenmemiştir. İmam Şafi'î'nin hadis ile şahitlik arasındaki farklara işaret etmesi (Şafi'î 2003, 206-208), arala-

rındaki farkın derinliğini göstermektedir. Tarihçiler tarih olaylarını tekil olarak ele almışlar ve olayı tam olarak vermeyi amaç edinmişlerdir. Arslan'a göre, tarihi olayların àtomcu bir görüşle ele alınması ve bu yaklaşımın Eş'arî kelâmının metafiziğiyle iyi bir biçimde uyuşması, tarihçilerin tarihi olaylar arasında sağlıklı nedensel ilişkiler kurmayı düşünmelerini engelleyen unsurların arasındadır. Olaylar arasında nedensel bağların kurulmaması Ortaçağ İslâm tarihçiliğinin en zayıf noktaları arasında sayılmıştır. Tarihi olayların açıklanmasında "mukadderat-ı ilâhîye" gibi tarih dışı nedensel bir açıklama modeline başvurduklarından söz edilmektedir (Arslan 1987, 63-64). Tikelci yaklaşım ve olaylar arasında nedensel bağlar kurma(ma)nın iki önemli nedeninden söz edilebilir. Bunlardan ilki, *Kur'an*'da yer alan kıssaların, tikel bir şekilde ders vermeye yönelik örnekler olmalarıdır. Helak edilen kavimlerden ibret alarak, toplumların davranışlarını düzeltmeleri beklenmektedir (11/100-104). Bunu en iyi şekilde yapabilmek için yeryüzünün gezilmesi önerilmiştir (30/9, 27/69, 35/44, 40/21, 82-83; 3/137; 6/6, 11; 12/109; 16/36; 22/46). Tarihçilerin ideal modele göre davranmaları kaçınılmaz olduğundan, olaylar arasındaki nedensel bağlar çok önemsenmemiş denebilir. Bununla birlikte, kıssalar, ahlâk sorunlarıyla birlikte ele alındığından, nedensel ilişkiler söz konusudur. Tarih olayları, ibret alınacak dersler olarak derlendiğinde de, ahlâkla, dinle, siyasetle ilişki içine sokulmaları nedensel bağların farklı bir görünüşüdür.

Rosenthal'a göre İslâm tarihçiliğinin eksik yanları arasında, tarih eğitiminin olmaması ve profesyonel tarihçinin azlığı (Rosenthal 1952, 48), önemli bir yer tutar. Ayrıca tarih bilgisinin doğruluk değerlerinin felsefe açısından ele alınmaması da (Rosenthal 1952, 100), söz konusu tarihçiliğin sorunları arasında görülmektedir. Profesyonel tarihçiliğin, 19. yüzyılın başında Berlin Üniversitesi'nin kurulmasıyla başlaması kabul edilirse (Iggers 2000, 23-24), İslâm tarihçiliğinden profesyonellik beklemek saçmalık olur. İslâm medeniyetinin oluşturduğu değerler çerçevesinde toplumun tarih ihtiyacı karşılanmıştır. Şimdiden bakılarak, bu günün ölçülerine göre eksikliklerin olduğunu söylemek, hatalı bir tutumdur. Çünkü, İslâm bilgi anlayışı, modern bilgi anlayışından farklı olduğundan, modern değerler çerçevesinde yetişen günümüz düşünürleri, geçmişi, kendi sahip oldukları ilkeler doğrultusunda değerlendirmektedirler.

İslâm tarihçiliği, rivayetçi (nakilci) esas üzerine kurulmuştur. Tarihçinin görevi olayları en doğru ve tarafsız şekilde nakletmek, ortaya koymaktır. Hadisçi tarihçiler olayları çeşitli rivayetler şeklinde hiç yorumsuz vermişlerdir. Gerçek tarihçiler ise çeşitli rivayetleri mezcederek olayı en doğru şekilde anlatmaya çalışmışlardır (Şeşen 1998, 11). Nakilci tarihçiliğin önemli kişilerinden biri olan Taberî kendi tutumunu şöyle açıklamıştır: Eserde dercedilen her bilgi ve haber, pek azı hariç olmak üzere, aklî delillere, insanların fikir ve akıllarıyla düşünerek buldukları sebeplere dayanmayıp, ancak senetleriyle ravilerini gösterdiğim haber

ve rivayetlere dayanır. Önceden olup bitenleri gözleriyle görmeyenler, ancak onları görüp işitenlerin haberini verirler ve o haberleri nakletmeleriyle bilinirler; akılları ve fikirleriyle bilinmezler. Kitapta yer alan haberler, nakledildikleri gibi aktarılmışlardır (Taberî 1991/I, 7-8). Taberî'nin yöntemi, İslâm düşüncesinin önemli bir özelliğini ortaya koymaktadır. Bu özellik, bilginin biricik kaynağının Kitap ve Peygamber olduğu inancıdır.

Bu genel eğilimin dışında, bazı düşünürler tarih araştırmalarında yeni yaklaşımların benimsenmesi gerektiğine işaret etmişlerdir. Söz konusu yaklaşım tarih bilgisinin güvenilirliği sorununa odaklanmıştır. Bu yaklaşım tarzı, hadis toplama tarzında kullanılan eleştirel bakış açısıyla yakından ilişkilidir. Söz konusu tavrı sergileyen önemli düşünürler arasında Biruni, Şams al-İci, İbn-i Haldun ve Kafiyeci sayılabilirler. İbn-i Haldun ayrı bir bölüm olarak, Kafiyeci Osmanlı Tarihçiliği bölümünde ele aldığından burada ele alınmamaktadırlar.

Birunî (11. yy), tarihi olayların efsanelerle birlikte verilmesine karşı çıkmış, millî ve dinî bakış açılarından kurtularak, tarafsız bir yaklaşım sergilemeyi önermiş ve uygulamıştır. Ona göre tarih sorunlarını ilkeler temelinde ele alıp, kişilerin yaklaşım tarzlarından kurtarmak gerekir (Togan 1954, 44). Ayrıca, tarih bilgisinin güvenilirliğinin karşılaştırma yöntemiyle elde edileceğini kabul etmiştir (Togan 1954, 45). Efsanelerle verilen malumatların tarihi haberlerle çürütüldüğünü tespit etmiş ve efsanelerle gelen haberlerin karşılaştırma ve eleştiriyle tarihten atılacağını öngörmüştür. Ona göre tarihte hakikate ulaşmanın en iyi yolu, çıkarım ve karşılaştırmayı mantık ilkeleri çerçevesinde yapmaktır (Togan 1954, 45-46) İnsanlık tarihindeki değişmeleri anlamak için, terk edilmiş şehirlerin incelemesini gerekli görmüştür. Toplumların yer değiştirmelerinde iklimlerin rolüne işaret etmiştir (Togan 1954, 44). Tarihte ilerlemenin olabileceğini ilimlerden hareketle belirtmiştir (Togan 1954, 45). Biruni yaklaşımını sergileyen bir başka düşünür Şams al-İci'dir. 1397'de yazdığı *Tuhfat al-fakir ila sahib al sarir* adlı eserin "Tarih İlminin Mebadî" adlı bölümünde, tarihe konu olan *haber* teriminin tarifi, güvenilir haber elde etmenin şartları, haberleri kabul ya da reddetmede kullanılacak ilkeler, aynı konuyla ilgili haberlerde görülen çelişkilerin sorgulanması, rivayet ve akla uygun haber tarzları, çelişik olan haberlerden birini seçmenin şartları, haberleri eleştirmenin şartları, kazılardan çıkarılan büyük kemiklerin tarih açısından değerlendirilmesi, güvenilir kaynak kullanmanın şartları üzerinde durmuştur (Togan 1954, 47). Ortaya konulan tavır, tarih bilgisinin güvenilirliğinin sorun olduğunu ve bu sorunun nasıl aşılmak istendiğini göstermektedir.

2.6. İSLÂM DEVLET ANLAYIŞI

2.6.1. İSLÂM VE DEVLET

Arap kültür ortamında doğan İslâm'ın aşması gereken en önemli sorunlarından biri de yeni bir devlet anlayışını oluşturmak olmuştur. Çöl ve vaha ortamları aile, klan ya da kabile seviyesinden daha büyük bir teşkilâtlanmanın gerçekleşmesine uygun olmadığından, İslâmiyet'ten önce Araplar kabile boyutlarında teşkilâtlanmışlardır. Devlet ihtiyacını ise, İslâm'la gelen cihad fikri karşılamıştır (Rosenthal 1958, 21). İslâm devleti, dinî öğretiyi yayma süreci içinde oluşurken, İslâm da devlet dini olarak gelişmiştir. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesiyle başlayan süreçte, din ile devlet birlikte gelişip yayılmışlardır. Peygamber'in önderliğinde oluşan Medine cemaati, İslâm ilkelerinin en iyi yaşandığına ilişkin ideal bir örnektir. Söz konusu cemaatin üç önemli özelliği öne çıkmaktadır: 1- Bir ideal etrafında toplanmışlardır. Peygamber'in bütün amacı ilâhî esaslara dayalı bir hayat kurmak olmuş ve cemaat da bu ideali benimsemiştir. 2- Gruptaki herkes birbirini tanıdığından birbirlerine karşı çok iyi davranmış ve birbirlerini desteklemişlerdir. 3- Grup, Arap âdetleri çerçevesinde birlik oluşturup varoluşlarını sürdürmüştür (Hodgson 1 1995, 280). Belirtilen şartlar çerçevesinde, *Kur'an* ilkeleriyle desteklenen ve Medine modeli adı verilen bir yapı ortaya çıkmış ve sonraki İslâm düşüncesinde ideal örnek olarak kullanılmıştır.

İslâm evren tasavvuru, büyük ölçüde *Kur'an*'da ortaya konulmuş ve insanın evren tasavvurundaki merkezi konumu açıklanmıştır. Ancak *Kur'an*'da devlete ilişkin veriler yok denecek kadar azdır. Arap kabilelerinde devlet geleneği oluşmadığından, Peygamber ve ilk dört halife tarafından oluşturulan ilk İslâm devleti karizmatik liderlik temeline oturtulmuştur. Ancak bu süreç uzun süreli olamamıştır. Halife Osman zamanda başlayan ve dördüncü halife Ali döneminde doruğa ulaşarak iç savaşa dönüşen bunalımlara bakıldığında (Mevdudî 1990/2a, 292), ilk modelin pek başarılı olmadığı kolaylıkla söylenebilir. Çatışmada yer alan taraflar hem siyasî hem de inanç açısından birbirinden kopmuşlardır (Mevdudî

1990/2a, 292). Bu kopuş İslâm tarihinin en derin ve en köklü ayrılışı olarak günümüzde de devam etmektedir. Halife Ali'nin ölümden sonra, iç savaşların sonucu kurulan Emevî Devleti, sorunları çözmekten çok büyütmüştür. Kabilecilik, Emevî döneminde partizan ruhun ortaya çıkmasında etkili olmuştur (Gibb 1991, 127). Arap olmayan Müslümanların sayılarının giderek artması, Arap milliyetçiliğini doğurduğundan Arap kabileleri arasındaki kavgalara ek olarak, Arap ve Arap olmayan çekişmeleri başlamıştır. Şuubiye hareketi Arap milliyetçiliğini en iyi gösteren örneklerden biri olmuştur (Kılıçlı 1992, 71). Peygamber'in Veda Hutbesi'nde dile getirdiği, Arap'ın Arap olmayana üstünlüğü olmadığı ve Allah karşısında herkesin eşit olduğu, tek ayrıcı özelliğin takva olduğu fikri, Arap siyasî ortamında taraftar bulmamıştır. Bu fikir, 8. yüzyılda fıkıh âlimleri tarafından geliştirilmiş, siyaset anlayışının bir ilkesi olmuştur.

İslâmî ilkelerde içkin olan Allah huzurunda herkesin eşit olduğu fikri, toplumsal sınıfları ve soya dayalı ayrıcalıkları reddetmek için temel oluşturmuştur. Toplumdaki tek ayrım, takva sahibi olmakla ilgilidir ve o da ancak Allah tarafından öldükten sonra belirlenecektir. Ayrıca *Kur'an*'ı hükümler bireyin haklarını ve ödevlerini belirlediği gibi, milliyetlerin bölgelere ayrılması olgusunu da kabul etmemiştir (Hodgson 1 1995, 276). İslâm'ın yapısında olan bu eşitlikçi ilke, Emevîler döneminde pek ciddiye alınmamıştır. Çünkü Emevîlerin çöküşü ve Abbasîlerin iktidara gelişinde rol alan etmenler, bunu çok açık bir şekilde göstermiştir. Emevîler, 1- Irk ya da etnisite; yani ortak dil, kültür, sosyo-politik organizasyon ve soy ile tanımlanan gruplar üzerinden siyaset yapmışlardır. 2- Arap kökenli Müslümanlar arasında yaşanan kabile temelli ilişkiyi aşamamışlardır. 3- Bölgesel bağlılık ya da dar kapsamlı çıkar (Iraklıya karşı Suriyeli, Horasanlıya karşı Iraklı) ilişkileri, halk arasındaki gerginliği artırmıştır (Humphreys 2004, 139). Bütün bunlar İslâm toplumunda büyük bir gerginliğe sebep olduğu gibi, Emevîlerin yıkılmalarının da başlıca nedenleri arasındadırlar.

İslâm devlet anlayışının, büyük ölçüde İran devlet geleneği çerçevesinde kurulan Abbasî Devleti döneminde oluştuğu söylenebilir. Abbasî devlet düzeni, Sasaniler ve Bizans'tan etkilenerek oluşmuş (Köprülü 1977/1, 114) ve Abbasî saltanat telâkkisi, Hulefa-i Raşidin'e değil, Sasani hükümdarlarının zihniyetlerine bağlı gelişmiştir (Köprülü 1976, 20). Sasani kanunlarına İslâm kanunları eklenmiştir. Abbasîlerdeki vezirlik, divan muamelatı, halifenin muhtelif zamanlarda halkın şikayetlerini dinlemeler, teşrifat ve saray âdetleri Sasanilerden alınmıştır. İkinci Abbasî halifesi zamanından itibaren vezareti üstlenen Bermek ailesi bu işte büyük görevler ifa etmiştir (Uzunçarşılı 1984/2, 1). Bu oluşumda Bizans etkisini de göz önünde bulundurmak gerekir. Abbasî Devleti'nin başarılı oluş nedenleri arasında, sekizinci yüzyılda hukuk (fıkıh) okullarını, devletin ve siyasetin ilkelerini İslâm inancı çerçevesinde oluşturmuş olmaları önemli bir yer tutar. Çeşitli hukuk okullarının birbirinden farklı ilkeler belirlemeleri, hüküm-

darların hukuka tam olarak bağlı kalmamaları da İslâm devlet anlayışının tartışmalı yanları arasındadır. Bu verilerden anlaşılacağı gibi, İslâm devlet anlayışı, *Kur'an*'dan türetilmemiş, İslâm medeniyetinde etkili olan toplumların devlete ilişkin değerlerini İslâmî çerçevede yorumlayarak oluşturulmuştur. İslâm devlet anlayışında iki çizginin belirleyici olduğu söylenebilir: 1- Şer'î hukuk açısından *Kur'an*, hadis ve sünnete bağlılık. 2- Hükümdarın bu hukuku yorumlayışı ve sorunlara yaklaşım tarzı. Görülen o ki İslâm devlet anlayışı, İslâmî olmaktan çok, dönemin devlet anlayışlarının bir yansımasıdır.

Bu dünyadaki düzenden sorumlu olan devletin, sorumluluğu yerine getirirken uyguladığı hukukun meşruluk temelleri, o toplumun evren tasavvurunu belirleyen değerlere dayanır. İslâm devlet anlayışı ve hukuku da, teorik olarak *Kur'an* ve hadislere dayandırılmıştır. Bireyin iman şartlarını belirleyen ilkelerin, devletin temel ilkeleri olarak tanımlanması sorun olmuştur. Çünkü devletlerin kuruluş süreçlerinin farklı şekillerde işlemesi, yönetim anlayışlarındaki farklılıklar, farklı toplumlarda farklı devlet anlayışlarının varlığı, çözmekle yükümlü olduğu çok sayıda ve farklı sorun yumakları ilkelere bağlılığı zorlaştırmıştır. Devletin imanın ilkeleriyle uyuşmadığını gösteren en iyi örneklerden biri, Peygamber'in ölümünden itibaren başlayan halifelik tartışmalarının iç savaşla sonuçlanmasıdır. Devlet ve devleti yönetenler varoluşlarını sürdürmek için dayandıkları ilkeleri çeşitli şekillerde çiğnemişler ve karşılaştıkları sorunlara bağlı olarak ilkeleri, esnek ya da sıkı bir tarzda yorumlamışlardır.

2.6.2. TEORİK TEMELLER

İnsanın sorun yaratan nitelikleri ve amaç edinilen ebedî mutluluğa ulaşmanın gerçekleşeceği ortamın hazırlanması nedeniyle, İslâm inancı çerçevesinde devlet önemli bir kurum olarak ortaya çıkmıştır. Peygamber İslâm'ın ilkelerini tebliğ etmeye başladığı andan itibaren zorluklarla karşılaştığından, bir yandan inancın ilkelerini tebliğ ederken, diğer yandan da Müslüman cemaatin teşkilâtlanarak kendilerini korumalarını sağlamıştır. Medine'ye hicretle birlikte, Müslümanların, saldırılara karşı kendilerini koruma çabaları devletleşmenin zeminini oluşturmuştur. Kısa bir sürede imparatorluğa dönüşen devletin dayandırıldığı ilkeler, öncelikle karizmatik önder olan Peygamber'in kararları doğrultusunda oluşturulmuş, tarihsel süreçte İslâm devlet anlayışı şekillenmiştir.

"Devlet niçin olmalıdır?" sorusuna İbn-i Haldun, *insan kendi başına yaşayamaz;* şeklinde cevap vermiştir (İbn-i Haldun 1982, 26; Rosenthal 1958, 125). Bu kabul insanın toplum içinde yaşama zorunluluğuna ve toplumun da bir önder tarafından yönetilmesi gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. İslâm devlet anlayışı, bu zorunluluk esas kabul edilerek geliştirilmiştir. İslâm düşünürleri, devleti ve

yeryüzünde hem Peygamber'in hem de insanların temsilcisi olan halifeliği, 2/28, 38/26 ayetlerine dayandırmışlardır. İlki, halifeliğin ilâhî kaynağına işaret eder. İkincisi ise halifenin adli vazifesini vurgular (Rosenthal 1958, 26): "Allah'ı nasıl inkâr edersiniz ki, ölü idiniz sizi diriltti. Sonra sizleri yine diriltecek, sonra da döndürülüp ona götürüleceksiniz" (2/28) "Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Heva ve hevese uyma, sonra bu seni Allah'ın yolundan saptırır. Doğrusu Allah'ın yolundan sapanlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin bir azap vardır" (38/26). Bu ayet halifenin niteliğini açıkça tanımlamıştır. Halife, Allah'ın elçisi Muhammed'in vekilidir; böylece manevî otoriteye sahiptir ve aynı zamanda Davud gibi, siyasî idareci ve hâkimdir (Rosenthal 1958, 26). "Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman, adaletle hükmetmenizi emreder" (Nisa 58). "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan idarecilere itaat edin. Eğer bir anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Resul'e götürünüz (onların talimatına göre halledin). Bu hem hayırlı hem de netice bakımından daha güzeldir" (Nisa 59). "Onlara: Allah'ın indirdiğine (Kitap'a) ve Resul'e gelin (onlara başvuralım), dendiği zaman münafıkların senden iyice uzaklaştıklarını görürsün" (Nisa 61), türünden ayetler de siyasal yapının temellendirilmesinde kullanılmışlardır. Kurum olarak halifelik, Şûrâ 28, 38, 25 ayetlerine oturtulmuştur (Rosenthal 1958, 26). "O kullarının tövbesini kabul eden, kötülükleri bağışlayan ve yaptıklarınızı bilendir (Şûrâ, 25). "O, (insanlar) umutlarını kestikten sonra, yağmuru indiren, rahmetini her tarafa yayandır. O, hakiki dosttur, övülmeye layık olandır" (Şûrâ, 28) "Yine onlar, Rablerinin davetine icabet ederler ve namazı kılarlar. Onların işleri, aralarında danışma iledir. Kendilerine verdiğimiz rızktan da harcarlar"(Şûrâ, 38). Bu ayet, İslâmî idare şeklinin, Müslümanların kendi aralarında seçecekleri şûrânın kararlarına dayandığına delil olarak gösterilmiştir.

İslâm'ın siyasetle ilgili ilkelerini Mevdudî şöyle sıralamıştır: 1- Hakimiyet Allah'a aittir. İslâm devleti gerçekte bir hilafet olup Allah tarafından Resulüne vahiy edilen hukukla uygunluk içindedir. Ona tâbî olma dışında yetki hakkını kimseye vermez. Bu düşüncenin dayandığı ayetler şunlardır: " Kim Allah'ın indirdiği (hükümler) ile hükmetmezse işte onlar kafîrlerin ta kendilerdir" (5/44). Aynı surenin 45. ve 47. ayetleri de bununla ilişkilidir. "Rabbinizin size indirdiği (*Kur'an*'a) uyun. O'nu bırakıp da başka dostların peşinden gitmeyin" (7/3). " Hüküm sadece Allah'a aittir. O size kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretmiştir" (12/40) "Allah, sizlerden iman edip iyi davranışlarda bulunanlara, kendilerinden öncekileri sahip ve hakim kıldığı gibi onları da yeryüzüne sahip ve hakim kılacağını, onlar için beğenip seçtiği dini onların iyiliğine yerleştirip koruyacağını ve (geçirdikleri) korku döneminden sonra, bunun yerine onlara güven sağlayacağını vaat etti. Çünkü onlar bana kulluk ederler; hiçbir şeyi bana eş tutmazlar. Artık bundan sonra kim inkâr ederse, işte bunlar asıl büyük

günahkârlardır" (24/55). 2- Devletteki tüm Müslümanlar, ırkına, rengine ya da diline bakılmaksızın eşit haklara sahiptirler. Hiçbir birey, grup, kabile ve halka özel imtiyazlar tanınmadığı gibi bu farklılıklardan hiçbiri bir kimsenin diğerinden daha düşük statüde olmasını belirleyemez. Bu düşünce, *Veda Hutbesi* ve çeşitli hadislere dayandırılmıştır. 3- Şeriat (yani Allah'ın, *Kur'an*'da ve Peygamber'in sahih uygulamaları olan sünnette belirtilen kanunu) en yüksek yasadır; en küçük konumdaki şahıstan devlet başkanına kadar herkes bu yasaya uymakla yükümlüdür. Hadislere dayandırılmıştır. 4- Yönetim yetkisi ve yönetimin sahip olduğu vasıtalar, Allah'ın ve Müslümanların bir emaneti olduğundan dolayı adil, dürüst ve muttaki kimselere teslim edilir. Bu yüzden de hiç kimse bunları şeriatça hoş görülmeyen ya da cevaz verilmeyen bir yolla istismar etme hakkına sahip değildir. "Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletli hükmetmenizi emreder" (4/58)* 5- Devlet başkanı (halife, imam ya da emir), Müslümanların ortaklaşa danışmaları (istişare, şûrâ) ve mutabakatlarıyla atanmalıdır. Yönetim düzenlemesi ve yasama işlerini Müslümanlarla istişare ederek yapmalı ve bunlar şeriatın öngördüğü sınırlar içinde olmalıdır. Kaynak olarak hadis kullanılmıştır. 6- Halifeye ya da emire, doğru ve adil davrandığı (ma'ruf) her konuda mutlak itaat gerekir, fakat günah (ma'siye) işlemek için kimsenin kendisine itaat edilmesini istemeye hakkı yoktur. 7- Genelde sorumlu mevkiler için, özelde de hilafet makamı için en az uygun olanlar, bu makamlara talip olup onları şiddetle isteyen kişilerdir. Hadise dayandırılmıştır. 8- Halifenin ve yönetiminin en önemli görevi İslâmi hayatı tesis etmek, iyi (hayırlı) olan her şeyi teşvik etmek ve kötü (şer) olan her şeyi de engellemektir. Bu düşünce şu ayete dayandırılmıştır: "Onlar (o müminler) ki, eğer kendilerine yeryüzünde iktidar verirsek namazı kılar, zekatı verirler, iyiliği emrederler ve kötülüğü nehyederler. İşlerin sonu Allah'a varır" (22/41). 9- Yanlış olan olayların gidişatını ve İslâmi devlete uygun olmadığını kontrol etmek, İslâm toplumunda her bireyin vazifesi ve hakkıdır. Hadise dayandırılmıştır. (Mevdudî 1990/2a, 283-85). Mevdudî'nin teorik zemin olarak sunduğu görüşler, idealleştirilmişlerdir. Tarihsel süreçte gerçekleşenlerle teorik olarak geliştirilen görüşler arasında ciddi farklar vardır. Bu farkları göz önünde tutarak sorunun incelenmesi gerekmektedir. Başka bir deyişle, tarihsel olandan hareket ederek, teorik bir yapı oluşturmak daha aklı başında bir tercih gibi gözükmektedir.

Yukarıda sıralanan ayetlerden imparatorluk türünden bir devletin nasıl yapılandırılacağını çıkarmak pek mümkün gözükmüyor. Zaten ilkece *Kur'an*'ın böyle bir görevinin de olmadığı açıktır. İslâm devlet anlayışı, bölgenin ve dönemine devlet anlayışlarının tarihsel şartlarda dinin ilkeleri çerçevesinde yorumlanmasıyla oluşturulmuştur.

Ayet (4/58) Mekke'nin fethinde Kabe'nin anahtarını vermek istemeyen bekçiyle ilgilidir.

2.6.3. ŞERİAT

İslâm evren tasavvuru din tarafından tanımlandığından, hukuk sistemi de dinî bir yapıya sahiptir. İslâm hukuk sisteminin adı olan şeriat terimi, müminlerin gitmesi gereken yol; umumiyetle takip edilen yol; su içmeye gidilen yol; Allah'ın emirlerinin bütünü anlamlarına gelmektedir. Ayrıca şeriat terimi *hüküm* anlamını da kazanmıştır (Schacht 1979, 429). Sünnîliğe göre şeriat, Allah'tan gelen fiillerin iyi ve kötü şekilde değerlendirilmesidir. Mutezile'ye göre, aklın daha önce verdiği hükümlerin tasdikidir (Schacht 1979, 430). Şeriat, ilâhî vahye dayanarak elde edilen İslâmî hüküm ve yöntemlere verilmiş genel bir isimdir (Aghnides 2003, 35). Şeriatın yapılandırılmasında iki kaynak belirleyici olmuştur: 1- *Kur'an* ve hadisler; 2- İnsan aklı ve anlayışı (Rahman 1993, 141-42). Bu kaynakları kendine çıkış noktası kabul eden fıkıh, tefsir ve hadisle birlikte şeriat ilmi olarak tanımlanmıştır (Schacht 1979, 430). Hata etmez bir vazife akidesi sıfatı ile şeriat, Müslümanların bütün dinî, siyasî, içtimai, ailevi ve ferdi hayatlarını sınırsız olarak tam, kendilerine müsahama edilen diğer dinlerin mensuplarının yaşayışlarını da İslâm'a aykırı olmadığı nispette içine alır (Schacht 1979, 431). Şeriatın bu özellikleri, evren tasavvurundaki değerlerle uyum içinde, birey ve toplum sorunlarına çözüm üretebilme gücünü göstermektedir. Ayrıca İslâm dışı toplumların gelenekleri ve kanunları, ilkelerle çatışmadığı sürece kullanılmışlardır.

Şeriatı temellendirmek için kullanılan ayetler şunlardır: "Sana da, daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı (*Kur'an*'ı) gönderdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet; sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma. Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik. Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı; fakat size verdiğinde (yol ve şeriatlerde) sizi denemek için (böyle yaptı) (Maide 5/48). "Biz, her ümmete, uygulamakta oldukları bir ibadet tarzı gönderdik. Öyle ise onlar (ehl-i kitap) bu işte seninle çekişmesinler. Sen, Rabbine davet et. Zira sen, hakikaten dosdoğru bir yoldasın" (22/67). "Din konusunda bir şeriat sahibi kıldık. Sen ona uy; bilmeyenlerin isteklerine uyma" (45/18). (Schacht 1979, 430). Burada verilen ayetler, Tanrı'nın daha önce başka kitaplar gönderdiğini, son gelen Kitap'ın öncekileri doğrulayan nitelikte olduğunu ve son kitabın ilkeleri doğrultusunda hükmedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca insanların farklı toplumlar halinde yaratıldığının, insanların bu dünyada denendiğinin, her bir toplumun farklı ibadetlere sahip olduğunun ve son dinin şeriatına bağlı kalınması gerektiğinin altını çizer. Veriler, öncelikle, yolun Tanrı tarafından çizildiğini ve bu yola bağlı kalmanın gerekliliğini ortaya koyar, şeriat ise söz konusu yolun kavranılması, yolda içkin olan ilke ve kuralları keşfederek, onlara göre hayatın düzenlenmesi gerekliliğinin altını çizer. Ulema, *Kur'an*, hadis ve sünnetten hareket ederek, Tanrı tarafından belirlenen yoldan

Tanrı'ya nasıl varılacağı düşüncesini araştırmış ve buna şeriat adını vermiştir (Rosenthal 1958, 22; Goitein 1954, 57). Şeriat teriminin dayandırıldığı temel, terimin, farklı alanlarla anlam bağlantısı içinde olmasını gerektirmiştir.

Şeriat teriminin dayandırıldığı temel olan *Kur'an* ve hadis, hem bireyin inanç temellerini hem de toplumun hukuk sorunlarını kapsayan bir yapı oluşturduklarından, şeriatın çok anlamlı bir terim olmasına neden olmuşlardır. Şeriat teriminin anlamı, kullanım bağlamına göre farklılık göstermektedir. Imber'in ayrımına göre şeriat teriminin metafizik ve pratik kullanımları vardır. Metafizik anlamı, şeriatın tam ve kesin olarak bilinemeyecek olan Tanrı'nın kanunu olmasıdır. Hukuk ilmi (fıkıh), hukukçuların Tanrı'nın kanununu bulma girişimlerini temsil eder. Dolayısıyla bu anlamıyla hukuki yazılar şeriat eserleri değil, fıkıh eserleridirler; hukukun ifadesi olmaktan çok hukuk bilimi eserleridirler (Imber 2004, 37). Bu anlamıyla şeriat, tarih metafiziği, insan anlayışı gibi sorunlarla doğrudan ilişkilidir. Yani Tanrı, evren ve insan ilişkilerini, tutarlı ve sağlam biçimde açıklamaya yöneliktir. Bir bakıma ilkenin, taşıdığı anlamları, bütünlüklü bir yapı olarak ortaya koymaya yönelik bir çabadır. İmber'e göre şeriat teriminin pratik kullanımı, yöneticilerin ilan ettiği dünyevi hukuktan farklı olarak, hukukçuların sözlerinde ifadesini bulan, hukukun kendisidir. Başka bir deyişle şeriat, İslâm hukukçularının hukukudur (Imber 2004, 37). Şeriatın hukuk vasfı, her ne kadar fakihlerin çalışmaları çerçevesinde oluşmuş olsa da, bireylerin eylemlerini yargılayıp karara bağlamasını sağladığından, pratik yanlara sahiptir. Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı gibi, şeriat iki temel esas üzerinde durmaktadır. Bu temel esaslar, bireyin ibadetleri ve hukuktur. Şeriata ilişkin sınıflamalar da bu bölümlemeye ışık tutmaktadır. Şeriat ahkâmı başlıca iki büyük kısma ayrılır: 1- İbadet ve dini vecibelerle ilgili hükümler. 2- Hukuki ve siyasî mahiyetteki ahkâm. İslâmî düşünce bakımından bütün bu sahalar tamamıyla aynıdır (Schacht 1979, 431). Bu bölümlemenin ilk kısmı, belirleyici yan olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü esas olan bireyin ibadetlerini tam olarak yapması ve Tanrı'nın buyruklarına uygun yaşamasıdır. Hukuk cezalarla ilgili olduğundan, eylemin gerçekleştirilmesinden sonra gündeme gelmektedir.

Şeriat, dayandığı ilkeler nedeniyle, bireylerin hayatlarını belli bir bütünlük altında düzenlemeyi amaç edinmiştir. Bu bağlamda İslâm hukukçusunun görevi, çağın siyasî, toplumsal ve iktisadî hayatını, İslâmi yaslara uydurmak ve aynı zamanda siyasî gerçeklikle ilgili anayasal teoriler de üretmektir (Rosenthal 1958, 22). Bunun pratikteki anlamı, teoride en yüksek otorite olan halife ile gerçek gücü elinde bulunduran hakanı (sultan) İslâm yasaları altına yerleştirerek uzlaştırmak, yani dünyevî ve ilahî gücün birliğini sağlamaktır (Rosenthal 1958, 22). Bu kaygılar çerçevesinde İslâm düşünürleri, şeriat adı altında bütünlüklü bir yapı oluşturmaya çalışmışlardır. Şeriatın, siyasî, sosyal, iktisadî ve kültürel hayatı bütünlüklü bir şekilde biçimlendirme çabasının arkasında, ilâhî yasalara

dayandığından, hayatın bir ve bölünmez olduğu inancı vardır (Rosenthal 1958, 23). Bu inanç doğrultusunda hukuk yorumlanmış ve hayatın bütünü kuşatılmıştır. Hukukçunun görevi, hukuku yaratmak değil, aksine Allah'ın iradesini keşfetmektir ve hukukçuların otoriteleri kendi başlarına şeriatın ilâhî nitelik taşıdığını göstermez. Ancak vahye dayandığı zaman şeriatın ilâhî niteliği ortaya çıkar (Imber 2004, 42).

İdeal ilkelere dayandığına inanılan şer'î hukukun iki yönü vardır, "Allah'ın hakları" ve "insanın hakları" İslâm'ın şartlarını yerine getirmek Allah'ın hakları arasında sayılır (Imber 2004, 37-38). Hukukun en başta gelen meselesi olan ibadetler, örneğin, cemaatle namaz kılmak ve hac, Tanrı'nın haklarını yerine getirmek için uygulanan eylemlerdir. Bunlar en ince ayrıntısına kadar düzenlenmişlerdir. İbadetler, insanın Tanrı'ya şükran borcudur ve en özel ayrıntısında bile bir anlamda, evrensel bir yükümlülüğün parçasıdır (Hodgson 1 1995, 295). Kul hakları çerçevesinde hukukçular, hukukun korumakla yükümlü olduğu ideal toplumu zihinlerde canlandırmış ve toplumdaki her bir bireyi konumlarına bağlı olarak tanımlamışlardır (Imber 2004, 38-39). Bu konum ve tanımlara bağlı olarak gayrimüslimlerle Müslümanlar arasında bazı konularda ayrım yapılmış, ama hayatlarının ve mallarının korunması konusunda Müslümanlarla aynı haklara sahip olmuşlardır (Imber 2004, 39). Hukuk olarak şeriatın konuları arasında devlet ile ideal normlar arasındaki ilişkiler öne çıkmaktadır. Bu bağlamda şeriat, Sünnî hukukçular tarafından siyasî güç ile ideal normlar arasındaki uzlaşma olarak yorumlanmıştır. Bu yorumun iki yönlü bir amacı vardır: İslâm devletinin ilâhî amacını doğrulamak ve desteklemek; halifelerin otoriteleri hakkında ortaya çıkan Sünnî-Şia arasındaki çatışmalarda, Abbasî halifesine destek vermek (Rosenthal 1958, 26-27). Halifelik gibi siyasî bir kurumun baştan itibaren tartışmalı olması ile Şia ve Sünnî tarafların bu konuda hiç anlaşamamaları göz önünde bulundurulduğunda, şeriat adı altında ortaya konulan halifelik delillerinin, tümüyle siyasî amaçlı oluşturuldukları söylenebilir. Siyasetle ilişkili durumlarda, teorik temellendirme bir kenara itilip siyasî açıklamalara gidilmiş olduğu tarihsel olarak bilinmektedir.

Şeriatın yukarıda belirtilen teorik özellikleri, bireyin Tanrı karşısındaki konumuyla yakından ilişkilidir. Uygulamada ise, özellikle de halifelik gibi konularda siyasî bir bakış açısıyla taraflı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Diğer taraftan, bireyin davranışlarını konu alıp temellendiren şeriat, devletin ihtiyaç duyduğu hukuk sorunlarını çözecek bir yapıya sahip olamamıştır. Bunun en önemli nedeni, şeriatın dayandığı kaynakta bu sorunlara ilişkin hükümlerin bulunmamasıdır: Siyasî sorunlar ve devlet yönetimiyle doğrudan ilişkili olan dini ve hukuki ideallerin temsilcileri âlimler daha Emevîler döneminde hakim mevkilerinden uzaklaştırılmış yerlerine siyasî tavır takınan bürokratlar getirilmiştir. Önceleri şeriata çok fazla karışmayan hükümdarlar, yeri geldiğinde çeşitli siyasî

hükümlerle şer'î hükümleri ortadan kaldırmışlardır (Schacht 1979, 432). Bununla birlikte ulemanın sarayla bağlantısı kesilmemiş ve sarayın yapılanması, şer'î hükümlere uymayan bir şekilde gerçekleşmiştir. Ulema, hem kendi hem de sarayın konumunu meşru bir hale getirmenin yolunu aramış olmakla birlikte, mutlak gücü elinde bulundurmak isteyen sarayın istekleri tam olarak gerçekleşmemiştir (Hodgson 1 1995, 308). Abbasî devriminden sonra hayal kırıklığı yaşayan din eksenli muhalefeti temsil eden Sünnî ve Şiîler, halifeye fazla bir rol vermekten kaçınmışlardır. Âlimlerin Peygamber'in gerçek varisleri oldukları düşüncesi ve kanunların fetvaya dayandırılması gerekliliği, halifenin gücünü kontrol altında tutmuştur (Hodgson 1 1995, 308-309). Böylelikle ulema, yönetim üzerinde etkin bir güç olmaya çalışmıştır.

Hodgson'un belirttiği gibi, halifenin konumu şeriatça kabul edilince, halife, toplum düzenini ilgilendiren çoğu meselede şeriat hükümlerine açıkça başvurmadan karar verip uygulama imkânına sahip olmaktadır (Hodgson 1995/1, 294). Halifenin bu yetkisi, özellikle devlet yönetimiyle ilişkili siyasî kararları, şeriat ilkelerinin dışına çıkılmasını kolaylaştırmıştır. Schacht'ın belirttiğine göre, ticaret sahası, kendi hukukunu oluşturmuş ve şeriat bu sahada hiçbir zaman meri olmamıştır. Amme, ceza, savaş, vergi hukukları ve bütün mülkiyet davaları, dünyevi iktidarın kontrolüne girmiştir. Dini ve dünyevi gibi iki hukuk tipi ortaya çıkmıştır (Schacht 1979, 433). Devlet yönetimindeki esas unsurların farklı kaynaklar ile kültürlerden gelmesi, şeriat teriminin siyasî anlamının çok zayıf olduğunun işaretlerini vermektedir.

Bazı fakihlerin inanışına göre şeriat, yalnız İslâm'ın ilk on yıllarındaki ideal cemiyet zamanı için mevcuttur (Schacht 1979, 433). Tam bir mektep hukuku olan şeriat, bir ideal olarak daima fikirler üzerinde çok büyük bir terbiyevi tesir yapmış, daima şevk ve gayretle incelenmiş ve İslâm'ın geniş çevrelerinde hakiki ilmin yegane mevzuu kabul edilmiştir. Ancak erişilemez bir ideal olarak yüceltilmesi, yapılan icmaların hatasız olduklarının kabulü, yeni içtihatların yapılmaması, eskiden mutat olandan her türlü ayrılmanın yasaklanması, şeriatı tamamıyla dondurmuştur (Schacht 1979, 433). Ancak bu görüntünün bir başka boyutu vardır. Imber'e göre şeriatın, hem gelişimini hem de sürekliliğini sistemli akıl yürütmeyi kullanmasına borçlu olduğu açık olsa da, akıl tek başına onun meşruiyetinin temeli değildir. En güçlü meşruiyet sağlama kaynağı, geleneğin kendisidir (Imber 2004, 42). Şöyle ki; Hanefî okulunda kabul görmüş bir fıkıh eseri, sonraki hukukçuların sürekli atıf yapacağı bir kaynak haline gelmiş demektir. Eserlerin eskimesi ya da gündemden çıkması diye bir şey söz konusu değildir. Hukuk literatürünün bu türü, geleneği yüceltmenin mantıki sonucudur (Imber 2004, 42). Hukukun kaynakları ve uygulanan yöntem nedeniyle, Hanefî okulunda hukukun temel ilkelerinin değişmediği bir gerçektir (Imber 2004, 45). Bir düşüncenin gelenekleşmesi olumsuz değil, olumlu bir özelliktir. Gelenek

tarafından yaşatılan ilke ve değerler, sorunların çözümünde başarılı olduklarını göstermektedir.

Yukarıdaki açıklamaların ışığında şeriat anlayışına bakıldığında, şeriat, hukukun dayandığı değerler bütünü olarak gözükmektedir. Değerler, *Kur'an* ve hadisler esas alınarak belirlenmişlerdir. Değerlerin dayandığı kaynak, genel geçerlilik özelliğine sahipse, ondan türetilen hükümler de toplum için genel geçer olmuştur. Bu temele dayalı olarak gelişen ve gelenekleşen şeriat, Müslümanlar tarafından zaman ötesi olarak algılanmıştır. Şeriat anlayışındaki esas sorun, onun zaman üstü olduğunu kabul ederek, tarihsel süreçte gerçekleştiğinin dikkate alınmamasıdır. Fıkıh mezheplerinin 8. yüzyılda belli kişiler tarafından kurulmuş olması ve birbirinden farklı mezheplerin ortaya çıkması, ayrıca herhangi bir mezhebin fıkıh anlayışının bir devlet tarafından benimsenip uygulamaya konması, şeriatın tarihsel süreçte gerçekleştiğinin göstergeleridirler. Tarihsel olan her olayda olduğu gibi, hukuk anlamındaki şeriat da değişkendir. Yani zaman ötesi bir yanı yoktur. Zaman ötesi olarak görülebilecek tek yanı, *Kur'an* temelli olmasıdır. Ancak *Kur'an* hukuk kitabı olmadığından, şer'î kurallar, fakihlerin kendi anlayışları doğrultusunda, çeşitli olaylar hakkında verdikleri yargılar çerçevelerinde oluşmuştur. Aynı olay hakkında aynı kaynak ve kuraldan hareketle farklı yargılar verilebiliyorsa, şer'î hükümlerin değişken olduğu sonucuna gidilir. Dolayısıyla şeriat zaman üstü, dokunulmaz, eleştirilemez bir yapı değil, tarihsel bir vakıadır. Teorik olarak şeriat zamana göre, sözgelimi peygamberden peygambere değişebilir (Binder 1990/2, 403). Şeriatın tarihsel olarak gerçekleşmesi, onun tarihsel olarak değişmesi ve etkisizleşmesi anlamını da birlikte getirmektedir. Şeriatın zaman üstülüğü, ibadetler meselesinde belirginleşmektedir. Bireyin Tanrı'ya karşı sorumluluklarında herhangi bir değişiklik olmadığından, Tanrı-birey ilişkisinin zaman üstü olduğu düşünülebilir.

Belli bir hukuk anlayışının dayandığı kurallar bütünü olarak şeriat, İslâm medeniyetinin hukuk sorunlarının çözümünde başarıyla uygulanmıştır. Söz konusu medeniyetin değerleri ve ona hakim olan paradigma çerçevesinde, şeriat anlayışı gelenekleşerek, toplumun bütününü kuşatmıştır. Bugünkü hukuk vurgusu ile o günkü şeriat vurgusu, özce aynı anlama gelmektedir.

2.6.4. HALİFELİK

Halifelik kurumu ve bu kurum hakkında geliştirilen düşünceler, İslâm siyaset ve devlet anlayışının temelini oluşturduğundan, bu kuruma ilişkin düşüncelere ve uygulamalara yakından bakmak gerekmektedir. Maverdî'ye göre halifelik ya da hilafet, din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için nübüvvete halef olarak konulmuş, bir kurumdur (Maverdî 1976, 5). Halifeliğin tanımında yer alan din

ve dünya işleri, halifenin iki önemli sorumluluk alanına işaret etmektedir. Esas olarak halife şeriatın icracısı, İslâm ordusunun komutanı ve şeriat tarafından belirlenen resmi ve dini törenlerin başkanıydı. Bunların da ötesinde halife, İslâm'daki dini kurumun zahiri kısmının reisidir; ve aynı zamanda halifelik siyasî bir kurumdur (Binder 1990/2, 404-405). Halifelik tanımı, devletle dinin birlikte düşünüldüğünün en açık göstergelerinden biridir. İlk dört halife döneminde bu kurumun nasıl oluştuğu üzerinde kısaca durmak faydalı olacaktır.

Peygamber, hem dini hem de siyasî önder olarak, yeni bir toplum ve zihniyetin kurucusu olmuştur. Peygamber son günlerinde vasiyetnamesini yazdırmak istemiş ashab arasında münakaşa çıktığından bu düşünceden vazgeçmiştir. Peygamber'in huzurunda başlayan hilafet tartışması sorunun önemini göstermektedir (F. Ahmet Hilmi 2005, 283). Peygamber'in gönlünde Ali'nin halife olması vardı ama ashab, nebiliğe saltanat süsü verilmesini engellemek için buna karşı çıkmıştır (F. Ahmet Hilmi 2005, 284). Peygamber'in ölümünden sonra, toplumun hem dini hem de siyasî önderi olarak, onun en yakın arkadaşlarından biri olan Ebu Bekir, küçük bir grup tarafından halife seçilmiştir (632-634). Bu seçime Ali taraftarları itiraz etmiş ve Ali altı ay Ebu Bekir'e biat etmeyerek onu halife olarak tanımamıştır. Belirtilen sürenin sonunda Ali biat ederek, ekilen ayrılık tohumlarının üstünü geçici olarak örtmüştür. İslâm siyaset anlayışının başlangıç sorunları arasında yer alan *biat*, siyasetin, güçler arasındaki sözleşmelere dayandığını ortaya koyar. İbn-i Haldun'a göre biat, itaate dair söz ve ahit vermektir. Biat eden kimse sanki, "Benim işime ve Müslümanlarla alakalı hususlara bakmayı sana havale ettim, bu gibi şeylerde kat'iyen seninle çekişmeyeceğim, hoşlansam da hoşlanmasam da emirlerine itaat edeceğim" diye emiri ile muahede yapmıştır (İbn-i Haldun 1982, 577-78). Biatın tanımı sözleşme temelli devlet anlayışına çok benzemektedir*. Biatın İslâm tarihinde oynadığı rol çok etkileyici olmuş ve İslâm siyasî geleneğini büyük ölçüde belirlemiştir. Bir yandan Sünnî İslâm geleneğinin biat temelli biçimlenişi diğer yandan, Şia'nın bu biata karşı çıkarak kendi imamet teorisini geliştirmesi, İslâm düşünce tarihinin iki öbeğini oluşturmuştur.

Hicret'i takiben Medine'de İslâm'ın çok hızlı yayılmasına bağlı olarak devletin yapılandırılması, devlet kurumlarının nasıl şekilleneceği, Müslümanlığın Arap olmayanlar arasında yayılması nedeniyle farklı toplumların devlet içindeki konumlarının ne olacağı, önemli sorunlar arasındadırlar. Peygamber'in ölümüyle birlikte kimin devleti yöneteceği de en önemli sorun olarak ortaya çıkmıştır. Çeşitle tartışmalar sonunda Ebu Bekir'e biat edilmiş ve o halife seçilmiştir. Ebu Bekir, Tanrı'nın halifesi olmadığını, Peygamber'in halifesi olduğunu belirterek

Sözleşme temelli devlet anlayışı hakkında daha geniş bilgi için, Ayhan Bıçak, "Modern Devletin Oluşumu ve Sorunları" (*Kutadgubilig*, sayı 5) makalesine bakılabilir.

iki halifelik arasındaki özsel durumun farkında olarak davranmıştır. Rivayetlere göre, halife seçilen Ebu Bekir şöyle bir konuşma yapmıştır: "Doğru yolda olduğum sürece bana yardım edin; doğrudan ayrıldığım zaman beni düzeltin. Hak, sadakat; bâtıl ise ihanet demektir. Allah'a itaat ettiğim sürece bana itaat edin, şayet O'na itaat etmezsem siz de bana itaat etmeyin" (Mevdudî 1990/2a, 288). Halifelik özelliği olarak öne çıkardığı unsurlar, hak, inanç ve doğruluktur. Bunlar dinde içkin olan değerlerdir. Filibeli Ahmet Hilmi'ye göre, eğer Peygamber İmam Ali'nin hilafetini açıkça ifade etmiş olsaydı, İslâm dininin toplumsal yapısının esası olan istişare ve çoğunluk, düşünce ve fikir hürriyeti kaidelerini bozmuş ve geleceğin sorumluluğunu (toplumun üzerinden kaldırıp) peygamberliğin üzerine almış olacaktı. Böylelikle hilafet Ali'nin sülalesine yerleşeceği için sülaleden gelen her yöneticinin yaptığı işlerin sorumluluğu, Peygamber'e yüklenecekti (F. Ahmet Hilmi 2005, 284).

Ebu Bekir'in halifeliği iki yıl gibi kısa bir süre devam etmiş, ölürken yerine Ömer'in halife seçilmesini vasiyet etmiş ve bu vasiyet gerçekleştirilmiştir (634-644). Ömer'in seçici kurul önünde yaptığı konuşma: "Sizi başka bir şey için değil, ancak sizin işlerinizi yürütmem için, bana verilen emanetin yükünü benimle paylaşmanız için çağırdım. Ben sizden biriyim ve bugün sizler gerçeğin şahitliğini yüklenmiş insanlarsınız. Kim ki benden farklı bir şey arzularsa onu yapmakta serbesttir; ve kim ki, benim görüşümü paylaşırsa, o da bunda hürdür. Sizleri isteklerime tâbi olmanız için zorlamam" (akt. Mevdudî 1990/2a, 287). Belâgat açısından oldukça iyi bir söylem olmakla birlikte, devlet sorumluluğunu üstlenen kişilerin vaat edebilecekleri konuların ötesinde bir tavır görülmektedir. Devlet otoritesi açısından önemli sıkıntılar yaratacak bu vaatleri dile getirme nedeninin, seçici kurulun az kişiden oluşmasından ve bu kişilerin de dava arkadaşları olmalarından kaynaklandığı söylenebilir.

Halife Ömer bir konuşmasında şöyle demiştir: "Hiçbir yönetici, insanların Allah'ın kanununun hilafına davranmalarını emretme hakkına sahip olacak kadar yüksek bir konumda olamaz. Ey insanlar, sizin üzerime düşen her şeyde haklarınız vardır ve beni onları yapmakla görevlendirin. Sizin gelirlerinizden veya Allah tarafından verilen fey'den (Müslümanlara yaptıkları fetihler sonucu düşen topraklar ya da mülkler, savaş ganimeti değil) şeriata aykırı bir şekilde almayacağıma ve bu yollarla elde edilen hiçbir şeyin hazineden haksız bir şekilde çıkmayacağına sizi temin ederim" (akt. Mevdudî 1990/2a, 288-9) İlk cümlede öne çıkan konu, yöneticinin sınırlarını belirlemektedir. İkinci vurgu ise, hakların gözetilmesindedir. Ancak Halife Ömer'in karizmatik nitelikleri, üçüncü halife olan Osman'da (644-656) bulunmamaktadır. Kendi kabilesinden kişileri üst görevlere getirmesinden dolayı diğer kabileler tarafından şiddetle eleştirilmiş, toplum büyük bir gerginlik içindeyken öldürülmüştür. Bu gerginlik, dördüncü

halife Ali döneminde (656-661) iç savaşa dönüşmüştür.

İlk dört halifenin toplam 29 yıl süren yönetimleri, Sünnî gelenek tarafından çok yüceltilmiştir. Bununla birlikte tarihi gerçekler, son iki halifenin (Osman ve Ali) hüküm sürdüğü dönemlerin başlı başına siyasal sorunlar ve iç savaşlarla geçtiğini göstermektedir. Ebu Bekir ve Ömer dönemleri, karizmatik önder Peygamber'in etkisinde sürmüş ve bu dönemde onun düşünce ve uygulamaları esas alınmıştır. Bu dönemde iktidarı ellerinde tutan ekip, Peygamber'i tanıyıp onun mirasını sürdürmek arzusunda olduklarından, amaçları çekişmelerin üstesinden gelmiştir. Ancak Halife Ömer döneminde devletin sınırlarının çok genişlemesi, devleti yöneten ekibin yaşlanıp yerlerine çok sayıda yeni elemanların geçmesi, Arap olmayan Müslümanların sayısının artması, kabileler arası çekişmeler Halife Osman döneminde ortaya çıkacak sorunların hazırlanma dönemi olarak yorumlanabilirler. Peygamber'i takiben göreve gelen dört halifeden üçünün öldürülmesi, halifelik kurumunu ve dönemi çok yönlü değerlendirmek gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu dönemde, halifeliğin yetkilerinin neler olması gerektiği ve halifenin ne türden özelliklere sahip olması gibi sorunlar tartışılmıştır. Emevîler'le birlikte, halifeliğin seçimle yapılmasına son verilmiş hanedanlık esasına geçilmiştir. Abbasîler döneminde halifelik, düşünce okulları tarafından değerlendirilmiş siyasal yapı içindeki konumunu sürdürmüştür.

1056 yılında Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in Bağdat'ı kontrol altına almasıyla birlikte, halifenin siyasî yetkileri, Sultan olarak Tuğrul Bey'e geçmiş ve Halife sadece dini konularda yetki sahibi olarak tanımlanmıştır. Halifenin siyasî yetkilerinin elinden alınması, onu iyice zayıflatmış ve etkisizleştirmiştir. Sultanların kararlarını onaylayan bir merkez haline gelmiştir. 1258'de Bağdat'ın Moğollar tarafından işgali, halifenin gücünü iyice kırmış, dönemin halifesi Memlûklulara sığınmış ve ölünce de yerine Memlûk başkadısı halife olarak atanmıştır; dolayısıyla halifelik otoritesi yok denecek seviyeye inmiştir (Avcı 1998, 545). Memlûklular döneminde hiçbir âlim halifeyi tanımamış bu makamı boş kabul etmişlerdir. Osmanlılara kadar makam boş kalmıştır.

Tarihsel süreçte gerçekleşen ve zorunlu olduğu kabul edilen devleti yönetecek kişinin hukuki hakları önemli bulunmuş ve tartışılmıştır. Başka bir deyişle, kimlerin hangi yetkilerle halife olabilecekleri sürekli tartışılan konular arasındadır. Şia, Peygamber'den sonra Ali'nin halife olması gerektiği iddiasıyla hem Ebu Bekir ve onu takip eden diğer iki halifeye, hem de halifenin seçimle atanması yöntemine karşı çıkmıştır. Sünnî anlayış, Şia'nın karşı çıktığı durumu savunmuş ve onu şer'î bir temele oturmak çabasında olmuştur. Bir bakıma halifeliğin tarihselliğinin temellendirilmesi kaygısı güdülmüştür. Halife ve halifeliğin şeriat içindeki yeri tarihsel olarak biçimlenmiştir. Bununla birlikte bu biçimlenme sürecinde, teorik olarak temellendirilmesi gereken halifenin şeriata uyup uymayaca-

ğı, nasıl seçileceği, ne türden özelliklere sahip olması gerektiği, hangi kabileye mensup olacağı gibi çok önemli sorunlar çözülememiştir. Halifelik bağlamında siyaset sorunlarını temellendirme, İslâm düşünürlerinin başlıca görevlerinden biri olmuştur.

2.6.5. HALİFELİK ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

İslâm düşüncesinde siyasî sorunların çok önemli bir yerinin olduğu, hem siyasî tarihin gelişiminde hem de fıkıh, kelâm, felsefe gibi teorik sorunların ele alındığı çalışma alanlarında rahatlıkla görülmektedir. Siyasî sorunların merkezinde halifelik yer almış ve bu kurum siyasetle ilgili diğer sorunlarla doğrudan ilişkili olmuştur. Gazalî, hilafet konusuna şu düşüncelerle başlamaktadır: "İnançla ilgili konuların daima imamet meselesiyle sona erdirilmesi bir gelenek halini aldığından, biz de bu geleneksel yönteme uymak zorunda kaldık. Çünkü alışkanlıklara ve geleneklere aykırı bir yöntemin takip edilmesi, daima kalplerin büyük bir nefretle karşıladıkları bir husustur' (Gazalî 1971, 175). Gazalî'nin bu tespitleri halifeliğin sürekli gündemde tutulduğunu işaret etmektedir, Farabî, İbn-i Sina, Maverdî ve Gazalî'nin halifelik hakkındaki görüşleri, siyaset anlayışlarında bu kurumun nasıl bir yere sahip olduğunu da göstermektedir.

Farabî (870-950): Siyaset sorunlarını felsefe bağlamında ele alan Farabî, ağırlıklı olarak saadet ve saadete ulaşma yolu olarak devletin nasıl yönetilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Ona göre saadet (mutluluk) salt iyi olandır. Bu mutluluğun başarılması ve elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir (Farabî 1980, 39). Farabî, ilk nedenden başlayarak, ay üstü, ay altı âlemler, insan ve özellikleriyle devam eden, yönetim şekliyle biten *El-Medinetü'l-Fazıla* adlı kitabında siyaset sorunlarını tartışmıştır. Farabî, insanın bu dünyadaki amacı olarak tanımladığı mutluluğu (saadet), yaşanılan şehrin yapısıyla ilişkilendirmiştir (Farabî 2004, 90). Şehirleri erdemli ve erdemsiz (günahkar) olarak ikiye ayıran Farabî, erdemli şehrin özelliklerini yönetici çerçevesinde tanımlamıştır.

Ona göre erdemli şehrin yöneticisi, yaratılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe istidatlı olduğundan, ayrıca yöneticilikle ilgili iradi meleke ve tutumları kazanmış bulunduğundan, sıradan bir kişi olarak kabul edilmez (Farabî 2004, 94). Yönetici, başkasının hükmü altına girmeyen, mükemmelliğe ulaşmış, bilfiil akıl olmuş bir insan olarak tanımlanır. Ameli ve nazari aklını yeterince iyi kullanan insanlar vahiy alma özelliğine sahip olabilmektedir (Farabî 2004, 94-95). Faal Akıl'dan edilgin akla taşan şeyle bilge insan, filozof ve tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür, Faal Akıl'dan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle peygamber, geleceği bildiren olunur (Farabî 2004, 95-96). Bu insan, insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir.

Onun ruhu, sanki Faal Akıl'la bir olmuştur. O kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği her fiile vakıf olan bir insandır. Bu nitelikler, yönetici olma şartlarından birincisidir. Hitap gücü iyi, insanları mutluluğa yöneltebilecek yetenekte ve bedensel olarak tam ve sağlam olmalıdır (Farabî 2004, 96). İşte bu kişi, kendisinin üzerinde başka bir insanın hükmünün bulunmadığı hakim kişidir. O, imamdır, erdemli şehrin birinci başkanıdır, erdemli milletlerin hükümdarıdır, oturulan dünyanın tümünün hükümdarıdır (Farabî 2004, 96).

Bir kişi, tanımlanan yönetici konumuna ulaşabilmek için, kişiliğinde doğuştan gelen on iki doğal özelliği birleştirebilmelidir (Farabî 2004, 96-97). Söz konusu özellikler, bedenin sağlamlığı, zihinsel güç ve ahlâka ilişkin niteliklerdir. Sıralan özelliklerin bir insanda olmasının güçlüğünün farkında olan Farabî, her çağda bu niteliklere sahip ancak bir kişinin gelebileceğini belirtmiştir. Diğer yönetici adaylarının altı özelliğe sahip olmalarını yeterli görmüştür (Farabî 2004, 97). İlk yöneticiden sonra gelenlerin sahip olmaları gereken nitelikler, filozof olmak, ilk yöneticinin şehir için koyduğu kanunları bilmek ve korumak, eskileri takip ederek gerektiğinde yeni kanunlar çıkarmak, halkı kanunlar hakkında bilgilendirmek ve savaş yeteneğidir (Farabî 2004, 98) Bu şartların bir kişide bulunmaması durumunda, biri filozof ve diğeri de öteki şartlara sahip olan iki kişi birlikte yönetime gelmelidir. Her bir özelliğin bir kişide bulunması durumunda onların hepsi birden yönetici olmalıdırlar (Farabî 2004, 98). Eğer felsefe yönetimin bir parçası olmaktan çıkarsa, diğer bütün şartlar bu yönetimde mevcut olsalar bile, erdemli şehir hükümdarsız kalmış olur. Halk da helak olacaktır. Bir müddet sonra da şehir helak olacaktır (Farabî 2004, 98-99). Yöneticilerin sahip olması gereken özellikler yanında, halkın bilmesi gereken ilkeler de vardır.

Erdemli şehrin insanlarının bilmeleri gereken unsurlar: 1- İlk neden ve sıfatları. 2- Maddeden bağımsız olan şeylerin en alttan Faal Akla varıncaya kadar sıfatları, 3- Göksel tözler ve onların her birinin özellikleri, 4- Doğal cisimler, onların nasıl varlığa geldikleri ve yok oldukları, düzen içinde varoluşları, 5- İnsanın varlığa gelişi, ruhun kuvvetlerinin nasıl meydana geldiği, Faal Akıl'ın onlar üzerine ilk akılsallar, irade ve seçme yetisinin ortaya çıkacağı bir tarzda nasıl ışık gönderdiği, aydınlattığı, 6- İlk yönetici ve vahyin nasıl meydana geldiği, 7- İdeal yöneticinin olmadığı durumlarda onun yerini alacakların nitelikleri, 8- Erdemli şehir ve onun halkı, bu insanların ulaşacağı mutluluğu, erdemli şehre zıt olan şehirleri, onların ruhlarının ölümden sonra karşılaşacakları durumları, erdemli milletleri ve onlara zıt olanları bilmelidir (Farabî 2004, 107-108). Halkın bilmekle yükümlü tutulduğu unsurlar, Tanrı'dan başlayarak evrenin dayandığı ilkeler, varlık hiyerarşisi, peygamberlik kurumu, ideal yönetici, erdemli şehrin özellikleri ve erdemsiz şehirlerin olumsuzluklardır. Bu unsurların bilinmesi, evren tasavvurundaki sistematik yapının bilinmesini sağlayacak, kişiyi bireysel ve toplumsal konumunun bilincine vardıracaktır. Bu bilinç, toplumun değer dizilerine uygun

yaşamayı gerektirdiğinden toplumda sorunlar çıkmayacak, dolayısıyla mutluluk amacına da ulaşılmış olacaktır. Bu bilinçlenme süreci, iyi bir yöneticinin varlığını şart koşmaktadır. Farabî'ye göre, farklı zamanlarda birbirlerini takip ederek erdemli şehirlere hükümdar olan kişiler, sanki tek bir ruh, her zaman aynı kalan tek bir hükümdar gibidirler. Yöneticilerde görülen bu aynılık nitelikleri, onların yönettikleri şehirler, halklar ve sınıflar içinde geçerlidir (Farabî 2004, 101). Farabî'nin bu düşüncesine göre, ideal şartların yerine getirilmesi durumunda, dünyanın her yerinde ve her döneminde, erdemli yönetimler mümkün olabilirler.

İbn-i Sina (980-1037), *Kitâbu'ş-Şifa'*nın *Metafizik* bölümünün sonundaki hilafete ilişkin kısımda, şehrin, yöneticiler, zanaatçılar ve askerler olmak üç sınıf üzerinde kurulması, her meslek öbeğinin bir başkanı olması ve her üyenin de hiyerarşik başkanlık sorumluluğunu başkan vekili adı altında yüklenmesi gerektiğini belirtmiştir. Herkesin başkan yardımcısı olarak atanmasında en önemli neden, şehirdeki her bir kişinin çalışmasını sağlamaktır (İbn-i Sina 2005/2, 195). Yasa koyucu, boş durmayı ve tembelliği yasaklamalı ve hiç kimsenin zorunlu ihtiyacını başkasından temin etmesine ve hiçbir külfete katlanmadan yan gelip yatmasına imkân vermemelidir. Bunlara uymayanları ülkeden sürmelidir (İbn-i Sina 2005/2, 195). İbn-i Sina, yasa koyucunun çeşitli alanları yasalarla düzenlenmesini istemektedir. Bunların arasında halifelikle ilgili olanlar önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre, yasa koyucu (halife), yerine geçecek kimseye itaati farz kılmalıdır. Halife, ancak yasa koyucu tarafından veya önde gelenlerin görüş birliğiyle belirlenmelidir. İleri gelenler, halife olacak kişinin siyasette müstakil, akıllı, cesaret, iffet ve iyi yönetim gibi değerli ahlâklara sahip olduğunu ve kendisinden daha iyi bilen olmayacak şekilde şeriatı bildiğini, cumhurun huzurunda aleni şekilde doğrulamalıdırlar. Bu doğrulama, açık ve aleni olmalı ve cumhur şartların hepsinde söz konusu doğrulamaya ittifakla katılmalıdır (İbn-i Sina 2005/2, 200). Önerilen önemli yasalardan biri de halife seçimiyle ilgilidir: "İnsanlar ayrılığa düştüklerinde veya arzu ve sapma nedeniyle çekiştiklerinde veya erdemli olan ve hilafeti hak edenlerden başkası üzerinde görüş birliğine vardıklarında, hiç kuşkusuz Allah'ı inkâr etmiş olurlar" (İbn-i Sina 2005/2, 200). Halife hakkında görüş birliği olmadığında, iç savaşa giden kargaşanın önüne geçmenin yolları arasında, imana ilişkin bir yasa önermektedir. Bir kişinin dinden çıktığı yolunda karara varılması, olabilecek en ağır cezalardan olduğundan, halife tartışmalarının bunalıma gitmesini engeller. Bununla birlikte İbn-i Sina, halifenin tartışmasız olabilmesi için, nassla belirlenmesini önermektedir (İbn-i Sina 2005/2, 200). Halifenin nassla belirlenmesi, Şia'nın savunduğu yoldur. Bu yola göre, halifeliğin Peygamber soyunda, yani Ali ve çocuklarında kalması gerekmektedir.

İbn-i Sina'ya göre, başta bir halife varsa, bir başkası mal üstünlüğüyle ya da askeri güçle halife olduğunu iddia ederse, şehir halkının onunla savaşması ve onu

öldürmesi yasa olarak konmalıdır. Güçleri yettiği halde bunu yapmayan halkın, Tanrı'ya isyan etmiş oldukları da yasayla belirlenmelidir. Ayrıca bozguncuya karşı savaşmayan kişilerin de kanı helaldir. Ancak yeni halifenin özellikleri, eski halifenin özelliklerinden çok daha iyiyse, şehir halkı yenisine uymalıdır (İbn-i Sina 2005/2, 200-201). Halifenin bilgisi ve kişiliği halk önünde denetlendiğinden, hangisinin daha bilgili olduğuna ulema karar verebilmektedir. Halifenin akıl ile ahlâk özellikleri belirleyici olmalı ve daha bilgili olan daha akıllı olanı desteklemelidir (İbn-i Sina 2005/2, 201). Yasa koyucu, halifenin hutbelerde yüceltilmesini farz kılmalı, alış verişte hile ve aldatmayı engelleyici yasalar koymalıdır (İbn-i Sina 2005/2, 201). Yasalara uymayan ve onlara karşı düşmanca davrananlar önce yasa koyucu tarafından uyarılmalı; eğer tavırları değişmezse malları helal sayılarak onlarla savaşmalı ve onları yok etmek için yasa yapılmalıdır (İbn-i Sina 2005/2, 202).

Yasa koyucu, ahlâk ve âdetleri adalete sevk eden yasalar getirerek adaleti güçlendirmelidir. Adalet, ortada olmak demektir (İbn-i Sina 2005/2, 203). Adaletin sağlanmasında temel yaklaşımlardan biri, ifrat ve tefriti dengeleyen hikmeti esas almaktır. Hikmet, iffet ve secatin yanında üçüncü erdemdir (İbn-i Sina 2005/2, 204). İbn-i Sina'ya göre erdemler üç öbekte toplanırlar: 1- Şehvanî durumlarda orta yolun bulunması. 2- Gadabi durumlarda orta yolun bulunması. 3- Tedbiri işlerde orta yolun bulunması (İbn-i Sina 2005/2, 204). Bu erdemlerin başı iffet, hikmet ve şecaattir. Bunların toplamı ise adalettir. Adalet, nazari erdemin dışındadır. Bu erdemlerle birlikte nazari hikmete sahip olan kimse, kuşkusuz, mutlu olmuştur. Bunların yanı sıra nebevi özellikleri de kazanan kimse, neredeyse peygamber haline gelir ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibadet helal olur. O, yer âleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir (İbn-i Sina 2005/2, 204). İbn-i Sina, yasa temelli bir yaklaşım sergilemektedir. Halifenin gerekli niteliklere sahip olup olmamasının halk önünde denetlenmesini istemektedir. Bunun anlamı şudur: Halife adayı, halk önünde sorguya çekilmeli, yönetim ile yönetimin dayandığı ilkeler hakkında âlimler tarafından imtihan edilmelidir. İbn-i Sina seçim sistemi yanında nass'a da başvurulması gerektiğini savunmakta, ayrıca yetersiz olan ve ilkelere uymayan halifelere isyan edilmesi gerektiğini de belirtmektedir. Ahlâk ve ahlâka dayalı adaletin yönetimde esas alınması gerekliliği öne çıkmaktadır.

Maverdî: (974-1058): İmameti gerekli görmüş, *Kur'an* otoritesindeki devlette, imameti dünyanın yönetilmesi ve inancın savunulmasında peygamberliğin yerini alan bir kurum olarak değerlendirmiş ve imametin akıl değil Şer'î temelli bir kurum olduğunu ileri sürmüştür (Rosenthal 1958, 28). Ayrıca halifenin, nitelikli seçmenler tarafından seçilmesini önermiştir (Rosenthal 1958, 30). Maverdî'nin hilafet öğretisini kodifiye ettiği (sistemleştirdiği) ve Sünnî siyaset öğretisine son şeklini verdiği farz edilir (Gibb 1991, 157). Maverdî bir

filozof değil, hukukçudur ve eski fakihlerin ortaya koydukları açıklamalara bağlı kalarak çalışmasını oluşturmuştur (Han 1990, 349). Maverdî'nin, *Ahkamu's Sultaniye* adlı çalışması, siyaset düşüncesinin en önemli eserleri arasındadır. Adı geçen kitabın girişinde, Allah'ın hükümlerinin işlerin yürütülmesi için en uygun araç olduğunu, ilâhî hükümlerin bütün işlerde içkin olmasının, siyaset yaparken insanların ilâhî kaidelerden uzaklaşmasını engellediğini ve ilâhî ilkelere bağlı kalarak nasıl adaletin gerçekleştiği üzerinde duracağını belirtmektedir (Maverdî 1976, 3). Maverdî'nin bu çalışmayı 946 yılında, halifenin baskı altında kaldığı ve gücünü kaybettiği bir dönemde, dönemin halifelerinden birinin isteği üzerine yazdığı sanılmaktadır (Gibb 1991, 168).

Ahkamu's Sultaniye halifenin özellikleri, vezirlik, eyalet valileri, savaş komutanlığı, isyanlar, adalet işleri, mahkemeler, nüfus sorunları, cami imamı tayinleri, hac işleri, zekat işleri, feyy ve ganimet sorunları, cizye ve haraç şartları, toprağı işleme usûlü, ortaklıklar, divanlar, suçlar ve cezaları, belediye işleri gibi toplumun temel sorunlarının tümünü içeren bir çalışmadır. Bu geniş sorunlar yumağında, sadece halifenin ne türden özelliklere sahip olduğu üzerinde durulacaktır. Maverdî, hilafetle ilgili olarak, halife seçimi, seçim usûlleri, halifeyi seçeceklerin nitelikleri, halifede olması gereken nitelikler, halifelik ihtilaflarını çözme usûlleri, halifenin vazifeleri, halife olmayı engelleyen haller (Maverdî 1976, 5-25) gibi sorunlar hakkında açıklamalar getirmiştir. Hilafet, din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için nübüvvete halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir kurumdur (Maverdî 1976, 5). Halifeye, aklen mi yoksa dinen mi itaat edilmesi gerektiği sorusu ele alınmış ve halifeliğin şer'î olduğu kabul edilmiştir (Han 1990, 349).

Maverdî'ye göre halifenin temel özellikleri, adil olması, ruhsal ve bedensel özürlerinin olmaması, kamu işlerini kavrayacak ve yürütebilecek becerilere sahip bulunmasıdır (Maverdî 1976, 6-7). Halifeyi seçecek kurul, halife adayında olması gereken özellikleri görebilecek ve onları denetleyebilecek niteliklere sahip kişilerden oluşmalıdır. Halife seçimi yapıldığı gibi, halifenin görevden alınması da öngörülmüştür. Adaletten ayrılması ve bedensel arazlar, bilinç bulanıklığı, halifenin görevden alınmasının başlıca nedenleri arasında sayılmıştır (Maverdî 1976, 21-24). Halifenin gücünün zayıfladığı durumlarda, güç ve yetkileri yeniden tanımlama imkânı tanıyarak (Han 1990, 349) kurumun güçlenmesini istemiştir. Maverdî, dinine bağlı olmayan halifeye itaati reddetmiş ve kötü yönetim ve sapık inanışın imamın azledilmesi için yeterli olduğunu kabul etmiştir. Ancak bu durumlarda ortaya çıkan silahlı isyan ve iç savaşlar nedeniyle görüşlerinde çekimser kaldığı söylenebilir. Bunun yanında emretme yetkisine sahip olanlara boyun eğmenin "üzerimize yüklenmiş" olduğu düşüncesini benimsemiştir. Böylelikle Maverdî, isyan yükümlülüğünü öne çıkaran Haricî öğretisi ile itaat sorumluluğunu öne çıkaran Sünnî öğreti arasında orta bir yerde durmaktadır

(Gibb 1991, 177; Han 1990, 357-359). Maverdî, siyasî düşüncesini oluştururken tarihi gerçeklerin bilincinde olmuştur. Felsefi bir devlet anlayışı geliştirememiştir. Devletin anlamını, kapsamını, yetkileri ve görevlerini tartışmamış, egemenlik kavramını gündeme getirmemiştir. Anayasa teorisinin olmayışı sonraki gelişmeleri olumsuz yönde etkilemiştir (Han 1990, 360). Maverdî öğretisi sonrakiler tarafından kabul görmüş olmakla birlikte, kabul gören tek öğreti değildir (Gibb 1991, 164)

Gazalî'nin, *İhya u Ulumi'd-Din* adlı çalışmasına göre insanlığı ıslah ile dünya ve ahirette selamete ulaştıracak doğru yolu gösteren siyaset dört mertebedir: 1- En üstünü peygamberlerin siyaseti. Avam ve havas, bütün insanların zahir ve batınlarına hükmederler. 2- Halife, melik ve sultanların siyaseti. Sadece zahire hükmederler, batına hükmedemezler. 3- Allah'ı ve dinini bilen, peygamberlerin varisi olan âlimlerin siyaseti. Bunlar hiçbir sınıfın zahiri işlerine karışmayıp kimseyi zecr ve men edemeyecekleri gibi, umum insanlar da kendilerinden istifade edemez. Ancak münevver tabakanın bâtınına hitap ederler. 4- Vaizlerin siyasetidir. İnsanların avam kısmının bâtınına hitap ederler (Gazalî 1975/1, 40-41). Gazalî'nin siyaset tanımının oldukça geniş bir çerçeve çizdiği görülmektedir. Her bir siyaset alanının kendine özel şartlarının belirtilmesi önemlidir. Bu bakış açısının arkasında yatan ilke, insanın evrendeki konumuyla yakından ilgilidir. Bu ilgiyi Gazalî'nin fıkıh tasvirinde açıkça görmek mümkündür. Gazalî, "Fıkıh neden dünya ilmidir?" sorusunu şöyle cevaplamıştır: Bu dünyaya gönderilmiş olan insan, yaratılışı gereği hem nefsini hem de başka insanlarla ilişkilerini düzenleyen bir düzenleyiciye ihtiyaç duyar. Eğer insan dünyadan dürüst bir şekilde faydalansa, dedikodu ve husumetler ortadan kalkar ve fıkıh ilmi de kendiliğinden düşerdi. Lakin insanların dünyaya tama' ile sarılmaları düşmanlığı doğurduğundan, onları idare edecek hükümete ihtiyaç hasıl oldu. Hükümet reisi de bu hususta kanunlara muhtaçtır. İşte fakih, bu siyaset kanunlarını yapan ve halk arasındaki çekişmeleri kaldırmanın yolunu bilen aracı bir kimsedir. Fakihler, milleti idare eden hükümet adamlarının hocaları ve çekişmelerde halkı idare etmenin doğru yollarını gösteren kimselerdir. Hukuk ilmi, dünya ile alakalı olduğu kadar din ile de alakalıdır. Dinle alakası, dünya vasıtasıyladır. Zira dünya, ahiretin tarlasıdır. Din dünya ile tamamlanır. Din ile sultanlık (devlet) arkadaştır, ikizdir. Din asıl (kök), padişah onun koruyucusudur (Gazalî 1975/1, 51). İnsanın yaratılışından, ahirette yargılanmasına kadar olan sürecin önemli bir kısmının, yönetim ve siyasetle ilişkili olduğu görülmektedir.

Gazalî, *İtikad'da Orta Yol* adlı kitabının "İmamet" bölümünde, halifeliği tanımlamış ve özelliklerini belirtmiştir. Ona göre İmamet (halifelik), akılla bilinen konulardan olmamakla birlikte, fıkıh meselelerinden birini teşkil etmektedir. Ayrıca halifelik meselesi, insanlar arasında birtakım görüş ayrılıklarının doğmasına da neden olduğundan, halifelik sorunları içine girmeyen bir kimse, giren

kimseden daha doğru davranmış olur (Gazzalî 1971, 175). Gazalî'nin tasvirlerinden, konunun çekici bir yanının olmadığı, bir bakıma kronikleşmiş hastalık gibi İslâm düşüncesi içinde bulunduğu söylenebilir.

Gazalî, halifelik sorunlarının üç noktada toplandığını belirtmektedir: 1- Halifenin gerekliliği: Bu dünyada birçok faydaları sağlayıp zararları da uzaklaştırdığından, halife tayini vaciptir. Ayrıca, din işlerinin düzenlenmesinin şeriatın sahibi Peygamber'e ait olduğu, tartışılması mümkün olmayan bir öncüldür. Peygamber'den sonra din işlerinin tanzim edilmesi sorumluluğunu yüklenecek ve herkesin itaat edeceği bir imamın varlığı, tartışılmaz ikinci öncüldür. Bu iki öncülden, imamın tayininin vacip olduğu kesin olarak ortaya çıkar (Gazzalî 1971, 175-176). Dolayısıyla, dünya tanımı, yaşama şartlarının uygun olması, zorunlu ihtiyaçların giderilmesi, dini düzeni gerekli kılar (Gazzalî 1971, 176-177). Bu düzenin başında da halifenin bulunması gerekir. Dinin esas olması ve halifeliğin de dinin koruyucusu olarak görülmesi, din ile devletin ikiz kardeş olduğu düşüncesine bağlanmıştır. Gazalî'ye göre din esastır; sultan ise koruyucudur. Esası, yani temeli bulunmayan bir bina yıkılmaya mahkum olduğu gibi, koruyucusu bulunmayan bir şey de yok olmaya mahkumdur. Benzer şekilde toplumları çekişmelerinin önüne geçen, helak olmalarını engelleyen, onları birarada tutan ve koruyan sultandır. Bu da gösteriyor ki, dünya düzeni için sultanın varlığı ve din düzeni için dünya düzeni zorunlu olduğu gibi, ahiret saadetini kazanmak için de din düzeni zorunludur. İşte peygamberlerin kastettikleri, arzuladıkları şey, kesin olarak budur. Böylece anlaşılmış olmaktadır ki, imamın varlığının vacip olması, şeriatın, terk edilmesi imkânsız olan zorunluluklarından biridir (Gazzalî 1971, 177). 2- Kimin halife (imam) seçileceği sorunu: Seçilecek halifenin ne türden özelliklere sahip olması gerektiğinin ve toplumun ondan neler beklediğinin belirlenmesi (Gazzalî 1971, 178). Bunun yanında seçicilerin sahip olması gereken niteliklerin tespiti çok önemlidir. Eğer seçilen kişi, ilim yönünden zayıfsa, sorunlar hakkında âlimlere başvuruyorsa, daha bilgili ve akıllı kişinin olması durumunda, fitne ve iç savaşa neden olmamak şartıyla halife değiştirilir. Fitne ve iç savaş olacaksa, eskise itaat vaciptir (Gazzalî 1971, 179). 3- Ehl-i sünnetin, Sahabeler ve Hulafa-i Raşidin hakkındaki inancının açıklanması: İnsanlar, sahabeler ve dört halife hakkında ifrata düşmüşlerdir. Bazıları sahabeleri günahsız kabul ederken bazıları onlara şiddetle hücum etmiş ve her fırsatta kötülemişlerdir. (Gazzalî 1971, 182). Dolayısıyla ilk halifelerin dini ve siyasî durumları, hilafet düşüncesinin temel bölümlerinden biri olur. Gazalî, siyaset sorunlarını çok temel ilkeler doğrultusunda özetlemiştir. Halifenin gerekliliği, seçimi ve ilk halifelerin dini ve siyasal durumları, siyaset anlayışını belirlemektedir. Gazalî'de hilafet: a- Düzenin sağlanması için gerekli gücü ihtiva etmektedir. b- Ümmetin müşterek birliğini ve tarihi devamlılığını temsil ve sembolize etmektedir. c- İşlevsel ve kuramsal otoritesini şeriattan almasıyla İslâm'daki yegane meşru

hükümet şeklidir (Binder 1990 /2, 409).

Hilafetin Zorunlu Olması: Yukarıda görüldüğü gibi, Mutezile dışında kalan düşünürlerin çok büyük bir bölümü, halifeliğin şer'î bir kurum olduğunu, toplum için önemli görevler icra ettiğini kabul etmektedirler (Razi 2002, 271). Mutezile, hilafetin zorunlu oluşunu şeriata değil, akla dayandığını, Sünnî fakihlerse şeriata dayandığını iddia etmişlerdir. Gazalî, Sünnî geleneğe bağlı olarak, imam tayin etme konusunu önce icma, sonra da Peygamber'in iradesiyle temellendirmeye çalışmıştır (Binder 1990 /2, 407). Binder'e göre, hilafetin şer'î olduğu yolunda Sünnîlerin ileri sürdüğü gerekçeler zayıf kalmıştır. Çünkü Sünnî teorisyenler, hilafetin şer'î olduğu hakkında şeriatın hiçbir özel maddesini (delil olarak) gösterememişlerdir. Bunun yerine, yönetimin gerekliliğinden hareketle, onun şer'îliğini akıl yürütmeyle kanıtlamaya çalışmışlardır. Ancak halifelik hakkında ileri sürdükleri kanıtlar, hilafetin tarihinden derlendiğinden, kanıtlar yetersiz kalmakta ve hilafetin kökenini açıklamamaktadırlar. Gazalî ek olarak ümmetin icmasını kaynak olarak göstermiştir. Ancak icma da tarihsel bir özellik taşıdığından diğer kanıtlarla aynı kaderi paylaşmaktadır (Binder 1990 /2, 407). İcma-i ümmet, sonraki nesillerin icmalarını da içine alacak kadar geniş kapsamlıdır. *Ancak ümmetin icmai bir yasama süreci değildir. Sadece ümmet tarafından onaylanan bir şeyin şeriatta da yeri olduğunun ifadesidir.* Hukuki ayrıntılara rağmen, otoritenin Müslüman toplumdan alındığı sonucuna varılmaktadır. Hilafet kurumu öncelikle ümmetin kolektif birliğine ve tarihi devamlılığına yakından bağlıdır (Binder 1990 /2, 407). Sünnî fakihlerin ortaya koyduğu hukuki hilafet teorisinde şeriat, siyasî otorite de dahil olmak üzere tüm otoritenin kaynağı kabul edilmiştir (Binder 1990 /2, 403). Emevî hilafetinin tamamında ve Abbasî hilafetinin ilk dönemlerinde halife, dini bir otoriteden ziyade iktidarın temsilcisi olmuştur. Abbasîlerin sonlarına doğru, devlet zayıfladığından, halife, iktidarı temsil gücünü kaybetmiş, dini otoritenin etkisiz temsilcisi gibi kalmıştır (Binder 1990 /2, 404). Görülen o ki, ilk halifelerden itibaren hilafet öncelikle siyaset ağırlıklı bir kurumdur. Dolayısıyla halifenin görevleri ve temsil etiği güç, siyaset merkezli olmuştur. Ancak halifenin şeriatla ilişkisi onun dini yanına dikkati çekmektedir. Halifenin şeriata tâbi oluşu, Emevîler dönemindeki tartışmalarda ortaya çıkmış ve halifenin siyasî tavrının şeriata uygun olması gerektiği, Abbasîlerin dini siyasetinde zımnen yer almıştır (Binder 1990 /2, 405).

Tarihsel süreçte gelişen halifeliğin gerekliliğini şer'î bir temele oturtma çabası, halifenin niteliklerinin önemsenmesiyle sürekli gündemde kalmıştır. Halifenin nitelikleri, ilim, bilgelik ve adalet başta olmak üzere, İslâm ilim anlayışına dayandırılarak, kurum şer'î anlayış çerçevesinde yorumlanmaya çalışılmıştır. Gibb'e göre tarihsel topluluğun (ümmetin) şeriat üzerine kurulması, tarihsel gelişiminin ilâhî olarak yönlendirilmesi ve sürekliliğinin icma'nın güvenilir otoritesiyle teminat altına alınması, Sünnî öğretinin esasıdır ve bu esas hilafet bağla-

mında ele alınır. Sünnî hilafet düşüncesi, İslâm'ın gerçek çizgisinden ayrıldığı ve bunun sonucunda günah içerisinde yaşadığı, iddiasını dile getiren Şia ve Havaric gruplarının polemikleri sonucu ortaya çıkmıştır. Bu saldırıyı karşılamak gayesiyle, hukukçuların gayretleri mecburen güncel konumu aklamaya yönelmiştir (Gibb 1991, 157-158). Tarihsel ve güncel sorunlarla ilgilenmeleri nedeniyle, Sünnî toplumda evrensel kabul edilen bir hilafet öğretisi oluşturulamamıştır. Sünnî düşüncenin gerçek temelleri, bir teorinin kesin ve nihai anlamda kabulünü dışlamaktadır. Ortaya konan yalnızca bir ilkedir. Hilafet, şeriatın buyruklarını kollayan ve uygulamasını güvence altına alan yönetim şeklidir. Bu ilkenin tatbik edilmesi şartıyla uygulama tarzında sonsuz farklılıklar olabilir (Gibb 1991, 164). Dönemin şartları ve yöneticinin özellikleri, halifelik uygulamalarında farklılaşmalar yarattığından, teorileştirme zorlaşmıştır. Tarihsel sürecin ortaya koyduğu veriler çerçevesinde hilafet kurumu ele alınmaktadır. Ancak, süreç devam ederken, süreç içinde olan bir konuyu teorileştirmenin zorluğu kabul edilir. Çünkü süreç tamamlanmadığından, söylenen her şey eksik ve hatalı olacağından böyle bir işe girişilmez. Bununla birlikte, özelde hilafet adı altında, genelde siyaset anlayışı çerçevesinde çok sayıda sorun düşünürler tarafından temellendirilmiştir. Seçim, biat, halifelerin nitelikleri gibi bazı sorunlar üzerinde durmak, nasıl bir siyaset anlayışının oluştuğunu anlamak için önemlidir.

Halifeliğin başlangıcında ortaya çıkan *seçim* anlayışı, İslâm siyaset anlayışının önemli değerlerinden biri olmuştur. İlk dört halifenin iş başına gelmelerinde seçimin belirleyici olması, önemli bir tarihsel olgudur. Önemi, ilkin, kökende gerçekleşen bir olayın, sonraki süreçte model olarak kullanılmaya müsait oluşundadır. İkincisi, Peygamber'in en yakın arkadaşlarının, yönetim sorununun seçimle halledilmesi gerektiği iradesini göstermiş olmalarıdır. Peygamber'i temsil eden, dini ilkelere uygun yaşamayı gözeten ve siyasî kurumların başı olarak devleti yöneten önderin seçilmesi, İslâm tarihinin özellikle de siyasî tarihin başka bir biçimde gerçekleşmesine neden olurdu. Ancak uygulanan seçim sistemi ve ilk seçimde İslâm tarihinin en büyük bölünme sürecinin başlaması, seçim sistemini tartışmalı hale sokmuştur. Seçim, Peygamber'in en yakınlarından olan 6 kişi arasında gerçekleşir ve içlerinden birini halife olarak belirlerler. Seçkinlerden oluşan seçici kurulu, halk tarafından fazlaca duyulmayan acil bir toplantıyla halifeyi seçmiş olmaları, hem seçim anlayışı açısından hem de gelen itirazlar nedeniyle tartışmalı olmuştur. Seçime yapılan en önemli itiraz, bazı kesimlerce halife olması gerektiği düşünülen Ali'nin seçiciler öbeğinde yer almamasıdır. Ancak altı kişinin kendi aralarından birini halife seçmeleri, seçim anlayışına uymamaktadır. Eğer seçiciler, Medine'deki kabilelerin her birinin temsilcilerinden oluşmuş olsaydı, meşru bir seçim yapılmış olurdu. Seçicilerin ait oldukları kabileler, Medine'deki askeri, siyasî ve iktisadî güce hakim olduklarından seçimin sonucuna büyük bir tepki gelmemiş ve Ali ile taraftarları da bir süre sonra

biat ettiklerinden seçim meşru kabul edilmiştir. Seçimin bir parçası gibi gözüken *biat*, farklı bir anlama sahiptir. Biat etmek seçmek değil, kabul etmektir. Seçilen ya da herhangi bir şekilde devleti yönetme hakkını eline geçiren bir kişiye biat ederek onun yönetiminin meşru olduğu kabul edilmiş olur. Bununla birlikte, biat, siyasal *sözleşme* değildir. Sözleşme, iki tarafın karşılıklı oturup ilişkilerinin kurallarını belirlemek olduğundan, biat sözleşmeyle aynı anlama gelmez. Hanedanlıklarda da biat kurumu çalıştığından, biatın seçim sistemiyle ilişkisi zayıftır. Biat daha çok, meşruluğunu kabul etme anlamına gelmektedir.

Tarihsel olarak hanedanlık sistemi Emevî ve Abbasîlerde kurulmuşken, Maverdî (974-1058) halife seçimlerinin nasıl olması gerektiği üzerinde durmaktadır (Maverdî 1976, 6-7). Maverdî'nin tutumu, hanedanlık sisteminin İslâm'ın siyasî sorunlarının üstesinden gelemediğine ilişkin anlayışa dayandırılmış olmalıdır. İslâm siyaset anlayışının en önemli verileri arasında, halifenin sahip olması gereken niteliklerin belirlenmesi yer alır. İslâm ümmetinin merkezi yapısını, hem dini hem de siyasî açıdan halife temsil ettiğinden, kimlerin hangi şartlarda ve ne yolla halife olacağı yanında *halifenin özellikleri* üzerinde çok durulmuştur. Örneğin Ebu Hanife'ye göre halifenin, ilim sahibi Müslüman bir erkek olması gerektiği gibi vücut ve akıl yönünden de sıhhatli bilinmesi gerekmektedir. Halifeyle ilişkili olarak iki sorunlu nokta vardır: İlki, zalim ya da fasık bir kimsenin halife olup olamayacağıdır. İkincisi, halifenin Kureyş'ten olmasının zorunlu olup olmadığıdır. Birinci sorun, halifenin adil olması gerektiği cevabıyla aşılmaktadır. Çünkü, zalim ve fasık olan bir kimse, halife, kadı, vali, müftü ya da hakem olamazdı. Böyle birinin makama geldiği durumlarda, onun halifeliği hükümsüzdür ve halkın ona itaat etme zorunluluğu yoktur. Ancak şeriata uygun iş ve sosyal davranışlar geçerlidir. Onun tayin ettiği kadıların verdiği adil hükümler bağlayıcıdır (Mevdudî 1990/2b, 311-12). İkinci sorunun cevabı, halifenin Kureyş'ten olması gerektiği yönündedir. Bütün Sünnîler bunda hemfikirdiler. Bunun gerekçesi, o günün şartlarında ancak bir Kureyşlinin Müslümanları bir arada tutabilecek karizmaya sahip olduğunun düşünülmesidir. Halifelerin Kureyşli olmaları anlayışı, Peygamber'in bir hadisine dayandırılmıştır. Kureyşlilik bağlayıcı olmamış, halifelik tartışmalarında siyasî kaygılarla dile getirilmiştir (Mevdudî 1990/2b, 312-13). Maverdî'nin halifenin nitelikleri olarak sıraladığı, adil, devlet ve toplum sorunlarını çözecek ölçülerde ilim sahibi, duyularının iyi çalışması, bedensel bir eksikliğinin olmaması, savaşçılığının Kureyş'ten olması (Maverdî 1976, 6), teorik olarak kitaplarda kalmıştır. Söz konusu özelliklere sahip olamayanların bir kenara itilip, bu belirlenen özelliklere sahip olanlar halife olarak kabul edilmeleri, ancak seçim sistemi bağlamında mümkün gözükmektedir. Halbuki halifelik sistemi, köken örneği hariç hanedanlık bağlamında yürütülmüştür.

Halifelerin sahip olması gereken özellikler, iki nedenle siyasî öğreti açısından önemlidir. İlki, halife adaylarının bu özellikler bağlamında yetiştirilmelerinin

sağlanması, ikicisi, siyaset anlayışının dayandırıldığı özelliklerin halifenin nitelikleriyle yakından ilişkili olmasıdır. İlkinin ne kadar gerçekleştiği tarihçilerin ele alması gereken bir sorundur. İkicisi, siyasî değerlerin neler olduğunu ortaya koymaktadır. Adalet, ilim, bedensel ve ruhsal sağlık, savaşçılık gibi özelliklerin ağırlıklı olduğu bir siyaset anlayışı ortaya çıkmaktadır. Adalet, bireysel hakların korunmasıyla doğrudan ilişkilidir. Söz konusu hakkın verilip verilmediğinin ilâhî olarak denetlendiğine inanç, teorik olarak bireyi, devlet karşısında güçlü bir konuma getirmektedir. Ayrıca sınıfsız ve herkesin eşit kabul edildiği bir toplumda adalet, eşitliği sağlamak değil, hakların yerine getirilmesi ve korunmalarıdır. Hakların neler olduğu da, halifenin *ilim* yeteneği bağlamında ele alınmaktadır. İlim sahibi olmak, evrensel hakikati bilmek, insanın evrendeki konumunu tanımak, insan haklarının ne olduğunun bilincine varmak, yönetme sorumluluğunun gerekliliklerini tanımak süreçlerini ortaya çıkarmaktadır. Savaşçılık, toplumsal varoluşun sürekliliğini sağlamak için en önemli nitelikler arasındadır.

Adil, ilim sahibi ve savaşçı olan bir halife ideal bir yönetimin temel unsuru olarak öne çıkmaktadır. İslâm siyaset öğretisinde ağırlıklı olarak kişiye (halifeye) önem verilmesinin ve kurumlar hakkındaki düşüncelerinin ikinci planda tutulmasının en önemli nedeni, ahlâk ilkelerine göre yönetmeyen hiçbir kimsenin, ne türden siyasal ya da dini bir sisteme sahip olursa olsun, başarılı olamayacağı görüşüdür. Yönetici kişi, adil değilse, sistem ne kadar adil olursa olsun, başarılı olamaz. Kişinin adaletli oluşu da onun ahlâkî tutumuyla yakından ilişkilidir. Böylelikle siyasal öğreti ahlâk temeline dayandırıldığından ve ahlâk da bireysellik çerçevesinde gerçekleştiğinden, siyasal öğreti, İslâm dininin kendi yapısı gibi bireysel bir zemine oturur. Sünnî İslâm düşünürleri, halifenin niteliklerini tanımlarken bilgeliklerin temel dayanağı olan ahlâkı esas almışlardır. Gibb'in belirttiği gibi, yöneticinin görev ve fonksiyonlarıyla ilgili ilk öğreti yalnız ahlâkîdir. Bu öğretinin verimli hale getirilmesi ve uygulamaya yönelik ayrıntıların hazırlanıp geliştirilmesi, ilk üç yüzyılın kuramsal tartışmalarını adım adım takip eden tedrici bir süreçtir (Gibb 1991, 170). Ahlâk ve tarih temelli bir siyaset anlayışı, halifelik ve diğer siyasî kuruluşların nasıl bir temele oturtulduğunu çok açık bir şekilde göstermektedir.

İran Şehinşahları ve Bizans imparatorları gibi dönemin hükümdarlarında da dini bir yan zaten olduğundan, İslâm dinini temsilen halifenin dini ödevlerini yerine getirmesi dönemin yönetim anlayışında bir farklılık teşkil etmemiştir. Halifeliğin şer'î bir temele dayandırılması, halifelikle yönetilen devletlerin din devleti şeklinde tanımlanmasını gerektirmemektedir. Yukarıda işaret edildiği gibi, devlet olma süreci ve devlet hukuku, dini olmaktan çok tarihsel şartlar çerçevesinde geliştirilen, çağın anlayışına uygun toplumsal sorunları çözmeye yönelik bir yapıdır. Siyasal anlayışın merkezini oluşturan halifeliğin tarihsel seyri, düşünürleri, tarihsel süreci teorik modele uydurmaya değil, tarihsel süre-

ci açıklayacak modeller oluşturmaya yöneltmiştir. Bu çerçevede bakıldığında, Sünnî siyaset anlayışının, tarihsel süreçte uygulamalara bağlı olarak biçimlendiği söylenebilir. Tarihsel olarak zayıflayarak ortadan kalkacak seviyeye gelmiş bir kurum hakkında nasıl bir teori oluşturulabileceği tartışma konusudur. Askeri güç, çoğu konuda halifeliğin biçimlenmesinde etkili olmuştur. Halifeliğin değerden düştüğü her aşamanın arkasında askeri bir müdahalenin olduğu rahatlıkla görülebilir. Ayrıca kurum olarak, halifelik başından itibaren tartışmalı bir konu olduğundan, sürekli yıpranmıştır.

*

İslâm devlet anlayışında hilafet ve şeriat, belirleyici özellikler olarak öne çıkmıştır. Halifelik, toplumdaki din, hukuk, devlet, hak, Peygamber gibi temel değerlerin toplandığı sembol olarak benimsenmiştir. Çok sayıda değerin yüklenilmesi nedeniyle, değerlerden her birinin teorik tanımlamasında ortaya çıkan niteliklerini tam olarak gerçekleştirdiğini söylemek güçtür. İslâm'daki bütün değerlerin birbirleriyle çok yakın anlam bağlarıyla bağlı olmaları, değerler dizisine dayalı düşünce yapısı, organik bir model teşkil edecek niteliktedir. Çok sayıda değerin taşıyıcısı olan halifelik de, temsil ettiği değerlerin içselleştirilmesiyle oluşmuştur. Temsil ettiği değerlerin her biri kendi iç yapılarında çeşitli sorunlara sahip olduğundan ve söz konusu sorunlar da halifelik içine taşındığından, teorik olarak tanımlanan halifelik, umulan sonucu verememiştir. Ancak siyasî ve dini içerikli bir kurum olarak yüz yıl öncesine kadar devam etmiştir. İslâm devletinin hukuk sistemi olarak tanımlanan şeriat, hilafet teriminde olduğu gibi çok sayıda değerin iç içe geçerek oluşturduğu bir yapıdır. Şeriat, takip edilmesi gereken yol olarak, dinin kendisi anlamına geldiği gibi, dinin kaynaklarından türetilen fıkıh (hukuk) anlamına da gelmektedir. Bir anlamıyla dinin kendisi, diğer bir anlamıyla dine dayalı hukuk sistemi. Bu iç içeliğin nedeni, evren tasavvurlarında içkin olan değerler ile kurumların birlikte anlam kazanmalarıdır. Bununla birlikte değer ve kurumların hiyerarşik yapılarından kaynaklanan özellikler ayrımların yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Fıkıh bölümünde işaret edildiği gibi, fıkıh, hukukçuların hukukudur. Hukukçuların hukuku deyimi, insanların kimi eylem ve düşünceleri için İslâm dininden *türetilen* hükümlerdir. Aynı konuda farklı kişiler farklı sonuçlara vardıklarından, varılan hükümlerin genel geçerliği yoktur. Ayrıca, türetilen hükümlerin geçerli olabilmesi de hükmü verenin meşru olmasına bağlıdır. Fıkıh okulları oluşurken, aynı zamanda mezhepler de oluştuklarından her bir fıkıh okulunun kararı, dahil olduğu mezheple sınırlandırılmıştır. Yani herhangi bir kişi bir sorun hakkında kadıya başvuracaksa, üyesi olduğu mezhebin kadısına gitmek zorundadır (Makdisî 2004, 43-44). Fıkhın mezhepler bağlamında oluşması, Müslümanların tümü için aynı hükümlerin geçerli olduğunu söylemeyi güçleştirmektedir. Bu noktada diğer bir sorun, mezheplerin oluşum süreçlerinde sıkça görüldüğü

gibi mezheplerin birbirlerine dinden çıktıkları gibi ithamda bulunmaları, fıkıh hükümlerinin genel geçerliliğinin önündeki bir başka engeldir. Bir mezhep, kendisi dışındakilerin dinden çıkmış oldukları iddiasında bulunduğunda, kendini, parçası olduğu dinle özdeştirme hatasını yapmış olur. Bu hata, mezhebi kuran imamı ya da imamları peygamber konumuna yükseltmekte ve onların kararlarını da sünnet olarak değerlendirme sonucuna götürmektedir. Böyle bir anlayış, mezhepler arası çekişmeleri sürekli bir hale getirdiği gibi, İslâm dininin özünü ortadan kaldırabilmektedir. Öte yandan, mezheplerin olması, dini ilkelerin farklı biçimlerde yorumlanmasını sağlamıştır. Farklı yorumlar, farklı kültür ve toplumların ihtiyaçlarını karşılamada çok önemli roller oynamışlardır. Ayrıca aynı dini ilkelerin farklı ortamlarda nasıl yorumlandığını görmek, sonraki yorumlar için zemin hazırlamaktadır.

İslâm'ın genel geçerliği göz önüne alındığında, mezhep temelli hukukların oluşması ciddi bir sorundur. Mezhebin gücü, taraftarlarından kaynaklanmaktadır. Bir mezhebin ortaya koyduğu yargı normları, kendi taraftarlarını bağlamaktadır. Yerel otoritelerin gözetiminde hukuki sorunlar ilgili fıkıh bağlamında çözülmektedir. Devletler tarafından benimsenen ve devletleşen mezhepler, İslâm dünyasında, en yaygın ve en güçlü hale gelmişlerdir. Devlet, özel hukuk alanı ile, bireyin dini vecibelerini yerine getirmesinde mezhep hukukunu esas almıştır. Buna şeriat diyerek, İslâmî ilkeler bağlı kaldığını ve meşru olduğunu göstermeye çalışmıştır. Kamu hukuku alanında törel hukuka bağlı kalarak, şer'î hukuktan uzak durulmuştur. Devlet yöneticilerinin şer'î hukuktan sorumlu olacakları nokta, ahirette sorgulanacaklarına ilişkin inançtır.

İslâm'ın hem din hem de siyasal sistem olduğu iddiası (Vesey-Fitzgerald 1955, 85), çeşitli açılardan değerlendirilebilir. İlki, modern bakış açısıyla, din devlet anlayışının ayrı olduğu görüşünü temel alıp bu bağlamda İslâm'ın siyasal amaçlı bir din olduğunu ortaya koymaktır. Başka bir dönemde ortaya çıkmış bir medeniyetin değerleriyle eski bir medeniyeti yargılamak, tümüyle yanlış olduğundan, üzerinde durulmaya değmez. İkincisi, diğer dinlerde benzer bir tutumun olmadığının gösterilmesiyle İslâm'ın siyasallığı olumsuz bir nitelik olarak değerlendirilebilir. Ancak aynı kökten gelen ve aynı niteliklerle tanımlanan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, siyasî yapıyla içli dışlı olmuşlardır. Yani siyasallık sorunu sadece İslâm'ın değil, Yahudilik ve Hıristiyanlığın da sorunları arasındadır. Üçüncüsü, klasik medeniyetlerin oluşumunda dinlerin rolü göz önüne alındığından ve evren tasavvurlarındaki temel değerler dinler tarafından tanımlandığından, medeniyeti gerçekleştiren devlet ya da devletlerin siyasî tutumları dini renge bürünmüşlerdir. İslâm temelli güçlü ve uzun ömürlü bir medeniyet kurulmuşsa, onun siyasî sorunlarının İslâmî bir bakış açısıyla yorumlanıp çözümlenmesinin neresi olumsuzdur? Medeniyet olmanın özelliği gereği böyle bir sonuç ortaya çıkmıştır.

Her büyük medeniyette olduğu gibi, devlet, devletin kurumları ve siyasî

sorunlar, İslâm medeniyetinin de başlıca sorunları arasında yer almıştır. Medeniyetin düşünürleri ile yöneticileri, toplumsal sorunları çözmek için din temelli değerlerle siyaset temelli değerleri, bütünlüklü bir yapı içinde kullanmaya çalışmışlardır. İslâm'ın siyaset ve devlet anlayışı, onun değerleri ile değerleri yorumlayan tarihsel sürecin oyuncuları olan devletlerin sorunları temelinde irdelenmelidir. Bu bağlamda sorun, Osmanlı Devleti çerçevesinde incelenecektir.

2.7. İBN-İ HALDUN

İbn-i Haldun'un bir bölüm halinde incelenmesinin nedeni, İslâm medeniyetinin olgunluk aşamasında, medeniyetin nasıl görüldüğünü bütünlüklü bir şekilde ortaya koymasıdır. İbn-i Haldun, *Umran* anlayışı çerçevesinde, medeniyetlerin oluş süreçlerini açıklarken aynı zamanda, devletlerin yapılarını, medeniyetlerdeki konumlarını ve tarihçiliği de temellendirmiştir. Aşağıda görüleceği gibi, İbn-i Haldun'un ortaya koyduğu veriler, İslâm medeniyetinde farklılıkları sergilemektedir.

14. yüzyılın düşünürü olan İbn-i Haldun (1332-1406), İslâm düşüncesinde yeni bir anlayış ortaya koymuştur. Söz konusu yeni anlayış, dini bir zeminde temellendirilmemiş, tarihsel, siyasal, toplumsal temellere dayandırılmıştır. Bu bakış açısı, İslâm'da önemli dönüşümlerin gerçekleştiğini göstermektedir. Moğolların İslâm dünyasını alt üst etmelerine bağlı olarak ortaya çıkan yerel hanedanlıkların bağımsız hareket etmeleri, halifenin gücünün ciddi bir şekilde zayıflaması, yerel devletler arasındaki çatışmaların devam etmesi, İslâm dünyasındaki siyasî durumun ana hatlarını göstermektedir. Bunların yanında, düşünce açısından fıkıh ve kelâm temel belirleyici disiplinler olarak yerleşmiş, felsefe, kelâm içinde kontrol altına alınmıştır. Mezhepler sayı açısından azalarak belli bir disipline kavuşmuşlar ve devletlerle ilişki içinde güçlenmişlerdir. Medreselerin oluşturduğu düşünce yapısı İslâm dünyasının tümüne hakim olmaya başlamıştır. İbn-i Haldun, tarihi ve toplumları geliştirip dönüştüren unsurların, Tanrısal inayetle değil de toplumsal ve tarihsel şartlar çerçevesinde gerçekleştiğine dikkat çekerek, İslâm düşüncesinde önemli bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Bu dönüşümün hangi ilkeler ve kavramlar çerçevesinde temellendirildiği aşağıda ele alınmaktadır.

İbn-i Haldun, kaygılarını kitabının başında açıkça dile getirmiştir: Tarihçilerin eserlerini gözden geçirip dünü ve bugünü derinliğine incelediğim zaman, zekanın gözünü gaflet uykusundan uyandırdım. Ben de bir eser yazmaya heveslendim. Bir müflis olduğum halde, ilim sermayesine en güzel tarzda talip oldum. Bu eserle, yetişen ve ortaya çıkan muhtelif nesillerin hallerini örten perdeyi kal-

dırdım. Haber ve ibretle (rivayet ve inceleme) ilgili hususları bu eserde bölümledim ve tafsil ettim. Devletlerin ve umranın evveliyatına ait illetleri ve sebepleri ortaya koydum. Bu çağlarda Mağrip'te umran kuran devletleri inceledim (İbn-i Haldun 1982, 204). Bu kaygılar doğrultusunda hareket eden İbn-i Haldun, ele aldığı konularda özellikle de devlet ve tarih konularında, gerçekçi bir resim ortaya koymuştur.

İbn-i Haldun, yaratılıştan bu yana geçen zamandaki haber ve vak'aları tamamıyla ihtiva eden bir yapı ortaya koyduğu düşüncesindedir. Bu amaçla tarihin temel kurumlarından olan, devletlerle ilgili hadiselerin nedenleri, umranla ilişkili olan, devlet, millet, şehir, göçebe hayatı, izzet, zillet, çoğalma, azalma, ilim, sanat, kazanma, kaybetme, kâr, zarar, değişken ve yaygın haller, bedevîlik, hadarilik, olanlar, olması beklenenler gibi hal ve vaziyetlerin hepsinin eserde genişçe anlatıldığı, ele alınan konuların delil ve illetlerinin açıklandığı belirtilmiştir (İbn-i Haldun 1982, 206). İbn-i Haldun, kitabı hakkında şöyle demektedir: "Garip ilimlere, orijinal bilgilere, yakın ama üzeri perde ile örtülü hikmetlere yer verdiğim için kitabım benzerleri arasında tek ve eşsiz bir şekilde ortaya çıktı. Böylece eserim, hikmet için bir mahfaza, tarih için bir dağarcık oldu" (İbn-i Haldun 1982, 206). İbn-i Haldun, eserini bir mukaddime ve üç kitap olarak tertip etmiş ve bölümleri şöyle tanıtmıştır: Mukaddime: Tarih ilminin fazileti, tarihte takip edilen usûllerin tahkiki ve tarihçilerin hata ettikleri noktalara temas edilmesi hakkındadır. Birinci Kitap: Umran ve mülk, hükümdarlık, kazanç, geçinme, zanaatlar, ilimler, bunların illetleri ve sebepleri nevinden olmak üzere umranda ârız olan (avarız-ı zatiye) hakkındadır. (Umranın zati araz ve hallerini yani kanun ve kaidelerini konu almaktadır). İkinci Kitap: Halktan (yaratılış) günümüze gelinceye kadar Araplar, onların nesilleri ve devletleri ile ilgili haber, tarih ve rivayetler hakkındadır. Bu bölümde Nebat, Süryaniler, Fars, İsrailoğuları, Kıbtî, Yunan, Rum, Türk ve Frenkler gibi Araplarla çağdaş olan meşhur milletlere ve devletlerine de işaret edilmiştir. Üçüncü Kitap: Berberiler ve onların mevalisi olan *Zenata kabilesi*ne, bunların başlangıçtaki durumlarının ve nesillerinin anlatılmasına, bilhassa Mağrip diyarındaki mülk ve devletlerine dairdir (İbn-i Haldun 1982, 205). Burada, İbn-i Haldun'un birbirleriyle çok yakın ilişkileri olan tarih, umran ve devlet anlayışlarının hangi temellere dayandıkları tespit edilip, İslâm düşüncesine getirdiği özellikler değerlendirilecektir.

2.7.1. TARİH ANLAYIŞI

İbn-i Haldun'a göre tarih ilmi, milletler ve kavimlerin birbirlerinden nakil ve rivayet edegelmekte oldukları ilimlerdendir. Tarihe çok önem verildiğinden, tarih öğrenmek için seferlere çıkanlar olduğu gibi, alelade kimseler yanında

gaflet içindeki kişiler bile, tarih öğrenmeğe heveslenirler. Hükümdarlar ve ileri gelen zevat ise bu konuda yarışırlar. Bu ilmi anlama konusunda âlimler ile cahiller eşittirler. Zira zahiri ve dış görünüş bakımından tarih, eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen vakalardan haber vermekten daha fazla bir şey değildir (İbn-i Haldun 1982, 200). Verilen bu bilgiler, tarihin önemsendiğini, ancak ona tam olarak nüfuz edilemediğini göstermektedir. Görünüşteki anlamı herkese cazip gelmekle birlikte, onu anlama konusunda âlimlerin cahillerden farkının olmaması, tarih temelinde farklı ilkelerin varlığına işaret etmektedir.

İbn-i Haldun tarihin görevlerini şöyle sıralamıştır: Tarih, doğanın ve halkın durumunu, bunların hallerinin nasıl değiştiğini, dünyada kurulan devletlerin sınırlarının ve hakimiyet alanlarının nasıl genişlediğini, insanların arzı nasıl mamur hale getirdiklerini, göçme dönemlerinin geldiğini bildiren tehlike çanları onları ikaz edinceye kadar, yıkılma ve yok olma vakti gelip çatıncaya dek insanların dünyayı imar etme işi ile nasıl uğraştıklarını bize bildirir (İbn-i Haldun 1982, 200). Tarihin görevleri olarak sunduğu unsurlar, tarih çalışmasının çok geniş bir alana sahip olduğunu göstermektedir. Tarihin öncelikli konuları arasında doğa ve insan yer almaktadır. İnsanı doğayla birlikte incelemek, doğanın yapısını anlamak ve her iki unsurun nasıl değiştiklerini konu edinmek, bütünlükçü yaklaşımın bir örneğidir. Temel sorunlar arasında, insanların yeryüzünü nasıl mamur ettiklerine yer vermesi, doğa ile insan arasındaki ilişkinin bir başka noktasını gösterir. İbn-i Haldun, tarihin konuları arasında şunları da sıralamıştır: Tarih ilmi, gayesi şerefli, faydaları pek çok ve usûlü gayet önemli olan bir ilimdir. Çünkü bu ilim, geçmişteki kavimlerin ahlâkı, nebilerin gidişatı, hükümdarların devletleri ve siyasetleriyle ilgili hallere bizi vakıf kılar. Din ve dünya hallerinde maksadı, iktidar olan kimsenin temin edeceği fayda bu suretle tamamlanmış olur (İbn-i Haldun 1982, 209). Toplumların ahlâkı, nebiler, hükümdarlar, devlet, siyaset gibi sorunlar da tarihçiliğin temelleri arasında kabul edilmiştir.

İbn-i Haldun'a göre tarih ilmine yüklenilen görevlerin yerine getirilmesi için, tarihçi, birçok kaynaklara, çeşitli bilgilere, sahibini hakka ulaştıran bilgilere, hata ve sürçmelerden çekip çeviren güzel düşünceye ve kararlılığa muhtaçtır. Bunlar olmazsa, haberler sadece nakil esaslı anlatılırsa, an'anelerin esasları dikkate alınmadan siyasî kaideler, umranın tabiatı ve insan topluluğundaki haller hakem kılınmazsa, bu hususlarda gaib, şahide kıyas edilmezse, yanlış yapılma ihtimali çoğalmaktadır. Nakle itimat edenlerin büyük bir çoğunluğu, söz konusu kıyası yapmadıklarından hata işlemişlerdir (İbn-i Haldun 1982, 209). Güvenilir tarih bilgisi elde edebilmek ya da tarihi haberleri güvenilir olarak sunabilmek için nasıl bir yöntem uygulanması gerektiğinin işaretlerini ortaya koymaktadır. Ayrıca tarihçiliğin, nakil temelli değil akıl temeli yapılması gerektiğini gerekçeleriyle açıklamıştır. Böylelikle nakilciliğin alanlarının çok sınırlı olması gerek-

tiğini, dolayısıyla da tarih ve benzeri alanlarda yapılan çalışmalarda nakilciliğin yetmediğini kabul etmiştir.

Tarih ilminin göründüğü gibi olmadığını belirten İbn-i Haldun'a göre, bâtın ve içyüzü itibariyle tarih, düşünmek, araştırmak ve olan şeylerin (vakıaların) sebeplerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri ve hadiselerin keyfiyeti ile sebepleri hakkındaki bilgiler derinlerde olduklarından, bu tür bilgileri ortaya koymaya çalışan tarih, asıl ve hikmette soylu bir ilimdir. Dolayısıyla, hikmet grubunu teşkil eden ilimlerden sayılmaya layık ve müstahaktır (İbn-i Haldun 1982, 200). Tarihin, ilkeleri ve nedenleri araştırıp ortaya çıkaran ilim olarak kabul edildiği görülmektedir. Olayların dayandığı nedenlerin, derin ve ince olması, onların herkes tarafından değil, sadece iyi tarihçiler ve âlimler tarafından tespit edilebilecekleri anlamına gelmektedir. Nedenler aynı zamanda ilke olabildiklerinden, ilkelerin keşfi de zor olduğundan ve bunu da hikmet ilminin yapması nedeniyle, tarih hikmet öbeğinde yer alan ilimler arasında sayılmıştır. Hikmet öbeğinde yer almak, felsefe temelli bir yaklaşım sergilemek anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla, olayların arkasındaki neden ve ilkeleri bulup çıkarmak anlamındaki tarihçilik, felsefe temelli tarihçilik yapmaktır.

İbn-i Haldun'un kaygısı, umranın ve medenileşmenin halleri, topluluk ve toplumların yaşadığı olay ve sorunların nedenlerini ortaya koymaktır. Söz konusu nedenlerden hareketle, hükümdar ve devletlerin dayandıkları ilkeler ortaya çıkacağından, onları anlamak kolaylaşacaktır. Ele alınan sorunlar ve sorunları incelerken uygulanan yöntem, geçmişin nasıl bir yapıya sahip olduğunu gösterirken, aynı yöntem gelecekte devletlerin ve toplumların nasıl değişeceklerini de göstermektedir (İbn-i Haldun 1982, 204-205). Bu tutum İbn-i Haldun'un tarih metafiziğine yöneldiği izlenimini vermektedir. Tarih ilmi için belirlenen bu özelliklerin tam olarak anlaşılması için, tarihin temel konularının nasıl bir yapı içinde gerçekleştiğinin incelenmesi gerekmektedir. Bu incelemeye geçmeden önce, kendi dönemindeki tarihçiliğin eleştirisini yapmıştır. Tarihçiliğin eleştirisinde hem dönemin tarih anlayışını sergilemekte hem de kendi tarih anlayışının diğerlerinden farkını göstermektedir.

İbn-i Haldun kendi döneminin tarihçilerini iyi ve kötü olarak ikiyi ayırmıştır. İslâm'daki *büyük tarihçiler* (iyi), eski çağlara ait haberleri geniş ölçüde derleyip toplamış ve bu haberleri yazarak eserlerini oluşturmuşlardır (İbn-i Haldun 1982, 201). Büyük tarihçiler, haberler (tarih) konusunda eserler yazmışlar ve bunların miktarını da çoğaltmışlardır. Âlemdeki devletlerin ve milletlerin tarihlerini derleyip toplamışlar ve kitaplara yazmışlardır. Bu hususta üstün bir şöhrete, muteber bir itimada sahip olanların, kendilerinden öncekilerin kitaplarındaki rivayetleri, sonradan yazdıkları eserlerine tam olarak nakledenlerin sayısı gayet azdır. İbn İshak, Taberî, İbn Kelbî, Muhammed b. Ömer Vakidî, Seyf b. Ömer Esedi değerli kişiler arasındadırlar. Mesudî ve Vakidî'nin eserlerinde tenkit edilen ve

sakat olan hususlar çoktur (İbn-i Haldun 1982, 201). İsimleri geçen kişilere ait tarihlerin çoğunun tuttuğu yol ve takip ettiği usûl geneldir (İbn-i Haldun 1982, 202). Adı geçen yazarların kitaplarından bazıları, İslâm'dan önceki devletlerin ve milletlerin ve umumi hallerin tarihlerini içermektedirler. Mesudi ve takipçileri böyle hareket etmişlerdir. Onlardan sonra gelenler mutlak ve genel bir tarih anlayışından sınırlı bir tarih telâkkisine yönelmişlerdir. Geneli kavrama ve tarih sorunlarında derinleşme konularında başarılı olamamışlardır. Bu tarihçiler, kendi dönemlerinde cereyan eden hadiseleri kaydetmekle yetinmiş olduklarından, yaşadıkları bölgeler ile ülkeleri dahilindeki vak'aları geniş boyutlu anlatmışlardır. Kendi devletlerinin ve şehirlerinin tarihleri ile yetinmişlerdir (İbn-i Haldun 1982, 202). Bunları takiben gelenler, tabiatı ve aklı itibariyle ahmak veya budala yazarlardır. Sonra gelenler öncekilere aynen bağlı kalarak, toplumların değişmelerini dikkate almamışlardır (İbn-i Haldun 1982, 203). *Asalak* (*taklitçi*, kötü) tarihçiler, yanlış haberleri düzenbazca karıştırmış ve haber uydurmuşlardır. Zayıf olan rivayetlerden yaldızlı ve cazip olanlarını birbirine katıp karıştırmışlardır. Onlardan sonra gelenlerin çoğu bu eserlere bağlı kaldıklarından onları takip etmişler, yanlış rivayetleri işittikleri gibi aktarmaya nakletmeye devam etmişlerdir. Olayların ve durumların nedenlerini incelemediklerinden, olayları rivayetler şeklinde aktarmayı sürdürmüşlerdir (İbn-i Haldun 1982, 201). İbn-i Haldun'un asalak tarihçileri eleştirirken öne çıkardığı hususlar, araştırmanın eksikliği ve rivayet esaslı tarihçiliktir. Böyle bir temelde oluşan tarih anlayışı zayıf olduğu gibi tarihten beklenen görevleri de yerine getirememektedir. Taklidin köklü ve irsi olduğunu belirten İbn-i Haldun, bu sorunun ilimlere musallat olduğunu belirtmiş ve yaygınlaşmasından şikayet etmiştir. Ona göre ancak akıl temelli yaklaşımla, taklit ya da asalaklığın üstesinden gelinebilir. Rivayetlerin akıl süzgecinden geçirilmesi, büyük bir kısmının tarih alanında yer almasını engelleyecektir (İbn-i Haldun 1982, 201). Böylelikle tarihçilik, rivayetler temeline dayanan tarihçilik anlayışından kurtulacaktır. İslâm tarihçiliğindeki bu olumsuz seyir, İbn-i Haldun'u nasıl bir tarih ortaya koyması gerektiği konusunda yönlendiren unsurlar arasındadırlar.

Taklitçi (*mukallid*) tarihçilerin önceki çağlara ait olayları ve devletleri anlatırken verdikleri bilgiler, temelsiz ve güvenilmezdir. Başka bir deyişle hadiseleri naklederken, hadiselerin geçtiği ortamı, tarihi şartları dikkate almamışlardır (İbn-i Haldun 1982, 203). Taklitçi tarihçiler, bazı haberlerin zaman sıralarını tam olarak bilmediklerinden, onları inkâr edilen bilgiler halinde sunmuşlardır. Bu hadiselerin cinsleri dikkate alınmamış ve bölümleri araştırılmamıştır. Aynı tarihçi öbeği, konularını tespit ederken, anlatılagelen haberleri aynen tekrarlamıştır. Tekrar yolunu seçenler, olayları araştırmadıklarından, kolay yolla eski tarihçileri aynen kopya etmişlerdir. Araştırma yaparak olaylar hakkında açıklama yapamamışlar ve büyük tarihçilerden sonra gelen dönemler bulanık kalmıştır

(İbn-i Haldun 1982, 203). Mukallid (taklitçi) tarihçilerin en önemli eksiklikleri, hadiselerin nedenlerini yeterince önemsememeleri ve devletlerin kuruluş gerekçelerini araştırmamalarıdır. Dolayısıyla konu hakkındaki rivayetleri aynen tekrar etmeyi kolay bir yol olarak benimsemişlerdir. Devletin başlangıçtaki durumu nedir, hangi özelliğiyle büyümüş ve hangi nedenlerle duraklamıştır gibi sorunlarla uğraşmamışlardır (İbn-i Haldun 1982, 203). Taklitçi tarihçileri takip eden bir başka tarihçi öbeği tarihin konusunu çok daraltmış, şehirler ile hükümdarların isimlerini zikretmekle yetinmiştir (İbn-i Haldun 1982, 203-204). Taklitçi tarihçilerin ortaya koyduğu tavır, tarihten beklenen ödevlerin yerine getirilememesine ve tarihçiliğin giderek zayıflamasına neden olmuştur.

İbn-i Haldun, tarihçilerin yöntem hatalarını belirlemek yanında, yaptıkları hata tiplerini örneklemiştir. Hata yapan tarihçilerden biri de tarihçi Mesudî'dir. Mesudi ve diğer birçok tarihçi, İsrailoğulları'nın ordularınının sayısı hakkında çok abartılı haberler vermiştir. Mesudî'ye göre, Musa'nın 600 bin kişilik ordusu vardır (İbn-i Haldun 1982, 209-213). İbn-i Haldun, bu bilginin hatalı olduğunu çeşitli gerekçeler sunarak göstermiştir. İbn-i Haldun'a göre kayıtlar, yaşama şartları iyi değerlendirildiğinde, Musa Peygamber'in ordusu, ileri sürülen rakamların ancak onda biri kadardır (İbn-i Haldun 1982, 214). İbn-i Haldun, tarihçilerin hata yapma nedenlerini de açıklamıştır. Tarihçilerin hata yapma nedenleri arasında, insan nefsinin garip ve acayip şeylere düşkün olması, haddi aşmanın ve mübalağa etmenin dile kolay gelmesi gibi unsurların yer aldığını belirtmiştir (İbn-i Haldun 1982, 214). İbn-i Haldun'a göre, bütün tarihçilerin, Yemen ve Arap Yarımadası hükümdarlarından olan Tubbalar hakkında verdikleri haberler çürük ve asılsızdır. Arapların Afrika ve Asya'yı işgal edişleri de efsaneden başka bir şey değildir. Mesudî'nin Yemen hükümdarı Efrikiş ve oğullarının yaptıkları işler hakkında sunduğu bilgilerin yanlış olduğunun ve yanlışlığın vehimden kaynaklandığını belirtmiştir (İbn-i Haldun 1982, 215-216). İrem şehri hakkındaki bilgilerin yanlış olduğunu ve Taberî gibi tarihçilerin de bu hataları aktardıklarını dile getirmiştir (İbn-i Haldun 1982, 218-219). Tarihçilerin yaptığı hatalara bir diğer örnek, Harun Reşit'le Bermekiler arasındaki ilişkidir (İbn-i Haldun 1982, 220). Tarihçiler bu ilişkiyi Harun Reşid'in kızkardeşi çerçevesinde örerken, İbn-i Haldun sorunu Bermekilerin devlete hakim oluşları ve bu durumun Harun Reşid'i rahatsız ettiği temelinde ele almıştır. Bermekilerin devletin bütün gelirlerini kontrol altında tutmaları ve Harun Reşid'in isteklerini bile yerine getirmekte isteksiz davranmaları temel nedendir (İbn-i Haldun 1982, 220-222). Emevî ve Abbasî halifeleri hakkında Taberî ve Mesudi'nin görüşleri bir başka eleştiri örneğidir (İbn-i Haldun 1982, 226).

İbn-i Haldun, güvenilir âlim ve hafızası güçlü tarihçilerin kıssa ve görüşler hakkında hata yapmalarını, kıyastan habersiz ve düşünceleri derin olmayan diğer tarihçilerin de onların hatalarını tekrar edişlerini, tarihçiliğin önemli sorunları

arasında görmüştür. Olaylar bu tür tarihçiler tarafından ezberlenmiş ve rivayetler şeklinde anlatılmıştır. Bu tavrın sonucu olarak tarih, esassız ve karışık bir hale gelmiştir. Tarihe bakan ve okuyan da doğruyu yanlışla, gerçeği bâtılla karıştıran bir kişinin durumuna düşmüştür. Artık tarih halk tarafından anlatılan masallar durumuna gelmiş, onların malı olmuştur (İbn-i Haldun 1982, 240). Taklitçi tarihçilerin tarih anlayışları ve tarih araştırmasında yöntem sorunlarıyla ilgilenmemeleri nedeniyle, tarihçilik ilkelerden uzak bir yapıda devam etmiştir. Emevî ve Abbasî dönemi tarihçileri, tarihlerini devlet adamları için yazmışlardır. Çünkü devlet adamları, seleflerinin devleti nasıl idare ettiklerini, sorunları nasıl çözdüklerini, memur seçimini nasıl yaptıklarını anlamak ve çocuklarına da bunları öğretmek için, tarih kitaplarına ihtiyaç duymuşlardır (İbn-i Haldun 1982, 247). İbn-i Haldun, sonraki tarihçi kuşakların tarih konusunu tam anlayamadıkları için, önceki tarihlerin içeriklerini olduğu gibi aktardıklarını söyler. Sonraki dönem tarihçileri, önceki dönem tarihçilerin maksatlarını kavrayamadıklarından onları taklit emişlerdir (İbn-i Haldun 1982, 247). Tarihçiliğin, dünya tarihinden siyasî tarih haline dönüşmesi ve siyasî tarihin dünya tarihinin bir bölümüyken tarihin temel konusu haline gelmesi, tarihçilerin yetersizlikleriyle ilişkilendirilmiştir. İbn Haldun tarihin ne türden sorunları içermesi ve iyi bir tarihin nasıl olması gerektiğini Mesudî örneği çerçevesinde değerlendirmiştir.

İbn-i Haldun'a göre tarih, bir çağa veya bir nesle (kavime) has haberlerin anlatılmasıdır. Tarihçinin görevi, bütün bölgelere, nesillere ve çağlara şamil umumi halleri anlatmaktır. Tarihçi, amaçlarının çoğunu bu esas üzerine kurar. Tarihi haber ve hadiseler bu esas sayesinde açıklığa kavuşur. Bu esası müstakil eserlerde anlatan tarihçiler de vardır. Nitekim Mesudi, *Murucu'z-zeheb* adlı eserinde böyle hareket etmiş, kendi zamanına kadar (M 941-942) olan, doğu ve batıdaki bölgelerin, ülkelerin, kavim ve milletlerin ahvalini bu eserde izah etmiş, dinlerini, âdetlerini, an'anelerini anlatmış, bölgeleri, dağları, denizleri, ülkeleri ve devletleri tasvir etmiştir. Arap ve Arap olmayan kavimlerin şube ve kabilelerini tek tek göstermiş bu suretle tarihçilerin üstadı (ve piri) olmuştur. Bu başarısından dolayı, herkes ona müracaat etmiş ve naklettikleri haberlerin çoğunun araştırılmasında itimat edilen bir kaynak haline gelmiştir (İbn-i Haldun 1982, 248). Tarih ilminden elde edilen sonuçlar nedeniyle Taberî, Buharî ve İbn-i İshak gibi âlimler tarihi çok önemsemişler ve tarihçiliği bir meslek ve ihtisas dalı olarak benimsemişlerdir. Tarih ilmindeki hikmetin farkında olmayan tarihçiler nedeniyle tarihçilik, cahillik haline gelmiştir. Halk ve ilimler hakkında esaslı bilgileri olmayanlar, tarih araştırmalarını hafife alıp önemsememişlerdir. Bu yaklaşımın sonucunda güdülen deve ile başıboş deve, öz ile kabuk, doğru ile yanlış birbirine karışmıştır (İbn-i Haldun 1982, 241). Bu türden bir tarih anlayışının ortaya koyduğu veriler kafa karışıklığı yaratmıştır. Tarihsel gerçekliğe yeterince nüfuz edilemeyince, sorunların çözümünde de başarılı olunamamıştır.

İbn-i Haldun'un tarihçileri eleştirerek ortaya koyduğu resim, iki yönlü gözükmektedir: İlki, Mesudi, Taberî ve İbn-i İshak başta olmak üzere, büyük tarihçiler yetişmişlerdir. Bu tarihçilerin büyüklükleri hatasız oluşlarından değil, tarihi, dünya tarihi şeklinde ele alışlarından ve çok geniş bir ufuk çerçevesinde kitaplarını yazmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Olay çeşitliliği ve olayların nedenlerinin gösterilmesi de başlıca olumlu özellikler arasında sayılmaktadır. İkincisi, taklitçi tarihçiler, rivayetler üzerinden olayları aktardıklarından, olayları araştırma ve nedenlerini ortaya koyma kaygısı gütmediklerinden, yanlışları hem sürdürmüş hem de çoğaltmışlardır. Abartılara yer vermeleri de yanlışlıkların nedenleri arasında sayılmıştır. Tarihçilik sorunlarının büyük bir kısmını tarihçiye bağlayan İbn-i Haldun, bu sorunlardan kurtulmak için tarih yönteminin oluşturulması ve iyi kullanılması gerektiğini görmüştür. Ona göre, tarihçilikte doğru bilginin elde edilmesi için umranı bir bütün olarak ele almak gerekmektedir. Bu nedenle umranın incelenmesine bağlı olarak tarih yönetiminin özellikleri belirginleşecektir. Bununla birlikte tarihçilere yönelttiği eleştirilerin ışığında kendi yönteminde nelerin belirleyici olduğunu görmek gerekir.

İbn-i Haldun'a göre, tarih olaylarının anlatılmasında yalana yer verilmesine ve yanlışlıkların ortaya çıkmasına neden olan unsurlar şunlardır: 1- Mezhep ve görüşlere olan aşırı taraftarlıktır. Taraftarlar, kendi inancını doğrulayan her şeyi, kaynaklara bakmadan olduğu gibi kabul etmişlerdir. 2- Haberi nakledenin kaygılarının araştırılmaması. 3- Hallerin olaylara nasıl tatbik edileceğini bilmemek, durumu olaya uygulamayı bilmemektir. 4- Halkın yüksek makam sahiplerine yaranmak için ahvali iyi göstermeleri. 5- Umrandaki ahvalin tabiatlarını bilmemek (İbn-i Haldun 1982, 253-255). İbn-i Haldun, tarih yazıcılığının en büyük sorunu olan tarafgirlik ve tarihte öznelliğin nedenlerini sıralayarak, İslâm tarihçiliğinin içinde bulunduğu sorunları ortaya koymaktadır. Bu sorunların üstesinden gelebilmek için, tarihi sürecin nasıl bir yapıya sahip olduğunun tespiti gereklidir.

İbn-i Haldun, milletleri en eskilerden başlayarak, en yenilerini de içerecek şekilde, tarihsel süreci bütünlüklü bir yapı içinde sergilemek kaygısındadır. Ona göre, âlemdeki en eski kavimler, eski Farslar, Süryanîler, Nabatlar, Tubalar, İsrailoğulları ve Kıptî kabileleridir. İlk sırada yer alanların devletleri, memleketleri, siyasetleri, sanatları, dilleri, terimleri onların her birinin kendilerine özgü tavırlarının olduğunu göstermektedir. Farklılıklarının en iyi göstergeleri bıraktıkları medeniyet ürünleridir. İkinci sırada, Farsların ikinci öbeği, Rumlar ve Araplar yer almaktadır. Daha sonra Peygamber'in kabilesi olan Mudar'ın devleti ile İslâm gelmiştir. Onları takiben de Türkler, Berberîler ve Frenkler ortaya çıkmışlardır (İbn-i Haldun 1982, 241-242). Tarihsel süreçte ortaya çıkan bu toplumlar, dünya tarihinin genel çerçevesini de çizmektedirler.

Tarihi sürecin en önemli özelliklerinden biri *değişme* olduğundan, İbn-i Hal-

dun, değişmeyi tarihin temel ilkelerinden biri kabul etmiştir. Ona göre, çağların ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin hallerinin de değişeceği husụsunun dikkatten kaçması, dönemin tarihçiliğindeki önemli hatalardandır. Bu husus çok kapalı ve son derece gizli olan bir hastalıktır. Çünkü bu husus, uzun çağlardan sonra gerçekleştiğinden, sayıları çok az olan şahıslar hariç, bu hatanın farkına varılmaz. Hâlbuki, milletlerin yapıları, toplumların âdetleri ve dindarlıkları istikrarlı bir şekilde devam etmez. Tarihsel süreçte, toplumlar sürekli değişirler. Değişiklik, şahıslarda, şehirlerde, ülkelerde, bölgelerde ve devletlerde gözlemlenebilir. İnsanlar ve kurumlarının değişmesi, Tanrı'nın takdiridir (İbn-i Haldun 1982, 241). Değişme gerçekliği kabul edilmeden, tarihsel süreç hakkında doğru tespitler yapmak imkânsızdır. İbn-i Haldun, tarihin konusu olan olayların sürekli değiştiğini kabul etmeden, olaylar hakkında sağlıklı kararlar verilemeyeceğinin bilincindedir.

Hükümdarlar, toplumsal yapı ve an'anelerdeki değişmelerin önemli nedenlerinden biridir. İbn-i Haldun'a göre, "halk, hükümdarının dini, (âdeti ve töresi) üzerinde bulunur", atasözünde belirtildiği gibi, her neslin an'anesi (âdeti ve örfü) kendi hükümdarının an'anesine tâbidir. Her yönetici nesil, kendilerinden önceki nesillerin bağlı oldukları gelenek ve töreleri kullandıkları gibi, yaşanılan dönemin değerlerinden hareketle yeni geleneklerin oluşmasına da neden olurlar. Yenilerle eskilerin bir arada kullanılması, eskilerin değişmesine neden olur. Alınan yeni siyasî ve hukukî kararlar da, törenin genişlemesini ve değişmesini sağlar. Değişme süreci devam ettikçe yeni gelen unsurlarla en eskiler arasında çatışmalar başlar. Yeni devletler kuruldukça, değişme daha belirgin bir hal alır (İbn-i Haldun 1982, 242-243). Değişme, insanların ve kurumların doğal ortamlarında kendiliğinden gerçekleşmektedir. Tarihçilik açısından önemli nokta, öncelikle değişmenin tarihte temel bir işlevinin olduğunun kabulüdür. İkinci olarak, araştırma konusu yapılan olayın öncesini, nedenlerini ortaya koyarak, olaydaki değişmeleri görmektir. Başka bir deyişle, değişmeleri en iyi anlamının yolu, incelemeye konu olan değerleri, iki farklı dönemde nasıl anlaşıldığını tespit edip karşılaştırmaktır.

İbn-i Haldun, toplumsal değişimlerin önemi yanında, değişmeleri sonraki nesillere aktaracak iyi tarihçilere de ihtiyaç olduğu altını çizmektedir. Yaşama şartları değiştiğinde, halk kökten değişmektedir. Değişimlerin çok büyük olması durumunda, halk ve halkın sahip olduğu bütün değerler değişmektedir. Büyük değişiklikleri iyi anlayabilmek için, âdetleri, an'aneleri, dinleri değişim dönemlerinde kayıt edecek tarihçiye ihtiyaç vardır. Bu tarihçi, Mesudi'nin kendi dönemi için yaptığı gibi bütün ayrıntıları kayıtlara geçirdiğinde, sonraki tarihçiler için iyi bir kaynak olacaktır (İbn-i Haldun 1982, 248-249). İbn-i Haldun'un değişme ilkesi çerçevesinde öne çıkardığı sorun oldukça önemlidir. Öncelikle, tarihçi bir konuyu yazıya geçirdiğinde, tarihsel süreci kesip sadece

kendi bulunduğu noktada onu dondurmuş olur. Tarihsel olay tarihçinin yazıya geçirmesinden bağımsız olarak oluşunu sürdürürken, yazıya geçirilmiş durum, olayın biricik, değişmez hakikati olarak görülür. Tarihsel olayı tam olarak doğru bir şekilde anlatmanın yolu, onu süreç içinde ele almaktır. Sürecin işleyişi aynı zamanda nedenleri de sergilediğinden, tarih olayı doğru bir şekilde anlaşılır ve anlatılır. Böylelikle değişme ve süreç tarih araştırmalarının temel değerleri olarak tanımlanmış olurlar.

Devletler, tarihçiliğin başlıca konusu olduklarından, tarihçiler, tarihsel gerçekliği kavramak için siyasetin ne türden özellikler gösterdiğini bilmelidirler. İbn-i Haldun'a göre tarihle uğraşanlar, siyasetin kaidelerini ve varlıkların doğalarını bilmek durumundadırlar. Tarihçi, ahlâk, gelenek, din, mezhep gibi konuların, milletler, ülkeler ve çağlar arasında nasıl değiştikleri konusunda bilgi sahibi olmalıdır. Kaybolan hususları, halihazırdaki duruma bakarak kavramalı, bir şeyin şimdiki durumuyla geçmişteki durumunun uygunluklarını ya da aralarındaki farkları, farkların nedenlerini anlamalıdır. Ayrıca, devletlerin ve milletlerin hangi esaslar üzerinde kurulduklarını, ortaya çıkış esnasında dayandıkları ilkelerin neler olduklarını, meydana gelişlerinde temel teşkil eden sebepleri, gerçekleşmelerinde etkin olan unsurları, devletleri idare edenler hakkındaki bilgileri araştırmalıdır (İbn-i Haldun 1982, 240-241). Sıralanan unsurlar hakkında bilgi sahibi olan ve bu unsurlar arasındaki ilişkileri iyi kuran tarihçinin çıkardığı sonuçlar, genellikle olumludur. Dolayısıyla tarihçi, siyasetin dayandığı ilkeleri belirtmeli ve siyasetle ilgili konuların söz konusu ilkelerle nasıl bir bağlantı içinde olduğunu sergilemelidir.

İbn-i Haldun'un önemli kaygılarından biri de, tarih bilgisinin güvenilirliğini denetleyebilecek bir model oluşturmaktır. Bu kaygı, tarihçinin sahip olduğu nitelikler çerçevesinde gerçekleşir. Tarihçi, olayın bütün nedenlerini bildiğinde, nakledilen herhangi bir haberi elindeki kaide ve esaslara vurarak, onlara uygun olup olmadığına bakar. Olayın anlatımı, kaide ve esaslara uygunsa, haber doğrudur; aksi halde haber şüphelidir (İbn-i Haldun 1982, 241). İmkân ve değişme nedeniyle tarihi rivayetler ve haberlerde, Hak olanın bâtıl olandan ayırt edilmesi konusundaki kanun ve kaide, umrandan ibaret olan toplumun yapısından çıkartılmaktadır. Doğası gereği umranda içkin olanlarla, ârızi olduğundan umrandan sayılmayan şeyleri birbirlerinden ayırmak gerekir. Bu kabuller doğrultusunda çalışıldığında, tarihi rivayet ve haberlerde Hakk'ı batıldan, doğruyu yalandan ayırt etmek için, denetleyici bir ilke ya da bir kanun elde edilmiş olur (İbn-i Haldun 1982, 259). "Olaylara ilişkin haberlerin doğruluğu, haberin olaya uygunluğuyla ortaya çıkar" diyen İbn-i Haldun'a göre, uygunluk denetiminin ön şartı, habere konu olan şeyin gerçekleşme imkânını sorgulamaktır. Gerçekleşebilirliğinin sorgulanması, haberin tadil edilmesinden ya da reddedilmesinden önce gelir (İbn-i Haldun 1982, 259). Böylelikle tarih bilgisinin güvenilirliğinin, tarih

yöntemi çerçevesinde gerçekleştiği ortaya çıkar.

İbn-i Haldun'a göre tarihi rivayetleri denetleyebilmenin yolu, rivayetlerin, umran içinde gerçekleşip gerçekleşemeyeceklerini mantıksal olarak değerlendirmektir. Umran şartlarında gerçekleşebilir olan rivayetler, nedenleriyle incelendiğinde, hangi rivayetin doğru, hangisinin yanlış olabileceği ortaya çıkar. Doğruluk ve yanlışlığı ortaya çıkaracak ölçü oluşturmak, başlı başına bir çalışma alanı olacak kadar geniştir. Söz konusu alan, umran ve toplumdur (İbn-i Haldun 1982, 259-260). Umranın özellikleri, tarihçinin nasıl bir yol izleyeceğini de belirlemektedir. İbn-i Haldun'a göre tarihi hakikat, umran çerçevesinde elde edilir. Dolayısıyla tarih araştırmaları, toplumlar ve umranlar çerçevesinde gerçekleştirilir. Umran, toplumların vahşilik, ehlileşme, asabiyet aşamalarını, insanların birbirlerine hükmetmelerini, hükmetme türlerini, hakimiyet anlayışlarını, devletler ile kadrolarını, kazanma ile geçinme sorunlarını, ilimler ve sanatlar gibi insanların gerçekleştirdikleri meslekleri içermektedir (İbn-i Haldun 1982, 253). Başka bir deyişle umran, sıralanan bu unsurlardan oluşmaktadır. Umranı oluşturan unsurlar, tarihçiliğin kapsamını ortaya koymaktadır. Söz konusu unsurları tarihçilik ilkeleri doğrultusunda anlatmak, tarihçiliğin varmak istediği amaçtır.

İbn-i Haldun, İskender'in İskenderiye'yi inşa ettirmesine ilişkin Mesudi'nin anlattığı bir efsaneyi (İbn-i Haldun 1982, 255-57) analiz ettikten sonra, efsane temelli bilgiler ve rivayetlere ilişkin nasıl bir tavır takınılması gerektiğine de işaret etmiştir. Ona göre, rivayetlerin incelenmesi ve eleştirisi, umranın doğasını (ve toplumsal kanunları) tanımakla gerçekleşir. Haberlerin eleştirisi, doğru olanları doğru olmayanlardan ayırmanın diğer bir yoludur. Haber (olay) eleştirisi, olayı aktaranların eksikliklerini gidermeden önce gelir. Öncelikle bir olayın mümkün olup olmamasına bakılır. Herhangi bir olay mantıkça gerçekleşmesi mümkün değilse, aktarıcıların aktarım tarzlarını düzeltmenin ve onu anlatış tarzını eleştirmenin bir anlamı yoktur. Çünkü anlatılan olayın gerçek olmadığı, eleştiri yoluyla mantıksal olarak gösterilmiştir (İbn-i Haldun 1982, 257). Olayın mantıksal olarak değerlendirilmesi, efsane temelli anlatımların ayıklanmasını sağlamak ve olgular bağlamında tarihçiliğin önünü açmaktadır.

İbn-i Haldun, şeriatla ilgili haberlerin yapılarından dolayı farklı değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre şer'î haberlerin doğruluğu hususunda cerh (çürütme) ve tadilin (değiştirme) muteber sayılmasının yegâne sebebi, bunların çoğunun "inşa" temelli birtakım teklifler oluşu ve bunların gereğine göre hareket edilmesini şari'in farz kılmasıdır. Hatta bu nevi haberlere göre hareket edilmesi için bunların doğru olduklarının zannedilmesi bile kafidir (kesin bilgi şart değildir). Sıhhatli bir zannın hasıl olmasının yolu da zabt ve adalet yönünden ravilere olan güvendir (İbn-i Haldun 1982, 258). Bu nedenlerden dolayı İbn-i Haldun, tarihin konusu olan tarihi haberlerle şer'î haberleri birbirinden ayırmış farklı bağlamlarda değerlendirmiştir. Şer'î haberler, bir şeriat koyucu tarafından

getirilmiş, konulmuş "pozitif" emirlerdir. Bu pozitif emirleri kendilerine konu alan pozitif (vaz'î)-naklî ilimler için haklı olarak amaç, onların içeriklerini eleştirmek olamaz. Çünkü bir şeriatı kabul eden kişinin, bu şeriatın getirmiş olduğu herhangi bir inançla veya pratikle ilgili unsurun, emir veya yasağın içeriğini araştırma konusu yapması ve bu içeriğin kendisinin "Doğru mu yanlış mı" olduğunu tartışması mümkün değildir. Şer'î ilimlerle ilgili herhangi bir inceleme ancak onların "biçim"lerine, yani gerçekten o aktarıldıkları biçimlerde söylenip söylenmediklerini, emredilip emredilmediklerini araştırmaya yönelebilir (Arslan 1987, 64-65). Şeriata ilişkin haberlerin ayrı bağlamda ele alınışının başlıca nedeni, bu alanda farklı değerlerin geçerli olmasıdır. Din alanındaki değerlerde, mantıksallık ya da akıl yürütmek birçok sakınca yarattığından, bu alan, nakil alanı olarak bırakılmıştır.

2.7.2. UMRAN ANLAYIŞI

Umran adı altında bir ilim kurduğunu belirten İbn-i Haldun, bu ilmin oluşmasını, konular üzerinde derinleşmeye bağlamaktadır. Yeni ilim, halkı bir şeye yönlendirme ya da bir şeyden uzaklaştırma anlamında hitabet değildir. Aynı zamanda "siyaset-i medeniye" de değildir. Siyaset-i medeniye, ahlâk ve hikmetin gereğine göre ya tedbîr-i menzil ya da tedbîr-i medine'dir; yani ya aile idaresi ya da devlet idaresidir. Bunlar halkın geleceğini düzenleyen disiplinlerdir. Umranın konusu, hitabet ve siyasetten farklıdır. Umran yeni bir ilimdir (İbn-i Haldun 1982, 260). İbn-i Haldun, umranı, insanın ihtiyaçlarını karşılamak için şehre ve köye inmektir, şeklinde tanımlamıştır. Bununla birlikte umranın, *bedevî* ve *hadari* olanları vardır. Bedevîler çölde göçebe halinde yaşarken, hadariler, şehir, kasaba ve köyde yaşarlar. Kasaba ve şehirler, korunmak için uygun alanlardır (İbn-i Haldun 1982, 266). Umran, insanın ihtiyaçlarının yerleşik bir tarzda karşılayan köy ve şehirleri içermektedir. Umran altı bölümde incelenmiştir: 1- Beşeri umran, yeryüzünün umran bölgeleri. 2- Bedevî umran, kabileler dünyası 3- Devletler 4- Hadari umran, ülke ve şehirler. 5- Zanaatlar ve meslekler. 6- İlimler (İbn-i Haldun 1982, 266). Burada altı bölümün her biri ele alınmayacak, sadece umranın ne olduğu, toplum ve devletle nasıl ilişkilendirildiği üzerinde durulduktan sonra, tarih anlayışı ile umran arasındaki bağlantılar irdelenecektir.

Umran anlayışı, İbn-i Haldun'un düşünce yapısının zeminini oluşturmaktadır. İlim olarak tanımladığı umran, insanın yaşama şartlarını ve yaşama şartlarına bağlı olarak ortaya çıkan değerleri içermektedir. Yaşama şartlarını iyi bir şekilde tanımlayabilmek için, varlığın ve tabakalarının nasıl oluştuğu, dünyanın yaşanabilir bölgeleri, insanın nitelikleri, insanın tarihsel olarak neleri gerçekleştirdiği, insanın kendi varoluşunu gerçekleştirmek ve sürdürmek için ihtiyaç duyduğu

ilimlerin nasıl ortaya çıktığı, ne türden yapılara sahip olduklarını bütünlüklü bir yapı içinde incelenmiştir.

İbn-i Haldun'a göre *kâinat*, düzenli, mükemmel ve sağlam bir yapıdadır. Nedenler sonuçlara bağlı ve âlemler birbirine bitişiktir; bazı varolanlar diğer varolanlara dönüşebilmektedir. Öğeler ve maddeler âlemi, dereceli olarak ve birbirleriyle ilişki içinde arzdan yukarı doğru çıkarak, su unsuruna, sonra hava unsuruna, sonra da ateş unsuruna çıkmaktadır ve bunlar hem aşağıdan yukarıya hem de yukarıdan aşağıya inerken birbirlerine dönüşebilme özelliklerine sahiptirler. Bu unsurlar birbirlerine dönüşerek daha üstte bulunan ve daha ince özelliklere sahip olan felekler âlemine kadar ulaşırlar (İbn-i Haldun 1982, 363-364). Yaratılış ve oluş âlemine dikkatle bakıldığında, bunların süreç içinde oldukları ve bu sürecin madenlerden (mineral) başladığı, bitkilerle devam ettiği ve hayvanlarda son bulduğu görülür. Madenler tabakasının sonu, bitkiler âlimindeki en ilk unsurlar olan otlar ve tohumsuz bitkilerle birleşir. Bitkiler âleminin en son unsurlarından olan hurma ve asma, hayvanlar âleminin en alt basamağında yer alan salyangoz ve midyeyle bitişir. Salyangoz ve sedefte sadece dokunma duyusu bulunmaktadır. Varolanlar ve oluşumlar âlemindeki "bitişik olma" durumu, bir sınıf ve sahanın sonunda bulunan bir varlığın ondan sonraki sınıf ve sahanın ilk basamağının varlığı haline gelmek ve dönüşmek için, garip bir istidat ve kabiliyete sahip olması manasına gelmektedir (İbn-i Haldun 1982, 364). Varlık tabakaları ile bu tabakalarda yer alan unsurların geçişli oluşları evrensel ile doğal düzenin yapısını ortaya koymaktadır. Varlık tabakaları arasında olan geçişlilik, insanın ortaya çıkmasını da açıklamaktadır. İbn-i Haldun'a göre, hayvanlar âlemi genişlemiş, türlerinin sayısı çoğalmış, nihayet tekvindeki tedricilik ile düşünce ve görüş sahibi insana kadar varmıştır. İnsan olma noktasına, kendisinde zeka (his) ve idrak toplamış olan, ama fiilen düşünme ve görüş sahibi olma mertebesine ulaşmamış bulunan maymunlar âleminden çıkılmıştır (İbn-i Haldun 1982, 364-365). İnsanın, diğer hayvanlardan düşünce yeteneğiyle ayrıldığını bildiren İbn-i Haldun'a göre, zatının haricinde kalan şeylere dair kendi zatında mevcut olan şuuru demek olan idrak, tüm kâinat ve mevcudat (oluşan ve varolan şeyler) arasında sadece hayvanlara hastır. Hayvanlar ve canlılar duyumlar aracılığıyla dış dünyanın şuuruna varırlar. Hayvan türü içinde yer alan insan, beş duyuya ek olarak, zatının haricindeki şeyleri, hissinin ötesinde (ve üstünde) olan fikirle idrak eder. Fikir, duyumlardan gelen suretlerin beyindeki birtakım kuvvetler tarafından işlenmesiyle gerçekleşir (İbn-i Haldun 1991, 997-998). Fikrin muhtelif dereceleri vardır: 1- Hariçte, tabii veya vazî bir tertiple tertiplenmiş hususları aklen kavramaktır. Bu surette insan kendi kudretiyle onları (muntazam bir şekilde) vücuda getirmeyi kasteder. Doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırt etmeye esas teşkil eden, akl-ı temyizdir. Bu fikir türünün ekserisi tasavvurat kabilinden olan düşüncelerdir. İnsan bununla menfaat elde eder, geçimini sağlar

ve kendini korur. 2- İnsanın hemcinsi ile olan muamelesinde, onları sevk ve idaresinde muhtaç olduğu görüşleri ve usûlleri husûle getiren fikirdir. Bunun da çoğu tasdik kabilinden olan hükümlerdir. Kendisinden umulan fayda, tamamlanıncaya kadar, tecrübe ile peyderpey gerçekleşir. Bu da tecrübî akıl adını alır. 3- Hissî idrakın ötesinde olup, pratikle ilişkili olmayan, matlub bir ilim veya zan (kuvvetli tahmin veya kanaat) husûle getiren fikirdir. Bu da nazari akıldır (İbn-i Haldun 1991, 999). Varlıktaki süreçliliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan insan, kendine has özellikler kazanmıştır. Sahip olduğu bu özelliklerle insan, umranı kurmuş ve evreni kavrayabilmiştir

İbn-i Haldun, insanı, evrenin oluşumu çerçevesinde ele almış ve insana özgü yeteneklerin, söz konusu oluşum sürecinde ortaya çıktığını belirtmiştir. Bu süreç, insan bu dünyada yaşamaya başladığında da devam etmiştir. Çünkü İbn-i Haldun'a göre, insanın bu dünyadaki nitelikleri, yerleştiği bölgelere göre farklılık göstermektedir (İbn-i Haldun 1982, 331). Dünyanın en kuzeyinde ve en güneyinde yaşayanlar, tam insan olamamışlardır (İbn-i Haldun 1982, 333; İbn-i Haldun 2004, 235). Gerçek insanlar, dünyanın orta kuşağında ılıman iklim bölgelerinde yaşayanlardır (İbn-i Haldun 1982, 333, 336). İbn-i Haldun'a göre insanlar, geçimlerini sürdürmek için yardımlaşmak, özellikle de zorunlu ihtiyaçlarını gidermek için bir arada yaşamak zorundadırlar. Yaşama biçimleri, toplumların farklılıklarının da nedenidir (İbn-i Haldun 1982, 415). İhtiyaçlarını giderilmesine ve yaşama tarzlarına bağlı olarak, Bedevîler ve Hadariler olmak üzere toplumlar ikiye ayrılmışlardır.

Bedevîler, geçimlerini şehir dışında, arazide ya da doğal ortamda sağlayan köylü ve göçebelerdir. Doğal besin kaynaklarıyla temel ihtiyaçlarını karşılamakla yetinirler. Yani lüks tüketime ve gelişmiş özelliklere ulaşamazlar (İbn-i Haldun 1982, 417). Toplumlaşmanın ilk basamağı olan bedevîlik, aynı zamanda umranın oluşmasında zaruri bir taban oluşturur (İbn-i Haldun 1982, 418). Bedevîlik, umranın ilk aşaması olduğundan, onun ortaya koyduğu yaşama tarzı, yaşama tarzlarının ilkidir. Bu yaşama tarzının temel belirlenimi, zorunlu ihtiyaçların giderilmesidir. İbn-i Haldun'a göre zorunlu olan, asıl ve köktür. Gelişmiş olanlar zorunlu olandan doğmuş dallardır. Bu nedenle çöl (badiye) de, ilçe ve illerden öncedir (İbn-i Haldun 1982, 419). Köylü ve göçebe hayat tarzının, temel olduğunu şehir hayatının da bu temel üzerine kurulduğunu kabul eden İbn-i Haldun, bu yaşama tarzını sürdürenlerin karakterlerinin de farklı olduğunu ve şehirli insanın karakterinin temelini oluşturduğunu belirtmiştir. Bedevîlikteki haşinlik ve sertlik, Hadarîlikteki rikkat ve incelikten önce gelir. Bu nedenle Bedevîler için şehirli olmak bir gayedir. Bedevî bu gayeye doğru koşar ve bu hususta arzusuna kavuşmaya çalışır (İbn-i Haldun 1982, 419). İbn-i Haldun, Bedevîlerin, Hadarilerden daha iyiliksever (İbn-i Haldun 1982, 420) ve daha cesur oldukları (İbn-i Haldun 1982, 424) düşüncesindedir. Cesaretlerini yaşama şartlarının zor-

luğundan almaktadırlar. Şehir hayatının rahatlığı, Bedevîleri şehre çekmektedir. Aşağıda asabiyet anlayışında görüleceği gibi, şehir, Bedevî asabiyetini bozarak insanı yozlaştırmaktadır.

Şehirlerde yaşayan *Hadariler*, şehir hayatının gerekliliklerine uyarlar. Bedevîler zorunlu ihtiyaçlarla yetinirken, Hadariler, halleri ve âdetleri itibariyle refah ve kemal nev'inden olan ihtiyaç maddelerine itina gösterirler (İbn-i Haldun 1982, 419). Hadariler, huzur ve rahatlık döşeğine sere serpe uzanmış, nimet ve refah denizine dalmışlar, mallarını ve canlarını savunma işini, kendilerini sevk ve idare eden valilere ve hükümdarlara bırakmış ve surların arkasına çekilmiş bir halde yaşamaktadırlar. Gaflet içinde kendilerini emniyette hissettiklerinden, silahlarını bırakmışlardır. Aile reisine bağlı kadın ve çocuklar haline gelmişlerdir (İbn-i Haldun 1982, 424). Şehir insanı, kendi sorumluluklarını başkalarına devrettiğinden, bir bakıma yetişkin olma özelliğini kaybetmiştir. Şehir halkı, kendi başına buyruk değildir. Çünkü halkı idare etme yetkisine sahip olan emir ve reislerin sayısı çok az olmakla birlikte, otoriteleri tüm halkı kontrol altında tutar. Hakimiyet, adil ve yumuşak olduğunda, halk kendini daha iyi hisseder, hayatı güvence altındadır. Hakimiyet ve ondan gelen hüküm ve kanunlar zora, baskıya ve korkuya dayanırsa, halkın metanetini kırar, mukavemet kabiliyetini yok eder (İbn-i Haldun 1982, 425-426) Bu nedenlerden dolayı Hadariler güçsüzleştirildiklerinden, Bedevîlerden daha korkaktırlar (İbn-i Haldun 1982, 427). Hadarilik birtakım kültürel zenginlikler getirmiş olsa da, bireyin kendi kendine yeterliliği, savaşçı ruhu ve sorumluluk konularında bir gerileme olarak görülmektedir.

2.7.3. ASABİYET

İbn-i Haldun'un düşüncesinin anahtar terimlerinden biri asabiyettir. *Asabiyet* teriminin anahtar olma nedeni, toplumsal gelişme ve büyümeler ile çözülmelerin bu terimle açıklanmasıdır. İbn-i Haldun, sorunu insanın yaratılıştan sahip olduğu özelliklerden hareketle ele almaktadır. Tanrı, insanların doğalarına hem hayrı hem de şerri yerleştirmiştir. "Biz ona biri doğru, diğeri yanlış olan iki yol gösterdik" (Beled 90/10), "Ona (nefs-i natıkaya) hayrı da şerri de ilham etti" (Şems, 91/28) (İbn-i Haldun 1982, 429). İbn-i Haldun'un aktardığı bu ayetler, insanın hem iyilik hem de kötülük yapma imkânına işaret etmektedir. Toplumsal varoluşu sürdürebilmek için kötü yanın kontrol altında tutulması gerekmektedir. En yakınlarına da zarar verebilen insanı düzeltebilmenin yollarından biri dindir. Şehirlerde, bu türden zararların önüne geçmek için, dinin yanında, yöneticiler ve kanunlar oluşturulmuştur. İnsanların birbirlerine zulmetmelerini engelleyen yönetimin kendisi halka zulmedebilmektedir (İbn-i Haldun 1982, 429). İnsanın gelişim sürecini evrenin oluşumu çerçevesinde ele alırken, insanın huyları

konusunda Tanrı'ya baş vurması, bir çelişki gibi gözükse de, İbn-i Haldun bu iki çizgiyi çeşitli bağlamlarda yan yana götürmeye çalışmıştır.

Asabiyetin en iyi ortaya çıktığı Bedevîlerde, bir kişinin diğerinin hak ve hukukuna tecavüz etmesini engelleyen topluluğun ileri gelenleri ve yaşlılardır. Yaşlılar bu görevi topluluk tarafından da benimsenen, sahip oldukları vakar ve heybetle gerçekleştirirler. Konakladıkları yerlerin savunmasını, aşiret içinde cesaretle meşhur olan gençlerden ve bahadırlardan teşekkül eden aşiretin koruyucu kuvveti yapar. Fakat tek bir nesep ve asabiyet mevcut olmadıkça, onların savunma ve koruma faaliyetleri sadakatle ve samimi olmaz. Çünkü onların şevk ve kudretleri bu sayede kuvvetlenir ve kendilerinden korkulur hale gelirler. Zira her insan kendi asabesinden ve nesebinden olan kimselerden imdat ister, buna daha çok önem verir (İbn-i Haldun 1982, 429-430). İnsanlar doğaları gereği, asi olmaya ve itaat etmemeye eğilimli olduklarından, savaşmak için asabiyetin mevcudiyeti şarttır (İbn-i Haldun 1982, 430). Asabiyet ile savaş arasındaki ilişki, hem toplumsal varoluşun sürekliliğini sağlamak hem de devletleşmek için temel belirlenimdir. Kabilenin güvenlik sorunları çerçevesinde ele alınan asabiyet, nesep birliğine dayanan insanların birbirleri için oluşturdukları güvenlik ortamı olarak görülmektedir. Ancak asabiyet anlayışında esas vurgu, nesep ortaklığındadır. Nesep, soy anlamına geldiğinden, aynı soydan olanların aynı amaçlar etrafında birleşmesi daha güçlü gerçekleşir. Asabiyetten kastedilen de bu tür bir güç birliğidir.

Asabiyet esas olarak nesep birliğine dayanır. Ancak *nesep* birliği de yakınlık uzaklık durumuna göre değişir. Nesep, yakınlara yardım etmenin doğal bir vazife olarak telâkki edilmesini sağlar (İbn-i Haldun 1982, 431). En açık nesep örnekleri çöllerdeki vahşi Araplarda ve onlar gibi olan kabilelerde bulunur. Çöl Araplarının yaşama şartları ve deve ile geçimlerini sağlamaları, çöl şartları asabiyetlerinin güçlenmesine neden olmuştur (İbn-i Haldun 1982, 432-433). Asabiyetin kabile içi dağılımı da önemlidir. Kabile genel bir asabiyete sahipken, kabile teşkilâtı altında daha güçlü ve özel asabiyetler yer alır. Bu özel asabiyetler genel asabiyetten daha güçlüdürler. Çünkü özel olanların üyeleri birbirleriyle daha yakın ilişki içindedirler (İbn-i Haldun 1982, 435). İbn-i Haldun'un verdiği bilgilerden, asabiyetin göçebe ve köy toplulukları için varoluşun temel dayanağı olduğu görülmektedir. Asabiyetin bozulması, nesebin karışmasına bağlı olarak geliştiğinden, Hadarilerde (şehirlerde yaşayanlarda) nesep ortadan kalkmaktadır ve buna bağlı olarak da onlarda asabiyet çok zayıflayarak ortadan kalkar (İbn-i Haldun 1982, 434). Böylelikle İbn-i Haldun'un insanlığın iki yaşama biçimini iki farklı unsurla açıklama yoluna gitmiştir. Bedevî türünden yaşayan topluluklar, asabiyetle, şehirlerde yaşayan Hadarîler devletle açıklanmıştır.

Toplumsal varoluş için önemli bir kurum olan önderlik (riyaset), hem aynı nesep içinde hem de neseplerin oluşturduğu birliğin temel unsurlarından biridir.

İbn-i Haldun'a göre önderlik (riyaset), mücadeleden galip çıkanın hakkıdır. Bu kabulü gerçekleştirmek için riyaseti elinde bulunduran nesep diğerlerinden daha güçlü olmak zorundadır. Topluluk üzerinde riyaset, daima o topluluk üzerinde galibiyet kurabilen ailede bulunur. Eğer önderlik, topluluğu kontrol eden güçlü aileden zayıf bir aileye geçerse, önderlik tam olarak gerçekleşmiş olamaz. Çünkü zayıf aile, topluluk üzerinde tam hakimiyet kuramaz (İbn-i Haldun 1982, 435-436). Önderlik güçle gerçekleştiğinden, onun sürekliliği topluluk ya da toplumdaki en güçlü ailenin hakim olmasına bağlıdır. Oluşma sürecindeki bir şeyde yer alan unsurlar, kuvvet ve üstünlük bakımından birbirine denk olurlarsa, oluşan şey, olması gerektiği gibi gerçekleşmez. Bu nedenle, unsurlardan birinin, diğerlerine tartışmasız bir üstünlük kurması gerekir. Aksi takdirde birlik tamamlanmaz ve oluşum gerçekleşmez. Bu durum, asabiyette galibiyetin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir (İbn-i Haldun 1982, 436). Bir şeyin karakterini belirleyen unsurun diğer unsurlardan güçlü, üstün ve sayıca fazla olmasına bağlı olduğu gibi, kabilelerde de kabile asabiyeti, güçlü ailenin önderliği çerçevesinde gerçekleşir. Asabiyet sahibi olanlara reis olmak, onların nesebinden olmayanlar için mümkün değildir. Çünkü riyaset, mücadeleyle gerçekleşir. O halde, bir kavim üzerindeki riyaset için, o kavmin içindeki diğer asabiyetleri tek tek alt eden galip bir asabiyettin mevcudiyeti şarttır. Zira bir kavim içindeki asabiyetlerin tümü, reislerinin asabiyetinin kendilerine galip geleceğini hissettikleri zaman, ona boyun eğmeyi ve tâbi olmayı kabullenirler. Kavim içinde belli bir nesebe dayanmayan bir kişinin reis olma ihtimali yoktur (İbn-i Haldun 1982, 436). Kabile içindeki bu reislik durumu, devletleşme sürecinde de en önemli unsur olarak öne çıkar.

İbn-i Haldun'a göre asabiyetin gayesi, mülktür. Himaye, müdafaa ve hak arama, asabiyet sayesinde mümkün olur. İnsanların bir arada yaşamaları için bir yasakçıya ihtiyaçları vardır. Yasakçı ve hakim olan kişinin, söz konusu asabiyetle diğerlerini kontrol altına alması zorunludur. Bu mücadele ve onun sonucu hükümdarlığı (mülk) doğurur. Hükümdarlık, riyasetten farklı ve onun ötesinde bir şeydir. Riyaset beylikten ibarettir ve riyaset sahibi sadece rehberlik yapar. Verdiği hükümleri, kendisine tâbi olanlara zorla tatbik edemez ve onlara baskı yapamaz. Hükümdar ise zorla hükmetme hakkına sahiptir. Hükümdarlık, zora ve baskıya dayanan bir yönetim şeklidir (İbn-i Haldun 1982, 450). Asabiyet sahibi, bir rütbeye ve kademeye ulaşınca, onun üstündekini talep eder. Bey rütbesine ulaşmış bir kişi, sahip olduğu makam nefs için makbul bir şey olduğundan bu niteliğini kaybetmek istemez. Nefsin buna tam olarak muktedir olması, metbu olmaya esas teşkil eden asabiyetten başka bir yolla mümkün olmaz. Görüldüğü gibi, mülkî hükümranlık, asabiyetin gayesidir (İbn-i Haldun 1982, 450-451) Asabiyet ile mülk arasındaki ilişki, güç kullanma, bey ile hükümdar arasındaki farklar, sahip olunan güçlü konumun sürekli hale getirilmeye çalışılması, devletleşme sürecini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda asabiyet ile devletleşme

arasındaki ilişkiyi de sergilemektedir.

Asabiyet gücü denk olan unsurlar, birbirlerini yenemedikleri için, düşman olarak kalırlar. Güçlü asabiyetler, diğerlerini hükümleri altına almak isterler. Mağlup olanlar, galip asabiyetle kaynaştığından, galip asabiyetin gücü artar. Güç arttıkça, yayılma isteği büyür ve insanlar zorbalık ile tahakküm peşinde koşmaya başlarlar. Gücü artan asabiyet, ihtiyarlık aşamasına gelmiş bir hanedanlıkla karşılaştığında, ona da hakim olmak ister. Eğer ihtiyarlık halindeki hanedanlığın kendini savunacak ve tecavüzlere karşı koyacak asabiyet sahibi taraftarları ve devlet adamları yoksa, yeni güç ona hakim olur. Eğer gelişen asabiyet, güçlenmesinin son noktasına varır ve diğer herhangi bir devletin ihtiyarlık haline rastlamazsa, sadece asabiyet sahipleri ile kuvvetini artırma ve üstünlüğünü ortaya koyma ihtiyacı içinde bulunan diğer bir devlete tesadüf ederse, bu devlet o asabiyetin sahiplerini kendi taraftarları arasına düzenli bir şekilde yerleştirir ve onun vasıtasıyla karşılaştığı zorlukların üstesinden gelir, güçlük çektiği maksatlarını gerçekleştirir. Abbasî devleti içinde Türklerin durumu budur (İbn-i Haldun 1982, 451-452). Bir kabilenin büyüme ve devletleşme sürecinde asabiyetin nasıl dinamik bir güç olarak iş gördüğü ve istenilen sonuçlara vardığı, tarihsel örneklerle ortaya konmuştur.

Asabiyetler birbirlerinden farklıdır. Her asabiyetin, civarındaki kavmi ve aşiret üzerinde bir tahakkümü ve zorlaması vardır. Her asabiyetin mülkü yoktur. Hakiki manada mülk, sadece raiyeyi istibdadı altına alan, mal ve vergi toplayan, elçiler gönderen, hudutları koruyan ve gücünün üstünde kahir bir güç bulunmayan asabiyete mahsustur. Mülkün* meşhur manası, hakikati budur (İbn-i Haldun 1982, 537). İbn-i Haldun, asabiyet terimiyle bir yandan kabile toplumlarının değerleri ile yaşayışlarını, diğer yandan da devletleşme sürecini ve devletin yıkılma şartlarını açıklamıştır.

2.7.4. DEVLET ANLAYIŞI

İbn-i Haldun, devletin varoluş nedenini insanların birlikte yaşama zorunluluğuyla açıklamıştır. Ona göre insanlar, varlıklarını muhafaza etmek için yardımlaşırlar. Onun için bu hususta bir hâkime ya da amire ihtiyaç duyarlar (İbn-i Haldun 1982, 261). İnsanın başka insanlara ihtiyaç duyması, hem toplumlaşmanın hem de devletleşmenin en önemli dayanağıdır. Bunlara ek olarak devlet, sadece

Mülk kelimesi, hükümdar, hükümdarlık onuru, hükümet etme, yönetme, yürütme, dünyevi otorite, devlet karşılıklarını taşımaktadır. Ümit Hassan'a göre mülk terimi, asıl olarak, evrensel siyasal örgütlenme anlamında kullanılmıştır. Ancak terimin anlamı ve içeriği, devlet bağlamında da kullanıldığını göstermektedir (Hassan 1998, 298-299).

doğallık ve gereklilikle açıklanamaz; o aynı zamanda medeniyeti mümkün kılan siyasal ve sosyal birimdir (E. Rosenthal 1996, 123-125). Bu nedenlerden ötürü, devlet bir yandan umranın merkezini oluştururken, diğer yandan İbn-i Haldun'un düşüncelerini dayandırdığı değerlerden biri olarak ortaya çıkmaktadır.

İnsanın toplum içinde yaşaması zorunlu bir durumken, aynı zamanda, insanlar toplumu zayıflatacak ve dağıtacak her türden donanıma ve eğilime de sahiptirler. İnsanların yaşamaları, zorunlu ihtiyaçlarını gidermelerine bağlı olduğundan, toplum içinde yaşamak ve birbirlerine yardım etmek durumundadırlar. Hayvani özellikleri nedeniyle birbirlerinin haklarını ihlal eder, birbirlerine saldırır ve zulmederler. İnsanların birbirlerine zarar vermesini engelleyecek bir gücün olmaması, insanların toplum halinde yaşamaları imkânsızlaştırır. Bunun için insanlara sınırlar getiren bir güce ihtiyaç duymuşlar ve o güç tarafından yönetilmelerine razı olmuşlardır. Bir yöneticiye boyun eğmek de asabiyet çerçevesinde gerçekleşmiştir (İbn-i Haldun 1982, 537). Yöneticinin varlığı devletleşme sürecinin başlangıcıdır. Bu bağlamda devletleşme, hem asabiyetten kaynaklanan, hem de devletin kendi kuralları çerçevesinde oluşan güçle açıklanmaktadır. Devlete olan ihtiyacı, insanlar arasında kesintisiz süren mücadeleyle açıklayan İbn-i Haldun, devletli olduktan sonra da mücadele sürecinin devam ettiğini belirtmiştir. Mülk (Devlet), mücadele ve karşı koyma temeline dayanır. Asabiyet, kişileri birbirileri için mücadele etmeye sevk etmesi nedeniyle, mücadelenin zeminini oluşturur (İbn-i Haldun 1982, 479). Devlet (Mülk), bütün dünyevi menfaatleri, bedeni arzuları ve nefsani hazları şümulüne alan zevkli ve şerefli bir mevkidir. Bu yüzden rekabet eksik olmamakta ve yenilmediği sürece mülkü rakibine teslim eden çok az kişiye rastlanmaktadır. Dolayısıyla, devlete hakim olmak için sürekli çekişmeler yaşanır, çekişmeler genellikle savaşla sonuçlanır (İbn-i Haldun 1982, 479). Devlet, bir yandan toplumsal düzenin temelini teşkil ederken, diğer yandan yeni sorunların kaynağı haline gelmektedir.

Devletli toplumlarda asabiyete ihtiyaç duyulmadığını belirten İbn-i Haldun, bunun nedenini açıklamıştır. Ona göre devlet kurulurken, devleti kuran büyük hanedanlıklara boyun eğmek insana zor geldiğinden, halkın boyun eğmesi için zor kullanılmıştır. Zaman içinde devlet tam olarak benimsendiğinden, devlete boyun eğmek ve hanedan mensuplarına itaat, dini inancın bir gereği olarak görülmüştür. Bu nedenle kelâm ve akaid kitaplarında imanî akidelerden söz edilirken, hilafet ve imamet de konuya dahil edilirler (İbn-i Haldun 1982, 480). Devletin sürekliliği için, devletin çatısı altında toplanan kabilelerin asabiyetlerinin ortadan kalkması gerekmektedir. Devletin kurulmasında zor kullanmak kabile asabiyetlerini kırmış olduğundan, devlete karşı olabilecek isyanların bir kısmı baştan kontrol altına alınmış sayılır. Hanedana itaatin dinin bir bölümü olarak algılanması, devletin ve toplumun güvencesi olarak görülmektedir.

Devletin büyüme gücünün sınırlı olduğunu kabul eden İbn-i Haldun, sınırlı oluşun nedenini yine asabiyetle açıklamıştır. Devletin ve hanedanın temelini atan, onu kuran ve ayakta tutan asabiyetin ve kavmin, ellerine geçen sınır boylarına ve illere gönderilmeleri şarttır. Bunlar, sınır boylarını düşmandan koruyarak, vergi toplayarak, haksızlıkları önleyerek ve devlete ait kanunları oralarda tatbik ederek hayatlarını sürdürürler. Bütün asabeler (devleti kuran asabiyetin mensupları), sınır boylarına ve illere gönderilince, merkezdeki sayıları azalacak ya da tükenecektir. Böylelikle devletin güvenli sınırlarına, tam hakimiyet kuracağı büyüklüğe ulaşılır. Bu aşamadan sonra devlet büyümeye devam ederse, kendi sonunu hazırlamış olur ve hızla çöker (İbn-i Haldun 1982, 492-93). Devletin büyüme gücü, devleti kuran topluluğun ya da toplumun sayısal gücüyle yakından ilişkilidir. Devletin kurucularının çok büyük kısmı sınır boylarına gönderildiğinde, merkezde ve devletin diğer bölgelerinde kurucu nüfus azalır. Dolayısıyla zor kullanılarak boyun eğdirilen kesimler, devletin amacı doğrultusunda değil, kendi çıkarları doğrultusunda hareket edeceklerinden devlette çözülme başlar. Bir devletin kabileleri ve asabe sahipleri ne kadar çoksa, o devlet o nispette güçlü ve mülk açısından büyük olur (İbn-i Haldun 1982, 495). Bununla birlikte, İbn-i Haldun, olumsuz bir duruma dikkati çekmektedir. Çok sayıda kabileler ve çeşit çeşit cemaatlerin bulunduğu topraklarda, kuvvetli ve sağlam bir devletin kurulması az rastlanılan bir durumdur. Bunun nedeni, kabilelerin görüş ve arzularındaki ihtilâftır. Hanedanlık dahilindeki inancın ve temayülün ardında ona karşı direnen bir asabiyet mevcuttur. Bu yüzden, asabiyete dayansa bile, devletle ilgili faaliyetlerde, direnen asabiyet engelleyici bir rol oynar ve fırsat buldukça devlete başkaldırır. Zira devlet dahilindeki asabiyetlerden her biri, kuvvet ve mukavemet etme kudretinin kendisinde olduğunu zanneder (İbn-i Haldun 1982, 496-497). Devletin kuruluşunda temel unsurlardan biri olan asabiyet, onun yıkılmasına sebep olan ilk unsurlar arasında sayılmaktadır. Bütün bu açıklamalar, İbn-i Haldun'un devleti güç temeline oturttuğunu (E. Rosenthal 1996, 130), göstermektedir.

Devletin Çöküşü: İbn-i Haldun'a göre hakimiyeti eline geçirenlerin şan ve ihtişama tek başına sahip olma istekleri, hakimiyetin doğasındandır (İbn-i Haldun 1982, 499). Aynı şekilde refah da hakimiyeti ellerinde bulunduranların doğal hakkı olarak görülür. Refahın kaynağı başka toplumların zenginlikleri olduğundan, hakimiyeti ellerinde bulunduranlar refahın yanında, hakimiyet altına aldıkları toplumların âdet ve an'aneleriyle zenginleşirler. Böylece geçinmek için zaruri olan miktarı, sertliği ve kabalığı geçerek, hayatın fazlalığına, inceliğine ve zinetine ulaşmış olur. Bu durumdaki kimseler, âdetleri ve ahvali itibariyle kendilerinden öncekilerine tâbi olurlar (İbn-i Haldun 1982, 500-501). Devletin çöküşünün birinci aşaması, egemenlik altına alınan kabilelerin değer dizilerini benimsemektir. İstikrar ve ısrar sonucu mülkü gerçekleştiren millet, bu ısrarın

sonucu galibiyet ve hakimiyeti elde eder. İstenilen sonuç elde edildikten sonra, çabalar son bulur. Rahat, sükun ve huzur tercih edilir. Hakimiyetin semereleri olan binaları, meskenleri ve giyecekleri temin etme peşine düşerler. Saraylar inşa eder, su kanalları açar, bağ ve bahçelere ağaç diker, dünyanın ahvalinden faydalanırlar. Rahatı, yorgunluğa tercih ederler. Rahatı sağlayan eşyaları elde etmek, onlar için önemli bir iş haline gelir. Bu tutumları alışkanlık haline geldiğinden sonraki nesillere miras olarak kalırlar (İbn-i Haldun 1982, 501). Başlangıçta refah, devletin gücüne güç katar. Çünkü bir kabile için mülk ve refah hasıl olunca , nüfus, nesil ve cemaat artar, asabeler çoğalır, azatlıklarını ve taraftarlarını da çoğaltmış olurlar. İhtiyaçların giderilmesi kolaylaşır ve zanaatlar gelişir, zevkler incelir. Ancak devleti kuran ve ikinci nesil gidip, üçüncü nesil iş başına geldiğinde sorunlar ortaya çıkar (İbn-i Haldun 1982, 513).

İbn-i Haldun'a göre devletlerin ve hanedanlıkların yaşama süreleri, her ne kadar yıldızların birbirleriyle ilişkisine bağlı olsalar da, genellikle üç neslin ömrünü aşmaz. Bir nesil, bir şahsın ortalama ömrüne denk gelen, kırk yıla tekabül eder (İbn-i Haldun 1982, 505). İbn-i Haldun, *devletin ömrü*nün üç nesil (120 yıl) olduğunun gerekçelerini devletin kuruluş ve çöküş süreçleriyle birlikte ele almıştır: Birinci nesil, çetin hayat şartlarını göğüsleme, cengaverlik, yırtıcılık, şan ve şöhrette iştirak gibi Bedevîliğin karakterini, sertliğini ve vahşiliğini muhafazaya devam eder. Kılıçları keskin ve çevreleri korkuludur, halk kendilerine mağlup olmuştur. Devletin kurucuları olarak güçlü ve kendilerinden emindirler. İkinci nesil, mülk ve refah dolayısıyla, bedevîlikten hadarîliğe, sıkıntıdan ve darlıktan genişliğe ve bolluğa, ortak şandan, ona tek başına sahip olmaya yönelmiştir. Bu surette asabiyetin keskinliği kısmen körelir. Bu durumda kalanlar boyun eğme ve hakir durumda kalma hali ile ünsiyet peyda ederler. Yine de iyi hasletlerin çoğu kalmıştır. İlk nesli tanıdıklarından, onların etkileri devam etmektedir. İlk neslin özelliklerini kazanacaklarını umut ederler. Üçüncü nesil, sanki kendilerinde hiç mevcut olmamış gibi, bedevîlik, sertlik zamanını unutmuşlardır. İzzetin zevkini ve asabiyeti kaybetmişlerdir. Böyle davranmalarının önemli bir nedeni de, baskıcı bir hakimiyet anlayışının yürürlükte olmasıdır. Refah son haddine ulaştığından elde edilen gelirler yetmez olur ve bakıma ve beslenmeye muhtaç bir aile haline gelirler. Savunmaya muhtaç durumda bulunan kadınlar ve çocuklar durumuna düşerler. Asabiyetleri tümden ortadan kalktığı gibi, savaşçılık ve paylaşma gibi olumlu özelliklerin hepsi kaybolmuş ve korkaklaşmışlardır. Bu durumda önder, mevaliyi çoğaltır ve devleti savunma konusunda kısmen de olsa kendisine yardımcı olacak bir çevre edinir. O devletin inkırazı konusunda Allah'tan izin çıkana kadar böyle devam eder. İzin çıkınca, devlet ve ondaki her şey ortadan kalkar (İbn-i Haldun 1982, 506-507). İbn-i Haldun, bir devletin kuruluş ve çöküş sürecinde toplumun nasıl bir değişim yaşadığını gerçekçi bir tarzda ortaya koymuştur. Tarihsel süreç, bir yandan iktisat açısından ele alınırken diğer yandan

aynı süreç, psikolojik verilerle açıklanmıştır.

Devlet kurulduktan sonra, devletin kurucuları ve halk beş tür tavır gösterirler: 1- Zafer, başarı, galibiyet ve istila dönemi. İstenileni ele geçirme, zafere ulaşma, müdefa ve mukavemet vaziyetinde olana galip gelme, mülkü istila etme ve onu kendinden evvelki devletin elinden çekip alma tavrıdır. Bu tavırda, mecd ve şan kazanmak, vergi toplamak, memleketini savunmak ve bölgesini korumak konusunda devletin sahibi, kavmine rehber ve örnektir. Onlarsız, bir şey yapmaz. 2- İstibdat ve infirad dönemi: Devlet sahibi kavmine karşı istibdat halinde olan ve onlarsız mülkte infirat eden, mülkte ortak ve pay sahibi olmaya el uzatmak konusunda onları dizginleyen bir tavır gösterir. Bu tavırda olan hükümdar, kendine taraftar olan adamlar toplamaya, azatlılar ve devşirmeler edinmeye ve bunları artırmaya önem verir. Kendi asabiyetinden olanların burunlarını sürtmek için böyle hareket eder. Kavmine karşı hakimiyetini savunur, hakimiyete giden yollardan onları uzaklaştırır. Böylece hakimiyeti kendi ailesinin mülkü haline getirir. 3- Ferağ ve rahatlık dönemi: Servet, şöhret, eserlerle ebedîleşme gibi mülkün semerelerinden faydalanılır. Bu masrafları kaldırmak için hükümdar, bütün gücüyle vergi toplamaya, servet edinmeye, gelir ve giderleri zapt ve tespit etmeye özen gösterir, nafaka ve masrafları kaydeder. Biriktirilen servetle de ulu binalar, muazzam sanat eserleri, geniş şehirler, yüksek heykeller inşa eder. Elçilere ve ehil olanlara bahşişler dağıtır. Çevresini besler, askerleri besleyerek durumlarını iyileştirir. Merasimlerde, askerler ile dostları sevindirir ve düşmanları korkutur. Bu tavır, devleti elinde bulunduranların istibdatlarının son noktasıdır ve her türden kararı kendileri verirler. 4- Kanaat: Barış dönemidir. Bu dönemde hükümdar, atalarının tesis ettiği şeye kanaat eder. Akranı ve emsali olan hükümdarlarla barış içinde yaşar. Bütünüyle öncekilerin yolunda yürür. 5- İsraf dönemi: Hükümdar, zevkleri ve hazları yolunda, meclisinde bulunan, sohbetine katılan, düşük karakterli arkadaşlar ve çevresinde toplanan dalkavuklar için birikmiş serveti talan eder. Önemli işlerin başına dalkavukları getirir. Tecrübeli olanlar küstürülüp aşağılandıkları için hükümdardan uzak dururlar. Askerlerle sağlıklı ilişki kuramaz ve onların ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bu durum devletin ihtiyarlık halidir. Kolay kurtulamayacağı ve çökene kadar şifa bulamayacağı müzmin bir hastalık devleti kaplar (İbn-i Haldun 1982, 514-516). Devletin geçirdiği bütün aşamaları, siyasî, iktisadî, toplumsal ve psikolojik olarak açıklayan İbn-i Haldun, devletle ilişkili olumlu olumsuz her şeyi sergilemiştir. Devletin kuruluşunu sağlayan asabiyet, değişime uğrayıp özelliklerini kaybettiğinde, yönetim kadroları ahlâkı dikkate almayan bir yaşayışı benimsediklerinden, çöküş kaçınılmaz gözükmektedir. İbn-i Haldun'un devletin ömrü olarak öne çıkardığı durum, hanedanın ömrü gibi gözükmektedir. Çöküşle ilgili açıklamalar, bir şehir devletinde, devletin içten çöküşünü esas almaktadır. Dışardan bir saldırı olmadan gerçekleşen bu çöküş, yönetimin çöküşü olarak kabul edilebilir. Devletin teme-

lini oluşturan kurumlar, bunalım dönemlerinde de işlevlerini kısmi olarak yerine getirirler. İktisadî yapı çerçevesinde tüccarların, çiftçilerin, esnaf ve zanaatkarların görevlerini yaparak iktisat kurumunu ayakta tutmaları, dini gerekliliklerin sürdürülmesi, eğitimin devamı, toplumsal düzenin işlediğinin bir göstergesidir. Öte yandan yeni yönetim kadrosunun işbaşına gelmesi, temel kurumları yeniden kurmayı gerektirmemekte, sadece daha düzenli ve güven içinde çalışmalarını sağlamaktadır. Dolayısıyla sorunu devletin çöküşü olarak değil, yönetimin çöküşü olarak anlamak daha doğru olur.

Hilafet: İbn-i Haldun, siyasetin nasıl bir yapıya sahip olduğunu da konu edinmiştir. Ona göre iki tür siyaset ya da hukuk vardır. Siyaseti köken açısından ayırmış ve birine aklî, diğerine şer'î adlarını vermiştir. Her iki siyaset türü de insanların bir arada yaşamalarıyla ilgilidir. Toplumun içinde bulunduğu zorlukları aşmak için yapılan kanunlar, akıllı kişiler, devlet büyükleri ve devlet işlerinde basiret sahibi olan zevat tarafından farz ve teşri kılınmış olursa buna akli siyaset denir. Eğer Allah tarafından farz kılınmış şari vasıtasıyla teşri, takrir, tespit ve tatbik edilmiş ise, bu dünya ve ahiret hayatında faydayı gözeten dini siyasettir (İbn-i Haldun 1982, 541). Bu iki siyaset türü, iki hukuk sisteminin olduğunun kabulünü gerektirmektedir. Ancak İbn-i Haldun, Şer'î siyasetin akli siyaseti kontrol altına aldığı inancındadır. İbn-i Haldun'a göre şer'î ahkam, insanları ibadet ve diğer dini eylem ve düşüncelere yönlendirmek için gelmiştir. Hatta insan tarafından oluşturulan devlet de buna dahil edilmiş ve dini usûllerle yönetilmiştir (İbn-i Haldun 1982, 542). Ayrıca, şeriat getiren rehberi dikkate almaksızın siyasete ve siyasî hükümlere dayanan devlet, iyi bir devlet değildir. Çünkü hem Tanrı'nın nurundan pay almamış olur hem de iki dünyayı bilen Peygamberin bilgi ve rehberliğinden uzaktır (İbn-i Haldun 1982, 542). Ona göre siyasî ahkam, sadece dünyevi maslahatları göz önünde bulundurur. Peygamber'in amacı ise, insanların ahiretteki huzurlarıdır. Şu halde şer'î ahkamın gereği olarak, dünya ve ahiretteki halleri itibariyle herkesin şer'î hükümlere göre sevk ve idare edilmesi zorunludur. Bu hüküm (hakimiyet) ise şeriat ehline aittir. Bunlar da nebilerdir. Onlardan sonra da bu hususta onların yerine geçenlere mahsustur, bunlar da halifelerdir (İbn-i Haldun 1982, 542).

Şeriat temelli siyaset çerçevesinde bakıldığında, üç tür siyaset tarzının varlığına işaret edilmektedir. *Doğal devlet* (mülk), tüm halkı belli bir maksadın ve arzunun icabına göre sevk ve idare etmektir (İbn-i Haldun 1982, 542). Bu yönetme tarzı, zora, güce, şahsi arzulara ve makamlara dayanan keyfi, iptidai ve bir nevi hayvani bir şeydir (Uludağ 1982, 343-344, not 15). *Siyasî devlet* (mülk), dünyevi maslahatların celbi ve zararların defi hususunda nazarı aklinin gereğine göre sevk ve idare etmektir (İbn-i Haldun 1982, 542). Dünyevi faydalar temin etmek ve zararları defetmek hususunda akla dayanan yönetimdir. Doğal mülkün tecrübelerle geliştirilen halidir. Bir bakıma laik idaredir. Bu idare dine hürmetkar

olur ve dini esaslara riayet ederse iyi, riayet etmezse kötü olarak tanımlanırlar (Uludağ 1982, 343-344, not 15). *Hilafet*, ahiretle ilgili değerlere bağlı olarak, insanların dünyevi eylemlerini yönlendirmekle yükümlüdür. Dini açıdan, dünyadaki tüm eylemler, ahirette gerçekleşecek duruma göre olmak durumundadır. Hakikatte hilafet, dinin korunması ve dünyanın dini siyasetle idare edilmesi için şeriat sahibine (Peygamber) niyabet ve vekalettir (İbn-i Haldun 1982, 542-543). Üç farklı siyaset türünden tercih edilenin hilafet olduğu gösterilmektedir. Bununla birlikte İbn-i Haldun hilafet yönetiminin etkisini kaybettiğinden ve farklı adlar altında anıldığından söz etmesi (İbn-i Haldun 1982, 545-546), bu yönetim tarzının da tartışmalı hale geldiğinin işareti olarak yorumlanabilir.

İbn-i Haldun, din ile devlet arasındaki ilişkinin bir başka yönüne de dikkat çekmiştir. Ona göre, büyük hanedanlar tarafından yönetilen büyük imparatorluklar, din temeline göre kurulurlar. Devlet, sadece zor yoluyla gerçekleşir ve zoru oluşturan gücün kaynağı da asabiyet ve arzuların tatmin edilmesidir. Devletin kuruluşa şamasında insanları bir amaçta toplamak ve onları kaynaştırmak Tanrı'nın yardımıyla gerçekleşir. İnsanların hangi amaç etrafında toplanacağı, onların eğilimleriyle yakından ilgilidir. Kalpler batıl heva ve heveslere, dünya meyline çağrılırsa, rekabet olur ve ihtilaflar yaygınlaşır. Hakka döndürülür, bâtılı ve dünyayı reddeder ve Tanrı'ya yönelirlerse, amaçları birleşir, rekabet ortadan kalkar, ihtilaflar azalır, yardımlaşma ve dayanışma ortaya çıkar. Bu suretle devlet, büyümüş olur (İbn-i Haldun 1982, 485-486). İbn-i Haldun'un yaptığı açıklamalar, dinin toplumun birliği ve devletin sürekliliği için ne kadar hayati bir önem taşıdığını göstermektedir. Din, devleti elinde bulunduran asabiyeti desteklediğinden, devletin kuvvetini artırır. Dini tutum, asabiyet sahipleri arasında mevcut olan rekabet ve hasedi ortadan kaldırır ve yönleri Hakk'a çevirir. Hedef birleştiğinden ve ileriyi görme yeteneği arttığından, toplum bütün engellerin üstesinden gelir (İbn-i Haldun 1982, 486). Dinin toplum ve devlet üzerinde böylesine bir gücü olmakla birlikte, dinin kendi iç yapısında da bir bütünlüğün olması gerekir. İbn-i Haldun'a göre dinî davet, asabiyete dayanmadan tamamlanmaz. Çünkü halkın yönlendirildiği siyasî her şeyde, asabiyete ihtiyaç vardır (İbn-i Haldun 1982, 488). İbn-i Haldun, dini, devleti kabile temelli asabiyetin sınırlarını aşan, bir imparatorluğun bütün üyelerini bir arada tutan güç olarak görmektedir. Asabiyetin devlet içinde uğradığı olumsuz değişimlerin yarattığı boşluğu dinle takviye etmek kaygısını taşımaktadır.

Halifede aranan nitelikler iki öbekte toplanmaktadır: İlki, ilim, adalet, kifayet sahipliğidir. İkincisi, duyu organları ile beden uzuvlarının tam olmasıdır (İbn-i Haldun 1982, 552-553). Halifenin Kureyş'ten olması şartının olmadığını, bu şartın tarihi şartlara bağlı olarak değiştiğini, başlangıçta Kureyş olumlu ve etkili bir boyken zaman içinde bu özelliğini kaybettiğini, asabiyetin zayıflaması nedeniyle, halifenin asabiyesi güçlü olan milletlere geçmesinde bir sakıncanın

olmadığını bildirmiştir (İbn-i Haldun 1982, 553-57). Halifenin sahip olması gereken özelliklerden biri olan ilim, İslâm'ın ilkelerini bilmek ve bu ilkelere göre yaşamak anlamına gelmektedir. Adalet de bu ilkeler çerçevesinde yönetimi gerçekleştirmektir. Yeterlilik ve sağlam beden, önder olarak toplumu kontrol altında tutabilme ve savaşabilme gücünün işaretleridirler. İbn-i Haldun'a göre halifelik, mahiyeti ve hakikati itibariyle, dünya işlerinin idaresi ve dinin muhafazası hususunda şeriat sahibine (Peygamber) vekaletten ibarettir. Şeriat sahibi iki hususta tasarruf eder: 1- Şer'î tekliflerin gereğine göre tasarruf eder. Esasen o, bunları tebliğ ve halkı ona sevk etmeye memur edilmiştir. 2- Dünya işlerini idarede, beşeri umranda insanların iyiliklerine olan şeylerin icabına göre hareket eder (İbn-i Haldun 1982, 594-595). Bu esas vazifelerini yerine getirirken yapmakla yükümlü olduğu işler de vardır. 1- Namazda imam olmak (İbn-i Haldun 1982, 596). 2- Fetva vermek (İbn-i Haldun 1982, 597). 3- Ortaya çıkan davaları karara bağlamak (İbn-i Haldun 1982, 598). 4- Suçluların takibi için polisiye görevlerin yerine getirilmesini sağlamak (İbn-i Haldun 1982, 601). 5- Adaleti sağlamak (İbn-i Haldun 1982, 606). 6- Hisbe ve kötü işlerin araştırılmasını, halkın umumi yaşantılarının belirlenen kurallar çerçevesinde devam etmesini sağlamak, yolların ve sokakların daraltılmasına engel olmak, hamalların ve gemi sahiplerinin haddinden fazla yük taşımalarını engellemek, yıkılmak üzere olan binaların yıkılmasını sağlamak, okullarda öğrencileri haddinden fazla döven öğretmeleri bu hareketinden menetmek. Sikke ve parayla yapılan işlerin düzgün yürümesini gözetmek (İbn-i Haldun 1982, 607). Halifenin görevlerinin bir kısmı ahirete yönelik işlerle ilgiliyken, diğer kısmı, insanların iyiliklerine yönelik siyasî yetkilerin kullanılmasıyla ilgilidir.

İbn-i Haldun, dini zorunlu ihtiyaçlardan biri olarak tanımlamamıştır. Filozofların iddia ettiği gibi, egemenlik ve buna bağlı olarak toplum hayatının mümkün olabilmesi için, herhangi bir dini ilke ve olayın , peygamberlik olayının ortaya çıkması gerektiği yolundaki düşüncelerine karşı çıkmıştır. Ona göre peygamberlik ve şeriat, toplumsal hayatın ve umranın varolması için, varlıkları zorunlu olan şeyler değildir. Sadece tarihte ve umranda, ortaya çıkmaları "mümkün" olan ve "ortaya çıkmış olan" şeylerdir (Arslan 1987, 172). Ayrıca İbn-i Haldun'un Bedevî ve Hadarî umran modellerini geliştirirken dini hesaba katma çabasında olmadığı da görülmektedir. Esas olarak iktisadî ve siyasî ölçütler kullanarak modeller geliştirmiştir. Temel kavramlarından biri olan asabiyeyi de açıklarken dini kullanmamıştır. Sonuç olarak İbn-i Haldun, din unsurunu hesaba katmadan, umran ve devlet modeli çizmek kaygısı gütmüştür. (Arslan 1987, 172-173; Togan 1981, 163; Gibb 1991, 185). İbn-i Haldun, genel olarak din, özel olarak da İslâm'la ilgili ikili bir yaklaşım sergilemiştir: O bazen dini umranda ortaya çıkan unsurlardan biri olarak görmüştür. İslâm söz konusu olduğunda diğer yaklaşımı sergileyerek, umranı temelde bir din olayı olarak göstermiştir. İlk yaklaşımında

dini umran içinde eritmeye çalışır. İkinci yaklaşımında bütün bir umran bir din olayı olarak öne çıkar. Umranın sureti olarak kabul ettiği devletle din arasındaki ilişkiyi açıklarken aynı tutumu sergiler. İlk yaklaşımından hareket ettiğinde, dini, devletin gelişme sürecinde ortaya çıkan diğer unsurlar gibi toplumsal bir unsur olarak görür. İkinci yaklaşımında ise din, devletin şeklini belirlemekte, devlet, onun gerçekleştirilmesi gerekli olan kurumu, ifa edici bir organı olmaktadır (Arslan 1987, 177). İbn-i Haldun, tarihsel süreci sürekli göz önünde bulundurduğundan, kendi döneminin şartlarında hilafetin içinde bulunduğu duruma bakarak belirleyici olamayacağı, ancak dinin mülk içinde önemli konumunu koruyacağı sonucuna varmıştır (E. Rosenthal 1996, 141).

İbn-i Haldun'un genel olarak sergilediği gerçekçi tutum, dine bakışında da görülmektedir. Devletlerin kuruluş ve çöküş süreçlerinde sergiledikleri olumsuz tutumların İslâm devletleri için de geçerliği olduğu gerçeği göz önüne alındığında, İslâm değer dizileri ve halifenin taşıdığı özellikler, devletlerin daha uzun süreli ve daha iyi olmalarını sağlamamıştır. İbn-i Haldun, dini devletler tarihinin açıklayıcı unsuru olarak öne çıkarmamıştır. Devletlerin oluşturduğu geniş hakimiyet alanında din birleştirici bir unsur olarak tanımlanmıştır.

*

İbn-i Haldun, İslâm düşüncesinin doruklarından biri olduğu gibi, İslâm düşüncesindeki büyük dönüşümün mimarları arasında da sayılmalıdır. İslâm düşüncesindeki büyük dönüşümle kastedilen, Medreselerin kurulup yaygınlaşması, mezheplerin devletlerin kontrolüne girişi, Gazalî'nin felsefe eleştirisi yanında tasavvufta karar kılması ve İbn-i Haldun'un, İslâm inancı dışında, İslâm medeniyetinin teorik yapısını ortaya koymasına bağlı olarak gelişen yapıdır. İbn-i Haldun, İslâm düşüncesinin dayandığı değerleri tarihsel bir yaklaşımla açıklayarak, dini açıklama tarzından uzaklaşmaya çalışmaktadır. İbn-i Haldun'un ortaya koyduğu bu farklı anlayışta, felsefenin önemli bir yerinin olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Sorunların kurulmasında mantıksal bir yol izlemesinin en önemli nedenlerinden biri, akli ilimlerden saydığı felsefeyle yoğun bir şekilde uğraşmış olmasıdır. Platon'un *Devlet* kitabının, onun en çok etkilendiği kaynak olduğu belirtilmekle (Boer 1960, 143) birlikte, devlet konusunda Platon'dan çok ayrı bir yol izlediği ortadır.

Yeni bir ilim olarak tanıtılan umranın bölümlerine ve bölümlerin içerdiği başlıklara bakıldığında, İbn-i Haldun, medeniyetin ne olduğunu tanımlamaya çalıştığı görülür. İbn-i Haldun, umran kelimesini, medeniyet anlamında kullanmıştır (Hassan 1998, 58). İslâm düşüncesi çerçevesinde ortaya çıkan değer dizileri, kurumlar ve ilimlerin bütünlüklü bir yapı olarak temellendirilmesi, İslâm medeniyetinin yapısını ortaya koyma denemesidir. Medeniyet teriminin yüklendiği anlamlar, umran teriminde de görülebilir. Medeniyet terimi, kültürel

gelişmeyle gerçekleşen şehir kültürü olduğu gibi, umran da doğrudan şehirle ilgilidir. Medeniyette olduğu gibi umranda da devlet merkezdir. Her ikisinde de din, önemli kurumlar arasındadır. Zanaatlar, ilimler, iktisat, gelişme ve çöküş ilkeleri gibi çok sayıdaki temel değer, kurum ve geleneklerde, umran ve medeniyet çok büyük benzerlikler göstermektedirler.

Umran, medeniyet anlamında kabul edildiğinde, medeniyeti oluşturan değerler, kurumlar ve gelenekler arasındaki farkların belirtilmesi gerekmektedir. Söz konusu farklar, bireyin inanç gereği yaptığı eylemlerle toplumun varoluşunu sürdürmek için benimsediği değerler, oluşturduğu kurum ve gelenekler arasında ortaya çıkmaktadır. Bireyin ortaya çıkardığı yeni bir eylem türünü toplum için geçerli hale getirmek amacıyla o eylem, ilkin eylemi ortaya çıkaran değerle birlikte düşünülür. Sonra da değer ve eylem birlikte ya bir kurum içinde ele alınmalı ya da o değer ve eylemler kümesi için yeni bir kurum oluşturulmalıdır. Kurumlaşan değer ve eylem, medeniyetin bir ürünü olarak nesneleşir, nesneleştirildiği ölçüde de değişir. Başlangıçtaki özgün halini koruyamaz. İbn-i Haldun bu ve benzeri değişimleri iyi bir şekilde tespit etmiş olduğundan, umranı, akıl temelli bir yapı olarak ortaya koymuştur. Eğer şer'î ilim olarak tanımlamaya kalkmış olsaydı, çok verimli olmayan bir eser ortaya çıkardı. Çünkü ele aldığı bütün konuları, *Kur'an* ve hadis temelli açıklamak zorunda kalacaktı. Ancak kitapta yer alan konuların çok büyük bölümü, adı geçen her iki kaynakla açıklanamazlardı.

Umranın temel kurumu denebilecek öneme sahip devlete bakıldığında, İslâm devlet anlayışının tadil edildiği şeklinde bir izlenim doğmaktadır. Arslan'ın belirttiği gibi, İbn-i Haldun İslâm'la asabiye ve İslâm'la mülk arasında ilişkilerin, İslâm tarihi içerisinde olması gerektiği gibi gerçekleşmediğinin farkındadır. Peygamber'den itibaren O'nun tesis etmiş olduğu dini siyaset anlayışının kaderini inceleyen İbn-i Haldun, bu anlayışın ilkin Emevîlerle birlikte mülkleşme temayülleri gösterdiğine zaman içinde tam bir mülke dönüştüğüne işaret etmiştir. İslâm'la asabiye ve İslâm'la mülkün birbirleriyle uyumlu olmadıkları ve birbirlerini desteklemedikleri, tam tersine birbirlerini alt etme ve birbirlerinin yerine geçme çabası içinde oldukları sonucuna varmıştır. Böylelikle umran düşüncesi çerçevesinde ortaya çıkarmaya çalıştığı düzen ve modelin İslâm tarihinde oluşan sürece pek uymadığını hatta çatıştığını görmüştür (Arslan 1987, 207-208). İbn-i Haldun, İslâm devlet anlayışına bir açıklama getirme çabasından çok, tarihsel koşulları göz önüne alarak oluşturduğu modelle İslâm tarihini açıklamayı denemiştir. İbn-i Haldun, devletin oluşumunu ve yıkılışını asabiyet terimiyle açıklarken, yine tarihsel olguları da göz önüne almıştır. Asabiyet terimini, Berberi kabileleri yakından tanımasına bağlı olarak geliştirdiği düşünülebilir. Kabilelerin nasıl devletleştiğini görmesi için önünde üç önemli örnek vardır. Arap kabilelerin İslâm devletini oluşturma süreci, Türk boylarının İslâm devletini yeniden

yapılandırma çabaları ve Moğol kabilelerin İslâm dünyasını alt üst etmeleri (İbn-i Haldun 2004, 240-258). Kabile devletlerinin nasıl oluştuklarını ve diğer devletleri nasıl yıktıklarını iyi bildiğinden, devlet düşüncesinde kabilelere önemli yer vererek, devleti tarihi şartlar çerçevesinde değerlendirmiştir.

Umran sorununa tarih sorunundan geçen İbn-i Haldun, tarih bilgisinin güvenilir olması için söz konusu bilgiye kaynaklık eden olayın, medeniyette (umran) içkin olan değerler çerçevesinde ele alınması gerektiğini göstermiştir. Olayın gerçek anlamını ve bu bağlamda da onun hakkındaki haberlerin doğru olmasını sağlamak için, olayın geçtiği medeniyetin, tarihini, kurumlarını, değerlerini tanımak öncelikli işler arasındadır. Umranda öne çıkarılan özelliklere bakıldığında, bir toplum hakkındaki haberler, onun efsaneleştirilen hikayeleriyle değil, asabiyet, iktisat, siyaset, toplumsal psikoloji, ahlâk ve din gibi unsurları açıklama ilkeleri yapılarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Toplumları donmuş bir şekilde değil, tersine, canlı unsurlar olarak ele alıp anlatmak gerekir. Tarih, umran ilmine model oluşturması için malzeme verdiğinden, tarihçinin çalışması, zaman açısından önce gelir. Buna karşılık umran bilgini de tarihçiye, bu malzemeyi ilmi bir biçimde değerlendirebilmesi için gerekli modelleri, nedensel açıklamaları verecektir. Bu bakımdan da umran ilmi tarihten önce gelir (Arslan 1987, 78). Tarih ile umran arasındaki ilişkinin karmaşık yapısı, ele alınan konunun özelliklerinden ve araştırma disiplinlerinin yapısından kaynaklanmaktadır.

Değişme konusunu önemseyen İbn-i Haldun'a göre çağlar, belli dönemlerde meydana gelen meselelerin, kabilelerin ve asabiyetlerin değişmesine bağlı olarak değişir. Ayrıca o, her çağın kendine has bir hükmünün olduğunu ve bunun Allah'ın kullarına bir lütfu olduğunu savunarak (İbn-i Haldun 1982, 583), değişmeyi tanrısal bir zeminde açıklamıştır. "Suyun suya benzediğinden daha çok, mazi hale, geçmiş şimdiki zamana benzer" düşüncesiyle determinist bir görüş ortaya koyan İbn-i Haldun, kurumlar ve toplumdaki değişikliği kabul ettiğinden, gelişmeci yaklaşımı yanında, devrimci bir tavır da sergilemiştir (Uludağ 1982, 243 not, 13). Bu belirlenimler ışığında İslâm medeniyetine bakıldığında, medeniyetin içerdiği kurumlar ve değerlerde görülen değişmelerin doğal olduğu ve kabul edilmesi gerektiği gerçeği ortaya çıkar. Değişme konusuna yaptığı önemli vurgunun başlıca nedenleri arasında, nakilci ilim anlayışının olduğunu da düşünmek gerekir. Tarihsel olayları iyi anlayabilmek için gerekli olan değişmenin açıklanması da nedensellik ilkesine bağlıdır. Değişmeyi anlamak, değişmenin nedenlerini anlamakla mümkün olmaktadır. Nedenleri anlamak çabası, nedensellik ilkesini gerekli kılar. İbn-i Haldun'un, tarih alanında nedensellik ilkesini en iyi kullanan düşünürlerden biri olduğu ve nedenselliği tarih alanında kullanarak, tarih alanına büyük bir katkı sağladığı kabul edilmektedir. Birçok İbn-i Haldun araştırmacısı, onun düşünce tarihine en önemli katkısı olarak, tarihi varlık sahasına, nedensellik fikrini bütün kapsamı ile uygulamasını görmüşlerdir

(Arslan 1987, 67). Nedensellik, esas itibarıyla mantıksal açıklamaların temelini oluşturur. Tarihte nedenselliğin kabulü, tarihi dini rivayetlerle açıklamanın dışına çıkarır. Aynı zamanda tarihin, bir ilim olarak, aklî ilimler öbeğinde yer almasını sağlar.

İbn-i Haldun'un ortaya koymuş olduğu tarih düşüncesi, kendisi de yer yer benimsediği izlenimi verse de (İbn-i Haldun 2004, 237) kendinden öncekilerin genellikle kabul ettikleri, omurgasını peygamberler tarihinin oluşturduğu tarih anlayışından çok farklıdır. Tarihi, evrenin oluşumunun devamı olarak kabul etmiş ve temellendirmeye çalışmıştır. Tarihi temellendirmede devlet en önemli görevi üstlenmektedir. Düşüncesinin iki önemli terimi olan *asabiye* ve *umran*, devlet çerçevesinde anlam ve işlerlik kazanmaktadırlar. Asabiye terimini, iktisadî, siyasî ve psikolojik unsurların yanında, toplumdaki değişimlerin başlıca nedenlerinden biri olarak öne çıkarmıştır. Böylelikle tarihteki değişimleri ve değişim nedenlerini belli bir ilke etrafında temellendirmiştir. Umranın bütün özellikleri, tarihin konularını ortaya koyduğu gibi, tarihe konu olan unsurların nasıl değiştiklerini açıklayarak, tarihçiliğin nasıl yapılması gerektiğini de göstermiştir. Tarihin konularının başında, evrenin oluşumu, dünyada hayatın ortaya çıkışı, insanın gelişme süreçleri yer almaktadırlar. Tarihçiliğin temel sorunu olarak, kabileden devlete geçiş ve devletin nitelikleri ile çöküş şartları öne çıkmaktadır.

İbn-i Haldun, tarihte gaye ve ilerlemenin olduğundan söz etmemiştir. İnsanların umran şartlarında elde ettikleri niteliklerden sonra yeni bir aşamaya geçip, farklı değer ve yaşama şartlarında gelişimlerini sürdürmek anlamında bir ilerleme söz konusu değildir. Tarihsel süreç, asabiyeti güçlenen kabilelerin eski yönetimleri yıkıp yenilerini kurmak şeklinde tekrarlanmaktadır. Toplumların dayandığı temel değerlerden hareketle bütünlüklü bir tarih anlayışı ortaya koyan İbn-i Haldun'un temel kaygısı, yaşadığı dönemin sorunlarını yeni bir evren tasavvuru çerçevesinde değerlendirmektir. Sorunlar hakkında çözüm önerilerinde bulunmak yerine, sorunları mantıksal temele dayalı olarak tanımlamakla yetinmiştir.

3. BÖLÜM

İSLÂM SONRASI TÜRK DÜŞÜNCESİ

3.1. İSLÂMÎ DÖNEME GİRİŞ

3.1.1. MİLLET VE MEDENİYET İLİŞKİSİ

Türklerin İslâm'la ilişkileri, İslâm öncesi dönem genellikle az bilindiğinden, çok fazla dikkate alınmadan değerlendirilir. Bu yaklaşım tarzı toplumun tarihsel sürekliliği konusunda ve düşünce üretiminde büyük sorunlar yaratmaktadır. Bu sorunları aşmanın yolu, sorun yaratan süreçleri ele alıp incelemektir. Türk kültürünün temel taşıyıcıları olan kurum, gelenek ve değerlerin, Müslümanlığı kabul ettikten sonra ne kadar değiştikleri ya da nasıl dönüştükleri ortaya konulduğunda ve belli bağlamlarda karşılaştırmalara gidildiğinde, önemli veriler ortaya çıkmaktadır. Medeniyet ile medeniyeti kuran milletler arasındaki ilişkilerin analiz edilmesi, bu sorunlara açıklık kazandırmaktadır.

Medeniyetler, birbirlerinden oldukça farklı milletlerin çabalarıyla oluşurlar. Dolayısıyla herhangi bir medeniyet, sadece bir toplumun ürünü olarak ortaya çıkmamaktadır. Medeniyeti oluşturan toplumlar, medeniyetin temel değerlerini benimseyip kullandıklarından dolayı zamanla birbirlerine daha fazla benzer ve her biri medeniyetin ayrılmaz parçaları olarak görülürler. Ancak yakından bakıldığında, medeniyeti oluşturan toplumların, medeniyetin değerlerini birbirlerinden oldukça farklı yorumlayıp yaşadıkları görülür. Türklerin İslâm medeniyeti çerçevesindeki konumlarını anlamak açısından, medeniyetle medeniyeti oluşturan milletlerin birbirleri karşısındaki konumlarını çeşitli açılardan irdelemek gerekir.

İslâm medeniyetinin oluşmasında ve sürekliliğinin sağlanmasında, sırasıyla Araplar, Acemler ve Türklerin çok büyük önemlerinin olduğu bir gerçektir. Bu üç millet en az bin yıldır aynı medeniyetin temel değerlerini benimsemek ve yaşamakla birlikte, birbirleri içinde eriyip toplumsal kimliklerini kaybetmemişlerdir. Arap, Arap olarak, Acem, Acem olarak, Türk, Türk olarak varoluşlarını sürdürmüşlerdir. İslâm medeniyetinin önemli amaçlarından biri olan Müslümanlığı kabul eden toplumları *ümmet*leştirme tartışmalı bir konumdadır. Eğer ümmet,

Müslüman olan herkesin oluşturduğu bir üst toplumsa, bu hedef tutturulmuştur. Ümmet, İslâm'ı bütün özellikleriyle *aynı biçimde* yaşamaksa, buna hiçbir zaman ulaşılamamıştır. Müslüman olan herkesi kapsayan ümmet anlayışı, medeniyet olmanın getirdiği genelleyici özelliklerden biridir. Bununla birlikte, Müslüman olarak İslâm'ı yaşamak, her dönemde, mezhepte ve toplumda farklı olmuştur. Örneğin, Şia ile Sünnî mezhepler arasındaki çekişmeler, İslâm'ın ortaya çıktığı günden bu yana devam etmektedir. Bu durum, İslâm anlayışında kökten bir ayrılığı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, ümmet terimi genel bir çerçeve çizmekle birlikte, bütün toplumları aynılaştırıcı güce sahip olamamıştır. İlerde görüleceği gibi, tasavvuf temelli İslâm anlayışıyla medrese temelli İslâm anlayışı da farklı mecralarda seyretmişlerdir.

Bir medeniyetin değerler dizisinin, medeniyeti oluşturan bütün toplumların zaman ve mekân farklarını aşarak yaşamasının imkânının olmadığı gibi, buna gerek de duyulmamıştır. Zaman, mekân ve toplumsal farklılıklar göz önüne alındığında, medeniyetin kuruluş ve gelişmesine katkıda bulunan her toplumun, medeniyetin ortak değerlerini kendine göre yorumlayıp dönüştürerek uygulamış olduğu görülür. İslâm medeniyetinin kaynağı, *Kur'an* ve içerdiği değerlerdir. Ancak söz konusu değerler, yer, dönem ve topluma göre yorumlanarak hayata geçirilmiştir. Kaynak aynı olmakla birlikte, yorumlama ve uygulama farklılıkları, toplumların ümmet potasında eritilmesine engel olmuştur.

Medeniyetin genel değerleriyle toplumun tarihsel olarak sahip olduğu değer, kurum ve geleneklerin karşı karşıya gelmesi, sentezleme süreçlerini kaçınılmaz hale getirmiştir. Yetişkin bir insanın, kendi toplumsal ortamında olmayan yeni değerleri, değerlerin öz yapılarına göre benimsemesi ve onları tam olarak hayatına uygulaması imkânsızdır. Çünkü herhangi bir değerle karşılaşan kişi, onu kavrayabilmek için kendinde bulunan değer dizilerini kullanır. Kendindeki değer dizileri süzgecinden geçirerek yeni değeri benimsemek, benimsenen değeri özgün ortamından ve yapısından çıkarır. Bu nedenle ortaya konan her değer ve onu anlama biçimi değişiktir. Böylesine problematik bir yapı çerçevesinde medeniyet-toplum ilişkisine bakıldığında, toplum medeniyetin yeni değerini alırken, kendi eski değerlerine dönüştürür. Bu dönüştürme işlemi, medeniyet değerini özgün olma biçiminden çıkararak toplumun değeri haline getirir. Medeniyet içinde yer alan her topluluk ve toplum aynı işlemi yaptığından dolayı, aynı medeniyet içinde kalmalarına rağmen, farklı olma özelliklerini sürdürürler. Bu açıdan bakıldığında, bir bakıma şeklî benzerliklerin olduğu söylenebilir.

Medeniyetler, kapsadıkları toplumları ortak bir kimlik altında toplayabilmektedirler. Bunun başlıca nedeni, eski medeniyetlerin din temelli oluşudur. Herhangi bir medeniyet, aynı dine mensup milletler tarafından oluşturulduğundan, dinin değer, kurum ve gelenekleri, belli bir ortaklık sağlamaktadır. Mede-

niyetin yarattığı ortak zemin, dinin yanında, devlet, iktisat, eğitim gibi kurumlar aracılığıyla gerçekleşir. Örneğin, medeniyet çerçevesinde yer alan devletlerin yönetim tarzları ve hükümdarların özellikleri, biçimsel olarak aynı gözükürler. Söz konusu nesnel ortaklık, medeniyetten en çok pay alan kesimler olan siyasî kadrolar, bürokrasi, tüccarlar, askerler, rahipler, ulema tarafından yüceltilerek, hem değerler hem de kurumlar sürekli canlı tutulurlar. Medeniyetin geniş coğrafyalara yayılması için gerekli hazırlıklar yapılır ve seferlere çıkılır. Medeniyetten en çok faydalananların çabalarıyla medeniyet, bütün değerlerini tüketinceye kadar büyüyüp genişlemeye devam eder. Medeniyetin değerlerini hemen benimseyen kesimlerden biri olan idari kadrolar, öncelikle meşruluk zeminini yeni değerler çerçevesinde oluşturmuşsa, o değerlerin savunucusu olacağı kesindir. Örneğin Büyük Selçuklularda olduğu gibi, Müslüman bir toplum yönetiliyorsa halifeyle ilişkinin belirlenmesi gerekmiş ve bu ilişki, halifeliği bir değer olarak Türk yönetim tarzına sokmuştur. Medeniyetin ortak değerlerine atıfta bulunan toplumu yönlendiren kadrolar, çoğunlukla toplumun temel değerleri ile kurumlarını ya ikinci plana itmişler ya da görmezlikten gelmişlerdir. Medeniyet içindeki devletlerin çekişmeleri durumunda ve medeniyet çökme aşamasına geldiğinde, toplumsal değerler ile kurumlar yeniden baskın hale gelirler.

Medeniyetler, her ne kadar içlerine aldıkları toplumları birbirlerine benzer kılmayı ilkece kabul etse de bunu gerçekleştiremedikleri açıkça ortadadır. Bununla birlikte, aynı medeniyet içinde yer almış toplumların birbirlerine benzerliği, o medeniyetin dışındakilerle karşılaştırıldığında çok fazladır. Kanaatimce, ortaklıkların zemini, evren tasavvurunu belirleyen değerler aracılığıyla tespit edilmektedir. Söz konusu değerlere bağlı olarak geliştirilen kurumlar, çoğunlukla toplumların anlayışlarına göre biçimlendirilip, uygulandıklarından farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Ayrıca her toplum kendi tarihinden getirdiği değer, kurum ve gelenekleri çeşitli şekillerde yaşattığından, farklılıklar ortadan kaldırılamamaktadır. Milletler farklılıklarıyla kimliklerini oluşturduklarından, farklılıkları varoluşlarının güvencesi haline gelmektedir. Öte yandan, medeniyetler yıkılıp ortadan kalktıklarında, toplumların da ortadan kalkmaları gerekirdi. Bu da hiçbir toplumun istemeyeceği bir sonuçtur. Medeniyetin kuruluşunda birinci derecede etkili olan toplum bile, medeniyet yıkıldığında, varoluşunu sürdürmektedir.

3.1.2. TÜRKLERİN MÜSLÜMANLAŞMASI

"Müslümanlaşarak İslâm medeniyetinin bir parçası olan Türklerin, özgünlükleri nelerdir ve bu özgünlüklerini nasıl korumuşlardır? Eğer herhangi bir özgünlükleri yoksa, yok olmaları gerekmez miydi? Eğer varoluşlarını sürdürüyorlarsa, onlara kendileri olma özelliğini veren unsurlar nelerdir?" türünden

sorulardan hareketle İslâm dönemindeki düşünce hayatının özellikleri tespite çalışılacaktır. İslâm'la tanışmak ve Müslümanlaşmak Türklerin varoluş süreçlerinde en önemli aşamalardan biri olmuştur. Türkler, İran medeniyeti üzerinden İslâm dininin değerlerini öğrenirken, aynı zamanda İran topraklarında sürekli savaş halinde olmuşlardır. İlkin, İslâm ordusuna yenilmişlerdir. Öncelikle yönetim kadroları İslâm'ı kabul etmiş ve bu çerçevede halifeye usûlen bağlı olan devletler kurarak, aşamalı bir şekilde bölgeye yayılmışlardır. Bölge hakimiyetleri, medeniyetin merkezi olan Bağdat'ın alınması ve en üst temsilcisi olan halifenin yetkilerinin sınırlandırılmasıyla tamamlanmıştır.

İlk Müslüman Türk devleti olarak kabul edilen *Karahanlılar* 940-1046 yılları arasında hüküm sürmüşlerdir. Eski Türk devlet geleneğini sürdüren Karahanlılar (Arat 1947, XI) Doğu Türkistan'da kurulduklarından çok farklı kültürleri içlerinde barındırmışlardır (Ögel 1984, 337-339). Çin, Mani dini, Budizm, Zerdüştlük ve İslâm, Karahanlı düşünürlerin sentezlemekle yükümlü oldukları kültürlerdir. Bu yükümlülüklerini yerine getirmeye çalışmışlardır. Yaklaşık yüz yıllık süreçte, Türk düşüncesi açısından çok büyük öneme sahip iki büyük eser olan *Divan-ı Lügatıt Türk* ile *Kutadgu Bilig*'in ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Her iki eserde de İslâm unsurları önemli bir yere sahip olduklarından, süreç içinde İslâm ve Fars değerlerini iyi okuyup değerlendiren ve Türkçe düşünen bir ekibin yetişmiş olduğunu kabul etmek gerekir. *Selçukluların* İslâm'la ilişkisi, Türklerin İslâm'la ilişkilerini de belirlemiştir. Öncelikle Büyük Selçuklu Devleti'nin kurulduğu coğrafya olan İran, en eski medeniyetlerden biri olarak İslâm'ı kendine göre yorumlamıştır. İslâm'ın iç sorunlarından birçoğunun nedenleri arasında İran unsuru vardır. Acemler, Arap dışı Müslüman bir güç olarak Emevîler döneminden itibaren İslâm medeniyetinin oluşumunda ağırlıklı bir yere sahip olmuşlardır. Hatta İslâm medeniyetini, Abbasîler döneminde, düşünce üretimi ve kurumlar aracılığıyla onların gerçek temellerine oturttukları söylenebilir. Parçalanmış İslâm dünyasını toparlayarak bir medeniyet olarak sürekliliğini sağlayan Selçuklular (Fazlıoğlu 2003, 11-12), İslâm medeniyetinin 11.yüzyıl ve sonraki dönemlerini belirleyen ilkeleri oluşturmuş ve uygulamıştır. Bu ilkeleri şöyle sıralamak mümkündür: 1- Halifenin yetkilerinin sınırlanması ve yetkilerinin yeniden tanımlanması. 2- Devletin hukuk sisteminin belirlenip bir hukuk mektebinin (Eşarîlik) resmi olarak tanımlanması. Bu bağlamda medreselerin hukuk mektepleri olarak yaygınlaştırılması ve ulemanın memurlaştırılması. 3- İslâm dünyasında mevalilerle Arap olanlar arasında bir farkın olmadığının uygulamada gösterilmesi. 4- İslâm siyasî gücünde Arap etkisinin en aza indirgenmesi. 5- Türklerin Anadolu'ya yerleşmeleri ve Anadolu'nun Türkleştirilmesi. Selçukluların uygulayarak ortaya çıkardıkları model, büyük ölçüde Osmanlı Devleti'nin yapısını belirlemiştir.

Türklerin İslâm'la ilişkisi üç grup açısından ele alınabilir:

1- Hükümdarlar ve üst düzey yöneticiler. Müslümanlardan oluşan bir ekibin kurduğu devlet, İslâm devleti adı altında anılmıştır. Bununla birlikte, Müslümanlaşmamış çok önemli bir kitlenin varlığı da bilinmektedir. İslâm kültür coğrafyasında kurulduklarından, siyasî kaygılar nedeniyle İslâmî formu benimsemişlerdir. Başka İslâm devletleri varken ve halifenin gücü yerindeyken neden yeni bir İslâm devleti kurulmuştur? Yeni devletlerin kuruluşu, salt iman kaygılarıyla değil, ancak siyasî kaygılarla açıklanabilir. Siyasî kaygılar belirleyici olduğunda da, içerik açısından (uygulamaların) İslâmî oldukları tartışmalı hale gelir. Ayrıca İslâm devletleri arasında bitmek bilmeyen savaşlar da, yöneticilerin kaygılarının ne olduğunu daha açık bir hale getirir. Öte yandan hakimiyetlerindeki halk ve genişleme alanlarında Müslümanlık baskın durumda olduğundan, yönetimin formunun İslâm olması kaçınılmazdır.

2- Toplumun büyücüleri (din adamları, hekimler, ozanlar) kendi işlerinde başarılı olabilmek için, yeni değerler getiren bir başka sisteme daha sıcak bakmışlardır. Yoğun ilişkiler nedeniyle süreç içinde yeni değerleri ya sentezleyerek dönüştürmüşler ya da onlara teslim olmuşlardır. Kamlar ile bahşılar, İslâmî değerleri eski değerle sentezleyerek dönüştürmüşlerdir. Süreç içinde, İslâmî değerlere göre yetişen din adamları, en samimi Müslümanlar olarak kabul edilebilirler. İleriki bölümlerde (*Tasavvuf*, *Medreseler* ve *Büyücüler* bölümleri) görüleceği gibi, İslâm formuna ve içeriğine en sadık kalanlar, Medreseliler olmuştur. Tarikatların birçoğunda İslâm form olmuş, içeriği, eski geleneklerden gelen değerlerle yorumlanan yeni değerler oluşturmuştur. Büyücülerin toplum üzerindeki etkisi büyük olduğundan, hem topluma hem de diğer meslektaşlarına karşı üstün olma isteği, her büyücüyü yeni bir şey söylemeye itmektedir. Yeni şeylerse, ya kendi başına yaratılır ya da başka toplumlardan alınır. Kimsenin duymadığı, bilmediği şeyleri anlatmak genellikle ilgi çekici olduğundan, yeni alan olarak Fars kültürü ile İslâm, büyücülerin bu amaçlarına uygun malzeme kaynağı olmuştur. Yeni bir medeniyetle tanışan toplumda, cevap aranan binlerce soru ortaya çıkmıştır. Bu soruları eski değer dizileriyle karşılamak oldukça zordur. Çünkü sorular, yeni değer dizileriyle ilişkilidir. Dolayısıyla söz konusu soruları cevaplayabilmek için, yeni değer dizilerini ayrıntılı bir şekilde bilmek gerekir. Bilme gerekliliği, büyücüleri yeni değer dizilerini benimsemeye götürmüştür. Yeni değer dizileri benimsendikçe, soruların çoğu kendiliğinden ortadan kalkmış ve açıklama gücü yüksek yeni değerlerden hareketle sorunlara yaklaşmak, büyücülerin işlerini kolaylaştırmıştır. Yeni değerlerle ilgili soruların cevapları da büyük ölçüde verilmiş olduğundan, yeni inanç rahatlıkla kabul edilmiştir.

3- Halkın bütünüyle Müslüman olması, tam gerçekleşmeyen bir süreçtir.

Yukarıda medeniyet-toplum ilişkisindeki sorunlar nedeniyle, her toplumun kendi anladığı İslâm'ı yaşamaya çalıştığı belirtilmişti. Kabileler ya da boylar halinde yaşayan topluluklar, gerekmediği ya da zorlanmadıkları sürece kendi değer dizilerini değiştirmezler. Türklerin, hayvancılık nedeniyle boylar halinde kalmaları, eski inançlarını sürdürdükleri anlamına gelmektedir. Ayrıca değer dizilerinin değişme şartları ortaya çıkmış olsa bile, değişme uzun süreli bir sentezdir. Hiçbir değer sabit değildir. Bunun anlamı, her değerin zaman içinde az ya da çok dönüştüğüdür. Dönüşme nedenlerinin başında, söz konusu değeri benimseyip kendi hayatına uygulayan kişinin, o değeri nasıl anladığı gelir. Bir başka unsur değerin doğrudan kaynaktan öğrenme imkânının çok sınırlı olmasıdır. Çünkü değer dolaylı yollar ya da aracılarla öğrenildiğinden, değerin hayata geçirilişi her aşamada değişime uğrar. Değerin kendi gerçek anlamı üzerinde de bir anlaşma yoksa, onu farklı şekillerde yorumlamak kolaylaşmaktadır. Bu anlamda İslâm'ın temel değerleri toplumların onu yaşayış tarzlarına bağlı olarak değişmiştir.

Türklerin önemli bir kesiminin hayvancılıkla uğraşmaları nedeniyle, yarı göçer bir yaşantı sürdürmeleri, merkezlerde oluşan Medrese İslâmı'ndan uzak kalmalarına neden olmuştur. Şehir ve kır farklılığı, inançları anlama ve uygulama farklılığını da birlikte getirmiştir. Kırsal kesimde İslâm'a ilişkin bilgiler, genellikle çeşitli tarikatlara mensup gezgin dervişler tarafından verildiğinden, İslâm anlayışında çok büyük farklılıklar ortaya çıkmıştır. Medrese İslâmı çerçevesinden bakıldığında, kırsal kesim İslâm'ı kabul edilebilirlik sınırlarını zorlamaktadır. Alevilik, bu durumu açıklayan en iyi örnektir. Öte yandan, yerleşik olarak merkezlerde yaşayan halk, camiler, tekkeler ve medreseler aracılığıyla Sünnî İslâm'a göre eğitilmişlerdir. Medresenin getirdiği İslâm formu, bu kesimlerde başarılı olmuştur. Türkler, hem Şia mezhebini ve onun kollarını, hem de Sünnîliği ve kollarını benimsemişlerdir. Bu iki mezhebin birbirleriyle uzlaşmaz tutumları, her ikisini de benimseyen Türklerin İslâm'ı farklı yaşamalarının nedenleri arasındadır. Bütün bu sorunlara rağmen, Türkler İslâm'ı içselleştirerek benimsemiş ve kendi anlayışları çerçevesinde onu yaşamışlardır. Ancak Türklerin İslâm medeniyetindeki yerlerini anlamak için, çeşitli değer ve kurumların karşılaştırılmalı araştırılması gerekmektedir.

3.1.3. OSMANLILAR

Osmanlı Devleti'nin, 1299 yılında Osman Bey'in Kayı boyunun başına geçmesiyle kurulduğu ve 1923 yılına kadar 622 yıl devam ettiği genel kabul görmüştür. Süreç içinde, Anadolu, Yemen dahil Arap Yarımadası, Mısır, Habeşistan (Sudan), Kuzey Afrika, Akdeniz ve Adalar (Ege) Denizi, Yunan Yarımadası, Balkanlar, Orta Avrupa, Kırım ve Kuzey Karadeniz, Kafkasları içerecek bir

dünya devleti (imparatorluk) şeklinde kendini gerçekleştirmiştir. İmparatorluk kurma geleneği olan bir halk olarak Türkler (Pitcher 2001, 45-46), böylelikle en uzun ömürlü devletlerini oluşturmuşlar, hem kuruluş aşamasında hem de gelişme sürecinde sürekli savaşarak geniş coğrafyaya hakim olmuşlardır. Sürekli savaşan Devlet, savaşın iktisadî yapı üzerindeki etkileri, sosyal yapıyı dönüştürmesi gibi unsurları dengeleyerek (Murphey 2007, 205, 216-218) varoluşunu sürdürmüştür.

Devlet olmanın şartı olan ve savaşları gerçekleştiren ordunun kalitesi ve maliyeti çok önemsenmiştir (Murphey 2007, 66) Esas olarak Sipahi ve Yeniçerilerden oluşan ordu, gaza inancıyla Müslüman halkın tamamının desteğini almış, devletin hedeflerini gerçekleştirmede en önemli unsurlardan biri olmuştur. Gazalar devleti büyütürken, iktisadî sistemin sağlıklı yürümesini de sağlamıştır. Devletin ömrü süresince 36 padişah iş başına gelmiş, 215 kişi vezir-i azam olarak atanmış, 131 şeyhülislâm, 161 kaptan-ı derya, 166 başdefterdar, 104 nişancı ve reis-ül küttap ataması yapılmıştır (Danişmend 1971, 106, 165, 236, 308, 360). Ayrıca vezirler, müftüler, beyler, beylerbeyleri, kazaskerler, kadılar gibi çok sayıda makam sahibi ve meslek erbabı büyük bir memur ordusu, Devlet'in sorumluluklarını yerine getirmek için yüzlerce yıl çalışmışlardır. Devlet, düzen, adalet, güvenlik değerleri temeline oturtulan hukuk ve ordu tarafından taşınan yapı olarak görülmektedir. Hukukun ilkeli ve sağlam bir temele dayandırılması, medreselerle bürokrasinin çalışmalarıyla gerçekleştirilmiştir. Ordunun başarılı olması, ordu düzeni, toprak sistemi, savaş için ihtiyaç duyulan düşünceler ile araç ve gereçlerin üretilmesi, zihinsel faaliyetlerin önemli bir kesimini oluşturmuştur.

Osmanlı coğrafyasında yaşayan kadim kavimler, inançlar, boylar, ırklar, mezhepler, dinler, temel değer ve kurumlarına bağlı olarak varoluşlarını barış içinde sürdürmüşlerdir. Osmanlı Devleti çöktüğünde yerinde 22 devletin kurulması, hem coğrafi anlamdaki büyüklüğünü hem de farklı değerlere ve milletlere saygısı nedeniyle dayandığı ilkelerin gücünü sergilemiştir Farklılıkların sürekliliği, birlikte yaşama becerisinin en iyi örneklerinden birini ortaya koymuştur. Genel olarak Müslümanlık, özel olarak da halifelik nedeniyle, İslâm dünyasının sorumluluğunu yüklenmiş ve çökünceye kadar bu sorumluluğu yerine getirmeye çalışmıştır. Farklılıkları bir arada yaşatabilme becerisi, onun en önemli erdemleri arasındadır.

Devlet'in tebaası, geçimini ağırlıklı olarak tarımdan sağlamıştır. Tarımın yanında hayvancılık, zanaatlar, denizcilik, ticaret, memuriyet gibi alanlar geçim kaynakları olmuştur. Tarıma ilişkin yasalar ile loncaların kuralları, zenginleşmeyi önemli ölçüde engellemişlerdir. İhtiyaçların yerinden ve masrafların yerel kaynaklardan karşılanması, kendi kendine yeterliliği ilke edinen sistemin önemli özellikleri arasındadır. Merkez denetimiyle gerçekleşen yerellik ve kendi

kendine yeterliliğin ilke olarak benimsenmesi, sermaye birikimi anlamında zenginliğin önüne geçmeyi sağlamıştır. Halkın yaşama şartları, zorunlu ihtiyaçların giderilmesi, inanç ilkelerine uygun eylemler, savaş heyecanları, vergi sıkıntıları vs. değerleri ve sonuçlarıyla biçimlenmiştir. Düzensizlik ve saldırıların eksik olmadığı, akınların sürekli yaşandığı sınır bölgelerinde hayat daha gerilimli yaşanmış gözükmektedir. Toplumsal düzen için temel vurgu, ihtiyaçların güven içinde giderilmesi yönünde olmuştur.

Tarikatların İslâm yorumları, gezgin dervişlerin tarzları, medrese öğrencilerinin ramazan hizmeti, kırsal kesimin farklılıkları arasında yer almıştır. Düzenli din eğitimi almadıklarından, dini bilgilerin çoğu aile ve cami çevresinde ibadetlerin yerine getirilmesi çerçevesinde sağlanmıştır. İslâm öncesi geçmişlerinden gelen değerleri yeni tanıdıkları İslâmî değerlerle birleştirerek yaşatmışlardır. Ahmet Yesevî, Pir Sultan Abdal, Yunus Emre, Mevlânâ gibi kişilerin menkıbeleri, kimi ermiş kişilere ilişkin velayetnameler, Hz. Ali Cenkleri, Sarı Saltuk, Battal Gazi gibi destanlar, Hamzanameler, Gazavatnameler, Muhammediyeler, en çok okunup dinlenen kitaplardır. Sorunlarının bir kısmını velilerin türbelerinde çözmeye çalışan, dünyada misafir olduklarını çok sık hatırlayan, yine de dünyaya dört elle sarılarak hayatlarını sürdürmeye çalışan, bazen devlete isyan eden, çoğunlukla dua eden halk, devletin kendini var etme gerekçesi olarak ortada durmaktadır. Halkın yaşantısına yakından bakıldığında, kullandığı değerler, gelenekler, görenekler, töreler, ninniler, türküler, oyunlar, düşüncenin en zengin katmanlarını oluşturduğu gibi toplumun düşüncesini, zihniyetini, tarihini de ortaya koymaktadır.

Düşünürler, çok çeşitli sorunlarla uğraşmışlardır. Piri Reis, bir yandan dünya coğrafyasını neden yazdığını açıklarken (Piri Reis 1973/1, 27-29), diğer yandan İslâm coğrafyası dışındaki dünyanın çeşitli yerlerinin coğrafyasını ve bu coğrafyalardaki şehirlerin tarihlerini anlatmıştır (Piri Reis 1973/2, 108, 112, 141, 230). Seydi Ali Reis, kaybettiği Hint seferinin hikayesini anlattığı eserine *Mir'at'ül-Memalik* (Memleketlerin Aynası) adını vererek Hindistan coğrafyasına ayna tutmuştur. Hac konakları, haccın edasındaki kuralları anlatan hac seyahatnameleri (Coşkun 2002, 3-50), kutsal topraklara yapılan yolculukların nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadırlar. *Evrenin* yaratılışı, bir yandan masalsı bir tatla anlatılırken (Yazıcızade Ahmet Bican 1999, 19-57), diğer yandan tasavvuf ehli, evrenin Allah'ın sıfatlarından, dört unsurdan, evrenin katmanlarından nasıl oluştuğunu ve Allah'a nasıl ulaşılacağını göstermeye çalışmış ve devriye öğretisini geliştirilmiştir (Uçman 2005, 430; Gölpınarlı 1992, 70-72). Kelâmcı, Allah'ın sıfatlarının mantıksal analizleriyle boğuşmuştur. Aynı süreçte Süleyman Çelebi, ilk yaratılan unsurun Peygamber'in ruhu olduğu inancıyla (Süleyman Çelebi 1990, 11-20), Peygamber'in hayatını, doğumundan ölümüne şiirsel bir dille anlatarak, beş yüz yıldır canlılığını sürdüren *Mevlit* adlı bir şaheserin ortaya

çıkmasına neden olmuştur. Her kesim kendi anlattıklarından şüphe duymadan, evren tasavvurunu en sağlam şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. Ozanların dile getirdikleri kaygılar, resmin bir başka kısmını ortaya koymuştur.

Dini edebiyatta arınma, yüceltme, teslimiyet öne çıkarken, ozanların temsil ettiği edebiyatta dağlardan, doğadan, ayrılıktan, yöneticiden şikayet, hiciv, yakınma baskın bir tema olarak görülmüştür. Halk edebiyatından divan edebiyatına, insanların kendilerini en iyi anlatma aracı olarak *şiir*, sevinçler, öfkeler, alınganlıklar gibi duygu durumlarını dile getirmek için kullanıldığı gibi, erdemler, erdemsizlikler, inançlar, öğretiler ve bilgelikler de şiirle ifade edilmişlerdir. Ölenlerin iyiliklerini anlatmak için yazılan mersiyeler (İsen 1994, 2-12), şiirin önemli kollarından biri olmuştur. *Müzik*, hayatın bir başka rengidir. Çeşitli sazların icra ettiği farklı müzik türleri, duygu âleminin kapılarını açmıştır. Bağlamadan tambura, sipsiden neye, kösten tefe onlarca farklı sazla icra edilen müzik türleri hayatın çeşitli yanlarını dile getirip insanları rahatlatmıştır. Tarikatlar bir yandan müzik üretirken bir yandan da ayinleri için müzik türleri oluşturmuşlardır (Feldman 2005, 481-497). Tekkede üflenen ney, insanı kendi ruhunun derinliklerine götürürken, savaş meydanlarında vuran mehter, dünyaya yayılma gücü vermiştir. Resim yasak olmasına rağmen minyatürler çerçevesinde, özellikle de insanın resmedilmesi (And 2007, 171, 174, 182, 234, 560), yasaklama anlayışının çeşitli kesimlerce nasıl aşılmış olduğunun göstergesidir.

Mimari, dönemin düşüncesini yansıtan en iyi örnekler arasındadır. Kervansaraylar, işlevsellik, görkem, güvenlik gibi unsurların bileşeni olarak ortaya çıkmıştır. İlk örneklerinin Karahanlılıar tarafından yapıldığı kabul edilen (Aslanapa, 32) ve ticaret yolları üzerine yerleştirilen kervansaraylar, yolların ıssızlığında, gecenin karanlığında, kışın soğuğunda güvenlik durakları olmuşlardır. Kervansarayların önemi, taç kapı ile içerdeki mescidin bezemeleri gibi estetik yanları bir kenara bırakılırsa, işlevinde saklıdır. Kervansarayları andırır ulucamilere dışardan bakıldığında kale tarzı sağlam yapılar olarak görünürken, içeriden bakıldığında, bir ibadethane olarak bütün duaların kabul edileceği bir mekân duygusunu uyandırmaktadır. Osmanlı dönemi camilerinde kervansaray tarzları gitmiş, dış görünüşleri ve estetik tarzlarıyla, bir kimlik olarak şehirlerin merkezlerine yerleşmişlerdir. Birliği, bütünlüğü temsil ettiği düşünülen kubbenin (Ögel 2005, 369) örttüğü iç mekân, güven ve huzur ortamı yaratmıştır. Mimar Sinan'ın en önemli eserlerinde "Allah gökleri ve yeri tutar" diye başlayan (Fıtır /41) ayet yer almış, bu ayetlerin desteğiyle, mekânın evrenin birliğini temsil etmesi tamamlanmıştır. İnsan yer-gök imgelerinde, Tanrı ile bütünleşme duygusunu yaşamıştır (Ögel 2005, 372-373). Selçuklu ve Beylikler dönemi medrese ile şifahane mimarilerinin görkemli taç kapılarında görülen süsleme ile kabartmalar, kendine güvenin, iç huzurun, estetik tavrın en önemli göstergeleridirler.

Mimarinin bir başka örneği olan *kümbetler*, aynı zamanda ölüm ve insan anlayışlarını da yansıtmaktadır. Mezar mimarisi açısından da Türkler diğer Müslüman toplumlardan oldukça farklı bir yol izlemişlerdir. Müslüman mezarlarının düz ya da tümsek yapısının tartışmalı olması (Ragheb 1996, 21) ve mezheplere göre anlayışın değişmesi yanında, genelde fakihler (fıkıh âlimleri), mezar üzerine bina yapılmasını haram ya da mekruh olarak değerlendirmişlerdir (Şener 2001, 35). Bununla birlikte Türkler, kurgan, kümbet, türbe geleneğini (Esin 2003/2, 165, 173) mezar binaları olarak günümüze kadar getirmiştir. Kümbet, mezar kültüründe önemli bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Bir bakıma kümbet, kurganının yeni bir formudur. Kökenlerini, kurgan ve otağdan almış olan kümbet (Esin 2003/1, 124), kurganların yeryüzünde tepe oluşturan kısmının, mimari tarzda bir binaya dönüştürülmesiyle gerçekleşmiştir. Bazıları hayvan kabartmalarıyla süslenen kümbetler, insanın bu dünyadaki konumunun sabitlenmesi ve ölümsüzleştirilmesine yönelik bir tavrın önemli işaretleridirler. Kümbet, evrenin, mimari olarak kurulmasıdır. Az sayıda kubbeli olanlar bulunsa da genelde külah biçiminde bir çatıyla kaplanmış, dağ biçimini andırmışlardır. Bu biçimleriyle, kutsal dağ inancını kültürel bir eserde temsil etmişlerdir. Türklerin İslâm dünyasına girişini takiben 10. yüzyıldan itibaren Horasan ve Türkistan'da başlayan (Daş 2007, 12), Anadolu'da olgunlaşan kümbet ve türbeler, kutsal kültürel merkezler olarak, Selçuklu-Osmanlı coğrafyasının her yerine, ebedîliğin sembolü olarak konumlanmışlardır.

İslâm, heykel ve resmi olumsuzlarken, mezar mimarisinin en önemli parçalarından biri olan *mezar taşları*nın insan biçiminde yapılmaya devam edilmesi, Türklerin İslâm'ı algılayışının ve düşünce yapılarının önemli bir göstergesidir. Çocuk, kadın ve erkek ayrımı yapılan insan biçimli hece tahtalarını Türkiye'nin her yerinde görmek mümkündür (Eren 1984, 4-5, 10). *Balbal* olarak bilinen taş heykeller, yüz hatları belirsizleştirilerek, kafa ve gövdeyi temsil edecek şekilde insan biçimli mezar taşlarına dönüşmüştür. Osmanlı dönemi mezar taşları bir yandan insan biçimliliği geliştirirken, aynı zamanda, kişilerin hangi mesleklere mensup olduklarını da sergilemiştir. (Laqueur 1997, 140 vd; B. Karamağaralı 1992, 14). İnsan biçimli olmayan, ancak üç buçuk metre uzunluğunda mezar taşı örneklerini Ahlat Selçuklu Mezarlığı'nda görmek mümkündür (B. Karamağaralı 1992, 164). Kökleri Hunlara kadar geri giden hayvan biçimli mezar taşları, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde halen canlı bir âdet olarak var olmaya devam etmektedirler (B. Karamağaralı 1992, 35; Eren 1984, 7). Hayvan biçimli mezar taşları, kurban inancı yanında, İslâm öncesi inançta, ölünün yanına gömülen hayvanların, mezar taşı olarak mezarın üstüne taşındığını göstermektedir. Fakihlerce kabirler ile mezar taşlarının süslenmesi, mum yakılması, türbelere, ağaçlara bez bağlanması, kurban adanması tevhid inancını zedelediğinden ve şirke girdiğinden dolayı büyük günah sayılmıştır (Şener 2001, 36-37). Ancak bu âdetlerden

vazgeçilmemiştir. Mezar taşlarına, ölünün adı yanında, nereli olduğu, doğum ve ölüm tarihleri, dua istekleri, şiirler, beyitler, özdeyişler, ölüm nedenleri, hayatın zorlukları yazılmaktadır (Örnek 1971, 66)*. Ayrıca mezar taşlarına çizilen ağaç ve çiçekler, kılıç, bıçak, tabanca, tüfek gibi silahlar, kahve takımı, kandil, güneş kursu ve hayvan resimleri gibi figürler, evren tasavvurundaki değerleri temsil etmelerinin yanında, yaşayanlarla ölenler arasındaki bağların devam ettiğini gösterir işaretlerdir. Bazin'in de belirttiği gibi, mezar ve mezar taşı anlayışı, köken olarak İslâm öncesi zihniyeti büyük ölçüde devam ettirmektedir (Bazin 2007, 27-51).

Türklerin İslâm anlayışında, İslâm öncesinde olduğu gibi, mezar başlıca kutsal mekân olmuş ve insanın bu dünyadaki sürekli varoluşunun kanıtı, evrenin kişi için özelleştirilmiş hali, ebedîyete açılan kapı olarak anlamlar kazanmıştır. İslâm'da kutsal merkez kabul edilen *Kur'an* ve Kabe'nin yanına, eski inanç sisteminden gelen mezarı da koymuşlardır. Kutsal merkez olarak kabul edilen türbeler, toplumun çeşitli sorunlarının çözümünde katkı sağlamışlardır. Keramet sahibi olduklarına inanılan bazı kişilerin mezarları, şifa merkezleri olarak değerlendirilmiş, sorunların çözümü için başvurulan merkezler haline getirilmişlerdir (Nicolas 2007, 143-161; Popovic 2007, 121). Türkler, mezar ve mezarlığı, ibret verici bir sembol olmanın ötesinde, ataların farklı bir boyutta yaşadığı alan olarak benimsemişler ve her türden olayı onlarla paylaşmakta sakınca görmemişlerdir. Yaşayanlar kendi sorunlarını ölülerle paylaşırken aynı zamanda ölenlerin de öte dünyadaki sorunlarını çözmeleri için gerekenleri yapmışlardır. Mezarlık, huzurun, sessizliğin, yüceliğin, saygının, ebedîliğin derinden hissedildiği mekândır. Aynı zamanda bu unsurlar toplumun evren, insan, ölüm hakkında nasıl düşündüğünün, hangi değerlerden hareket ettiğinin de çok açık verileridirler.

Türk düşüncesinin İslâm dönemini anlamak ve anlatmak için burada sıralanan unsurların on katı daha başlık oluşturulabilir. Yukarıda kabaca ve kısmi olarak tasvir edilen bu resimde yer alan her bir unsur, toplumun düşüncesinin bir ürünüdür. Bu toplumun düşünce yapısını anlamak için, öncelikle toplumda içkin olan kaygılar ve ihtiyaçların neler olduklarının, ortaya konulan ürünlerin dayandıkları değerler ile ürünlerin oluşmasını sağlayan kurumların incelenmesi gerekmektedir. Bu gereklilik nedeniyle, sonraki bölümlerde, Osmanlı döneminde gerçekleşen devlet, tarih, tasavvuf, medrese ve büyücü anlayışları ele alınmaktadır.

Mezar taşlarına yazılan örnekler için şu kitaplara bakılabilir: B. Karamağralı, *Ahlat Mezar Taşları*; Seyfi Başkan, *Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları*; Vahap Balman, *Geçmişten Günümüze Mezar Taşı Kitabeleri*.

3.2. OSMANLI DÖNEMİ DEVLET ANLAYIŞI

Selçuklular Bağdat'ı fethedip halifeyi kontrol altına aldıktan sonra, şeriatın İslâm birliğinin reisi (Emir ül-Müminin) olarak kabul ettiği halife yanında bir de sultan ortaya çıkmış ve yüksek hakimiyet bu iki makam arasında taksim olunmuştur. Halifenin görevi sadece din işlerine bakmak olmuş, dünya işleri gücü elinde bulunduran hükümdara kalmıştır (Turan 1969, 236). Büyük Selçuklu Devleti'nin veziri olan Nizam'ül Mülk, *Siyasetname* adlı kitabında, Selçuklu hükümdarıyla halife arasındaki hassas durum nedeniyle, hilafet konusuna yer vermemiştir. Halifenin hükümdar üzerindeki meşru üstünlüğüne de değinmeme nedeni, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun monarşik yapısını ve hükümdarın tam bağımsızlığını göstermektir (Hassan 1990, 382). Hilafet teorisini meşrulaştırmak için yazılan *Ahkam el-Sultaniyye*'ye karşı, 40 yıl sonra Selçuklu hükümdarı Melikşah, kendi hükümdarlığının gücünü göstermek için *Siyasetname*'yi yazdırmıştır (Hassan 1990, 382-383). Halifenin hiçbir hükmü kalmamıştır. Halifenin etkisizleşmesi hatta yıkılması, aynı zamanda halifelik iktidarını destekleyen düşüncenin de yıkılması anlamına gelmiştir (Hodgson 1995/2, 13). Halifeliğin zayıflaması yeni bir siyasî yapılanmanın gerekliğini ortaya çıkarmıştır. Nizamü'l Mülk'e göre, hükümdarın otoritesinin kaynağı hilafet değildir (Hassan 1990, 383-384). Otoritenin kaynağı, öncelikle Tanrı'nın doğrudan yetkilendirmesi, ikinci olarak da hükümdarın kendisinin siyasî iktidarı kazanma yeteneğidir. Hükümdarlık, hem kutsal, hem de irsîdir. Selçuklu hükümdarına bu hak atalarından gelmektedir. Bu bağlamda hükümdarlık üç açıdan meşrulaştırılmıştır: İlâhî takdir, iktidarın kazanılması ve şecere (Hassan 1990, 385). Nizamü'l Mülk'ün bu yaklaşımı Türk devlet anlayışının, İslâm devlet anlayışı dışında geleneksel varoluşunu sürdürdüğünü göstermektedir. Kağanlar sultan unvanını kullanmakla birlikte, hiçbir zaman Sasani, Bizans, hatta Gazne hükümdarları gibi mutlak bir sultayı temsil etmemişlerdir. Melikler, emirler, beyler üzerinde ancak bir derece farkıyla en yüksek makama sahip bulunmuşlar, eski Türk kağan anlayışını sürdürmüşlerdir (Turan 1969, 235). Bununla birlikte sorumlu oldukları toplumun yapısı, Oğuz boyları yanında tarımla uğraşan halk kesimi, İran ve Abbasî devletlerinden gelen

bürokrasi ve dini değerleri temsil eden ulema, devlet yönetiminde birtakım değişiklilerin yapılmasını gerektirmiştir (Humphreys 2004, 201).

Selçuklular, İslâm dünyasına hakim olmuş ve siyasî birliği oluşturmuşlardır. Tesis edilen medreseler, kütüphaneler, zaviyeler ve bunların mensuplarına yapılan vakıflar sayesinde bir ilim ve kültür ordusu da vücuda getirerek, askeri ve siyasî kudretlerini yükseltmişlerdir. İslâm'ın iç ve dış düşmanlarını bertaraf etmişlerdir (Turan 1969, 241). Aynı zamanda kurumların kontrollerini de sıkılaştırmışlardır. Öyle ki herhangi bir kişinin vaaz verebilmesi için kadıdan izin alması gerekmiştir (Turan 1969, 242). Selçuklar döneminde, menşei ne olursa olsun bir Müslüman, yerel siyasî iktidardan bağımsız olarak hüküm süren ve çeşitli devletlerin değişen sınırlarının önemini nisbeten azaltan şeriata göre sabit durumuna dayanarak, Darü'l İslâm içindeki herhangi bir yerde yerini alabilirdi. Bu, Selçukluların getirdiği düzenle gerçekleşmiştir (Hodgson 1995/2, 59).

Osmanlı Devleti, Selçuklu Devleti'nin devamı olduğu gibi, aynı zamanda her iki devletin temellerinin oluşumunda, İslâm öncesi Türk devlet anlayışı belirleyici olmuştur (Divitçioğlu 2000/1, 54). Türk devlet ilke ve gelenekleri çerçevesinde, tarihsel şartların getirdiği belirlenimlerle kurulan Osmanlı Devleti, önceki devletlerden farklı ve kendine özgü bir yapı sergilemiştir. Osmanlı Devleti'nin resmi adı olan *Devlet-i Aliyye* ya da *Devlet-i Aliye-i Osmaniye*'nin anlamı, her zaman, *her şeyden yüce ve öyle kalacak olan Osmanlı devleti*dir (Ocak 1998, 84). Resmi adda içkin olan bu anlam, Türklerin devlet anlayışını çok iyi ifade etmiş ve devletin varoluş sürecinde baskın değer olarak kabul görmüştür. Ahmedî'nin şu ifadesi de devlete nasıl bakıldığını ortaya koymaktadır: "Zor olan ne varsa devlette kolaylaşır, devlet olursa fakir sultan olur" (Ahmedi 2000, sayfa 85/ beyit 322). Bu bakış açısı Türklerin gözünde devletin ne anlama geldiğini sergilemektedir. İslâm medeniyeti çerçevesinde kurulan bir devlet olarak Osmanlı Devleti, söz konusu medeniyetten önemli ölçüde beslenmiş, bunun yanında İslâm medeniyetinin çeşitli değerlerini en son noktalarına kadar geliştirerek, onun bütün potansiyelini gerçekleştirmiştir.

3.2.1. İNSANIN DEVLETLİ OLMA ZORUNLULUĞU

1. Kısım'daki *Evren Tasavvuru* bölümünde belirtildiği gibi, Türklerde devlet, hem bireyin hem de toplumun varoluşu için zorunlu şartlardan biridir. Bu anlayış Osmanlı düşünürleri tarafından dile getirilmiştir. Osmanlı siyasî düşüncesinde "Daire-i adliye" terimine yüklenilen anlamlar, devletin nasıl bir gereklilik olduğunu göstermektedir. 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 reayanın sağlayacağı, reayanın da ancak adil hükümdar sayesinde refaha ereceği belirtilir (Kınalızade 2, 283; Ocak 1998, 77). Bu düşüncenin Hint- İran kökenli olduğu bildirilse de, bilgelik temelli bir anlayış olduğundan, Osmanlı devlet ve adalet anlayışını da büyük ölçüde açıklamaktadır.

İslâm inancına göre, insanın yaratılmasından itibaren, insanın yönetimi sorun olmuştur. İnsana secde etmesi istendiğinde İblis'in buna karşı çıkması ve insanla İblis'in karşı karşıya kalışı, insan ve İblis'in Tanrı katından kovulması, (2/34-36; 7/11-25) insanın yönetme ve yönetilmesiyle ilgili sorunların da kaynağı gibi gözükmektedir. İslâm dininin getirdiği normlarda dünyanın yönetimi, peygamberlerin rehberliğinde olmaktadır. Ancak her devirde peygamber bulunmadığından yöneticilerin nasıl özelliklere sahip olacakları ve idarelerinin ilkelerinin neler olacağı ciddi bir sorun olarak ele alınmıştır. *Kur'an*'daki çeşitli kıssalarla ahlâk bozukluğunun ortaya koyduğu sorunlar, dolayısıyla yönetim sorunu örneklendirilmiştir. Osmanlı döneminde, yönetim sorunu düşünürlerin ilgilendikleri en önemli konulardan biri olmuştur.

Tursun Bey*, *Tarih-i Ebü'l Feth* adlı çalışmasına dünyanın idaresiyle ilgili iki ayetle başlamıştır. İlki, "Ey Resul'üm bir de sana Zülkarneyn'den haber soruyorlar. De ki: Size ondan bir haber vereceğim" (Tursun Bey**, 17; Kehf suresi, 83, 86, 94). Zulkarneyn tartışmalı bir konu olmakla birlikte dünya hakimiyetine sahip olmuş biri olarak yorumlanmaktadır (Furat 1986, 650-652). Peygamber mi yoksa hükümdar mı olduğu belli olmamakla birlikte, Tanrı'nın gözünde olumlu bir değere sahiptir. Bilge hükümdar olma özellikleri göstermektedir. "....Ben yeryüzünde hükümlerimi yerine getirecek bir halife yaratacağım.." (Bakara 30). Bu ayet uyarınca, Tursun Bey'in bildirdiğine göre, her asırda ünlü bir hükümdar dünyayı yönetmek için gelmiştir (Tursun Bey, 17). İki ayetin yönetim kaygısıyla ve dünya yönetimiyle ilgili oluşu, Tursun Bey'in Osmanlı Devleti'ni nasıl yorumlayacağının ipuçlarını vermektedir. Tursun Bey, daha yaratılma aşamasında başlayan yönetme sorununun çözümü için, *nizam-ı âlem* fikrine sahip hükümdarların görevlendirildiklerini ve Tanrı'dan yardım aldıklarını belirtmiştir. Bu hükümdarlar, zamanlarındaki fitne ve zulmün önüne geçmişlerdir (Tursun Bey, 17). Temel sorun toplumsal düzenin korunması ve insanların varoluşlarını güven içinde devam ettirmeleri olduğundan, devlet merkezi bir konuma oturtulmuştur.

Tursun Bey, hükümdarın toplum açısından önemini, ona ihtiyaç duyulma nedenlerini ele almış ve buna bağlı olarak onun ne türden özelliklere sahip olma-

Tursun Bey, doğum ve ölüm tarihleri bilinmemekle birlikte 15. yüzyılda yaşamıştır. Divan kâtipliği, Anadolu ve Rumeli defterdarlıkları yapmıştır. *Tarih-i Ebu'l Feth Sultan Mehmet Han* adlı kitabı 15. yüzyılın sonunda (1496-1500) yazmıştır. Kitap, büyük ölçüde Fatih Sultan Mehmet dönemini konu edinmiştir (Babinger, 29).

** Kitaba baskı tarihi konmamıştır.

sı gerektiği üzerinde durmuştur (Tursun Bey, 21). Padişahın *Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi* olduğu ilkesinden hareketle, Tursun Bey, insanların suça eğilimli olmaları ve suç işlemeleri nedeniyle devlet düzeninin gerekliliği ve düzen için de hükümdarın varlığının zorunlu olduğu sonucuna varmıştır. Toplumsal düzen ile hükümdar arasındaki zorunlu bağı öne çıkaran Tursun Bey'e göre, hükümdarın varlığı herkesin faydalandığı bir nimettir (Tursun Bey, 21, 181-182). Tursun Bey'e göre, insanlar arasında husumet, çekişme ve kavganın önüne geçilmediği takdirde sosyal hayatın asıl unsuru olan dayanışma ve yardımlaşma gerçekleşmez. Olumsuz şartlar giderek insanları bozar ve toplumu yok eder. Toplumun tehlikeli bir sürece maruz kalmaması ve insanların sosyal konumları ile haklarının korunması için gerekli olan hukuk ve adalete dayanan düzenden hükümdar sorumludur (Tursun Bey, 22). Toplumsal varoluşun sürekliliği hükümdarın temsil ettiği devletle mümkün olduğundan, devlet varoluş için zorunlu bir unsur olarak görülür.

Hükümdarın, toplumsal düzenin sürekliliğini sağlamak için uyguladığı siyasetin nasıl olması gerektiği de Tursun Bey'in üzerinde durduğu konular arasındadır. O, ilkin siyaset kavramının hangi anlamlarda kullanıldığı üzerinde durmuştur. Ona göre, insanoğulları arasında yardımlaşmayı ve terakkiyi sağlayacak güç ve iş neyse insanları onlarla meşgul eden tedbire *siyaset* denir (Tursun Bey, 22). Tursun Bey'in siyaset kavramının tanımından, insanlararası uyumun sağlanması için gerekli tedbirleri almak ve toplumu düzen içinde yönetmek anlamı çıkmaktadır. Siyaset, toplum sorunlarının çözümünde takip edilen yol olarak tanımlanırsa, Tursun Bey'in ortaya koyduğu tanımın da bunu amaçladığı söylenebilir. İnsanlar birbirlerini yok etme eğiliminde olduklarından, onları kontrol edici tedbirlerin alınması gerekmektedir. İnsanların hayatlarını huzur içinde geçirmeleri de yöneticilerin başlıca sorumlulukları arasındadır. İnsanlararası yardımlaşma ve yaşama şartlarının iyileştirilmesi amaçtır. Hem insanlararası çekişme ve husumetleri engellemek, hem de onları yardımlaşma ve ilerlemeye yöneltmek için devlet gücüne ihtiyaç duyulur. Bu gücün amaç doğrultusunda kullanım tarzı, siyaseti belirlemektedir.

Tursun Bey iki tür siyaset üzerinde durmuştur. İlki ilâhî siyasettir. Eğer alınan tedbir hikmet kaidelerine uygunsa, insanların her birinin olgunlaşmasına ve itaat fikrinin canlanmasına neden olmaktadır. Bu niteliğe sahip yönetim, hem bu dünyanın ve hem de ahiretin kazanılmasını sağlamaktadır. Hikmet ehli bu yönetime *ilâhî siyaset* ve vâzı'ına namus derler. Şeriat ehli ise ona şeriat der ve vâzı'ına şâri (şeriat koyan) derler ki bu Peygamber'dir (Tursun Bey, 22). 'İlâhî siyaset', adından da anlaşılacağı gibi, temelini Peygamber'de bulan tedbirler bütünüdür. Bu siyaset tarzında bireysel tutumlar önemli bir yer almaktadır. Bu yol, hikmet kaidelerine göre davranan bireyi varmak istediği hedefe götürecek yoldur. Ahlâk kurallarına bağlılık, ar, haya, doğruluk, kanun nizam anlamlarına

gelen namus, ilâhî siyasetin belirleyici ilkesi olarak sunulmaktadır. Burada esas olan, ahlâk kurallarının siyaset tarzını belirlemesidir. Bu yönetim tarzına şeriat denmesinin nedeni, şeriat yönetiminin ilâhî adaleti başvuru sistemi olarak kabul etmesidir. Toplumsal düzenin sağlanmasında kişilerin erdemli oluşları bu anlayışın temelini oluşturmaktadır. Erdem, ilâhî kaynağa bağlandığından, ahlâk ile din örtüştürülmekte ve siyasetin ahlâk ile din temeline dayandırılarak geliştirilmesi gerektiği sonucuna varılmaktadır. Tursun Bey, tanımladığı ikinci siyaset türüne *siyaset-i sultani* demektedir. "Bu tedbir böyle yüksek mertebede olmazsa, halis akıl üzere nizam-ı âlemin görünüşü için, Cengiz Han'ın yaptığı gibi olursa, olayları sebebine bağlarlar ve buna siyaset-i sultani ve yasağ-ı padişahî derler ki, geleneğimize göre ona örf denir" (Tursun Bey, 22). Tursun Bey'in tasvirinden de anlaşıldığı gibi örf, ilâhî siyasetten daha aşağı bir konumdadır. Ayrıca, her olayın sebebiyle birlikte ele alınıp sonuçlandırılmasından oluşan örf, parçalı bir yapı izlenimi vermektedir. Gerçi, örfler bir gelenek oluşturarak uygulanacak yöntemi genellikle belirlemektedir; ancak Tursun Bey, bunu görmediğinin izlenimini vermektedir. Ya da Tanrı menşeli ilâhî nizam yanında insan menşeli düzeni, daha aşağı görmüştür. Tursun Bey, ilâhî siyasetin ilkelerini koyan Peygamber'in her zaman olamayacağını, ama bu düzenin kıyamete kadar süreceğini belirttikten sonra, insanlararası ilişkide bir hükümdara her zaman ihtiyaç duyulduğunun altını çizmiştir. Hükümdarın gerekliliği, yine insanların kötüye eğilimine bağlanmıştır. Hükümdarın da sıradan biri olmaması, ideal niteliklerle donanmış olması gerekir (Tursun Bey, 22-23). Ancak ideal niteliklere her hükümdarın sahip olması da mümkün değildir. Kaldı ki hanedanlıkla yönetilen bir toplumda hükümdar olacak kişi, hanedandan seçildiğinden, tarihi örneklere bakıldığında, hükümdarların ideal niteliklere sahip olması gerektiği hususu tartışmalı bir hale gelmektedir.

Tursun Bey'e göre hükümdar, insanların varlığını sürdürmeleri için kaçınılmaz olarak gereklidir. "Matlup (istenilen) olan nizamın meydana gelmesi için bir padişaha ihtiyaç vacip oldu ki, onun varlığı olmadan yaratılmışların en şereflisinin - insan cinsidir- hallerinin düzeni mümkün olmaz. Böylece padişaha şükretmek gerektiği sabit oldu" (Tursun Bey, 23). Hükümdarı, toplumsal düzenin merkezine oturtan Tursun Bey, hadisleri kanıt göstererek, hükümdarın rütbesinin peygamberler ve meleklerden sonra geldiğinin ve ona itaat edilmesi gerektiğinin altını çizmiştir (Tursun Bey, 23). Tursun Bey, devletin zorunluluğunu dinî bir anlayışla temellendirmeye çalışmış ve bu temellendirme çerçevesinde halkın devlete itaat etmesinin, toplumsal varoluş için zorunlu olduğunu göstermiştir.

Devletin zorunlu olduğu hususu, kabile toplulukları dışında, toplum olmanın şartı olarak tarihsel süreçte ortaya çıkmaktadır. Çok sayıda insanın bir arada yaşaması, geniş topraklar üstünde varoluşlarını düzen içinde sürdürmeleri, devlet güvencesini gerekli kılmaktadır. Çeşitli nedenlerle insanların birbirleriyle çekiş-

meleri, birbirlerinin hayatlarını çekilmez bir duruma sokmaktadır. İnsanları bu çekişmelerden kurtarıp düzen içinde yan yana bir arada yaşamalarını sağlamak için ahlâk ve din yetmemiş, devlet kurumuna ihtiyaç duyulmuştur. Devletin dayandığı iki temel unsur olan ordu ve hukuk, zorlamayı, zorla düzene sokmayı kendilerinde barındırmaktadır.

3.2.2. DÜNYA DEVLETİ MODELİ

Osmanlı Devleti, dayandığı ilkeler ve gerçekleştirdiği hedefler açısından Oğuz Kağan Efsanesi'nde ortaya çıkan devlet tipine uygun özelliklere sahiptir. Söz konusu özellikler çeşitli bağlamlarda ortaya çıkmaktadır. Osmanlının dünya devleti olacağının göstergelerinden biri, Osmanlı tarihçilerinin üzerinde durduğu rüya motifidir. Derviş Ede Balı'nın tekkesinde misafir olan devletin kurucusu Osman Gazi'nin rüyasında, Derviş Ede Balı'nın koynundan çıkan ay kendi koynuna girmiş ve Osman'ın göbeğinden bir ağaç bitmiş, ağacın gölgesi bütün dünyayı kaplamıştır. Ağacın gölgesinde dağlar, dağlardan çıkan ve çeşitli şekillerde kullanılan sular görmüştür. Derviş Ede Balı, rüyayı Osman Gazi ve neslinin hükümdar olacağı şeklinde yorumlamıştır (Aşıkpaşazade 1992, 16). Söz konusu rüya geleceğe ilişkin bir veri olarak değerlendirilerek, Osmanlı Devleti'nin dünya devleti olmasının zeminini hazırlayan bir yorum olarak ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın bir şahsa hükümdarlık ihsan etmesi ve bunu bir şaman ya da veli tarafından ilgili kişiye bildirmesi, Orta Asya Türk geleneklerine geri gider (İnalcık 2005/2, 132). Ayrıca rüyada içerilen derviş, dergâh, ay, ağaç ve gölge sembolleri siyasî kültür açısından son derece önemli unsurlardır.

Tarihçi Oruç Bey'in anlattığı efsaneye göre, Ertuğrul Gazi rüyasında, Ay'ın Şeyh Ede Balı'nın koynundan çıkıp kendi koynuna girdiğini ve kendi göbeğinde âlemi kaplayan bir ağacın bittiğini, ağacın gölgesinde dağların kaldığını, dibinden suların aktığını görmüştür. Şeyh Ede Balı, bu düşü, çocuklarının evleneceği ve onlardan türeyen neslin büyük bir devlet kuracağı şeklinde yorumlamıştır (*Oruç Bey Tarihi*, 25). Benzer efsanelerin Ertuğrul ve Osman Beyler için anlatıldığı Osmanlı tarihçilerinin eserlerinde yer almaktadır. Ertuğrul Gazi'nin gördüğü kaynayıp çoğalan su, çocuklarının dünyaya hükmedeceklerinin işareti olarak yorumlanmıştır. Hem Ertuğrul Gazi hem de Osman Bey için anlatılan *Kur'an* karşısında ayakta sabahlamalarına karşılık gelen bir sesin, "*kıyamet gününe kadar sürecek bir ulu devletin ihsan eylenmesi*"ni müjdelemesi, Şeyh Ede Balı'nın koynundan çıkıp da Osman Bey'in koynuna giren *ışıktan oluşan ağacın bütün dünyayı tutması*, Mevlânâ'nın Osman Bey'i oğul olarak kabul etmesi, madem ki "onun oğulları ve torunları benim neslime inanırlar ve bağlanırlar, *devletleri daim olsun*" şeklinde dua etmesi, meşruluğun zeminini oluşturmak-

tadır. Ayrıca devletin ömrüne ilişkin dilekler de meşrulaştırma anlayışları için sık sık dile getirilmişlerdir. Müneccimbaşı'nda geçen, *"kıyamet gününe kadar sürecek ulu bir devlet ihsan eyledi"* ifadesi (Müneccimbaşı I, 44-48), devletin ebedîliğini ifade eden "devlet-i ebed müddet" fikrini yansıtmıştır.

Anadolu ve Balkanların Türkleştirilip Müslümanlaştırılmasında ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda derviş ve dergâhların büyük payının olduğu (Barkan 1942, 284) düşünülürse, rüyada ortaya çıkan devletin temelinin dergâh olması tarihi bir olaya işaret eder. Dervişin nitelikleri olarak keramet, içtenlilik, zenginlik, misafirperverlik ve huzur vurgulanmıştır. Ayrıca, dergahın eğitim merkezi de olduğu düşünülürse, devlet zihniyetinin dayandığı temellerden bazıları ortaya çıkmaktadır. Birey olarak dervişin niteliklerinin genel olarak devletin niteliklerine dönüşmesi beklenmektedir. Ağaç sembolünün anlam derinliği daha fazladır. İlkin gölgesinin bütün dünyayı tutması, dünya hakimiyeti isteğinin farklı bir şekilde dile getirilmesidir. Bu olgu aslında İslâm öncesi Türk kültüründen gelen *'dünya ağacı'* (Ögel 1995, 480) fikrinin bir devamıdır. Dünya ağacı, yer ile göğü birleştiren üzerinde bütün canlıların yer aldığı efsanevi bir semboldür. Bu sembolde esas olan, Türklerin bakış açısıyla evrenin kuruluşudur. Rüyadaki ağaç sembolü de bunu çağrıştırmaktadır. Ağacın gölgesinin bütün dünyayı tutması, dünyanın yeni oluşan devletin formları içinde biçimlendirileceğini ima etmektedir.

Şecere, ailenin soy kütüğünü önemsenen ilk ataya kadar götürerek, eskiliğini göstermek için yazılan soy ağacıdır. Bir ailenin eskiliği, güvenilirliğinin önemli kanıtlarından biri olarak kabul edilmiştir. Özellikle, devlet idaresini elinde bulunduranlar için şecere çok daha önemli olmuştur. Çünkü, bir ailenin ataları toplumun geçmişinde idareyi ellerinde bulundurmuşlarsa, onların idareleri meşrudur. Osmanlı hanedanı da meşruluğunun tam olması için kendi şecerelerini Oğuz Kağan'a bağlamayı uygun bulmuşlardır.

Osmanlı Devleti'nin kurucu ve yöneticileri bir yandan amaçlar doğrultusunda ilerlerken, diğer yandan, geleneksel anlayışıyla kurulan devletin manevî temellerini geliştirmişlerdir. Devletin olgunlaşma dönemlerinde ortaya çıkan bazı sorunlar nedeniyle, halk bilincinde yaşayan efsaneyle meşrulaştırma yazıya geçirilerek, Devleti anlatan tarihlerin başına yerleştirilmiştir. Böylelikle, Kayı Boyu'nun devlet kurma ve yönetme hakkı belgelenmiş ve bu hakkın meşru kaynaklardan geldiği ve toplum tarafından da benimsendiği ortaya konmuştur. İlk Osmanlı tarihçilerinden itibaren, Osmanlı hanedanının Oğuz Kağan'a bağlandığı görülmektedir. *Kayı*'ların şeceresi, Ertuğrul ve babası Süleyman Şah üzerinden Oğuz Han'a, ondan da Nuh Peygamber'in oğullarına kadar vardırılmıştır* (Şükrullah 1939, 27; Müneccimbaşı I, 52-53; Hoca Saadettin Efendi 1974/I, 27-28;

Şecerede içerilen silsile "Tarih Anlayışı" bölümünde yer almaktadır..

Oruç Beğ Tarihi, 19-20; Aşıkpaşazade 1992, 12; Lütfi Paşa 2001, 153). Tarihçi Neşri *Cihannuma* adlı kitabında, Türklerin Orta Asya'daki devletlerinden başlayarak Osmanlı Devleti'ne kadar olan süreci anlatmış ve Osmanlı hanedanının bağlı olduğu Kayı Boyu'nu Oğuz Kağan'ın oğullarıyla ilişkilendirmiştir (Mehmed Neşri I 1987, 9-57). *Dede Korkut* kitabında Korkut Ata'nın bildirdiğine göre, "saltanat ve hanlık sonunda Oğuz Kağan'ın vasiyeti üzre, Kayı Han'ın oğullarına geçecek ve ahir zamana kadar onlarda kalacaktır" (Dede Korkut 2000, 1; Müneccimbaşı I, 48). Bu fikir Yazıcızade Ali tarafından da dile getirilmiştir (akt, İnalcık 1959, 78). Söz konusu şecere, II. Murat döneminde ciddi bir şekilde ele alınmış ve Osmanlı Devleti geleneksel Türk devlet anlayışına bağlanmıştır. Aynı dönemde (II. Murat) paraların üstüne Kayı Boyu'nun damgasını bastırmıştır (İnalcık 1959, 78). Osman Bey'in hükümdarlığının kabul edildiği toplantıyı Müneccimbaşı şöyle anlatmaktadır: "Oğuz Han töresi üzre önünde diz çöktüler. Osman Gazi de her birine birer kadeh kımız sundu. Aldılar, itaat edeceklerine söz vererek içtiler" (*Müneccimbaşı Tarihi* 1, 70). Devletin kuruluşunun Oğuz töresince gerçekleştirilmesi, Oğuz geleneğinin sürekliliğinin bir göstergesidir.

Osmanlıların Kayı Boyu'na bağlı olduklarını gösteren şecerenin sonradan uydurulmuş olduğu ileri sürülmüş ve Köprülü bu iddiayı şöyle cevaplamıştır: Eğer Osmanlı padişahları, kendilerine devletin kuruluşundan bir asır sonra yalandan bir silsilename uydurmak isteselerdi, yalnız Anadolu değil, bütün Yakınşark Türk ve İslâm dünyasında Sultanlar Sülalesi olarak telâkki edilen Selçuklu Hanedanını yetiştirmiş olan Kınık Kabilesi'ne mensup olduklarını iddia etmezler mi idi? (Köprülü 1999, 81-82). Köprülü şecerenin uydurulmamış olduğunu çeşitli verilerle ortaya koymuştur. Ayrıca köken efsanelerinin toplumlar tarafından nasıl içselleştirildikleri ve toplumlar üzerindeki etkileri ile süreklilikleri göz önünde bulundurulduğunda, bir uydurmadan söz etmek imkânı ortadan kalkar. Çünkü köken efsaneleri, dönemin toplumları için töre, kutsal kitap, konuşulan dil, inanç ilkeleri gibi toplumun bütün bireylerinin bilip anlattıkları bir değerler silsilesi olduğundan, unutulması söz konusu değildir. Söz konusu şecerenin 15. yüzyılda yazıya geçirilmesi, onun uydurulduğunun değil, yazılı belge haline getirilmesinin gerekli olduğunun göstergesidir. Bununla birlikte, Kayıların söz konusu şecereyi uydurmuş oldukları kabul edilse bile, burada esas olan unsur, Oğuz Kağan şeceresidir. Devleti yöneteceklerin Oğuz şeceresinde kendilerine yer bulmaları gerekliliğidir. Başka bir deyişle, devletin yapılanmasında Oğuz Kağan Efsanesi, temel ilkeleri belirleyen bir güç olarak öne çıkmaktadır.

Köken efsaneleri, evren tasavvuru çerçevesinde, devletin ve devlet yöneticilerinin uygulanan siyasetin meşruluğunu göstermesinde önemli bir yer tutmuştur (İnalcık 1959, 77) Yönetimi meşrulaştırma ve devlet kurma ile ilgili olarak rüya ve rüyada görülen dev ağaç ya da ağaçlar, Gazneliler ve İlhanlılar gibi diğer Türk devletlerinde de karşımıza çıkar (Köprülü 1984, 7). Devletin ve hanedanın

gelecekte büyük işler yapacağı rüyalar aracılığıyla haber verilmektedir (Roux 1994, 74). Evreni temsil eden sembollerin devletle ilişkilendirilmesi ve *Oğuz Kağan Efsanesi*'ni çıkış kabul eden bir anlayışın gerçekleştirmek istediği devlet modelinin dünya devleti olacağı izlenimi vermesi, ilâhî hakimiyet ile dünya hakimiyeti arasındaki bağın, Oğuz Kağan'da olduğu gibi Şeyh Ede Bali yorumuyla Osman Bey'de de görülmesi (Ocak 1998, 76), devlet düşüncesindeki sürekliliği göstermektedir. Kül Tigin Yazıtı'ndaki, "üstte mavi gök altta da yağız yer yaratıldığında, ikisinin arasında insanoğulları yaratılmış. İnsanoğullarının üzerine de atalarım Bumin Hakan ve İstemi Hakan (hükümdar olarak) tahta oturmuştur" (*Kültiğin Yazıtı*; D1) ifadesinde ortaya çıkan anlayışla tarihçi Müneccimbaşı Ahmet Dede'nin kitabında geçen, "Allah bu devleti dünya durdukça payidar kılsın. Duamı kabul eyle ey her an kâinata tasarruf eden Allah'ım. Uğurlu gelsin de zaman onunla sona ersin diye, Osmanlı Devleti'ni kitabımın son kısmında zikrettim" ifadesi (Müneccimbaşı I, Giriş) ve Fatih için, "Allah onun şerefli zatını dünyanın sonuna kadar saltanatı ile devam ettirsin" (*Tursun Bey Tarihi*, 19-20) anlayışları birlikte düşünüldüğünde, genel olarak Türk devlet anlayışında saklı olan ve Osmanlılarda sık sık ifade edilen, "*devlet-i ebed müddet*" fikrinin kaynağı ve uygulaması su yüzüne çıkmış olur. İslâm inancına göre dünya ve insanlığın sonlu olduğu kabulüne rağmen, devletin *ebed müddet* olması, devlete verilen değerin göstergesidir. Görülen o ki, *Dünya Devleti* fikri, Türk kültürünün tarihi sürecinde, başından sonuna kadar hep var olmuştur. Adı geçen kültürde ortaya çıkan dünya devleti düşüncesinde, devlet, Türklerin yaratılışıyla başlamakta ve dünyanın sonuyla bitmektedir.

Göktürklerde olsun, İslâmi dönemde olsun yönetme hakkının ata aracılığıyla geldiği vurgulanmıştır. Bir bakıma hükümdarın kendisi değil, babası siyasî düzenin kilit noktasıdır. Şöyle ki, Göktürklerde, Bumin ile İstemi kağanların insanları idare etmek için gönderildiğinin (*Kültiğin Yazıtı*; D1) vurgulanması ile bir Dünya Devleti olan Osmanlı hükümdarlarının *halifelik* ve *Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi* (Tursun Bey, 21, 24) unvanlarını taşımaları arasında özden bir fark yoktur. Bin yıllık zaman ve on bin kilometre uzaktaki mekân farkıyla, hem Göktürklerde hem de Osmanlılarda yönetim, *dünya düzeni*nden sorumlu olma anlamına gelmiştir. Dünya düzeninden sorumlu olmak bilinci, yeri geldiğinde ya açıkça ifade edilmiş ya da uygulanarak gösterilmiştir.

Köken sorununun evren tasavvuruyla bağlantılı olduğu (Eliade, 1993, 27) fikri, Türk devlet anlayışının, Türk evren tasavvuru üzerine oturduğu düşüncesini desteklemektedir. Türklerin Tanrı ve evren anlayışları çerçevesinde hükümdarın nitelikleri ve görevleri tanımlandığından, hükümdarlar sürekli olarak Dünya Devleti kurma yolları aramışlardır. Oğuz Kağan Efsanesi bu amaçla kullanılmıştır. Efsane ve uygulamalarla devletin teorik çerçevesi oluşturulmuş ve bu bağlamda kimlerin hangi ilkelere bağlı olarak işbaşına geçecekleri, ne türden

sorumluluklar yüklenecekleri tasvir edilmiştir. Şecere oluşturma ve şecerenin Oğuz Han'a bağlanması, kültürde yaşayan tarih bilincinin bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Bilinç, geçmişle gelecek arasında köprü olarak tanımlandığında (Bıçak 1996, 48-49), siyasî bilinç, geleceği kurmak için geçmişte çizilen yolların ve hazırlanan malzemelerin kullanılmasını gerektirmektedir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda ve sonrasında bu siyasî bilinç kendini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Devlet, tarih bilincine dayanan siyasî bilinç çerçevesinde kurulmuş, hem kültürün tarihinden gelen görevleri, hem topluma karşı sorumlulukları, hem zamanın koşullarına göre nasıl yapılanması gerektiği, hem de amaçlarının ne olduğu anlaşılır bir şekilde sergilenmiştir.

3.2.3. HÜKÜMDARIN ÖZELLİKLERİ

Türk devlet anlayışı, geleneksel devlet anlayışlarının tümünde olduğu gibi, manevî bir taban üzerine oturtulmuş ve bu taban iki kaynaktan beslenmiştir: İlki, Tanrı'nın kut vermesidir. İkincisi, kutsanmış olan ilk atanın şeceresinden gelmektir. Her iki unsur da çoğu zaman iç içe geçmiştir. İslâm öncesinde kağanlar, hem atadan gelen manevî haklara sahip olmuş, hem de kendileri doğrudan Tanrı'dan kut almışlardır. İslâmi dönemde ise, kut, Oğuz Kağan şeceresinde olanlarda devam ederken, bir yandan da İslâm'ın koruyucusu ve Peygamber'e halife olmak unvanlarıyla iki kaynaktan beslenmiştir. Böylelikle yönetim hakkı, İslâm öncesi ve sonrasında manevî bir taban çerçevesinde değerlendirilmiştir (İnalcık 1959, 73). İslâmi dönemde *kut*'un karşılığı olarak "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" unvanı kullanılmıştır (İnalcık 2000/3, 45).

Ebussuud'un yazdığı Süleymaniye Camisi Kitabesi (Çulpan 1979, 291), Cami'yi, Kanunî'nin *evrensel egemenlik iddiasının* bir abidesi olarak tasvir etmiştir (Imber 2004, 85). Caminin kitabesinde içerilen unsurlar, hükümdarlık anlayışını yansıtan iyi örnekler arasındadır. Söz konusu metne göre Kanunî Sultan Süleyman, "Rabbani kudretin, kudretli kulu, O'nun ilâhî ve değerli halifesi, 'Mahfuz Kitab'ın emriyle ve bunun hükümlerini dünyanın her tarafında icra ile görevli, Aziz Allah'ın yardımı ve galip ordusu ile Meşrik ve Mağrib ülkelerinin fatihi, âlem ülkelerin sahibi, bütün halklar üzerinde Allah'ın gölgesi, Arap ve Acem'in sultanı, saltanat kanunlarının yapıcısı, Osmanlı hakanlarının onuncusu, Sultan oğlu Sultan Süleyman Han. ..... Saltanat silsilesi, devran silsilesinin sonuna kadar zincirleme gitsin" (Çulpan 1979, 295). Bu kitabede yer alan hükümdar nitelikleri, dünya hakimiyetine yöneliktir. Bu nitelemelerin Kanunî için yapıldığı düşünülürse, tarihsel olarak gerçekleştirilmiş bir vakıanın tasviri olarak kabul edilmelidir.

Kâtip Çelebi, "Devletin ileri gelenleri gerçek hükümdarın Allah olduğunu

bilirler" dedikten sonra, "*Yeryüzü padişahı onun halifesidir*" nitelemesinde bulunarak (Kâtip Çelebi 1982, 31), hükümdarın konumuna işaret eder. Hükümdarın, Peygamber'in değil de Allah'ın halifesi olarak tanımlanması, İslâm devlet anlayışında yer alan halife yaklaşımından uzaklaşılmasına neden olmuştur. Devleti ve hükümdarı meşrulaştıran unsurlar, hükümdarın Tanrı ile dünya düzeni arasında bağ olduğu anlayışını da ortaya koymuştur. Dünya düzeni, hükümdarın sorumluluğuna verilmiş ve onun başlıca görevleri arasında sayılmıştır. Hükümdar, dünya düzeninin ve adaletin savunucusu olarak görülmüştür (Tursun Bey, 17, 18; Hoca Saadettin Efendi 1974/1, 52, 104-105). Tursun Bey, hükümdarın ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu, "Biz yarattıklarımızdan bazılarını birçokları üzerine gerçekten üstün kıldık" (17/70) ayetine dayandırmıştır. Hükümdarlar "kemal-i imtiyaz" sahibi ve "üstünlükte mümtaz olup diğer insanlardan üstün kılınmışlardır" (Tursun Bey, 24). Böylelikle, hükümdarın Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olduğu (Lütfi Paşa 2001, 278) fikri temellendirilmektedir. Bu üstün niteliklerinden dolayı herkesin ona itaat etmesi farz olarak kabul edilmiştir.

Tursun Bey, hükümdarın vasıflarını temellendirmek için insan ruhunda bulunan üç temel unsuru Nasiruddun Tusi'ye bağlı olarak açıklamıştır. İlki, kuvvet-i natıkadır (nefs-i melekî). Fikir bildirmeye, iyiyi kötüden ayırmaya ve işlerin hakiki yönünü görmeğe yarar. İkincisi, Kuvve-i gazabîdir (nefs-i seb'i). Gazaba ve bahadırlığa ve korkulu işlere atılmaya, galebe ve tasalluta, yüksek rütbelere ulaşmak için çalışmaya vasıta olur. Üçüncüsü, kuvve-i şehvanidir (nefs-i behimi). Şehvete, yiyecek istemeğe, yeme içmeye, evlenme arzularının uyanmasına sebep olur (Tursun Bey, 25). Bu üç ilkeden, ilim, hilm*, cesaret, yüreklilik gibi erdemler doğmaktadır (Tursun Bey, 25-26). Tursun Bey'e göre üç kuvvetin her birinde üç halet vardır. Bunlar, ifrat, tefrit ve evsat'tır. İfrat ve tefritten sakınıp, vasata riayet etmek bir vasıftır. Bu vasıfa da faziletlerin kemali olan adalet erdeminin kaynağıdır (Tursun Bey, 26). Tursun bey, hikmet, şecaat (yiğitlik, yüreklilik), iffet (temizlik, saflık) ve adalet olmak üzere dört tür erdem saymıştır. Ona göre hiç kimse, bu faziletlerin hepsini ya da birkaçını kazanmadan övülmeyi hak etmemektedir (Tursun Bey, 26). Tursun Bey'in sunduğu insan ruhunun üç temel özelliğinden ilki olan hikmet, çok temel bir sorunu ortaya koymaktadır. *Hikmet*, doğruluğun temelidir. Çünkü, doğruluğun ne olduğunu bilmeden doğru eylemde bulunmak zordur. Özellikle, siyaset alanında, eylem ve kararların bilgi temeli üzerine oturtulması, olayların doğru yorumlanarak siyaset açısından doğru bir tavrın sergilenmesi sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca siyasî ahlâk açısından da hata yapılmamış olur. Siyasî karar mekânizmasının başında bulunanlar bilge (hikmet sahibi) kişiler olmak durumundadırlar. *Yiğitlik* (şecaat)

* Sözlük anlamı, yumuşaklık, yavaşlık olan (Develioğlu, hilm) hilm kavramı, metinde sakinlik ve sevecenlik, affedicilik, yumuşak kalp anlamlarında kullanılmıştır.

de hükümdar için vazgeçilmez bir niteliktir. Çünkü olaylar karşısında çekingen olmayıp kararlı olmak, olayların üstüne gidebilmek, gerektiğinde savaşı göze alabilmek, hükümdarın vazgeçilmez özellikleri arasında sayılmaktadır. *Saflık* (iffet), art niyetli ve haince davranma eğiliminde olmama, doğruluk ilkesine göre hareket etme niteliğidir. Bu tutumdaki bir hükümdar, hem kendi halkına hem de başka halklara güven vericidir. *Adalet*, devletin varoluş nedeni olarak kabul edilirse, hükümdar üzerindeki ağırlığı açık bir şekilde ortaya çıkar. Adalet toplumsal düzeni, insan güvenliğini, kurumların çalışma kurallarını, hukukun varoluş nedenlerini belirleyen ilkedir. Hükümdarın, böylesine önemli bir ilkeyi kendi şahsında bulundurabilmesi, ahlâkî, dinî, hukukî ilkelere sahip olması ve eylem ile tutumlarını bu ilkelere göre gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. Toplumsal ve siyasî düzenlerin geleceği adalet ilkesine göre davranıp davranılmamasıyla yakından ilgilidir.

Hükümdarlar için ilk erdem, *adalettir*. Adalet erdemi, yaratılmışlar silsilesinin koruyucusu ve yaratıkların kötü işlerinde önleyici olmanın yanında, hakkın ve adaletin kılıcıyla daima zulüm ve bâtıla boyun eğdirmektir. İnsaflı davranma ve koruyuculuk da bu erdemin içeriğinde yer almaktadır (Tursun Bey, 26-27). Tursun Bey, yöneticiler için gerekli olan doğruluğun vazgeçilmez olduğunu vecizelerle de dile getirmiştir: "Ölçüsü düzgün olmayan terazi iyi tartmaz" "Çeliği iyi dövülmemiş parlak kılıç bir işe yaramaz" "Güzel olmayan söz iyi bir sonuç vermez". "Amelsiz ilim bir netice vermez" "Adaletsiz ülke bâki olmaz" (Tursun Bey, 27). İlk vecize, esnafın dürüstlüğünü, ikincisi, savaş teknolojisini, üçüncüsü, halka iyi davranmayı, dördüncüsü, hem yöneticilerin hem de toplumun belli bir amaç doğrultusunda davranmalarını, beşincisi ise, devletin geleceğinin adaletle ne kadar yakından ilgili olduğunu göstermektir. Bir bakıma vecizeler, bir toplumun geleceği için uyulması gereken ilkelere işaret etmektedir. Hükümdarlar için öne çıkarılan erdemlerden biri olan hilm (sakinlik ve sevecenlik), adaletin sert mizacını yumuşatmaya yöneliktir (Tursun Bey, 28). Bir yandan şeriatın emirlerini yerine getirmekle yükümlü olan hükümdarlar, aynı zamanda halkın gözetilmesinde sevecenlik, sakinlik, cömertlik, hikmet erdemleriyle halkın ve kişilerin korunmasını ve ihtiyaçlarının giderilmesini yüklenmişlerdir (Tursun Bey, 29-31). Tursun Bey, hükümdarın sahip olması gereken erdemleri açıkladıktan sonra, hükümdarın "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" sıfatını yeniden dile getirerek (Tursun Bey, 31), insanlar için öneminin ne olduğunu vurgulamıştır. Dünya var olduğundan beri hükümdarlar da vardır ve Allah istediği sürece varlıklarını sürdüreceklerdir. Ancak hükümdarın ölüm sonrasında iyi bir konumda olabilmesi için, halkı memnun etmesi gerekir. Adalet ve faziletle memleketi imar etmelidir (Tursun Bey, 33). Hükümdarların memleketi adalet ve faziletle imar edemedikleri sürece hem bu dünyada hem de öte dünyada çok büyük sorunlarla karşılaşacakları çok açık bir şekilde önlerine serilmiştir. Tursun Bey,

hükümdarın ahlâkî niteliklerinin neler olduğu üzerinde durarak, hükümdarın ne türden özellikler sergilemesi gerektiğini göstermiştir. Çizilen teorik resimde, devletin temel aksiyomunun ahlâk olduğu, bütün siyasetin ve eylemlerin bu aksiyom çerçevesinde yapılması gerektiği ortaya konmuştur. Ahlâkî tutumların hakim olduğu bir yönetim tarzı halkın güvenini kazandığından, karşılığında da kesintisiz ve güçlü halk desteği bulduğu düşünülmektedir. Osmanlı Devleti'nin her türlü zorlu şartlara rağmen, yüzyıllarca varlığını sürdürmesinin önemli bir nedeni, hükümdarların yönetim ilkesi olarak ahlâkın en önemli kavramlarından biri olan adalet kavramını kendilerine düstur yapmalarında aranabilir.

Mustafa Âli'ye göre, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olan ve adalet temelli bir yönetim gerçekleştirmekle yükümlü bulunan hükümdar şu şartları yerine getirmelidir: 1- Adaletiyle herkesin sevgisini kazanmalıdır. 2- Tarafsız ve bilgili, özellikle de tarih ilmine vakıf danışmanlar kullanmalıdır. 3- Danışmanları gerçeği söyledikleri zaman öfkeye kapılmamalı, kişisel çıkarlarını önde tutanların görüşlerini dikkate almamalıdır. 4- Kararlarını bilgiye dayandırabilmek için yönetim konularını ve ülkesindeki toplumsal koşulları en ince ayrıntılarına kadar öğrenmelidir. Alt düzeylerdeki insanların zengin, değerli insanların yoksul olmasına izin vermemelidir. 5- Olayların iç yüzünü rapor etmeleri için ülkenin her yerinde hafiyeler bulundurmalı, bunları başka hafiyelerle denetlemelidir. 6- Başkentteki olayları yakından izlemeli ve özellikle de devlet ileri gelenlerinin yaptıklarından haberdar olmalıdır (akt. Fleischer 1996, 314-315). Mustafa Âli, hükümdarın hukuki ve somut görevleri üzerinde durarak, onun görevlerini yerine getirmesi için gerekli şartları sıralamıştır. Burada bir yüceltme yoktur, sadece ideal olarak tanımlanan düzenin gerçekleştirilmesi için, somut olarak neler yapılması gerektiği gösterilir. Hükümdar, toplum sorunlarını çözmekle yükümlü bir memur olarak (Mayer 1980, 48) da tasvir edilebilir. Müneccimbaşı, Yıldırım Beyazıd'ın Timur'a yenilme nedeni olarak, Osmanlı hükümdar geleneğinde içerilen, adalet, insaf, kötülükten kaçınma, halkın malına tamah etmeme gibi erdemlerin yerine tam tersi özelliklerin alınmasını göstermiş ve buna bağlı olarak da hezimetin kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir (*Müneccimbaşı Tarihi* 1, 145). Naima, hükümdarların tahttan indirilmelerinden hareketle, hükümdarlık anlayışının hangi değerlere oturduğuna işaret etmektedir. Naima'nın bildirdiğine göre, Sultan İbrahim, şer'î ve dini işlere dikkat etmemekle, cihanı haraba vermekle, vakitlerini oyun ve gafletle geçirmekle, rüşveti yaymakla, zalimleri âleme musallat etmekle, hazineyi israf etmekle, ataların gittiği yoldan gitmemekle, kürk fermanı yayınlamakla, Bosna'yı kaybetmekle ve düşman gemileriyle Boğaz çıkışında savaşın sürmesiyle suçlanarak padişahlıktan indirilmiştir (Naima 1968/3, 1858-1859). Böylelikle hükümdarın nitelikleriyle, devletin görevlerini iyi yapması arasında doğrudan bir bağlantı olduğu hem teorik olarak ortaya konmuş, hem de pratik olarak uygulanmıştır.

Yukarıdaki verilere bakıldığında, devletin hükümdar çerçevesinde temellendirildiği görülmektedir. Hükümdarın faaliyetleri de ahlâk ilkeleri esas alınarak değerlendirildiğinden, devletin yapısının da ahlâk ilkeleri çerçevesinde oluşturulması gerekmektedir. Hükümdar ahlâk ilkeleri doğrultusunda hareket ederse, devlet yönetiminin iyileşeceği, ahlâk ilkelerinden uzaklaştıkça devlet yönetiminin kötüleşeceği inancı yerleşiktir. Bu kaygılar yerinde ve doğrudur. Çünkü, hükümdarın olumlu niteliklerinin devlette karşılık bulması ve halkın da bundan faydalanması, ancak devleti temellendiren hukuk aracılığıyla mümkün olmaktadır. Hukuk, halkın ihtiyaçlarını adil bir şekilde karşılıyorsa, halkın sorunlarını adalet ilkeleri doğrultusunda çözülebiliyorsa, hükümdarın iyi olduğu sonucu çıkarılabilir. Halkın sorunlarını çözmekle yükümlü kurumlar, görevlerini yerine getiremiyorlarsa, hükümdarın olumlu özellikleri ortadan kalkar. Hükümdar ile devlet arasındaki ilişkinin nasıl bir hukukla halka yansıdığı, aşağıda incelenmiştir.

Osmanlı düşünürlerine göre hükümdarın sahip olması gereken nitelikler ve devletin gerekliliği sorunu, Platon'un *Devlet* kitabında çözümlediği devletin ortaya çıkma şartları ile *filozof kralın* niteliklerini çağrıştırmaktadır. Bu çağrışıma konu olan soruna birçok açıdan bakılabilir: 1- İslâm düşünürleri, Yunan felsefesini özellikle de Platon ve Aristoteles'i tanımışlardır. Kelâmcılar tarafından felsefeye şiddetle karşı çıkılmış olsa da filozofların çeşitli görüşleri İslâm düşüncesinde yer bulmuş ve yaşamışlardır. 2- Bilgeliklerin özellikle de Doğu bilgelikleri, hükümdarların özelliklerini her zaman konu edindikleri ve ahlâk, özellikle de adalet konularına ağırlık verdikleri bilinmektedir. Bu görüşlerin İran merkezli doğu bilgeliklerinden geldikleri söylenebilir. 3- Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan hükümdar anlayışı, Türk ve İslâm kaynaklarından elde edilen verilerle oluşturulmuş olabilir. Tursun Bey'in, hükümdarın gerekliliğini gösterirken ileri sürdüğü gerekçeler büyük ölçüde Platon için de geçerlidir. Platon *Devlet* adlı kitabında, devleti yönetenin bilge, yiğit, ölçülü ve doğru olması gerektiğini (Platon, 427e) belirtmiştir. Bilgenin sahip olduğu temel nitelik, bilgi sahibi olmaktır. Platon'a göre, bilgili kişi kötü eylemde bulunamaz; bütün kötülüklerin kaynağı cahilliktir. Bu nedenle hükümdarın temel niteliği bilgeliktir. Yiğitlik, Platon için korucuların erdemidir. Ancak hükümdar da korucular arasından çıkmaktadır; bu nedenle hükümdarın da yiğit ve cesur olması gerekir. Ölçü, insanın kendi içindeki kötü yanları dizginleyerek aşırılıklardan kaçınması olarak ele alınmıştır. Kendindeki kötüyü dizginleyen kişi, başkalarına karşı da ölçülü davranır. Platon'a göre, küçük bir azınlık bilgelik ve cesarete sahipken, ölçülülük bütün toplum tarafından öğrenilmesi gereken bir erdemdir. Doğruluk, herkesin işini en iyi bir şekilde yapmasıdır. Bu devlet açısından, işbölümünün temel dayanağıdır. Bir iş iyi yapıldığında, doğru eylemde bulunulmuş olur (Platon 428a-434a). Platon'un ideal devlet anlayışıyla Osmanlı Devlet düzeni arasında çeşitli para-

lellikler kurulabilir. Ancak Osmanlı Devleti'nin, Platon'un devlet modeline göre kurulduğunu söylemek saçma olur. Ortaklıkların çok büyük bir bölümü, bilgelik temelli anlayışa dayalı devlet görüşünden kaynaklanmaktadır. Osmanlı devlet adamları ve düşünürleri, devleti kurup geliştirirken bilgelik temelli bir anlayıştan hareket ettiklerinden, ortaya çıkan değerler ve kurumlar, Platon'un görüşlerini çağrıştırmaktadır.

3.2.4. HUKUKİ TEMELLER

Devlet, anlamı ve yapısı gereği hukuku içermek durumundadır. Hukukun en temel işlevi, kurumların görevlerini belirlemek ve sınırlarını çizmek yanında, bireyle devlet arasındaki ilişkiyi tanımlamak ve bireyler arası sorunların çözümünde kullanılan ilkeleri içermektir. Osmanlı Devleti, hukuk temelli bir yapıya sahiptir. Nasıl bir hukuk yapısına sahip olduğunu anlamak için, o toplumun evren tasavvurundaki değerlere, dönemin hakim medeniyetinin özelliklerine bakmak gerekir. Osmanlılar, İslâm medeniyetinin bir üyesi olduğundan, bireyler arası ilişkilerde İslâm hukuk sisteminin, yani şeriatın etkili olduğunu öncelikle belirtmek gerekir. Ancak devletin yetki alanında, devletin yapılanmasında yani kamu hukuku alanında, devleti kuran toplumun evren tasavvurunda saklı olan değerlerden hareketle törel (örfî) hukuk geliştirmişlerdir. Osmanlılar, bireyler arası ilişkide şeri hukuk ilkelerini, devlet sorunlarının çözümünde de töre temelli kamu hukukunu benimsemişlerdir. Ayrıca azınlıklar da kendi geleneksel hukuklarını uygulayarak, Osmanlıların hukuk çeşitliliği ve toleransının bir örneğini sergilemişlerdir. Aşağıda şeri ve kamu hukuk çerçevesinde Osmanlı Devleti'nin hukuk temellerini anlamaya çalışacağız.

Yukarıda Tursun Bey'in tanımladığı siyaset-i sultanî ve siyaset-i nebevî, aynı zamanda iki hukuk sistemine işaret etmektedir. Böylelikle şeriatın yanında örfün yerini göstermiştir. Ona göre, şeriat yanında cemiyet düzenini korumak üzere ulûl-emrin koyduğu kanun örftür ve örf akli esaslara dayanır. 16. yüzyıla ait kanunlarda örf, dini hukuk haricinde sultanın iradesinden doğmuş kanunları ifade etmek için kullanılmıştır (Anhegger ve İnalcık 1956, IX-X). Bu iki siyaset anlayışına aklî ve şer'î adlarını veren Naima, bu iki siyaset sistemini şöyle açıklamıştır: *Akli* olan, hükümdarların kanunlarla devleti idare etmesidir. *Şer'î* olan ise, Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünnetinde olan ilâhî ahkamdır. İslâm hükümdarları şer'î ahkama göre hareket ederler. Şer'î ahkama riayet eden hükümdar ve vezirler, Allah'ın yardımına mahzar olurlar ve iki cihanda mesut olurlar. Şer'î ahkama riayet etmeyen, kendine güvenip zulüm yapanlar, zevk ve sefaya dalanlar ilâhî cezaya çarptırılırlar (Naima 1967/I, 43). Tarihçi Naima, içinde bulunduğu medeniyetin değer dizileriyle yönetim tarzı arasında temel

ilişkiyi göz önüne alarak, iki hukuk sisteminden söz etmekte ve birini olumlarken diğerini olumsuzlamaktadır.

Osmanlı Devleti'nin hukuk temelinin iki farklı hukuk kaynağından türetilen anlayışla oluşturulduğu tartışma götürmez. Daha Abbasîler döneminde başlayan halife ile sultanın görevlerinin ayrı olarak tanımlanması, iki farklı hukuk sisteminin varlığının gerekliliğini ortaya koymuştur. Halife dini sorunlarla ilgiliyken, sultan dünya sorunlarından sorumlu olmuştur. Sorumluluk alanlarının hukukları da birbirlerinden farklı olmuştur. *Rahat'us Sudûr*'daki (yazılışı 1203) ünlü parça yeni anlayışı açık bir şekilde ifade etmektedir: "İmamın vazifesi hutbe ve dua ile meşgul olmak padişahlığı (hakimiyeti) sultanlara havale etmek ve dünyevi saltanatı onların eline bırakmaktır" (akt. İnalcık 2000/2, 28). Söz konusu ayrımı, Gibb, eski İran devlet geleneğinin Türk hakimiyeti döneminde canlanmasına bağlarken, İnalcık tamamen Türk etkisi olarak yorumlamıştır. İnalcık'a göre İran'ı hakimiyetleri altına alan Türkler, çok köklü devlet geleneğine sahip olduklarından, yöredeki değerleri kendi gelenekleri doğrultusunda dönüştürmüşlerdir (İnalcık 2000/2, 29). İslâm hukuk tarihinde, örfün önem kazanarak yeni bir devir açması, Müslüman Türk devletlerinin kuruluşuyla aynı zamana rastlar. Barthold, Becker, Gibb, Köprülü gibi âlimler, Müslüman Türk devletlerinin kurulmasıyla, İslâm devlet anlayışı ve devlet hukuku alanında esaslı değişikliklerin meydana geldiğini kabul etmişlerdir (İnalcık 2000/2, 28).

Osmanlı hukuk sisteminin şer'î mi yoksa törel mi olduğu yolundaki tartışmalar konuya bazı açıklamalar getirmektedirler. Tarihçi Zeki Velidî Togan'a göre Orhan Bey'in bildiği devlet nizamı ve kanunu, ancak *türe* ve *yasak*tır. İlhanlılardan gelen *yasak* zihniyeti ve vergi anlamındaki *tamga* belirleyici olduğundan, Devlet'in temeli şeriat değil, yasadır (Togan 1981, 340). İnalcık, Togan'ın vardığı sonuçları mübalağalı bulmakla birlikte (İnalcık 1996, 324), tespitin yerinde olduğunu kabul etmiştir. Aydın'a göre Osmanlı hukukunun klasik dönemi, diğer İslâm devletlerinden çok farklı olmakla birlikte, esas itibariyle İslâm hukuku tarafından şekillendirilmiştir (M.A. Aydın 2005, 15). Bununla birlikte, Devlet'in temel yapısı ve siyasî-hukuki kurumları, arazi, ceza ve vergi hukuku alanında özgün Osmanlı uygulaması, padişahın koymuş olduğu kurallar ve kanunlarla düzenlenmiştir. Bu uygulamalar zamanla örfi hukuk adını almışlardır (M.A. Aydın 2005, 15-16). Şahıs, aile, miras, eşya, borçlar, ticaret hukuku gibi alanlar, İslâm hukuku tarafından düzenlenmiştir. Şer'î hukuk alanında ihtiyaç duyuldukça kanunlar yapılmıştır (M.A. Aydın 1994, 390).

Osmanlı düşünürleri, sistemi akılsal bir temele dayandırmak için, kanunu kullanan güçlü merkezi otorite olmadan şeriatın korunamayacağını gösteren felsefi ilkelere başvurmuşlardır. Bu akılsallaştırma klasik ifadesini *Daire-i Adliye*'de bulmuştur. Kınalızade tarafından *Ahlâk-i Alai*'de sistemleştirilerek Osmanlı'ya uyarlanan *Daire-i adliye*'nin dayandığı ilke şöyle ifade edilmiştir:

Dünyayı barışa kavuşturacak olan adalettir. Dünya, duvarları devlet olan bir bahçedir. Devletin düzeni şeriatla olur. Padişahlar olmadan şeriat gerçekleşmez. Askerler olmadan padişah ülkeler zaptedemez. Para olmadan asker toplanamaz. Parayı sağlayan padişahın tebaasıdır. Tebaanın padişaha kul olmasını sağlayan da adalettir (akt. Fleischer 1996, 271-272; Kınalızade 2, 282-283). Bu çıkarımlar şer'î hükümlere uygun değildir. Çünkü şeri hükümlerin her biri doğrudan ya *Kur'an* ya da hadisler aracılığıyla Tanrı'yı referans alırlar. *Daire-i adliye*'yi temellendiren çıkarım, devlet, hükümdar, halk, ordu ve adalet, birbirlerini referans göstererek meşruluk kazanmakta ve kapalı devre, insan merkezli bir yapı ortaya koymaktadır.

Devletin ikili bir hukuk uygulamasının nesnel gerekçeleri vardır. Söz konusu gerekçelerin temelinde, İslâm hukukunun devlete ilişkin açıklamalarının yetersiz kalışı ve devletin uygulamalarının dini ilkelerle çoğu zaman uyuşmaması yatmaktadır. Bunun en iyi örneği, Halife Ali döneminde yaşanan iç savaşlardır. İslâm'ın en iyi dönemlerinden biri kabul edilen Asr-ı saadette iç savaşların yaşanmasının başlıca nedenlerinden biri, devletin değer dizileriyle dinin değer dizileri arasında önemli çatışmaların ortaya çıkması ve gücü elinde bulunduranların dinin temel değerlerini yöneticilerin çıkarları doğrultusunda kullanmalarıdır. İkili hukuk sisteminin nesnel tabanını oluşturan diğer bir unsur, İslâm'ı kabul eden toplumların kendi değer dizilerini İslâmî çerçevede korumalarıdır. Bu bağlamda, Türkler İslâm'ı kabul etme sürecinde, varoluşlarını temellendirmede esas aldıkları kurum olan devlet anlayışını sürdürmüşler ve İslâm medeniyeti çerçevesinde kendi törel hukuklarını da uygulama imkânı bulmuşlardır.

Osmanlı düşünür ve devlet yöneticilerinin kaygısı, yönetim tarzının ya da hukukun hangi ad altında anılması olmamış, temel kaygıları, varoluşlarını sürdürmek ve yönetimi en iyi şekilde gerçekleştirmek olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'ni, günümüzdeki ideolojik siyasî anlayışlar çerçevesinde oluşan sınıflardan birinin içine yerleştirmek -şer'î ya da laik-, doğru bir yaklaşım değildir. Aşağıda ele alınacağı gibi, Müslüman bireylerin birbirleriyle münasebetlerinde, inandıkları dinin ilkeleri çerçevesinde ilişki kurmalarından ve o ilişki çerçevesinde hukuk oluşturmalarından daha doğal bir durum yoktur. Benzer şekilde, güçlü ve sürekli bir devlete sahip olmak için, devletin özel durumlarını göz önünde bulunduracak bir hukuk sistemi çerçevesinde faaliyet göstermesinde de herhangi bir tuhaflık yoktur. Osmanlı hükümdarlarının, dini anlamda kişisel kurtuluşlarını engelleyecek biçimde dinî inançların dışına çıkmaları ya da birey olarak dinî ilkeleri çiğnemelerinde temel kaygı, toplumsal varoluşun sürekliliği olmuştur. Toplumsal varoluşun sürekliliğini sağlayabilmek için, devletin sürekliliğinin sağlanması gerekmiştir. Bu amaçla devletin güçlü ve sürekli olabilme şartına uygun ilkeler belirlenmiştir; ama bu ilkeler, şer'î hükümlerle çatışır niteliktedirler.

3.2.4.1. Şer'î Hukuk

İslâm medeniyeti çerçevesinde kurulan bir devletin hukuk sisteminin, bağlantılı olduğu medeniyetin hukuk sisteminden türetilmesi ya da bu medeniyetin hukuk sistemini kullanması kadar doğal bir şey yoktur. Osmanlılar, mirasçısı oldukları Selçuklulardan gelen şer'î hukuk anlayışını almışlardır. Bunun yanında, kuruluş aşmasından itibaren ulema ile sürekli ilişkide bulunmaları ve ilk vezirlerin ulemadan olmaları, devletin temelinde şer'î unsurlarında bulunduğunun açık delilleri (İnalcık 1996, 324) olarak yorumlanmışlardır. Ulemanın devlet kontrolüne girmesiyle birlikte, şeriat da devlet hayatının merkezine yerleşmiştir (Hodgson 2005/2, 112).

Ulemadan biri olan Taşköprülüzade'ye göre, bütün milletler ve bütün kitleler yaradılıştan medenî olup, her biri faydayı kendine çekmek, zararı gidermek peşindedirler. Her birinin maksadı, başkalarının ellerinde olanı şehvet ve istek kuvvetiyle almak, başkasına vermemek, bu işleri yaparken kendine eziyet verenleri defetmektir. Bu tavrın neticesi olarak kavgalar, dövüşmeler, maddî savaşlar sürekli olmuşlar, düşmanlıklar da sürekli hale gelmişlerdir. Genellikle insanların hali böyle olunca, Tanrı, bütün şahısları bağlayan kanunlar göndermiş ve bütün insanlar bu kanunlardan sorumlu tutulmuşlardır. Peygamber'in getirdiği kanunlar çerçevesinde gerçekleşen adalette, bütün milletler eşit kabul edilmişlerdir (Taşköprülüzade 1966/I, 325). Büyük peygamberlerin Allah'tan getirdikleri hükümler, gerçekten adaletin kendisidir. Akıllıların ve hükemanın akıllılarının bulduğu ya da beğendiği rey ve görüşler adalete benzemektedirler. Istılâhda buna siyaset derler (Taşköprülüzade 1966/I, 326). İnsanlar arası sorunların yaşanması ile din ve siyaset arasındaki ilişkiler birlikte düşünülmüştür. Taşköprülüzade şer'î yapının siyasî sorunları çözeceği inancıyla siyaset ile şeriatı tartışmıştır.

Taşköprülüzade'ye göre, bir memleketin devamı ve kuvveti, adaleti gözetmek ve adalete uymakla mümkündür. Memleket halkının mümin, kafir, sapık, bozuk dinli olması, süreklilik ile adalet arasındaki ilişkiyi etkilememektedir. İçlerinde adaletin olmadığı, adaletin devam etmediği, eşitliğin sürmediği yönetimler ile adaletli gibi gözüken yönetimlerde gevşeklik ve kusurların olması, devletin kuvvet ve sürekliliğini zedelemektedir. Dolayısıyla siyaset, âlemin nizamının sürekliliğini sağlayacak şekilde gerçekleştirilmelidir (Taşköprülüzade 1966/I, 326). Taşköprülüzade, siyasetin şeriata eklenmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre siyaseti şeriatın bir parçası olarak sunanlar, akılsız, dinsiz ve mülhidler, cehalet ve sapıklıktan cesaret alan ve sapıklıkla hareket eden, avami düşünceler üreten kimselerdir. Zira şeriat, yani İslâm dini her şeyin baş tacı ve güneş gibi nur ve ışık kaynağı iken, hâlâ ondan başka şeye ihtiyaç var diyorlar. Şeriatta eksik bulanların sözlerinin özü şudur: Bu güzel din, siyaset işinde

yeteri kadar bilgi ve kanun getirmemiştir; dolayısıyla, şeriattaki eksiklikleri kendi düşünce ve görüşlerimizle tamamlamak zorundayız. Bu anlayışta olanlar, şer'an katli caiz olmayanları katletmişler, helal olmayan işleri yapmışlar ve buna siyaset demişlerdir. Haşa bu biçim çirkin sözler, şeraite, İslâm dinine kızmak ve saldırmak gibidir. Bu tür söz ve hareketlerde bulunanlardan Allah intikam alır (Taşköprülüzade 1966/I, 327). Şer'î şerif, siyasete hangi şekilde muhtaç olur ki, şeriat sahibi peygamberler ve resuller ile her iki dünyanın işi kemal bulur. Bütün insanların halleri onlar ile tamam olur. İlmi, ameli, zevki, keşfi isterse şuhudi haller olsunlar hep onlarla olgun ve tamam olurlar (Taşköprülüzade 1966/I, 327). Taşköprülüzade'nin şeriat anlayışı her ne kadar tarihsel olgulara işaret etse de, daha çok teorik bir temele dayanmaktadır. Ancak Osmanlı hukuk sisteminde şeriat, toplum ve devletin sorunları nedeniyle daha farklı bir çizgi takip etmiştir.

İnsanın evren tasavvurundaki konumu İslâmî terminolojiyle dile getirilip açıklandığından, insanların birbirleriyle ve Tanrı'yla ilişkilerinde şer'î hukuk belirleyici olmuştur. Osmanlı Devleti'nde özel hukuk alanında, şer'î hukuk adı altında İslâm hukuku kullanılmıştır. Şer'î hukuk, esas itibariyle, Müslüman bir kişinin Tanrı'ya ve dindaşlarına karşı davranışlarını denetleyen bir temele dayanır ve bireyin temel hak ve özgürlükleri tanımlanır. Tanımlanan bu hak ve özgürlüklerin nasıl gerçekleştirildiği şer'î hukukun ilgi alanıdır. İnsanın Tanrı'ya karşı sorumlulukları ile diğer müminlere karşı sorumlulukları inanç gereği denetim altına alınmış ve yargı konusu haline getirilmiştir. Barkan'a göre, şeriatı, sadece itikat ve ibadete ait vazettiği kaideler ile müminlerin Allah'a karşı olan vazifelerini tayin ve tanzim eden bir ilahiyat bilgisi olarak görmek gerekir (Barkan 2001, x). Şeriat ismi verilen bu dini İslâm hukuku, mukaddes bir kitap içinde bütün teferruatıyla olmuş bitmiş bir halde ve bir defaya mahsus olmak üzere tam olarak verilmiş olmadığı için, kendisine mahsus bir teşekkül ve inkişaf tarihine malik bulunmuş ve bu sebeple her sahada aynı ilâhî menşei muhafaza ve aynı vuzuh ve kat'iyetle hakim bulunmaktan uzak kalmıştır (Barkan 2001, x). Bu biçimsel özelliklerinden dolayı şeriat, hukukun tümüne değil bir kısmına tekabül etmektedir.

İmber'in belirttiği gibi, şer'î hukukun yürürlükte olabilmesi için, Müslüman bir hükümdar tarafından yönetilen bir devletin olması gerekir. Anlaşmazlıkları karara bağlayacak kadıların otoriteleri ancak hükümdar tarafından tescil edilirse meşru olabilmektedirler. Ayrıca hükümdarın zorlayıcı gücüyle can ve malın korunması mümkün olmakta ve kadıların kararları uygulanabilmektedir. Dolayısıyla hükümdar ya da devlet yoksa hukuk etkisizdir. Bununla birlikte, açık şer'î hükümleri hükümdar değiştiremez ve yeni şer'î hükümler getiremez. Serahsi'nin (ö. 1097) ifadesiyle o, sadece hukukun dört alanda uygulanmasından sorumludur: Cuma namazı, sabit cezaların uygulanması, sadakalar, savaş ganimetlerine konmuş olan beşte bir oranındaki verginin alınması (akt. Imber 2004, 75). Şeriat temelli hukukun işleme şartlarında, devletin belirleyici bir öneme sahip olduğu

görülmektedir. Devletin işe karışmasıyla birlikte, şeriat, hukuk olma özelliği kazanmaktadır.

Şer'î hukûkun en önemli özelliği, bireyin haklarını tanımak ve savunmaktır. Söz konusu haklar, Tanrı tarafından bildirilmiş olup, *Kur'an* ve hadislerde dile getirilmişlerdir. İslâm, adaleti temel değer olarak kabul etmekte, insanların birbirlerine karşı adil davranmalarını emretmekte ve adaletsizliğin ya bu dünyada ya da öte dünyada kesinlikle cezalandırılacağı inancını içermektedir. İnanç sisteminde içkin olan bu ilke, insanların birbirlerine karşı tutumunda kontroller getirmek yanında, yargıçları kararlı davranmaya zorlamaktadır. İslâm'ın bireysel sorumluluğu en üst seviyede tutması ve İslâm değerler sisteminin merkezi unsurlarından birinin birey olması, bireyin davranışlarının din temelli bir yaklaşımla yargılanmasının yolunu açmıştır. Böyle bir tutumun geliştirilmesinde bir çelişki yoktur; aksine tam bir tutarlılık vardır. Tanrı'ya karşı sorumlulukları olan birey, din temelli bir hukukla hem bu dünyada yargılanmakta hem de ölüm sonrasında yargılanacağına imanın tam olması istenmektedir. Gerçekleşen yargı ile gerçekleşecek yargıya iman, bireyin diğer bireylerle ilişkilerini önemli ölçüde belirlemiştir. Şer'î hukukun en belirgin özelliklerden bir diğeri, hükümdarın yetkilerini sınırlamasıdır. Şer'î hükümler yeterince açık ve netse hükümdarlar onları oldukları gibi kabul etmek zorunda kalmışlardır. Hükümdarları kabule zorlayan unsurların başında, şeriatın temsilcisinin ulema olması gelmektedir. Ulema bilgi gücünü elinde tuttuğundan, alınan kararların hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu belirlemekle de yükümlüdür. Şer'î hükümlere uygun olarak alınmayan kararların sorumlusu olan hükümdar, en ağır suç olan *kul hakkı yeme*nin cezasına çarptırılacağı inancıyla buna cesaret edememiş olur* Ulemanın meşruluk kaynağı şeriat olduğundan, şeriatı bir bütün olarak korumak ve onda saklı ilkeleri tanımlandıkları gibi yaşatmak onların asli görevi olarak belirmektedir. Şeriatla olan bu içten bağlılık onları, devlet karşısında şeriat adına halkı korumak durumuyla da karşı karşıya getirir. Özelde bireyin, genelde halkın haklarını devlet karşısında korumanın yolu, ulemanın şeri hükümleri iyi bir şekilde uygulamasına bağlanmıştır. Şeriat bir yanıyla bireysel hakları tanımlama ve hakların çiğnenmesi durumunda cezalandırma olarak kendini gösterirken, diğer yanda bu işten sorumlu kişilerin belli bir toplumsal güç oluşturarak, hakları çiğneme gücüne sahip kurumlara karşı durabilmelerini sağlamıştır.

Şeriatın sahip olduğu özellikler, Osmanlı Devleti'nde büyük ölçüde uygulanmıştır. Bununla birlikte devletin şeriat anlayışının nasıl değiştiğinin de görülmesi gerekir. Devletle şer'î hukuk arasındaki bu ilişki farklı bir bağlamda okunduğunda şöyle bir sonuç vermektedir: Devletin kurucu yasaları şeriat tarafından

* Ali Emiri Efendi'nin *İlmiye Salnamesi*'nde Yavuz Sultan Selim hakkında verdiği örnekler konuya açıklık getirmektedir (Ali Emiri Efendi 1998, 272-273).

verilmemekle birlikte, şeriatın uygulanması ve meşruluğu, şeriat dışında kurulan bir kurumla yani devletle sağlanmaktadır.

Hükümdarın yetkileri ve sorunları çözme tavırları, ister istemez şeriat dışına çıkma gerekliliğini doğurmuştur. İslâm hukukçuları, hükümdara tanıdıkları 'siyaset etme' hakkıyla, hükümdara belli bir eylem serbestliği kazandırmışlardır. Hukuk açısından siyaset, şeriat kapsamı dışında kalan ve meşru hükümdarın iyi bir toplum düzeni adına kullandığı cezai eylem anlamına gelir. Hukukçular siyasetin sınırlarını tanımlamadıklarından, hükümdarın alanı çok geniş boyutlara ulaşmaktadır (Imber 2004, 108). Bu nedenlerle hükümdarlar, devlet ve toplum sorunlarını çözebilmek için en uygun kararları alırken şeri belirlenimlerin dışına rahatla çıkmışlardır. Osmanlı hükümdarları şer'î hukukun özüne pek dokunmamakla birlikte, kanunların sınırlarını genişleterek, şer'î hukukun alanını daraltmışlardır. Barkan'ın deyişiyle, devletin hayati menfaatleri ve siyasî mülahazalar bahis mevzuu olduğundan, zamanın icaplarına uygun yenilikleri kabul etmek hususunda lakayt kalamadılar ve umumiyetle bir tevil veya tefsir yoluyla ve devlet reisi sıfatıyla sultanlara bırakılmış olan takdir ve tazir hakları veya amme menfaatleri prensibine dayanan kararlar gibi mevcut müsamaha ve müsaadelerden istifade ederek *yeni nizamlar* kurmak imkânını buldular (Barkan 2001, xiii).

Şeriatın bir sembolü olarak görülen halifelik, Osmanlılarda 1421'den itibaren hükümdarın yetkilerini genişletmek amacıyla kullanmıştır. I. Mehmet'e adanan bir takvimde, "İki dünyada Allah'ın halifesi", "iki dünyada Allah'ın gölgesi" şeklinde ifadeler yer almıştır (Imber 2004, 115). Kanunî, halifelik unvanını, sadece bir unvan olarak değil, evrensel egemenlik içeriğiyle birlikte kullanmıştır (Imber 2004, 115). Ebussuud'un hükümdarın nitelikleri arasında "Allah'ın yeryüzündeki halifesi" unvanına da yer vermesi, hükümdarın evrensellik iddiasını desteklemektedir. Osmanlı hükümdarlarının üstlendiği nitelikler ve eylemleri, geleneksel Sünnî hilafet teorisine uymadığından, Ebussuud, Osmanlı hilafet anlayışını tasvir ederken kelâmcıların görüşlerini pek önemsememiştir (Imber 2004, 116). Halifeliğin Kureyş'ten olması gerekip gerekmediği meselesinde Lütfi Paşa, halifelik için Kureyşliliğin hukuk açısından zorunlu şartlardan biri olmadığını belirtirken, Ebussuud, sorunu görmezlikten gelmiştir (Imber 2004, 115-116). "Şer'î şerife uygundur" ifadesi, "Şer'î şerif her şeye uygundur" anlamında kullanılmaya başlanmıştır (Barkan 2001, xix).

Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'ye göre hükümdar, şeriatın hem yorumcusu hem de uygulayıcısıdır. İmber'in bildirdiğine göre, bu yaklaşım Osmanlıların bağlı olduğu Hanefî hukukuna uygun değildir. Onlara göre, dört alan dışında hukukun yorumu ve uygulaması hukukçuların görevidir. Ebussuud bu çelişkiyi aşmaya çalışır. Ebussuud Efendi tarafından yazılan *Budin Kanunnamesi*'nde hükümdar, "apaçık şeriatın kurallarına giden yolu pürüzsüz hale getiren", "Allah'ın yüce sözünü açıklayan", "parlak şeriatın işaretlerini yorumlayan",

"Gizli Kitabın emrini uygulayan ve dünyanın yerleşik her köşesinde O'nun fermanlarını icra eden" kişi olarak tanımlanmıştır (akt. Imber 2004, 108-109). Başka bir deyişle, hükümdar sadece siyaset yetkisine sahip olmayıp, aksine aynı zamanda, Hanefî hukukçuların dar sınırlarının çok ötesinde, şeriatı yorumlama ve uygulama hakkına da sahiptir. Ebussuud, hükümdarın yetkilerini çok geniş ölçülere vardırmış ve bu yetkileri de onun halifelik niteliği çerçevesinde meşrulaştırmıştır (Imber 2004, 109). Böylelikle hükümdarın kanunlarla şer'î alanı denetim altına alması meşrulaştırılmıştır. Ayrıca, Kanunî döneminde Anadolu'da ve Rumeli'de kadıların Hanefî mezhebi dışında bir mezheple karar vermeleri yasaklanmıştır. Eğer diğer bir mezhepten yararlanma gerekliliği ortaya çıkmışsa, bunu kadılar kendi iradeleriyle değil, hükümdarın açıkça izin vermesiyle yapabilmişlerdir. Bu anlayış Ebussuud'un kanunlaştırma sürecinin zeminini oluşturmuştur (M.A. Aydın 2005, 16-17; Schacht 1977, 98-99). Bu tutum, hükümdarın emrinin şer'î hükümlerin üstünde tutulduğunu göstermektedir.

Osmanlı hükümranlık anlayışına göre hilafet makamı, ne sözleşme, ne seçim, ne de atama yoluyla doldurulmaktadır. Bu makam Osmanlılarda babadan oğula geçmiştir. Geleneksel teorik anlayışa uymayan bu uygulamayı, hükümdara yüklenilen tanrısal güçlerle meşrulaştırmışlardır (Imber 2004, 117). Ebussuud'un hükümdarın niteliklerini sıralarken hiçbir ayet ve hadis kullanmamış olmasının nedeni, Osmanlı padişahının sözleşmeyle değil, aksine, doğrudan Allah tarafından atanarak halife olduğuna inanılmasıdır (Imber 2004, 117-118), Ebussuud'un esas kaygılarından biri, hükümdar otoritesini kullanarak hukukun parça parça rasyonelleşmesini sağlamak olmuştur. Bunu yaparken aynı zamanda hükümdarın yetkisini kadıların aleyhine genişletmiştir (Imber 2004, 121). Ebussuud, şer'î hükümleri kanunlaştırarak, kimi kesimlerce dokunulamaz, değiştirilemez olarak algılanan şeriatın hukuk kısmının çağın gerekliliklerine göre değiştirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur.

Yukarıdaki tespitler ışığında Osmanlı şer'î hukuk anlayışına bakıldığında, Schacht'ın tespiti doğru gözükmektedir. Schacht'a göre Osmanlı İmparatorluğu'nda şeriat tam manasıyla meri olmamıştır. *Mecelle* bile şer'î değildir, dünyevi hukuktur (Schacht 1979, 433). Bu iddianın gerçekle ilişkisi, teorik olarak tanımlanan şeriatın bütünlüklü bir şekilde uygulanamaması olabilir. Ancak şer'î uygulamaların varlığı bu iddiayı geçersiz kılmaktadır. Şer'î hukuk, ortaya çıkan bir sorunda verilecek hükmün şer'î ilkelere uygun olması temeline dayanır. Osmanlı devleti özel hukukta bunu yaşamıştır. Kendi şartlarında, kendi okullarında yetiştirdiği kadıların uygulamalarıyla, kendi medeniyetinin özelliklerini sergilemiştir. Barkan'ın açıkça belirttiği gibi, dönemin sorunlarını çözemeyen şer'î hükümlerin bertaraf edilmesinden de çekinmemişlerdir. Evlenme, boşanma, miras, mülkiyet sorunlarında şer'î hukukun geleneksel yaklaşımını bir kenara bırakarak, yerine sorunları çözecek yeni kanunlar getirmişlerdir (Barkan 2001, XLV-XLVI).

İyiliği emredip kötülüğü def etmek, dini açıdan hükümdarın görevidir (Ocak 1998, 91). Buradaki iyi ve kötü, toplumun yüzleştiği sorunlar ve çözümlerle ilgili olduğu kadar, devlet yönetiminin ilkeleri anlamında da yorumlanabilir. İyi olanı, yani ahlâkî olanı esas alarak toplumu yönetmek temel amaç olmalıdır. Bunun yanında, toplumu rahatsız eden kötülüklerin önünü kesmekse diğer bir amaçtır. Bu amaçlara ulaşmak için hangi yolun seçileceğini, çoğunlukla sorunun yapısı belirlemektedir. Şer'î hukuk, içtihat kapısının kapalı olduğu (İnalcık 1996, 319) yanılgısıyla bir bakıma tamamlanmış kabul edildiğinden, yeni sorunlar karşısında cevapsız kalmış, yeni sorunlar törel hukukla giderilmiştir. Şer'î hukukun kapalılığı, törel hukukun gelişmesinin önünü açmıştır.

3.2.4.2. Törel Hukuk

Devlet kurumlarının tanımı ve kurumlar arası ilişkinin belirlenimi kamu hukukunun konusudur. Devletin amacının ne olduğu, kim tarafından ve nasıl yönetileceği ile halkla ilişkilerinin ne olacağı sorunları kamu hukukunun esasını teşkil eder ve devleti kuranlar tarafından belirlenir. Osmanlı Devleti'nin oluşturduğu kamu hukuku, törel bir yapıya sahiptir ve şer'î hukukun dışındandır. *Devlet-i Ali Osmanî* adı altında anılan devlet, güç temeline göre kurulmuş hanedanlık devletidir. Devleti meydana getiren bütün kurumların hukuki zeminleri kamu hukuku çerçevesinde biçimlendirilmiştir. Öncelikle devleti işleten kurumlar halkın sorunlarını çözmekle yükümlü olduklarından, halkın sorunlarının sürekli değiştiği gerçeğini göz önüne alarak kendilerini yenilemek durumunda kalmışlardır. Kaldı ki şer'î hukuk açısından hiçbir kurum ve kurumun teşkilâtlanması açıklanamaz. Çünkü, şer'î hukukun kaynaklarında, tarihi süreç içinde oluşmuş kurumlara ilişkin yeterli veri bulunamaz.

İnalcık'ın belirttiğine göre, İslâmiyet, gerek kamu hayatını gerekse fertler arasındaki münasebetleri düzenleyen ve dini temellere dayanan bir tek kanun tanımıştır, o da şeriattır. İster halife olsun isterse sultan, bir Müslüman hükümdar, kanun koyucu sıfatını takınamazdı. O ancak İslâm kanununun, yani şeriatın nazırı ve muhafızı idi. Din ilimlerinde bir yeterliliği yoksa, herhangi bir tefsirde bulunma yetkisine sahip değildir (İnalcık 1996, 319). Bununla birlikte Barkan'ın belirttiği gibi, *Kur'an*'da teşkilâtlı bir devletin idaresi usûllerine ve amme haklarına ait hemen hiçbir sarih prensip yok gibidir. Peygamber'in uygulamaları da pek iptidaidir. Bu konuda yetersiz olan iki kaynağı esas alarak Büyük bir devleti idare etmek imkânsızdır (Barkan 2001, XI-XII) *Kur'an*'da evlenme, boşanma, miras gibi bazı medeni hukuk kuralları ile bazı ceza maddeleri yer alırlar (Barkan 2001, xı). Bu çok az sayıdaki düzenleyici madde ve birkaç ceza kuralıyla bütünlüklü bir hukuk, yani hukukla ilgili her türden sorunları çözen bir sistem

oluşturmak pek mümkün değildir. Şeriat, ilk iki yüzyıldaki uygulamalar sürecinde oluşmuş kurallardır. Ayrıca bu kurallar, devletin resmi kurumları tarafından değil, bazı imamların çalışmaları sonucu ortaya çıkan fıkıh kitapları çerçevesinde oluşmuştur. Fıkıh kitaplarında bazı kamu hukuku sorunlarına da yer verilmiştir. Kamu hukukuna ilişkin kurallar özel hukuk kuralları gibi katı uygulama alanları bulamamıştır (Barkan 2001, XI). Kamu hukukuna ilişkin kuralların neden diğer kurallar gibi katı ve bağlayıcı olmadığı sorusuna verilecek cevaplar, şeri hukuk ile kanun arasındaki farkı açıkça ortaya koyar. Kamu hukuku sorunlarına ilişkin kurallar doğrudan *Kur'an* ve hadis desteği almadığı için, uygulamaları söz konusu olmamıştır. Ayrıca siyasî yapının ihtiraslı oyuncuları, dünya devletinde güç sahibi olmayı, ahretin iyi yaşanmasına genellikle tercih etmişlerdir. Ayrıca devletin varoluş nedeninin bu dünyaya yönelik olması, onu yönetenlerin dünya hakimiyeti isteği, şer'î kuralları da kendi koydukları kuralları da çiğneme nedeni olmuştur.

Barkan'ın belirttiği gibi, fakihler tarafından inşa edilen teorik fıkıh sistemleri, kamu sorunlarıyla ilgili sorunların çözümünde verimli olamadıklarından, hükümdarlar sorunları kanun koyma yoluyla çözmeye gitmişlerdir (Barkan 2001, XIV). Türk devlet geleneğinde egemenlik ile töre ayrılmaz esaslar olduğundan 11. yüzyıldan itibaren İslâm medeniyeti çerçevesinde kurdukları devletlerde kanun ve şeriatı birlikte uygulamışlardır. Osmanlı Devleti'ne gelinceye kadar, kanun anlayışı, devlet yönetiminin ayrılmaz bir parçası olmuştur (İnalcık 2003, 76). Osmanlı Devleti, şeriatı aşan bir hukuk düzeni geliştirmiştir. Bu yolu açan ilke, örf yani hükümdarın kendi iradesine dayanarak şeriatın şumulüne girmeyen alanlarda devlet kanunu koyma yetkisidir. Bu yetki doğrudan doğruya hükümdarın devlet içinde tam anlamda mutlak bir mevki kazanması, devlet çıkarlarının ve bürokrasinin üstünlüğü sayesinde gerçekleştirilmiştir (İnalcık 2000, 27). Tursun Bey'in bildirdiğine göre hükümdar, tamamen kendi yetkisiyle kural koyabilir ve yasa çıkarabilirdi. Şeriattan bağımsız olan ve kanun diye bilinen bu yasalar, dini değil akılcı ilkelere dayanır ve öncelikle kamu ve yönetim hukuku alanlarında konurdu (İnalcık 2003, 76). Kanun koyma yetkisine sahip olmak, devlet olmanın en önemli şartıdır. Bu şarta sahip olmadan devleti, özellikle de çok büyük bir devleti uzun süre yönetmek mümkün olamaz.

Gelibolulu Mustafa Âli'ye göre Osmanlı kanunu, hem belirleyici hem betimleyicidir. Devletin yapısını ve toplumun doğasını tanımladığı ölçüde imparatorluğa Osmanlı kimliği kazandıran ve Osmanlı ülkülerini barındıran şey kanundur. Geçmiş uygulamalar ve hükümdarın takdiri temelinde değişmeye açık ve bir ölçüde yazıya geçirilmemiş olan örfî hukuk, doğal olarak bu hukukun gözetimi ve yorumlanmasıyla görevlendirilecek uzmanlaşmış bir otoriteyi gerektirmiş ve nişancılık makamı ortaya çıkmıştır (Fleischer 1996, 96). *Nişancı* başlangıçta, padişahın tuğrasını, Hatt-ı Humayun ve başka belgelere işlemekle

görevliyken, zamanla örfi hukukun en yüksek otoritesi haline gelmiştir. Nişancı, Ali'nin nitelemesiyle "müftiyân-ı kavanin-i padişahan"dı. Şeyhülislâm, nasıl şeriat konusunda fetva veriyorsa, nişancı da örfi hukuka ilişkin konularda son sözü söylerdi. Âli'nin kurduğu ve Osmanlı yönetimini daha sonra yorumlayanların benimsediği bu benzerlik anlamlıdır. Nişancı şer'î usûlleri de bilmek durumundaydı (Fleischer 1996, 96; İnalcık 2003/2, 161). Öte yandan, vergi sisteminin, timar teşkilâtının, toprak tasarrufunun kütük defterleri niteliğindeki *tahrir defterleri* nişancının gözetim ve denetimi altındadır. Örfi hukuk alanına ait ferman ve kanunlar çoğu kez bu defterlere kaydedilmiş olduklarından, en son kanunların neler olduğu nişancı tarafından bilinirdi. Örfi hukuka ait sorunlarda en son geçerli kanunu bildiren makam nişancılık makamı olduğundan, Fatih kanunları toplama işini, nişancıya havale etmiştir (İnalcık 2003/2, 161).

I. Bayezid devrinde (1389-1402) Çandarlı Ali Paşa, merkezi hazineyi büyütme, yeni vergiler koyma, defter ve yeni usûllerin uygulanmasıyla ve kadılık kurumu gibi konularda iyileştirmeler yapmıştır. Bu bürokratik genişleme, şeriatın çiğnenmesi olarak yorumlanmış ve şikayet konusu olmuştur (İnalcık 2000/2, 31). Tamamıyla örfi kanunlara dayanan idarede kul sisteminin geniş ölçüde tatbiki yine bu devirdedir (İnalcık 1996, 325). Açık hükümlerin bulunmadığı yerlerde örfe başvurmak Hanefî mezhebi ilkeleri arasında olduğundan, örfi hukuk usûlünün bir parçası kabul edildiğinden (Çağatay 1987, 629) ve sorunlar da bunu gerektirdiğinden, Osmanlılar örfü çok geniş bağlamlarda kullanmışlardır. Osmanlı merkez idaresinde, örfi vergiler ve toprak tasarrufu hukukuna esas olan tahrir sistemi hakkında en eski kayıtlar, Yıldırım Beyazıt devrine kadar gider. Tamamıyla örfi kanunlara dayanan, idarede kul sisteminin geniş ölçüde uygulanması yine bu devirdedir. Bayezid, askeri idare sistemini kurmak gayesiyle, ulema sınıfının karşı koymasına aldırmayıp, ulemaya yarayan birçok vakıfları devlet eline geçirmiş, askeri sınıfa vermiştir. Devletin yüksek çıkarları ve askeri ihtiyaçlar öteki kaygılardan üstün sayılmıştır (İnalcık 2000/2, 31). Bu husus devletin kurumlaşmasının ve kamu hukukunun nasıl oluşturulduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Devlet kurumlaştığı ölçüde, törel hukuk hakim olmuştur. Gelişme aşaması tamamlanırken, bireysel hakların belirlenmesi ve medresenin baskın bir konuma gelmesi şeri alanın genişlemesine neden olmuştur. Barkan'ın belirttiği gibi, Osmanlı'nın kuruluş ve gelişme aşamalarında örfi hukuk alanı çok genişken, giderek bu alan daralmıştır (Barkan 2001, xix).

Osmanlı Devleti'nin törel hukuku (örfi hukuk) genellikle *kanunnameler* adı altında toplanmış ve bu adla anılmışlardır. Kanunnamelerin özellikleri çeşitli tarihçiler tarafından ele alınmıştır. Hükümdarın kanun koyma (teşrii) yetkisi çerçevesinde irade, ferman, emir, hat, Hatt-ı Humayun gibi dini esasların tesirinden uzak kalan birçok gelenekler oluşmuştur. Sıralanan bu unsurların bir araya toplanmasından meydana gelen ve şer'î hukukun tesirinden uzak muhtelif kanun-

nameler yazılmıştır (Okandan 1945, 41). Kanunnamelerle devletin kurumlarının ilkeleri belirlenir ve bu ilkelere göre işletilirler (Köprülü 1977, 617). Barkan'a göre kanunnameleri teşkil eden bütün hükümler, doğrudan doğruya padişahların ferman ve iradeleriyle teşekkül ve inkişaf eden bir örf ve âdet hukuku sahasına ait olmaktadırlar ve bu sahada şeriat hükümlerinden bağımsız olarak kullanılmaktadırlar (Barkan 2001, XLVIII). Kanunnamelerin temelinde örfler vardır. Örfler, fakihler tarafından hukukun kaynağı olarak kabul edilmektedirler. Hükümdarların sorunları şeriat dışında çözme istekleri ve konuyla ilgili şer'î hukukta bir kararın olmaması örfe başvurmayı artırmış ve örfü güçlendirmiştir (Imber 2004, 46). Ayrıca ihtiyaç duyduklarında fethedilen yelerdeki örfleri de alıp kullanmışlardır. İdari sorunları kanunla çözme yoluna gidilmesi, örneğin vergi hukukuyla toprak hukukunun belirlenmesi, savaş ganimetleri ve Müslümanlara karşı açılan savaşların temellendirilmesi, şer'î anlayıştan uzaklaşma, başka bir deyişle şeri hukukun bazı kurallarını kanun çerçevesinde yorumlayarak değiştirme çabası olarak görülebilir (Imber 2004, 93-94, 95-100).

Kamu hukukunu ilgilendiren sorunlar kanunnamelerle çözümlenmiştir. Barkan'a göre kanunname, idari, mali, cezai, muhtelif hukuk sahalarına ait olmak üzere, hükümdarların emir ve fermanları vazedilmiş olan kanun ve nizamlardır. Bunları, aynen veya özetlenerek bir araya toplandıkları gibi, konularına göre de sınıflayarak mecmular halinde kullanmışlardır (Barkan 1977, 185). Fatih Kanunnamesi'nin başında şu ifade yer almaktadır: "Bu kanunname atam ve dedem kanunudur ve benim dahi kanunumdur. Evlad-ı kirâmın neslen ba'de neslin bununla amil olalar" (Akgündüz 1990/1, 317). Bu cümleden de anlaşıldığı gibi, Osmanlı Devleti'nde cari olan hükümlerin derlenip yeniden düzenlenmesiyle ortaya çıkan kanunname (Özcan 2003, XI) esas itibariyle devletin kurumlarını düzenlediğinden bir kamu hukuku metnidir. Kanunları ataya göndermeyle meşrulaştırma ve kadim olarak tanımlama Kanunî Kanunnamesi'nde de yer alır. Kanunî Kanunnamesinde yer alan "*kadim oldur ki anın evvelin kimesne bilmeye*" tanımı, anlayışın gücünü göstermektedir (Berkes 1978, 29). Kanunnamelerin meşgul olduğu hukuk alanı, hukuk ulemasının yahut hakimlerinin elinde doğup büyümüş bulunan bir mesele veya içtihat hukuku sahası olmayıp açıkça ve serbestçe kanun koyma yoluyla ve emirnamelerle teşekkül ve inkişaf eden müsbet bir hukuk sahasıdır (Barkan 2001, XXXVII). Çıkarılan kanunlar, genellikle şeyhülislâmın görüşüne sunulmaz. Bununla birlikte şeyhülislâm kanunlar hakkında, *şeri maslahat değildir, nasıl emredilmiş ise öyle hareket edilmek lazım gelir,* görüşünü dile getirmektedir. Bu en yüksek dini makam, kanunlarla halledilen meseleleri yüksek bir devlet işi ve siyasî bir mesele addederek onları herhangi bir şekilde cerh ve münakaşa etmekten kaçınmaktadır (Barkan 2001, XLIV; Çağatay 1987, 631). Ayrıca, şer'î hükümlerin bulunduğu mirî arazi kullanımı, vakıf anlayışı, çeşitli yargı sorunları, para vakıfları, faiz gibi çok

sayıda önemli konuda şer'î hükümlerin dışında uygulamaların gerçekleştirilmesi (Çağatay 1987, 632-635), örfün kullanım alanının genişliğini ve etkinliğini göstermektedir.

Osmanlı sisteminde hükümdar çok geniş yetkilere sahiptir. Askeri, mülki, icrai, teşrii ve kazai işlere baktığı gibi, dini sorunlarla yakından ilgilidir (Okandan 1945, 38-39). Teorik ve fiili eylemlerine bakıldığında hükümdarın hukuki durumu şöyle gözükmektedir: Teorik bakımdan hükümdar, hareketlerini kontrol eden şer'î hükümler nedeniyle, uygulamada mutlak hakimiyete sahiptir denemez. *Kur'an* ve hadis hükümleri, İslâm âlimlerinin ve hukukçularının görüş ve değerlendirmeleri, örf ve teamüller, "icmai ümmet"le tespit olunmuş dini esaslar, hükümdarın devlet işlerindeki hareket serbestisini sınırlayan birer ilke niteliğindedirler (Okandan 1945, 39-40). Hükümdarın cismani iktidarını frenleyen ve bu esaslara muhalefet eden ve onları azami riayete zorlayan dünyevi, siyasî ve hukuki bir kurum mevcut değildir. Gerek şahsı, gerekse tac ve tahtı her nevi tecavüzlerden masun tutulan hükümdar, ancak Tanrı'ya karşı sorumludur. Yani uhrevi bir mesuliyete sahiptir. Şeriatın hükümlerine muhalefetin, adem-i riayet keyfiyetinin, cismani, dünyevi, hukuki hiçbir müeyyidesi yoktur. Onun cismani salahiyetlerinin fiiliyat sahasında frenlenebilmesini mümkün kılacak, mevcut ilkelerin dışına çıkmak arzusunda bulunan hükümdarın hareketlerini tahdit edebilecek bir mekânizma ve bir kurum oluşturulmamıştır (Okandan 1945, 40). Din adına şeyhülislâm ve umera adına ordu ve diğer siyasî mekânizmalar hükümdarın davranışlarını ilkeler doğrultusunda sınırlamışlardır. Bütün bu sınırlayıcı unsurların yanında, inancın getirdiği ölüm sonrası yargılamanın yarattığı bir sınırlamadan da söz edilebilir. Sadrazam Lütfi Paşa, sadrazam olacaklara şöyle bir öğütte bulunmaktadır: "Sadrazam Padişahla konuşurken sık sık, 'padişahım, ben yükü boynumdan giderdim, doğruyu söyledim; bundan sonra kıyamet gününde cevabı sen ver' demelidir" (Lütfi Paşa 1982, 20) tavsiyesinde bulunmaktadır. İlâhî yargıda aklanmak için, hükümdar yetkilerini iyi kullanmak ve sorumluluklarını yerine getirmek hususunda çok dikkatli davranmak durumundadır.

Osmanlı Devleti'nin yönetimi, sadrazam, vezirler, şeyhülislâm, kazaskerler, defterdarlar ve nişancıdan oluşan *Divan* tarafından gerçekleştirilmiştir. Bütün devlet işleri divanda görülmüş ve kararlar ile kanunlar burada çıkarılmıştır (Okandan 1945, 48-49). Divan-ı Humayun, kamu görevlilerini yargılayan bir mahkeme görevi gördüğü gibi, üst mahkeme işlevi yanında halkın doğrudan divana şikayetlerini ele alan bir kurum olarak da iş görmüştür (M.A. Aydın 1994, 401). Kazaskerler de divan kurup kamu görevlileri davalarına bakmışlardır (M.A. Aydın 1994, 403). Şeri hukuk ile örf arasındaki farkı gösteren en iyi örnekler arasında, şeri mahkemelerin yanında yer alan ve kamu görevlilerinin yargılanmasından sorumlu olan *kadıaskerlik* ve *yargıcılık* ayrıcalıklı bir yere sahiptir (İnalcık 1996, 323). Osmanlılarda devlete mensup unsurlar için adli

makam, kadıaskerlik olmuştur (İnalcık 1996, 324).

Divanın baş sorumlusu vezir-i azamdır. Lütfi Paşa *Asafname* adlı siyasetnamesinde vezîr-i azamın nasıl davranması gerektiği üzerinde durmuştur. Vezir-i azamın görevleri ve hükümdarla ilişkileri, yönetimin değerlerini ortaya koymaktadır (Lütfi Paşa 1982, 13-20). Koçi Bey hükümdarların divanla ilişkilerini ele alırken, aynı zamanda hem divanın özelliklerini hem de hükümdarın görevlerinden bahsetmektedir: Padişahlar, Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye kadar, adalete kavuşmuş olan Divan-ı Humayun'da hazır olup, memleket ve millet, bütün halk, hazine, para ve diğer büyük küçük işler ile tam manasıyla meşgul olurlar idi. Sultan Süleyman divanda hazır bulunmazdı. Zamanında yapılan bazı seferlere katılarak çeşitli durumlar hakkında bilgi sahibi olurdu. Divan işleriyle uğraşırdı. İsteyen herkes hükümdarla görüşüp, uğradığı haksızlık hakkında onun adaletini isterdi (Koçi Bey 1993, 5). Devlet işleriyle yakından ilgilenen hanlar zamanında İslâm ülkeleri mamur olmuşlardır ve dünya da tamamen emniyet içinde bir yer haline gelmiştir (Koçi Bey 1993, 5). Hükümdar ile divan arasındaki ilişki zayıfladıkça, divan serbest bir hükümet şeklinde davranmaya başlamıştır.

Kâtip Çelebi, *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar* adlı kitabında "din ve devlet" (Kâtip Çelebi 1982, 31, 34) ifadesini kullanmıştır. Bu ifade, din ile devletin ayrı unsurlar olduğuna işaret etmektedir. Bu ayrımın başlıca temellerinden biri şer'î hukukla kamu hukuku arasındaki ayırımdır. Devletin görevlerinin yerini getirmede ve kendi varoluşunu temellendirip sürekliliğini sağlamada kullandığı yolların şeri bir yapı göstermemesi, aksine törel bir zeminde bunları gerçekleştirmesi, din ile devlet ayrımını yapmayı gerektirmiştir. Devleti dinin içinde bir unsur olarak görmemişler, devleti dine denk bağımsız bir yapı olarak tanımlamışlardır. Ahmet Yaşar Ocak, din-devlet ilişkisini daha farklı bir açıdan ele almıştır. Ona göre din, devletin siyaset etme aracıdır. Bu anlayış Abbasîlerden gelmektedir. Ayrıca Maverdî'nin, "din ve devlet ayrılmaz ikizlerdir" ve Gazalî'nin "din ve saltanat ikizdir" düşünceleri teorik temeli oluşturmaktadır. 14. yüzyılda Türkler bu formülü kendi eski siyaset anlayışlarıyla birleştirerek kullanmışlardır. 15. yüzyılın ikinci yarısında Fatih, devleti tam bir merkeziyetçi yapıya ulaştırdıktan sonra, *"din ü devlet, mülk ü millet"* ifadeleriyle din ve devlet ilişkisi resmi ideolojideki gerçek yerini bulmuştur. Mülk hükümranlık anlamına gelmektedir (Ocak 1998, 83). Osmanlılar için din ve devlet birbirinden ayrılmaz temel ikilidir. Ancak devlet her zaman her şeyin üstünde yer alarak son sözü söylemiştir. Şeriatı ulema aracılığıyla kendi bünyesine alan devlet, dolaylı olarak ona bu bünyenin özelliklerini katmak suretiyle kendi dünya görüşüne, yönetim anlayışına uygun siyasal bir nitelik kazandırmış, örfi hukuku pek çok alanda yaygın bir biçimde devreye sokarak, şer'î hukukun bazı alanlarına uygun gerekçelerle müdahale etmek suretiyle önemli ölçüde kendi pragmatik amaçlarına elverişli hale büründürmüştür. Bir başka şekilde ifade edilecek olu-

nursa, "din devletleştirilmiş, devlet de bir anlamda dinileşmiştir" Bu Osmanlı Devleti'ni diğer İslâm devletlerinden ayıran önemli bir özelliktir (Ocak 2003, 253; Hodgson 1995/3, 105). Ahmet Yaşar Ocak, sonraki bir yazısında, Osmanlılarda devletle dinin iç içe olduğunu, fakat devletin dinden daha baskın olduğunu, hatta dinin devlet için olduğunu belirtmiştir (Ocak 2002, 9).

Toplum için en temel sorunlar arasında olan din ve devlet, hukuk açısından şeriat ve örf tarafından ifade edilmişlerdir. İki temel kurum ve gerçeklik alanı, iki hukuk anlayışı tarafından kontrol altında tutulmuştur. Her ne kadar şeri anlayış değer açısından her şeyden üstün tutulsa da uygulamalara bakıldığında, devletin üstünlüğü tartışma götürmez bir noktadır. Bireyin ebedî kurtuluşu esas alınınca şeri yaklaşımın önemi artmaktadır. Toplumun varoluşu ve sürekliliği açısından bakınca, devletin tartışma götürmez gücü ortaya çıkmaktadır. Osmanlı Devleti'nde uygulanan her iki hukuk sistemi de toplumun ve devletin ihtiyaç duyduğu hukukun oluşmasını sağlamıştır. Bireysel hakların şer'î hukukla, kamu işlerinin törel hukukla çözümlenmesi, devlet anlayışı ve tarihsel gerçeklikle ilgili bir durumdur. Devlet anlayışında hükümdarın haklarının çok geniş olması, sorunların çözümünde çok büyük bir serbestlik yaratmaktadır. Devletin sürekliliği ve gücü sorunları çözme yeteneğine, bu yetenek de sorunlar karşısında serbest hareket etme becerisine bağlıdır. Bu özellikler hükümdarın yetkilerinin sınırlandırılmaması anlamını içermekle birlikte, başta ulema ve ordu olmak üzere kurumlar, Osmanlı hükümdarlarının serbestliğini önemli ölçüde sınırlamışlardır. Tarihsel gerçeklik açısından soruna bakıldığında, toplumun büyük bir kısmının Müslüman oluşu, mirasçısı olduğu Müslüman devletlerin yönetim anlayışını göz önünde bulundurma gerekliliği, Hıristiyan bir coğrafyada bin yıldır varlığını sürdüren Hıristiyan bir devletin sınırlarında kurulup gelişme çabaları, dönemin hukuk anlayışları, Osmanlı Devleti'nin hukuk temelinin oluşmasında etkili olmuş tarihi unsurlardır.

Hukukta temel kaygı, hakların korunması ve kurumlar arası ilişkilerin belirlenmesidir. Eğer bir hukuk, hem birey hem de kamu haklarını yeterince koruyabiliyorsa, kurumlar arası ilişkileri iyi bir şekilde tanımlıyorsa, kaynağı ne olursa olsun, o hukuk ve hukuku uygulayan devlet başarılı kabul edilir. Osmanlıların uyguladıkları her iki hukuk sisteminde de başarılı oldukları söylenebilir. Bireysel haklar yeterince korunmuşsa şer'î hukuk başarılı olmuştur. Eğer bireysel haklar yeterince korunmamışsa şer'î hukuk başarılı olamamış ve devlet baskıcı bir tutum izlemiştir sonucuna varılır. Kamu hukuku açısından ele alındığında, kurumların başarılı olup olmamaları, ilgili alanlardaki sorunların çözülüp çözülmemesine ve devletin uzun ömürlü olup olmamasına bakılarak söylenebilir. Devletin uzun ömürlü olması, kurumların başarılı olduğu sonucuna götürür. Ancak kurumların başarılı olduğu sonucu tartışmalıdır. Kurumların başarısı ve törel hukukun şer'î hukuku kontrol altına alması, bireysel haklarda ne türden iyileştirmeler ya da

kötüleştirmeler yapmıştır sorunu üzerinde durmayı gerektirir.

Osmanlı Devleti, yaklaşık 620 yıllık tarihinde siyasal sisteminin ne olduğu ya da ne olması gerektiği sorununu, son elli yılı hariç, hiç tartışmamıştır. Uygulanan hukuk sisteminden ve yönetim tarzından isyanlara varan memnuniyetsizlikler gerçekleşmiş olsa da, Devlet, uzun süren ömründe, temel değerlerinde önemli bir değişiklik yapmamıştır. Devletin öncelikli işi, kendini nasıl ya da ne adla tanımlayacağını düşünüp tartışmaktan çok, toplumun sorunlarıyla uğraşmak olmuştur. Devletin kendisi hakkındaki en önemli vurgularının adalet ve savaş olduğu göz önünde tutulursa, bir bakıma yaptığı işlerle kendini ifade ettiği sonucuna varılır.

3.2.5. İKTİSADÎ YAPI

Devletin oluşmasını ve sürekliliğini sağlayan en önemli kurumlardan biri iktisattır. İktisadî yapı, toplumun yaşama şartlarını belirlediği gibi, gelirlerine bağlı olarak devletin gücünün hangi boyutlarda olduğunun da bir göstergesidir. İktisadî yapı toplum ve devlet üzerindeki etkisi nedeniyle, devlete ilişkin düşüncelerde de ağırlıklı bir yere sahip olmuştur. Osmanlı yönetici ve düşünürleri, devletin ideal özelliklerini öne çıkarırken, aynı zamanda ideal özelliklerin belli bir iktisadî yapıya dayandığını da göstermişlerdir. Osmanlıların iktisadî yapılarına yakından bakıldığında, kendi insan, toplum ve devlet anlayışlarına bağlı bir yapı oluşturdukları kolaylıkla görülmektedir. Klasik dönem Osmanlı iktisadı üç temel üzerine oturmuştur. Zirai üretimin dayandığı toprak sistemi, imalathane ve ticareti düzenleyen loncalar ve vergiler (İnalcık 2000/5, 182). İktisadın bu üç alanı, Osmanlı iktisat sistemini de ortaya çıkarmaktadır. Burada sadece toprak sistemi ile loncalar üzerinde kısaca durulmaktadır.

Osmanlı iktisadî yapısının omurgasını oluşturan toprak sistemi, hukukî-malî ve idari-askeri olmak üzere ikiye ayrılır (İnalcık 2000/5, 182). *Hukukî-Mali olan* araziler, Mirî, Mülk, Vakıf ve Çorak olmak üzere dört türdür. *Miri* toprak rejimi, devlete bütün köylüleri ve tarım iktisadını kontrol ve düzenleme yetkisini vermiştir (İnalcık 1996/1, 3). 1- *Mirî* arazi: Devletin mutlak hakkını (rakabesini) elinde tuttuğu toprak olan miri arazi, bütün tarım arazilerini kapsamamış, sadece hububat ziraatı yapılan tarlaları içermiştir. Hububat merkezli miri arazide esas kaygı, büyük kitlelerin geçimini sağlamak, ordu ve şehirlerin iaşesini düzenli olarak karşılamaktır. Kıtlık gibi felaketlerle karşılaşmamak için, devlet miri arazi denetimini sıkı tutmuştur. Hububat tarlalarının amaçları dışında kullanılmaması gerektiği kanunlarla güvence altına alınmıştır. Çift öküzle işlenebilen tarlalar, iktisadî açıdan en verimli işletme olarak tanımlanmış ve tarım iktisadının temel ünitesi sayılmıştır (İnalcık 1996/1, 3-4). 2- *Mülk* arazisi: Dört tiptedir: a- Sul-

tanın mirî arazi üzerindeki mülkiyet hakkını bağışlamasıyla (temlik etmesiyle) oluşan mülkler. b- Çorak (mevat) arazinin tarıma kazandırılmasıyla elde edilen mülkler. c- İslâm hukukuna uygun bir satış sözleşmesiyle edinilen mülkler. ç- Fethedilen bölgenin önceki seçkinlerine ait olup sultan tarafından onaylanan mülkler (İnalcık 2000/5, 184-185) bu öbekte yer almaktadır. 3- *Vakıf arazileri*. Özel mülkten vakıf arazisi haline getirilen topraklar olup çoğunlukla vakfeden ailenin gözetimindedir (İnalcık 2000/5, 184). 4- *Çorak* (Mevat) arazi: Ormanlar, çöller, bataklıklar gibi, daha önce hiç ekilip biçilmeyen topraklar (İnalcık 2000/5, 184). *Timar Sistemi*, (İdari-Askeri Tasnif): İmparatorluğun çekirdek eyaletlerindeki arazisinin büyük kısmı, sabit sınırları olan ve belirli haklarla birlikte giden "teritoryal" dirliklere bölünmesiyle oluşmuştur. Sancaklar ve Kazalar gibi görece büyük teritoryal birimlerin içindeki dirlik dağıtımı, timar icmal defterlerinde gösterilmiştir. Köylü çiftlikleri gibi, sabit timar ve ziamet birimleri (*kılıç*) ile bunların gene sabit tutulan gelirleri de (*hâsıl*) parçalanamazdı (İnalcık 2000/5, 184). Timar sisteminde yer alan topraklar şu öbeklere ayrılmıştır: 1- Sultanın kendisine alıkoyduğu *hass*'lar (havâs-i hümayun). Bunların gelirleri, sultanın özel hazinesine değil, devlet hazinesine akardı. 2- Vezirlere ve beylere hasredilen büyük dirlikler, ya da *ümera hâss*'ları. Bunlar usûlen, 100.000 akçenin üzerinde gelirleri olan birimlerdir. 3- Taşradaki timarlı ordusunun daha aşağı rütbeli komutanlarına (subaşı veya Zaimler) tahsis edilen dirlikler, yani izametler. Âdet olarak bunların da yıllık geliri, 20.000 akçe ile 100.000 akçe arasında değişirdi. 4- *Sipahi*lere, yani taşra süvarisine tahsis edilen ve gelirlerinin üst sınırı 20.000 akçe olan dirlik veya timarlar. Genellikle bin akçe ellerine geçerdi ve bu düşük bir gelir olarak kabul edilirdi. 5- Mevkuf timarlar, hazinenin alıkoyduğu ve henüz tahsis veya tevcih etmediği dirliklerdir. Sipahilerden boşalmış timarların gelirleri, tekrar sipahilere tahsis edilinceye kadar mevkufcu denilen hükümet temsilcilerince toplanıp hazineye aktarılırdı. 6- Arpalık, paşmaklık, üzengilik gibi askeri nitelik taşımayan gelir tahsisatı. Bürokratlar, saray gözdelerine ya da seçkinler zümresinin emekli olmuş mensuplarına hâss ve timar bağlanmasına, usûle aykırı olduğu, temel kanun ve yönetmeliklerin uygulamalarını saptırdığı gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. Timarların amacı, aktif hizmetteki idari-askeri personele gelir bağlamaktı ve öyle kalmalıydı. Arpalıklar bu bağlamda ortaya çıkmışlardır (İnalcık 2000/5, 184-185). Ziraat esasına dayanan iktisadî yapının toprak sistemi, toplumun ihtiyaçlarının karşılanması temeline dayandırılmıştır. İmparatorluk iktisadı ve maliyesi, esas olarak, devletin toprak mülkiyetini elinde tutması ve başlıca zenginlik kaynağı olan tarımsal üretimi kontrol etmesi olgusuna bağlı olmuştur. Gerek köylü kitlesinin ve gerekse askeri sınıfın büyük bir bölümünü oluşturan sipahi sınıfının geçimi, özel bir toprak mülkiyeti sistemine ve vergi anlayışına dayandırılmıştır (İnalcık 2000/5, 85-86).

Zanaatlar ile ticaret, dönemin iktisadî yapısında ikinci önemli alandır.

Osmanlılarda imalathane üretimi devlet kontrolündeki *loncalar* tarafından gerçekleştirilmiştir. Kapalı bir sistem olan loncalar, üyelerine çalışma zevki, meslek disiplini, dürüstlük, kanaatkarlık, gibi sağlam ahlâk kuralları aşılayan, iktisadî ve sosyal güvenceler sağlayan, mesleğin saygınlığını gözeten, standartları koruyan, haksız rekabeti önleyen bir üretim sistemidir. Hükümetlerin loncalara müdahalesi loncaların iç işleriyle ilgili değil, loncaya bağlı olan imalat birimlerinin ürettikleri malların kalite, miktar ve fiyatlarıyla ilgili olmuştur. Üretimde kullanılan hammaddelerin işyerlerine getirilmesi ve satılması, hükümet ve lonca idarecilerinin kontrolü altında yapılmıştır. Böylece lonca, hammaddelerin arzını tanzim eden bir mekânizma olarak işlemiştir. O dönemde pamuk, ipek, kereste ve demir gibi maddeler, ulaşım güçlükleri ve üretimdeki yetersizlikler dolayısıyla piyasaya her zaman yeterli miktarda, yani bütün talebi karşılayacak ölçüde sevk edilmediğinden, hammaddelerin loncaya mensup ustaların eline normal fiyatlar üzerinden ve onlardan hiçbirisini işsiz bırakmayacak şekilde dağıtılmasına büyük bir önem verilmiştir. Kıt bulunan maddelere sık konan ihraç yasakları ve kıt maddelerdeki stokçuluğu önleyen tedbirler lonca sisteminin özellikleri arasındadır (Önsoy 1988, 3-4). İstanbul, Bursa, Edirne ve Selanik gibi şehirlerde dış talebe bağlı olarak lonca dışı üretim tesisleri kurulmasına izin verildiğinde, hükümet lonca sisteminin zarar görmemesi için loncaları destekleyen önlemler almıştır. Lonca bünyesinde yer alan küçük işyerleri mahalli ihtiyaçları karşılamaya yöneliktir. Ordu ihtiyacını karşılayan ya da ihracat için üretim yapan ve yüzlerce işçi çalıştıran büyük işletmeler, lonca sisteminin dışında yer almışlardır 19. yüzyılın ortalarında çökünceye kadar loncalar, sosyal, idari, dini tarafları ile iyi işleyen bir sistem olarak toplumun düzen ve ahenginin oluşturulup sürdürülmesinde büyük öneme sahip olmuşlardır (Önsoy 1988, 4)

Mehmet Genç, Osmanlı klasik döneminde iktisadın üç temel ilke, *iaşe*, *fiskalizm* ve *gelenekçilik* çerçevesinde ele alınması gerektiğini ortaya koymuştur (Genç 2000, 45). *İaşe*, insanların ihtiyaçlarını karşılamaktır. Üretilen mal ve hizmetlerin mümkün olduğu kadar bol, kaliteli ve ucuz olması, yani piyasada mal arzının en yüksek seviyede tutulması esastır. Bu süreci işletebilmek için devlet müdahalesi esastır (Genç 2000, 45-46). İaşe ilkesi, köyleriyle birlikte üç bin ile yirmi bin arasında değişen nüfusu, kırk ile altmış kilometre çapında bir yerleşim yeri olan kaza temeline dayandırılmıştır. Kazada üretilen ürünler öncelikle, kazanın ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılır ve kazanın ihtiyacı karşılanmadan hiçbir ürün kaza sınırları dışına çıkarılmazdı. İhtiyaçlar karşılandıktan sonra elde mal kalırsa, İstanbul'a gönderilirdi (Genç 2000, 46-47). Osmanlı iktisat anlayışının önemli özelliklerinden biri, ithalatı kolaylaştırmak ve ihracatı zorlaştırmadır. İthalat ve ihracat faaliyetlerinin dayandığı anlayış, halkın ihtiyaçlarını karşılamak için bol malın bulunmasıdır (Genç 2000, 47). Halkın ihtiyaçlarına paralel olarak devletin ihtiyaçlarını karşılamak için geliştirilen *fiskalizm*, hazineye ait

gelirleri, mümkün olduğu kadar yüksek düzeye çıkarmaya çalışmak ve ulaştığı düzeyin altına inmesini engellemektir. Doğrudan devlet harcamalarıyla ilişkili olduğundan fiskalizmin diğer boyutu, devlet harcamalarını kısmaktır (Genç 2000, 50). Toplumun ve devletin ihtiyaçlarına karşılamaya yönelik anlayışın gelenekleşerek devam etmesi, iktisadî sistemin üçüncü ayağını oluşturmaktadır. *Gelenekçilik*, sosyal ve iktisadî ilişkilerde aşamalı olarak gerçekleşen dengelerin, eğilimlerin, mümkün olduğu ölçüde muhafaza edilmesi, değişme eğilimlerini engelleme ve herhangi bir değişme çıktığı takdirde, tekrar eski dengeye dönmek üzere, değişmeyi ortadan kaldırma iradesinin hakim olması şeklinde tanımlanır (Genç 2000, 48). Osmanlı iktisadî dünya görüşü, bu üç ilkenin zamana, bölge ve sektörlere göre değişen oranlarda birleşmelerinden meydana gelmiş, bir nev'i üçlü koordinat sistemi içinde kimliğini kazanmış ve böylece iktisadî hayatı yönlendirmiştir (Genç 2000, 52).

İnalcık'a göre, İslâm devlet anlayışı, her ne kadar güç ve kudret devleti şeklinde gözükse de, halkın refahını önemsemiş ve halkın bolluk içinde yaşamasını sağlamayı devlet ilkeleri arasında kabul etmiştir (İnalcık 2000/5, 83). Bu anlayış devletin iktisadî yapıyla yakından ilgilenmesinin önemli nedenleri arasındadır. Klasik fakihler ihtiyaç maddeleri ile lüks malların ayırımını yapmışlar ve devlet lüks malların fiyatlarına karışmamışken, ihtiyaç maddeleri ile yerel ürünlerin fiyat denetimleri devletin kontrolü altında olmuştur. İhtiyaç maddelerine uygulanan narh (azami fiyat) sistemi ile çarşıdaki fiyat, ölçü ve ağırlıkların sürekli denetlenmesi, toplumun başı olarak hükümdarın ve yerel kadının en önemli sorumlulukları arasında sayılmışlardır. Pazarlarda temel ihtiyaç maddelerinin bulunmaması durumunda halkın ayaklanması daha önceki devletlerde sıkça rastlandığından, devlet bu sorunlarla karşılaşmamak için bu işi önemsemiştir (İnalcık 2000/5, 83-84). Hayırseverliğin İslâm açısından çok önemsenmesi sebebiyle halkın zor durumda olan kesimlerine bizzat hükümdarlar kendi elleriyle yardım dağıtmışlardır. İmarethaneler de bu amaçla bütün yerleşim merkezlerinde kurulmuştur. Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak arzusu, halkın ihtiyaçlarını gidermenin motorlarından biri olmuştur. Hayır anlayışından türeyen kurumlar, servetin toplum içinde yeniden bölüştürülmesinde çok önemli bir rol oynamıştır Zor durumdaki kişilerin ihtiyaçları bu kurumlar tarafından karşılanmıştır (İnalcık 2000/5, 84). Devletin iki ödevinden birinin adalet olması, Osmanlı Devleti'nin iktisadî yapısının biçimlenmesinde de etkili olmuştur.

3.2.6. TOPLUM VE DEVLET

Devletin, kurum olarak nasıl bir yapıya sahip olduğunu anlamak için, toplumla devlet arasındaki ilişkilerin nasıl tanımlandığını görmek gerekir. Osmanlı

toplumunun, inanç, dil, yaşama tarzları açılarından oldukça karışık ve karmaşık bir yapıda olduğu bilinmektedir. Dini ve etnik guruplardan oluşan toplumun bütünlüğü ve süreklilği, Osmanlı Devleti'nin dayandığı değer dizileri sayesinde mümkün olmuştur. Aşağıda Osmanlıların toplumu nasıl gördükleri ve toplumla değer dizileri arasında nasıl bir ilişkinin olduğu ele alınmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş süreci göz önüne alındığında, Kayı Boyu'nun devleti boyun tüm üyeleriyle birlikte oluşturdukları görülmektedir. Boyun tümünün devletin oluşumunda yer alması, devletin kuruluş aşamasında, halkla iç içe olduğunu gösterir. Devletin büyümesine bağlı olarak nüfus artmış ve toplumun sorunlarını çözecek kurumlar oluşmuştur. Fleischer'in belirttiğine göre, 16. yüzyıl ortalarına kadar, Osmanlılar, kökenlerindeki askeri kabile düzenini sürdürmüşlerdir. Toplumdaki başlıca ayrım, vergi vermeyen askerler ile vergi veren reayadır. Askerlerin görevleri reayayı korumak ve devletin askeri bel kemiğini oluşturmaktır (Fleischer 1996, 4). Bürokrat ya da yargı görevlisi, yani yönetimle ilişkili olan herkes, askeri sınıf içinde kabul edilmiştir (Fleischer 1996, 4). Klasik dönemde ise Osmanlı yönetici sınıfı, yaptıkları işlere bağlı olarak üç gruba ayrılmıştır: *Seyfiye* (kılıç ehli), devleti kuran gazilerden ve büyük ölçüde sarayda yetişen öbekten oluşurdu. *İlmiye*, şeriatın savunucusu olan hukuk uzmanlarını, kadıları, öğretmenleri ve devletin İslâmî vicdanını kapsamıştır. *Kalemiye*, devletin bürokratik işlerinden sorumlu grup, diğer iki grubun işlev ve eğitiminin bazı yönlerini bir araya getiriyordu (Fleischer 1996, 5). Toplumsal sorunlarını başarıyla çözebilmek için gerekli kurumların oluşturulması, kurumlarla devletin amaçları arasındaki uyum, devletin hem toplum nezdinde hem de dış güçler karşısında güçlü olmasını sağlamıştır.

İslâm'a göre halk, statü olarak Tanrı'nın bir emaneti olarak tanımlanmakla birlikte, hem toplum hem de devlet tarafından, varoluşunu sürdürebilmek için vergi ve asker kaynağı olarak da görülmüştür. Kâtip Çelebi halkın devletle ilişkisini şöyle tanımlamıştır: "İnsansız mülk olmaz, ordusuz halk olmaz, parasız ordu olmaz, halk olmadan para toplanmaz, adalet olmasa halk da olmaz"* (Kâtip Çelebi 1982, 22). Halk, devlet ve ordu arasındaki ilişkinin içsel olduğu gerçeği göz önüne alınınca, bu ilişkide düzenin tam kurulması gerekmektedir. İç ilişkilerdeki düzensizlik büyük sorunlar çıkarttığından ya devlet kurulamaz ya da kurulsa da uzun süreli olmaz. Uzun ömürlü ve güçlü bir devletin varlığı, temel kurumlar arasındaki uyuma ve halkın bu kurumları benimsemesine bağlıdır.

Bu düşünce, İbn-i Haldun'dan Kınalızade Ali Efendi tarafından alınıp *Ahlâk-ı Alâi* adlı kitabında zikredilmiştir (Naima 1967/1, 49). Kutadgubilig'de yer alan bu görüşün, Hint-İran kökenli olduğu İnalcık tarafından belirtilmiştir (İnalcık 2000/1, 14).

Osmanlı düşünürlerine göre toplum dört unsurdan oluşur: Ulema, asker, tüccar ve reaya (Kâtip Çelebi 1982, 22). Bu unsurların her biri insan bedenine denk getirilerek açıklanmıştır. Ulema, kanla denkleştirilir. Asker, balgam; tüccar, safra; yapısı süfli toprakta olan reaya, sevda derecesindedir (Kâtip Çelebi 1982, 22-23). Bu tanımlama tarzında, toplumu oluşturan öbeklerin, insan bedeninin bazı unsurlarına benzetilerek açıklanma nedeni, sağlıklı bir bedendeki denge ve düzenin, ideal devlet düzenine model olarak görülmesindendir. Sağlıklı bir bedenin sahip olduğu denge ve düzenin devlette gerçekleşmesi, kurumların hem kendi iç yapılarında hem de birbirleriyle ilişkilerinde görülmesine bağlıdır. Bunun çok zor olduğu bildirilmektedir. Kâtip Çelebi'nin görüşlerini aktardığını belirten Naima da (Naima 1967/1, 44), bireylerin geçirdikleri bedensel aşamalarla devletlerin de üç aşama geçirdiklerini kabul etmiştir. Gelişme, kemal ve gerileme (Naima 1967/I, 39). Ancak hem bireylerin hem de devletlerin yaşama süreleri bedenlerinin gücüne ve kendilerine bakıma bağlı olarak değişmektedir. Osmanlı devleti kuvvetli bir bünyeye sahip olduğundan kemal devresi uzamıştır (Naima 1967/I, 39). Devletin üç esas devresini gösteren çeşitli alametleri vardır. Hastalık çıktığı zaman bunlara uygun ilaçların verilmesi gerekir. Uygun ilaçlar, uygun zamanlarda verilmezse iyi bir tedavi gerçekleştirilmemiş olur (Naima 1967/I, 39). İnsan vücudu dört unsurdan mürekkep olduğu gibi, toplum da dört rükundan (direk, esas) terekküp eder. Toplumu meydana getiren Erkan-ı erba (dört rükun) şunlardır: Ulema, asker, tüccar ve reaya (Naima 1967/I, 39). Ulema zümresi, insan vücudunda dolaşan kana benzer. Kalp ki hayvani ruhun kaynağıdır ve hayvani ruh bir latif cevherdir. Bu letafetinden dolayı vücutta doğrudan doğruya dolaşmaz. Kan onu dolaştırır. Ruh, vücudun ayakta durmasına sebep olduğu gibi, ilim dahi cemiyetin devamına sebep olur. Asker, balgam makamındadır, tüccar safraya ve reaya sevdaya (tutku?) benzer (Naima 1967/I, 40). Bedenin sağlıklı olması için bu dört unsurun dengede olması gerektiği gibi, toplumun sağlıklı olması için de bu dört kurumun dengeli bir ilişki içinde toplumu ve devleti taşımaları gerekmektedir.

Halk zulüm ve kahır yüzünden kırılmış ve kazançtan kalmış olursa, hazineye yardım edemeyecekleri için hazine boş kalır. O yüzden eski hükümdarlar reayayı zalimlere karşı himaye edip kasaba ve köylerin harap olmasına, reayanın gelip şehre yerleşmesine neden olacağından razı olmazlardı (Naima 1967/I, 40-41). Benzer şekilde tüccarların da yeterli sayıda olması, ne fazla ne de az olması gerekir. Yeteri sayıda olunca hazmedilmesi kolaydır. Sayı artınca yani tüketim malları çoğalınca hazmı zorlaşır ve bedende rahatsızlıklar yaratır. Ayrıca tüccarların zenginliği artırdıkça,tamahkarlık büyür, halk fakirleşir ve toplum bunalıma girer. Askerlerin fazla olması da halkı fakirleştirdiğinden, onların sayısı da yeteri kadar olmalıdır (Naima 1967/I, 41). Askerler savaş yeteneği yüksek bir zümreyken, toplumsal konumlarındaki kötüleşmeler, görevlerini yerine getir-

meleri hususunda sorunlar çıkmasına sebep olur. Onlara fazla itaat edildiğinde ve paraları bol verildiğinde de devlete müdahale etme eğilimleri artmaktadır (Naima 1967/I, 54-55). Koçi Bey'in ortaya koyduğu asker sayısına bağlı olarak ortaya çıkan bütçe açıkları (Koçi Bey 1993, 13-14, 27-29) göz önünde bulundurulduğunda, askerin hem sayıca hem de tavır açısından disiplin altına alınması gerektiği daha iyi anlaşılmaktadır.

Kâtip Çelebi, insanın bazı yetenekleriyle en üst düzey devlet yöneticileri arasında benzetme yapmıştır. Bu benzetmeye göre, insanın nefsi, sultana; aklı, vezire ve idrak gücü de şeyhülislâma denk gelir (Kâtip Çelebi 1982, 29). Nefs, akıl ve idrakın insanın zihinsel faaliyeti ile ahlâkî durumunu temsil etmeleri ve bunların hükümdar, vezir ve şeyhülislâma karşılık gelmeleri, devletle insan bedeni arasındaki benzetmelerin bir başka boyutunu gösterir. Akıl ve idrak, nefsin kontrolü için gerekli unsurlar olduğundan, vezir ve şeyhülislâm diğer işleri yanında hükümdarın nefsine yenik düşmesini engellemekle yükümlüdürler. Sağlıklı insan bedeninde, akıl ve idrak tarafından oluşturulan denge ve düzenin toplumsal yapıdaki karşılığı adalettir. Toplumsal düzenin merkezi adalet olduğundan, Osmanlı düşünürleri adaleti devletin en önemli görevi olarak tanımlamışlardır. Adaletin gerçekleşmesini engelleyen ve toplumsal düzeni sürekli bunalım durumunda tutan mülkiyet temelli sınıflı bir toplum olmamakla birlikte, Osmanlılar evren tasavvurundaki öneminden dolayı adalete özel bir önem vermişlerdir. Mülkiyetsizlik, adaletli bir yapının ve özgürce yaşamanın önemli dayanaklarından biri olmuştur.

Toplumun kurumlar üzerinden tanımlanması, topluma devlet üzerinden bakışın bir göstergesidir. Özellikle asker ve ulema, devletin merkezi yapısını ortaya koymaktadır. Asker, devletin varoluşunu gerçekleştirdiği gibi, aynı zamanda da devlet aracılığıyla toplumun güvenliğinden sorumludur. Benzer şekilde ulema da devleti işleten kurum olma, memur olarak toplumla sürekli ilişkide bulunma nedeniyle devleti temsil eder. Ayrıca devlet ve toplumun en önemli değerlerinden biri olan din kurumu da büyük ölçüde ulema tarafından temsil edilir. Tüccar da dış ticaret ilişkisi çerçevesinde, pazarlardaki mal ihtiyacını karşılama anlamında görev yapmaktadır. Geri kalanlar reaya adı altında anılmaktadır. Halbuki, asker, ulema ve tüccar yanına çiftçi ve zanaatkarlar da konmuş olsaydı, toplumsal bütünlük çok daha iyi bir şekilde açıklanmış olurdu.

Osmanlı toplumsal yapısının en önemli yanı halkın toprakla ilişkisidir. İslâm inancında mülk (toprak), Tanrı'ya aittir.* Buna bağlı olarak da zenginlik hoş karşılanmamıştır. Bu anlayış, göçebe Arap kabileleri zihniyetiyle birleşince İslâm dünyasında özel mülkiyet hakkı çok sınırlı kalmıştır. İslâm öncesi Türk-

* Toprak mülkiyetiyle ilgili ayetler şunlardır: 35/13, 57/10, 64/1, 67/1.

lerin toplumsal yapıları ve devlet anlayışları da mülkiyetsizlik ve sınıfsızlık temeline dayandığından, Osmanlı Devleti'nde toprağa dayanan sınıflı bir yapı ortaya çıkmamıştır. Toprakla uğraşan köylüler sadece toprağı kullanım hakkına sahiptirler (İnalcık 2000/5, 148; Veinstein 1995, 258). *Mülkiyetsiz* ve *sınıfsız* toplum, Osmanlı değer, gelenek ve kurumlarının kendine özel yapılar şeklinde biçimlenmelerini sağlamıştır. Özellikle devlet hakkındaki anlayış, mülkiyetsiz ve sınıfsız toplum göz önüne alınınca anlaşılabilir. Bu husus, genelde Türkleri, özelde Osmanlıları, Batı devlet ve toplum anlayışından kökten ayırmaktadır.

Mülkiyet temelli bir aristokrat sınıf ortaya çıkmadığından, Batı Avrupa zihniyetinde gerçekleşen devlet ve halk ayrımı söz konusu değildir. Halk, devleti, sınıflı toplumlarda olduğu gibi düşman olarak değil, baba olarak içselleştirmiştir. Çünkü devlet, bir sınıfın devleti değil, tanrısal kutsallığa sahip hanedan ile halktan gelen memurların oluşturduğu bir yapıdır. Devletin toplumsal düzen ve adaleti sağlamada öncelik verdiği görevlerin başında mal birikiminin önünü kesmektir. Mal birikimiyle başlayan kontrolsüz zenginlik, başkalarını sömürerek onların haklarını gasbetme nedeniyle toplumda çok büyük yaralar açtığından, adaletsizliğin başlıca kaynaklarından biri olarak görülmüştür. İslâm öncesi Türk devlet anlayışında hükümdarın mallarını yağmalatması ve insan hakkı yemenin İslâm inancı gereği en büyük günahlar arasında olması, malların devlet tarafından el konulması, vakıf eserlere harcanması, kişilerin zenginleşmelerinin önünü kesmiştir.

İslâm öncesi dönemde toylarda hükümdarın malları yağmalandırılmıştır. Bunun başlıca iki nedeni vardır; ilki, ihtiyaç sahiplerinin, ihtiyaçlarını karşılayabilmelerini sağlamıştır. İkincisi, Türk devlet anlayışında, halk, hükümdarın çok zengin olmasından rahatsız olmaktadır. Bu nedenlerden dolayı Türklerin zihnindeki hükümdar, mal ve hazine yığmaktan kaçınan ve adaleti esas alan bir tip olarak ortaya çıkar (İnalcık 1959, 80). Mal biriktirmenin yanlış olduğu kanaati Osmanlılarda da vardır. Aşıkpaşazade bu konuda bazı tespitler yapmıştır: "Mal odur ki hayra sarfoluna. Padişahların dostu odur ki karnı tok ola ve doğru ola. Sağlam ordu ona derler ki tok ola ve kalabalık ola. Açlık kaygısı olmaya" (Aşıkpaşazade 1992, b157). Burada ortaya konulan tespitlerden, hükümdarın elde ettiği zenginliği halkı ve askerleriyle paylaşması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Bu tutum, gelir dağılımının dengelenmesi yanında, askerlerin haklarının verilmesinin, devlet düzeni ve toplum huzuru için birinci dereceden önemli olduğunun bilincini göstermektedir.

"Padişahlar için hazine gerekli midir?" sorusuna bir arifin verdiği cevap önemlidir: Padişahlar için asıl hazine halkın hayır duasıdır (Aşıkpaşazade 1992, b157). Halk, ancak karnı tok ve güvenliği tam, adalet ve huzur içinde yaşadığı sürece yöneticisi için hayır duasında bulunabilir. Dolayısıyla yöneticilerin

yapması gereken, elde ettikleri birikimleri toplumda bu şartları sağlamak için harcamaktır. Aşıkpaşazade, padişahların elde ettikleri zenginlikleri halk için harcadıklarını gösterir örnekler vermiştir. Konu edindiği dönemin padişahlarının toplum için yaptıklarının bir listesini sunmuştur. Bu listede yer alan hizmetler şunlardır: Yoksullar için yemek pişirmek, çıplakları giydirmek, dul kadınlara yardım etmek, cuma günleri yoksullara para dağıtmak, seyitlere yardım etmek, imarethaneler, medreseler, zaviyeler, camiler, hastaneler, okullar yaptırmak, Halilürrahman, Mekke ve Medine gibi İslâm dünyasının kutsal şehirlerindeki yoksullara yardım göndermek, ulemaya, dervişlere, yetimlere ve dul kadınlara sürekli yardım sağlamak için para vakfedilmiştir (Aşıkpaşazade 1992, b156). Bu Hizmetler Osman Gazi zamanında başlamış, devlet büyüdükçe ölçüleri de artmıştır. Harcama listesinden anlaşılacağı gibi, Osmanlı Devleti sosyal yapıda oluşan yaraları tedavi etmek için elinden gelen çabayı harcamıştır.

Aşıkpaşazade, başta hükümdarlar olmak üzere, devlet yönetiminde yer alan herkesin erdemli olması gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Ancak yöneticilerin bir şekilde erdemsiz davranışlarda bulunduklarını da sergilemiştir. Bu noktada hükümdarın gösterdiği tavır çok önemlidir. O, her ne olursa olsun erdemsiz davranamaz ve erdemsizliğin önüne geçmek için gerekeni yapmak zorundadır. Çünkü, ahlâkî temel bozuldukça, devlet de sallanmaya başlar, sonunda da yıkılır. Devletten birinci dereceden sorumlu kişinin görevi, onu sağlam tutmak için çalışmaktır. Ayrıca Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olan hükümdar, kimliği gereği erdemli olmak durumundadır. Bu özelliğiyle başkalarına örnek olmalıdır.

Yukarıda sıralanan olumlu yorumlar yanında, Osmanlı düşünürleri, toplumun bunalım içinde olduğuna ve gerekli tedbirler alınmazsa toplumun çökeceğine de dikkati çekmişlerdir. Mustafa Âli'ye göre, karşılaştırmalı tarihsel bağlamda bakıldığında, Osmanlı Devleti de öbür devletlerin yaşadığı tarihsel süreçlere açıktır. Ne kadar hızlı yükseldiyse, yine o kadar hızla dağılabilir. Dolayısıyla hükümdarlar, tarihten ders alarak geçmiş hanedanların çökmesine yol açan yanlışlardan kaçınmalı, ihmale ya da zararlı uygulamalara düşmemelidirler (Fleischer 1996, 186). Esas olan, devletin temel ilkelerini geliştirirken, toplumun sorunlarını çözen ve ihtiyaçlarını gideren yöntemler tesis etmektir. Bunlar yapılmadığı taktirde, devletin *ebet müddet* olamayacağının, aksine sıradan bir devlet gibi çökeceğinin farkındadırlar. Kâtip Çelebi, 12 yıl dolaştığı ülkenin harap olduğunu ve devletin duraklama döneminin sonlarında bulunduğunu kabul emiş ve Acem ülkesinin daha mamur olduğunu belirtmiştir (Kâtip Çelebi 1982, 24). Kâtip Çelebi toplumdaki bunalımın başlıca nedenleri arasında, vergi artışı, rüşvet ve yolsuzluğu en başa koymuştur. Ona göre şeriata uymayan iğrenç rüşveti, Müslüman olmayan hükümdarlar dahi ayıplayıp yasaklarken, bunun Osmanlı'da alabildiğine yaygınlaşması en önemli sorundur (Kâtip Çelebi 1982, 25). Rüşvet sorununa Lütfi Paşa da değinmiş ve devlet adamlarının rüşvet almasını, ilacı

olmayan kötü bir hastalık olarak tanımlamıştır (Lütfi Paşa 1982, 17). Görülen o ki rüşvet ve vergi artışları en önemli sorunlardır. Kâtip Çelebi'nin devletin bunalımdan çıkması için sıraladığı maddelere bakıldığında, toplumun ne türden sorunlarla boğuştuğu görülmektedir.

Kâtip Çelebi (1609-1657) devletin bunalımdan çıkması için gerekli şartları şöyle sıralamıştır: 1- Halkı Hakk'a boyun eğdirecek dirayetli bir kişinin varlığı. 2- Devletin ileri gelenlerinin, gerçek padişahın Allah olduğunu bilmeleri gerekir. Gerçekte, hazine de, asker de, halk da hep onundur. Yeryüzü padişahı onun halifesidir. Bu padişah, O'nun sebepleri yaratışı ile yeryüzünü yönetir. 3- Adil ve hakça tek bir gönül ve bir görüşle, terslik edenlere meydan vermeyip, devlet işlerinde alınması gerekli tedbirleri almak ve de hemen işe koyulmak gerekmektedir. 4- Ordunun belli başlı tecrübeli kişileri, gerçeklerde birleşip sayesinde huzur içinde yaşadıkları devletten yana çıkarak, asker gücü ile hıyanet ve fesat erbabının kökünü kazıyıp, geçmişte birçok kere, dine ve devlete yaptıkları hizmetleri yeniden yapmalıdırlar. 5- Devleti yönetenler, doğru olanda birleşmeye gayret ve çaba gösterip, gereksiz harcamaları azaltmak için askeri kullanarak, ordunun kahredici gücü ile dirlik ve düzenliği sağlamalıdırlar. Bunlar basit ve kolay gözükmekle birlikte uygulaması çok zor olan durumlardır. Çünkü, devletten yana ve Hakk'a uyan kimse çok az olup, halkın çoğunluğu kendi çıkarı peşindedir. Bu işin halli ancak, dirayetli bir kişi ile mümkündür (Kâtip Çelebi 1982, 31-32). Kâtip Çelebi'nin sıraladığı her bir madde başlı başına bir sorundur. İlk maddede dirayetli bir hükümdarın olması gerektiğinin vurgulanması, işbaşındaki hükümdarın böyle olmadığının işaretidir. İkinci madde, inancın zayıfladığına, devlet kurumları yönetiminin kişisel hırslar doğrultusunda gerçekleştiğine, kişilerin o kurum ve makamın ebedî sahibi olacakmış gibi davrandıklarına işaret ederek bir başka sorun yumağını dile getirmektedir. Üçüncü madde, kurumların birlikte hareket etmesi gerekliliğine işaret ettiğine göre, kurumlar arası koordinasyon bozulmuştur. İlk maddede işaret edilen dirayetli hükümdarın olmaması, kurumlar arası işbirliğinin de gerçekleşmemesi sonucunu doğurmaktadır. Dördüncü madde, orduya (Yeniçeriler) görevlerini hatırlattığına göre, demek ki ordu görevini yapmamaktadır. Ayrıca, toplumdaki sorunların önemli bir kısmı da ordu mensupları tarafından çıkartılmıştır. Beşinci madde, üçüncü maddeye paraleldir. Koordinasyon eksikliği, masrafların çokluğu, ordunun iyi kullanılmaması, bunalımın devam ettiğinin bir göstergesidir.

Mustafa Âli, devletteki sorunları, hükümdar ve vezirlerin görevlerini yerine getirmemelerinden doğan ahlâkî bir temele dayandırmıştır. Devletin gerilemesini, görevlilerin hukuk ve tarih bilmemeleri ile iktisadî düzensizliğe bağlamıştır (Fleischer 1996, 104). Mustafa Âli, yolsuzluk, sorumsuzluk, adaletsizlik, harem kadınları ile harem ağalarının siyaset üzerinde ağırlık kazanmaları gibi hususları, toplumu rahatsız eden sorunlar olarak göstermiştir. Toplumsal sarsıntının simge-

sel ve fiili nedenleri, Kanunî'nin şehzade Mustafa'yı 1553'te idam ettirmesi, II. Selim'in mutlak otoriteyi Sokullu'ya bırakması, Sultan Murat'ın rüşvet sistemine göz yummaşı (Fleischer 1996, 252) türünden hükümdarlardan kaynaklanan hatalardır. Mustafa Âli, devleti hastaya, hükümdarı da doktora benzetmiş, doktorun hasta olduğunu, dolayısıyla hastaya yardım edemeyeceğini ve adaleti sağlayamayacağını bildirmiştir (Fleischer 1996, 252). Doktor-hasta benzetmesinde, ahlâk ve adalet hastalığın çaresi olarak öne çıkmaktadır. Ancak, doktor tedavi etme gücünü elinde bulunduramazsa, tedavi söz konusu değildir. Mustafa Âli'nin toplumsal bunalımla, ahlâk, tarih ve hukuk arasındaki bağlantılara işaret etmesi, sorunları çok yönlü tartıştıklarının bir göstergesidir. Devletin en önemli görevi adalet olduğuna göre, adalet ancak ahlâkî yapıları sağlam olan yöneticiler sayesinde gerçekleşeceğinden, ahlâkın bozuk olduğu yerde adaletin olmayacağı sonucu ortaya çıkar. Aynı zamanda adaletin bir başka boyutu olan siyasal adaletin, hukukun çiğnenmesi nedeniyle yerine getirilememesi, yozlaşmanın ne kadar derin olduğunun da bir başka göstergesidir. Tarihin bilinmemesi, ahlâk türünden bozuklukları yaşayan toplumların nasıl çöktüğünün bilincinde olmamaya işaret eder.

Kâtip Çelebi'nin sıraladığı maddeler, Osmanlı Devleti'nde çok ciddi sorunların yaşandığına işaret etmektedir. Bu sorunlardan kurtulmak için israfın giderilmesinin gerektiğini, Koçi Bey, Kâtip Çelebi, Naima gibi düşünürler bildirmektedir. Bunalımın bilincinde olan bu düşünürler, devletlerin hep iyi ya da kötü gitmeyeceklerinin, bazen iyi bazen kötü olduklarının da farkındadırlar. Naima bu sorunu şöyle değerlendirmiştir: Tanrı iradesine bağlı olarak, hiçbir devletin hali bir kararda devam etmez, her an muhtelif şekiller alır. Bir asrın ahvali, diğer asra uymaz. Devlet adamları da zamanın icaplarına göre hareket ederler (Naima 1967/1, 44). İbn-i Haldun devlet öğretisinde, devletin gelişme, olgunluk ve çöküş gibi üç aşaması bulunduğuna ve devletlerin tekdüze gitmediklerine işaret etmektedir. Ayrıca toplumsal yapılardaki hareketlilikler de dönüşümlerin bir başka nedenidir. Devleti ebet müddet olarak kabul eden, hükümdarı Tanrı'nın halifesi olarak benimseyen, adalet vurgusu gibi ideal değerleri esas alarak devleti temellendirmek çabasında olan Osmanlı düşünürleri, yeri geldiğinde de yöneticileri en ağır bir şekilde eleştirmişlerdir. Bir yandan kendilerini devletle ifade ederlerken, diğer yandan devletin çökeceği gerçeğini de göz ardı etmemişlerdir.

3.2.7. DEVLETİN TEMEL DEĞERLERİ

Düşünce ve eylemlerin dayandığı unsurlar olarak değerler, toplumsal düşüncenin temelinde yer alırlar. Başka bir deyişle değerlerin araştırılması sayesinde, toplumun nasıl düşündüğü ve bu düşüncelerini gerçekleştirmek için nasıl kurumlar oluşturduğu daha açık bir şekilde görülür. Devletin dayandığı üç temel değere

yakından bakıldığında ne demek istendiği anlaşılmaktadır. Bunlar, kuruluşu ve sürekliliği sağlayan *savaş*, toplumsal huzuru sağlayan *adalet*, insanın dünyadaki konumunun, bütün kurumların birbirleriyle ilişkilerinin, değerlerin ve geleneklerin bütünlüklü bir yapı olarak düşünülmesini sağlayan *düzen*dir. *Savaş* değeri, toplumun varoluşunun sürekliliği sorunu temeline dayanır. Ordu, savaşın temel kurumudur. Savaş, ordunun ihtiyaçlarının giderilmesiyle ilgili diğer kurumların değer ve üretimleriyle birlikte düşünülmektedir. Savaşa ilişkin bütün sorunların çözümü, savaşı bir değer olarak benimseyip gerekliliklerini yerine getirmeyle ilgilidir. *Adalet* değeri, hukuk sisteminin temellerini, yapısını, uygulayıcılarının eğitim ve becerilerini, uygulayıcı kurumları ve dayandıkları kuralları ve hedefleri bütünlüklü bir şekilde ortaya çıkarır. *Düzen* değeri, insanın ve toplumun varoluşunun sürekliliğini sağlamak için, toplum ile devletin dayandığı değerler ile kurumların yapılarını ortaya koyar. Bu kısa açıklamalardan hareketle, adı geçen üç değerin Osmanlı Devleti'nde nasıl anlaşıldığını görmek, devletin yapısını içten anlamayı kolaylaştıracaktır.

3.2.7.1. Savaş

Türkler için savaşın en önemli değerlerden biri olduğunu çalışmanın ilk kısmında ele almıştık. Savaş değerinin hiç değişmediği hatta İslâm tarafından belli ölçülerde beslendiği, Osmanlı devlet düzeninde de görülmektedir. Gaza adı altında devletin en önemli faaliyetlerinden biri olan savaş, toplumsal varoluşun sürekliliği için hayati önemini korumuştur. İslâm inancında cihad (gaza) önemli bir yere sahiptir ve özellikle İslâm'ı yaymakla ilgili olarak çok önemsenen değerlerden biridir. Arapçada 'güç ve gayret sarf etmek, bir işi başarmak için elinden gelen bütün imkânları kullanmak' manasındaki 'cehd' kökünden türeyen cihad, İslâmî literatürde "dini emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslâm'ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek" şeklinde genel ve kapsamlı anlamı yanında, fıkıh terimi olarak daha çok Müslüman olmayanlara karşı savaş, tasavvufta ise nefs-i emmareyi yenme çabası için kullanılmıştır (Özel 1993, 527). Ayetlerin bir kısmında (et-Tevbe 9/41, 44, 81, 86) cihad kelimesinden doğrudan savaş kastedilmektedir. Diğer bir kısım ayette ise, "Allah'ın rızasına uygun bir şekilde yaşama çabası" şeklinde özetlenebilecek olan genel anlamıyla geçmektedir (Özel 1993, 527)

Cihad, hayatın gayesi olarak Allah'a kulluk etmekten, Allah ve Resulü'nün koyduğu ölçüleri fert ve toplum hayatına uygulamaktan İslâm'ı diğer insanlara tebliğe, İslâm ülkesini ve Müslümanları her türlü tehlike ve saldırılara karşı savunma ve bu konuda gerektiğinde savaşmaya kadar giden geniş bir anlama

sahiptir. Kalp, dil, el ve silah gibi beşeri aksiyonun ortaya konulduğu her vasıta ile yapılabilmektedir. (Özel 1993, 528). Hukukçular, ilgili ayet ve hadislerden hareketle cihadı bu en geniş anlamıyla ele alıp yorumlamışlar ve nefse, şeytana, fasıklara ve inanmayanlara karşı olmak üzere kısımlara ayırmışlardır. Bu anlamlar yanında "gayrimüslimlere karşı savaş" şeklindeki özel manasını da ön plana çıkarmışlardır. Cihadı, Allah yolunda can, mal, dil ve diğer vasıtalarla savaşta elden gelen güç ve gayreti sarf etmek şeklinde tarif etmişlerdir (Özel 1993, 528). Cihadın çeşitli anlamlara geldiği bilinmektedir: 1- Kalbin, nefis ve şeytana karşı yaptığı. 2- Dil ile iyiliği emretmek, kötülüğü neyhetmek. Münafıklarla yapılan cihat bu kısma girer. 3- El ile yapılan cihad, idareci ve yetkililerin, insanları haram ve batılları irtikab etmekten ve farzlar ile emirleri terkten zorla alıkoymalarıdır. 4- Kılıçla, din hususunda gayrimüslimlerle yapılan savaş (Özel 1998, 61). Hanefîlerle birlikte Hanbeli ve Maliki mezheplerine mensup hukukçuların oluşturduğu çoğunluğa göre, İslâm'da savaşın nedeni, inanmayanların Müslümanlara savaş açmaları ve tecavüzkar olmalarıdır. Şafiîler ise onların kafîr olmalarını başlı başına bir savaş nedeni saymışlardır (Özel 1993, 528).

İslâm, çok kısa bir sürede çok geniş coğrafyaya yayıldığına göre, cihadın, Müslüman olmayanları kontrol altına almak olduğu kolaylıkla söylenebilir. Çünkü daha Peygamber döneminde bu yayılma başlamış ve çok başarılı olmuştur. Bununla birlikte, nefse hakim olma, nefsi terbiye etme, toplumu dini ilkeler doğrultusunda eğitme ve yönetme anlamında cihad konusunda başarılı olunduğu söylenemez. Çünkü daha dördüncü halife döneminde iç savaşın başlaması, Müslüman olma bilincinin Müslümanlar arasında yeterince gelişmemiş ve yaygınlaşmamış olduğunu gösterir. Diğer taraftan, "*Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selam verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek "sen mümin değilsin" demeyin*" (Nisa 94) mealinde bir ayet varken, Müslümanlar arasında savaş hiç eksik olmamıştır. Dolayısıyla cihad, yayılma, genişleme, hakimiyet anlamlarında siyasî ve askeri bir terim olarak anlam kazanmıştır. Savaş anlamında cihadın gerçekleşmesi, darülharp bölgesiyle ilişkilidir. Ancak Kur'an ve hadislerde darülharp ve darülİslâm ayrımı yapılmamıştır. Bu sınıflamanın sonradan fıkıh âlimleri tarafından yapıldığı düşünülmektedir (Özel 1998, 75). Darü'l harp, Müslümanlar tarafından idare edilmeyen ve halkı Müslüman olmayan ülkeler için kullanılan bir terimdir. Müslüman hükümdarlarca yönetilen ülkeler, darulİslâm olarak tanımlanırlar (Özel 1998, 81-84). Darü'l harp ile darülİslâm arasındaki ilişkinin savaş ilişkisi şeklinde gerçekleşmesi, savaş ve onunla ilgili kurum ve değerlerin yüceltilmesine büyük katkı sağlamıştır.

Osmanlı Devleti'ni kuranlar, İslâm'ın yücelttiği bu değeri, kendi tarihlerinden gelen savaş ilkesiyle birleştirerek, toplumsal varoluşlarını kurumlaştırmış, süreklilik kazanmasını sağlamaya yönelmiş ve başarmışlardır. Düşmanla savaş-

ma anlamına gelen *gaza*, 13. yüzyıl sonları ve 14. yüzyıl başlarında Anadolu'da uç boylarında yaşanan çatışmalarda, Türk beylikleri ve derviş toplulukları arasında çok defa hem bir motivasyon hem de bir meşruiyet unsuru olarak kullanılmıştır. İslâmiyet'i yaymak ve İslâm yönetim alanını genişletmek için cenk etmek anlamını kazanmıştır (Kafadar 1996, 427). Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren, siyasal gücünün, yayılmacılığının ve hakimiyetinin ana motorlarından biri gaza olmuştur. Bu durum, Osmanlı tarihçilerinin genellikle kabul ettiği bir düşüncedir (Aşık Paşazade 2007, 53, 61-63, 65; Ocak 1998, 97; Kafadar 1996, 428)*

Ahmedî kitabının Omsalılar bölümünde gazileri neden en sonra ele aldığı sorusunu, onların tarihteki en önemli unsur oldukları şeklinde cevaplamıştır (Ahmedî 2000, 259; Wittek 1995, 25-26). Oruç Bey, Osmanlıların soruna nasıl yaklaştığı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Oruç Bey, Osmanlı hanedanı hakkındaki bilgilerin tevatür olmayıp, tersine asıl olduklarını belirttikten sonra şöyle devam etmektedir: Zira, bunlar gaziler ve düşmanı yenicilerdir. Tanrı adına hak yoluna durmuşlardır. Gaza malını toplayıp Hak yönüne harç edicilerdir; ve haktan yana gidicilerdir. Din yoluna gayretlidirler. Dünyaya mağrur değillerdir. Şeriat yolunu gözeticilerdir. Dinsizlerden intikam alıcıdırlar ve kimsesizleri sevicidirler. Garptan şarka İslâm dinini açıcılardır ve Hakk'ın yolundan dışarıda olan asileri kırıcılardır. Osmanlı hanedanı sert bir ailedir. Oğuz neslinden ve Sam ailesindendir (Oruç Bey 1972, 18). Savaşın dini zeminini ortaya koyarken aynı zamanda Oğuz'a gönderme yapmasını, Türk savaş geleneğinin devam ettiğinin işareti olarak yorumlamak gerekir. Kafadar'ın belirttiği gibi, Türkler gazanın (cihad) İslâm'daki önemi kavradıklarında, kabilecilik geçmişleri canlanmıştır (Kafadar 1995, 99).

Yukarıdaki veriler göz önüne alındığında, Osmanlılarda, savaşın neden devletin en önemli değerlerinden biri olduğu ortaya çıkmaktadır: 1- İnsanın varoluşu, savaşma gücü ve tekniklerine bağlı olduğundan, insanlık tarihi, insanın varoluş savaşının tarihi olarak anlatılabilir. 2- İslâm'ın insan ve dünya anlayışı ve İslâm tarihinin savaşlarla dolu olması. 3- Türklerin savaşçılık geleneği, evren tasavvuru ve insan anlayışında savaşa verilen değer. Bu unsurların analizleri, savaşın neden önemsendiğinin bir başka yönünü sergilemektedir.

İnsanın varoluş sürecinin, savaş bağlamında ele alınması kaçınılmazdır. Çünkü, tarihsel süreç içinde doğal ve kültürel ortamlarda varlığını sürdürebilmek için sürekli mücadele etmiştir. Bu mücadeleler savaş adı altında da toplanabilir. İnsanın doğayla ilişkilerinde başarılı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak

* Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu gaza anlayışı çerçevesinde açıklayan Paul Wittek, önemli bir unsuru öne çıkarmıştır. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin tek başına bununla açıklanamayacağı ortadadır. Bu görüş çeşitli şekillerde eleştirilmiştir. Konuyla ilgili tartışmalar için, Colin (2005, 43-44, 59) ve Lindner'in (2005, 407 vd.) çalışmalarına bakılabilir.

insanın, kendi kendiyle yaptığı mücadele devam etmektedir. Savaşın birinci anlamı da insanın kendi türdeşleriyle girdiği mücadeledir. Görülen o ki, bilindiği kadarıyla insanlık tarihi, insanlar arası mücadele ve savaşlardan başka bir şey değildir. Her tür nedenden hareket ederek, insanlar, birbirlerini ortadan kaldırmaya çalışmışlardır ve bu süreç günümüzde de sürmektedir. "Savaş duygusu nasıl bir temele oturmaktadır?" sorusu iki kaynağa işaret etmektedir. İlki, bireyin varoluşuyla ilgili olarak, sahip olduğu temel hakları güvence altına almak ve bu hakları kullanabilmek için yaşama alanını savunmak durumunda ortaya çıkar. Aynı zamanda bazı bireylerin kendi alanlarıyla yetinmeyip diğerlerinin alanlarına saldırmaları da savaşın nedenleri arasındadır. Bu durum bireyler arası çekişmenin temelini oluşturur. Bireyin, kendi kimlik ve kişiliğini oluştururken, kendisi dışında olanlara kendini kabul ettirme çabası, çatışmanın zeminini oluşturan unsurlar arasındadır. İkincisi, toplum tarafından bireye yüklenen değerler arasında, savaşa öncelikli yer verilmesidir. Çocukluktan itibaren bireye, önce ailenin, sonra kabilenin, sonra da toplumun ya da devletin düşmanları tanıtılır. Böylelikle savaş ortamına doğan birey, varoluşunu sürdürebilmek için savaşması ya da onun adına bir başkasının bu işi yapması gerektiğini öğrenir. Dolayısıyla savaş değeri, hem bireyin hem de toplumun yaşama şartlarının bir parçası olur.

Türklerin Müslüman olma nedenleri arasında, İslâm inancı çerçevesinde savaşın meşru bir yere sahip olmasını saymak gerekir. Önceleri savaş esiri, sonra köle asker, en sonra da hükümdar olarak İslâm dünyasıyla ilişkileri esas itibariyle savaş temelli olmuştur. Ayrıca İslâm'ın Türklerin yaşadığı bölgelere gitmesi ve Türklerin İslâm dünyasına girmesi, sürekli savaşların olduğu bir döneme denk gelir. Türkler Müslümanlarla savaş ortamlarında tanışmış ve yeni zihniyetin yapısını anlamaya çalışmışlardır. Sanırım Müslümanlığı kabul edişlerinde, Müslümanların savaşçılığından etkilenmiş olmalarını da düşünmek gerekir. Yukarıdaki paragraflarda da belirtildiği gibi, İslâm'ın önemli değerlerinden biri olan cihad, dini yayma gayesine yönelik savaştır. Cihad bağlamında savaş, her yetişkin Müslüman için farz kabul edildiğinden, savaşmak bir ibadet olarak algılanmıştır. Savaş, namaz gibi Müslüman toplumun Tanrı için yerine getirmesi gereken sürekli bir yükümlülüktür (Imber 2004, 76). Başka bir deyişle cihat, Müslümanların Tanrı'ya borçlarından biridir (Imber 2004, 77). Türkler, İslâm dünyasında kabul edilme sürecinde ve kendilerini kabul ettirdikten sonra da onların gücüne karşı çıkan başka İslâm devletleriyle sürekli savaşmışlardır. Bir yandan hem iç savaşlar hem de dış savaşları birlikte sürdürmüşlerdir.

Osmanlı Beyliği'nin kurulduğu mekân ve zaman, savaşmak ve devletleşmek için uygun bir coğrafyadır. Anadolu'da küçük büyük beyliklerin birbirleriyle çekiştiği ve Moğollar nedeniyle merkezi otoritenin kalmadığı bir dönemde Bizans İmparatorluğu sınırında tutunmaya çalışan Osmanlı Beyliği'nin, varoluşunu sürdürmek için savaşmaktan başka bir yolu yoktu. Savaştığı için devletleşip

gelişmiş, yüzyıllar boyu varlığını sürdürmüştür. Osmanlı Devleti, İslâm'ın cihad anlayışını benimseyip gaza adı altında savaşlarına yeni bir bakış açısı getirmiştir. Savaş, varoluş için şartların iyileştirilmesi anlamının yanında, kabul edilen değerlerin korunması ve yayılması anlamını da kazanmıştır. Bu ikinci anlam, çok belirgin bir şekilde, dinden türetilmiştir. Müslüman olmanın gerektirdiği şartlardan biri olarak savaşmak, eski savaş mantığının bilinmesi anlamına gelmektedir. Çünkü, Gök Tanrı'nın buyruğu ile İslâm Tanrı'sının buyruğu savaş konusunda aynıdır. Her ikisi de savaşma emrini vermiştir. Türk devlet anlayışındaki savaş ile İslâm dini çerçevesindeki savaş, aynı hedefi işaret etmektedir: Dünya düzeni.

Savaşın toplumdaki konumunu görmek için, dönemin şiir, menkıbe, destan gibi yazılı kaynaklarına bakmak yeterlidir. Gaza ve gazileri yüceltmek için kaleme alınmış *Danişmendname*, *Battalname*, *Saltukname* gibi çok sayıda eser vardır (Kafadar 1996, 428). Aşık Paşa *Garipname*'de alplerin özelliklerine yer vermiş ve savaştaki konumlarını anlatmıştır (Aşık Paşa 2000, II/2, 549-579). *Dede Korkut* kitabındaki bütün öyküler, savaşla ilgilidirler. İslâm öncesi insan anlayışında belirgin bir yere sahip olan *alp* (savaşçı, yiğit) tipi, İslâm'la birlikte yerini *gazi* tipine bırakmıştır (Kaplan 1996, 112). Gazilerin, savaşı dünyadaki en büyük nimet kabul etmeleri, bunu yaşama tarzı haline getirmeleri, doğayı gaza çerçevesinde algılamaları (Kaplan 1996, 118-119), nasıl bir tipin ortaya çıktığını görmek açısından önemlidir. Savaşın, Türklerin yaşama tarzlarının temel bölümlerinden biri olduğu Osmanlı döneminde de görülmektedir.

Türkler İran yaylasına yerleşip Acem, Müslüman ve Hıristiyan zihniyetlerini tanıdıkça farklı bir savaş türünün daha olduğu gerçeğiyle yeniden yüzleşmişlerdir. Daha önce Çin ve Budist zihniyetleriyle karşılaşmalarından edinilen tecrübelerle yeni zihniyetlere daha temkinli yaklaşmış, kültür savaşlarının savaşçılarını yetiştirme sürecine girmişlerdir. Hoca Ahmet Yesevi Dergâhı'nda derviş erler yetiştirilmiş, yeni savaşçı tipinin savaş meydanı, Anadolu ve Balkanlar olmuştur. Düşünce ve değer savaşları diyebileceğimiz bu savaş türü, çok daha çetin ve uzun süreli olmuştur. Bu savaşın araçları, kalem, kitap, defter ve terimlerdir, savaş alanı, zihinler ve medeniyetlerin değer alanlarıdır. Bu savaş türü *Tasavvuf* ve *Ulema* başlıkları altında geniş bir biçimde ele alınmıştır.

Savaş, hem toplumun hem de devletin güç kaynağıdır. Devlet ve devleti idare etmek, insanların hiçbir zaman vazgeçmedikleri tutkulardan biridir. Bu tutkuyu yaşayanlar, her fırsatta iktidarı elde etme çabasında olmuşlardır. İktidarı ellerinde bulunduranlar da, kontrol ettikleri güçten hiçbir zaman uzak kalmamaya çalışmışlardır. Bu iki grup arasındaki çekişmeler şiddetlendiğinde, devlet zayıfladığından, güçlenen devletler tarafından ortadan kaldırılmaktadırlar. Gücün sınırı olmadığından, sürekli arttırma peşine gidilir ve en üst noktaya ulaşılınca, tersine dönüş başlar ve güç kaybı çöküşü birlikte getirir. Bu tecrübeleri çok

fazla yaşayan Türkler, varoluşlarını sürdürebilmek için savaşı ve devleti temel değerler arasında kabul etmişler ve varoluşlarını onlarla açıklamışlardır.

Toplumsal ve siyasî düzenin sürekliliği, devletin savaşma gücüyle yakından ilgilidir. Osmanlı Devleti'ni kurulup geliştiği coğrafyada, devletlerin zaafları hiçbir şekilde affedilmediğinden, devletler sürekli yıkılmış ve yerlerine yenileri kurulmuştur. Osmanlı Devleti de birçok defalar yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığından, gerekli tedbirleri almıştır. Bu tedbirler arasında kardeş katli, komşu devletleri yıpratarak zayıflatma taktikleri de yer almıştır. Bütün bunlar, hem devletin hem de toplumun varoluşunun sürekliliği için gerekli çabalardır. Devletin gücünün en iyi göstergesi, askeri yetenekleridir. Savaş gücü yüksek olduğu sürece varoluşunu sürdürebilmiş, bu gücü kaybettiğinde de başka devletler tarafından parçalanmıştır. Devletin varoluşunun sürekliliği, toplumun ihtiyaçlarını nasıl karşıladığı ve sorunlarını nasıl çözdüğüyle yakından ilişkilidir. Eğer toplusal ilişkiler ve sorunların çözümünde adalet sağlanmazsa, toplum içten içe çöker ve toplumun çöküşü, devletin de sonu olur. Bu nedenle uzun ömürlü bir devlet isteniyorsa, adalet en önemli bir değer olmak zorundadır.

3.2.7.2. Adalet

Adaletin, dinî, ahlâkî ve siyasî olmak üzere üç esas uygulama alanı vardır. İlâhî adalet, öldükten sonra, bu dünyadaki hayatının tümünün hesabının görülmesi anlamında, Tanrı'nın yargılamasına bağlı olarak gerçekleşir. Ahlâkî adalet, bireyin diğer bireylerle olan ilişkilerinde gerçekleşir. Bireyin kişiliğinin temel belirleyicileri arasında olan ahlâkın eylemlerde gerçekleşmesi, adalet temeline dayanır. Ahlâkî eylem, bireyler arasındaki farklılıklara göre değil, bireylerin yaşadığı sorun karşısında kendini gösterir. Aynı sorunu yaşayan herkese gücü yettiğince aynı davranmak, ahlâkî tavrı gösterdiği gibi adaletli bir tavır olarak da gerçekleşmiş olur. Siyasî adalet, devletin sahip olduğu hukuk sisteminin herkese eşit şekilde uygulanması anlamına gelmektedir. Tanımın basitliği, siyasî adaletin kolay gerçekleştirilebileceği izlenimini vermekle birlikte, bunun da çok kolay olmadığı tarihsel olarak görülmektedir.

Osmanlılardaki adalet kavrayışı, adaletin her üç uygulanışını da içermekle birlikte, uygulama esas itibariyle siyasî adalet temeline dayandırılmıştır. Hatırlanacağı gibi, Osmanlı hukuk düzeni şer'î ve törel olmak üzere iki temel kaynağa sahiptir. Şer'î olan, temelde ilâhî adalete yönelik olmakla birlikte, siyasî adaletin gerçekleştirilme çabalarında çok önemli desteklerden biri olmuştur. Hem şer'î kaynak hem de ahlâk, bireyin eylemlerini doğruluk, iyilik, sevap ilkeleri çerçevesinde temellendirdikleri için, bu ilkeleri esas alarak yaşayan bireyler, devlet için en az sorun çıkaran ya da hiç çıkarmayanlar grubunu oluştururlar. Bireylerin

yürürlükteki hukuk sistemini zorlamayacak şekilde eğitilmeleri, hukuk sisteminin başarılı olması ve devletin iyi idare edilmesindeki esaslardan biridir. Osmanlı Devleti, kendini "ebet müddet" olarak tanımladığından, bu ilkenin gereklilikleri arasında olan adaleti temel aldığını çeşitli yollarla göstermiştir. Devleti yönetenler ve ulema, adalet değerine ne kadar bağlı kalınırsa, halkın ve devletin sorunları adalet çerçevesinde çözülürse, halkın devlete desteğinin tam olacağının farkındadırlar. Halkın devlete bağlılığının tam olması, devletin en temel güç kaynaklarından biridir. Bu güç kaynağını kaybetmemek için, halka adil davranmak "ebet müddet" iddiasında olan bir devletin temel siyaseti olmak zorundadır. Osmanlı Devleti de adaleti, kendi devlet anlayışının merkezi değerlerinden biri haline getirmiş ve bu değerin gerekliliklerine uymaya çalışmıştır. Bu kaygıları gerçekleştirmek için, adaletname denilen geleneğe büyük önem verilmiştir

Osmanlı hukuk sisteminde yer alan *adaletname* anlayışı, devlet otoritesini temsil edenlerin, reayaya karşı bu otoriteyi kötüye kullanmalarını, kanun, hak ve adalete aykırı tutumlarını olağanüstü tedbirlerle yasaklayan, beyanname şeklinde bir padişah hükmü anlamında kullanılmıştır (İnalcık 2000/4, 75). Adaletname anlayışı, yöneticilerin denetimini esas aldığından, yönetim daha sağlıklı bir hale gelmektedir. İnalcık'ın belirttiği gibi, Ortadoğu devletinde eskiden beri mutlak otorite ile adalet arasında ilişki, temel ilke olarak kabul edilmiştir. Devlet, hükümdarın kuvvet ve kudretinden ve devletin gayesi de bu kudreti artırmaktan ibarettir. Fakat halkın huzursuzluğu, hoşnutsuzluğu ve fakirliği bu gayeyi tehlikeye düşüren şeydir. Bu devlet anlayışına göre, bu durumdan ancak hükümdarın "adil" olmasıyla, yani halkın üzerinden zulmü gidermek, kuvvetlinin zayıfı ezmesine meydan vermemek, tebaanın can ve malını emniyette bulundurmakla kaçınmak mümkündür (İnalcık 2000/4, 75). Sasani geleneğinden gelen adalet anlayışı, İslâm devletleri tarafından da benimsenmiştir. Halkın şikayetleri, çeşitli teftiş ve raporlarla tespit edilen sorunlar bizzat hükümdara iletilerek, sorunun çözülmesi adalet ilkesi gereği kabul edilmiştir. Bu, Selçuklu ve Osmanlılar tarafından da uygulanmıştır (İnalcık 2000/4, 75-77).

Devletin sürekliliğini sağlayan, topluma güven ve huzur veren ilke adalettir. Osmanlı Devleti için adaletin önemi, hükümdarlar, âlimler, tarihçiler, siyasetçiler tarafından sürekli vurgulanmıştır. Aşıkpaşazade kitabının başlarında şu ifadeye yer vermiştir: "Osmanlı hanedanı ne yaparsa ahlâk kanunu üzere yapar" (Aşıkpaşazade, b8) Ahlâk ilkeleri arasında önemli bir yere sahip adalet, siyasî alanda da hayatî bir yer tutar. Bunun farkında olan Aşıkpaşazade, kitabında Osmanlı Devleti'nin adalete ne kadar önem verdiğini çeşitli şekillerde vurgulamıştır. "Aldıkları hisarlarda adalet üzere hareket ettiler. Bütün köylüler gelip yerlerine oturdular. Halleri kafîr zamanındakinden daha iyi oldu. Buradaki kafîrlerin rahatlığını işitip başka yerlerden de adam geldi" (Aşıkpaşazade, b13). Devletin kuruluş aşamasında uygulamaya konan ilkelerin sonuçları, devletin

büyümesi için iyi sonuçlar vermiştir. Devletin büyüyüp güçlenmesinde temel bir konuma sahip olan adalet, devletin yıkılması ya da uzun ömürlü olmasıyla da yakın ilişkilidir.

Adalet sistemi öncelikle hukuk boyuta çerçevesinde ele alınmakla birlikte, onun yanında ahlâkî bir sorumluluk ve dini bir görev şeklinde de yöneticilerin önüne serilmiştir. Adalete bu kadar çok vurgu yapmalarının bir nedeni de, hadis olduğu sanılan Naima'nın şu düşüncesinde görülür: "Dünya küfür ile yıkılmaz zulüm ile yıkılır" (Naima 1967/I, 43). Akıl temelli yönetim tarzlarının Müslüman olmayan toplumlarda da olduğunu gören düşünürler, devletin yıkılma nedeni olarak küfrü yani Müslüman olmamayı değil, zulmü kabul etmişlerdir. Zulüm adaletin tersi kavramlardan biridir. İnsanlara kötü davranmak, sömürmek, haksız yere cezalandırmak yanında akla gelebilecek her türden kötülük zulmün içeriğini oluşturur. Zulüm, iktidarın halka zorbalık yapması anlamına geldiğinden, halkın iktidarı desteklemesi ortadan kalkmaktadır. Halk desteği olmayan bir devletin yaşamasının mümkün olmayacağına göre zorbalık ya da zulüm temeline dayanan devletler, kısa sürelerde yıkılmışlardır. Devletin varoluşunun sürekliliğini tehdit etmekten kaçınmak, adil davranmayı gerektirmektedir.

Halkla devlet arasındaki ilişkinin iyi bir şekilde devam etmesi için, zorbalık ve zulümden uzak durmak yanında, halkın bazı kusurlarının görmezlikten gelmenin gerekli olduğu, Naima tarafından belirtilmiştir. Ayrıca Naima, zorbalık altında yaşayan insanların psikolojilerinin nasıl etkilendiği üzerinde de durmuştur. İnsanlar başkalarının tahakkümü altında ezilmeğe ve itaat etmeğe mecbur olsa, şevk ve hevesi kaçar, çalışmaz, hatta yiyip içmekten kesilir (Naima 1967/I, 52). Bu durum, toplumun, devletin güç kaynağı olmaktan çıktığının işaretidir. Toplumun psikolojik çöküntüyü yaşadığı bir durumda devletin aktif halde kalmasının mümkün olmadığı açıktır. Kişisel hırsları ve gayrimeşru konumunu zorla kabul ettirmek için zorbalık yapan yönetici ve yandaşları, devlet olma durumlarını kısa zamanda yok ederek eşkıya çetesine dönüşmektedirler. Zulüm temelli bu davranış şekli toplumu çökertmekte ve kurumları işlemez hale getirmektedir. Osmanlı yönetimi ve düşünürleri, zulmün yaratacağı sonuçların farkında olarak, yönetim tarzlarının dayandığı ilkelerle adalet arasında sürekli ilişki kurmuşlardır. Naima, toplumla devlet arasındaki ilişkilerin iyi yürümesi için, küçük sorunlarda, yönetici ve hakimlerin cezalandırma yolunu seçmeyip, sorunu yaşayanların aralarını bulmak, küçük kusurlara göz yummak gerektiği üzerinde durmuştur. Çünkü Naima'ya göre, ufak tefek cürümler büyük bir şiddetle cezalandırılırsa, halk korkuya kapılır, zelil olur, yalana ve hileye kaçar (Naima 1967/I, 53). Halkın bu türden olumsuz davranışlara yönelmesi hem halk hem de devlet için olumlu sonuçlar vermemektedir. Dolayısıyla idari kadroların adaletin alt terimlerinden biri olan toleransa sahip olmaları gerekmektedir. Birey haklarının hukuk tarafından güvence altına alınması da adaleti gerçekleştirmenin bir başka yolu olmuş-

tur. Hiçbir sanık, kadı'nın yazılı hükmü olmadan cezalandırılamaz ve en küçük bir para cezası bile uygulanamazdı. Kadı'nın hükümlerini yerine getirmek ancak *bey* sıfatını taşıyanların göreviydi. Sultan tarafından cezalandırılması istenen kişiler de kapıkulları tarafından kadıya getirilir ve kadı'nın vereceği hükme göre işlem yapılırdı (İnalcık 2003, 81). Teorik temellendirmeler yanında uygulamalar da kişisel hakların gözetildiğini göstermektedir.

Osmanlı Devleti için adalet, devletin varoluş nedenlerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü adaleti sağlamayan bir devlet zulüm yapıyor anlamına gelmektedir. Zulüm temeline oturtulmuş geniş çaplı da olsa bir teşkilâtlanma, devlet olarak kabul edilmemektedir. Zulmün şiddeti ve yaygınlığına bağlı olarak teşkilâtlanmanın kısa bir sürede yıkılacağı kesindir. Devleti kutsallaştıran ve devleti temsil eden hükümdarı Tanrı'nın gölgesi ya da halifesi kabul eden bir anlayış için adalet, devletin varoluş nedeni olarak ortaya çıkar. Diğer yandan, devleti "ebet müddet" olarak tanımlayan bir zihniyet, bu özelliğin ancak adalet temeline dayalı bir sistemle mümkün olduğunun bilincindedir. Adalete vurgu her durumda, devletin gücünü, ilâhî adaleti ve ebet müddeti işaret etmektedir. Bu unsurların her biri halkın rahat yaşaması için hukukî zemini oluşturmuştur.

3.2.7.3. Düzen

Devlet terimi, ilkece düzen terimini içermesi yanında, devlet, evren tasavvurunda içkin olan düzeni temsil eden en önemli unsurlardan biridir. Düzenin aşamaları, evrenin düzen içinde varlığını sürdürmesi, insanın yaratılmasıyla birlikte ruha ve akla sahip olması, dünyada yaşanan süreç ve ölüm sonrası hayat tümüyle düzen ilkeleri çerçevesinde tanımlanırlar. Ancak devletin düzenden sorumlu olduğu alan toplum ve dünya düzenidir. Toplum ve dünya düzeninin hangi temeller üzerine nasıl kurulduğu ve değer olarak *düzen*in devlet ve toplumda nasıl bir yere sahip olduğuna yakından bakmak, Osmanlı devlet anlayışını daha açık hale getirecektir. İnsan kültürel varlık olarak tanımlanması yanında, düzen varlığı olarak da tanımlanır. Çünkü kültürel yapının anlamlı olabilmesi, tümüyle düzen* ilkesi çerçevesinde mümkündür. Toplumsal kurum ve geleneklerin tümü de yine düzen çerçevesinde anlamlı hale gelirler. Devletin toplumsal düzene katkısı, toplumu oluşturan insanların haklarını, birbirleriyle ve devletle ilişkilerini belli bir hukuk çerçevesinde tanımlamaktır. Bu tanımlamalara uyulmadığı durumlarda ceza uygulamaktır. Devletsiz toplum yaşamayacağından, insanlar küçük gruplar halinde ya da kabileler olarak varlıkların sürdürürler. Ancak bu küçük öbeklerin

Düzen ve kültürel varlık hakkında daha fazla bilgi için, Ayhan Bıçak'ın *Türk Düşüncesinin Oluşumu* adlı çalışmasına bakılabilir.

gelecekleri daha güçlü gruplar tarafından belirlendiğinden, yeniden bir devletleşme süreci başlar. Toplumdan söz etmek, devletten söz etmektir.

Osmanlı Devleti'ndeki düzen fikrinin teknik terimi *nizam-ı âlem*dir. Âlem düzeni anlamına gelen ifadedeki âlem dünyaya işaret etmek yanında, âlemdeki tanrısal düzeni, dünyada devletin gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. *Ebet müddet* fikrinden doğan *nizam-ı âlem* düşüncesi, resmi anlayışı en iyi yansıtan unsurlardan biridir. Devlet, nizam-ı âlemi temsil ettiğinden, nizamda ortaya çıkan her türden rahatsız edici unsuru etkisizleştirmek, devletin temel görevleri arasında olmuştur. Kardeş katli de nizam-ı âlem için yapılmıştır (Ocak 1998, 84). Devletin *ebet müddet* olarak nitelendirilmesi, devletin sonu olmayan bir kurum olduğu anlamına gelmektedir. İslâm'a göre dünya sonluyken, kıyamet fikri açık ve seçik sonluluğu ortaya koyarken, devletin *ebed müddet* olarak tanımlanmasının nedeni nedir? Ahmet Vasıf Efendi, hükümdarı, "Padişa-ı ru-yi zemin ve zıllu'l-lahi fi'l-alemin hazretlerin i mede'l-eyyam serir-i şevket-masir-i saltanatta ber devam" (Ahmet Vasıf Efendi 1978, 4-5) şeklinde tanımlamıştır. Aynı düşünür devleti, Devlet-i aliye-i ebedîyyü'l-ittisal (birbirine yakın olma, kavuşma, yakın) (Ahmet Vasıf Efendi 1978, 149) ve devlet-i ebed müddet olarak görmüştür (Ahmet Vasıf Efendi 1978, 1, 16, 17, 18, 123, 175, 211). Ayrıca devletin *âlî* şekilde tanımlanması, onun sonunun olmadığını açıklamaktadır. Osmanlı Devleti'nin resmi adı olan *Devlet-i Aliyye* ya da *Devlet-i Aliye-i Osmaniye*'nin anlamı, her zaman, *her şeyden yüce ve öyle kalacak olan Osmanlı Devleti*'dir (Ocak 1998, 84). Devlete yüklenilen bu özellikler, devleti zaman üstü tanımlama eğilimlerini göstermektedir.

Hem insanın hem de toplumun varoluşunun temelini oluşturan devletin ebet müddet olarak tanımlanması, onun görevleri yanında, devleti ve Tanrı'yı temsil eden hükümdar çerçevesinde gerçekleşir. İslâm öncesi inançta *kut alma* durumu, İslâm'da vahiy inancıyla ilişkilendirilmiş olmalıdır. Hanedanın kutsal olduğu düşüncesi, eski inancın gereklerine uygun olarak devam ettiğinden, kut alma yeni medeniyetin değer dizileri çerçevesinde, *Tanrı'nın gölgesi* ya da *halifesi* şekline dönüşmüştür. Devlete yüklenilen ebedîlik, yasalar çerçevesinde de değerlendirilebilir. Şer'î ve örfi yasaların her ikisi de köken zamanıyla ilişkilidir. Şer'î olanların bazıları doğrudan Tanrı tarafından verildiğinden, bazıları da tanrısal kaynaklardan türetildiğinden ebedî olarak kabul edilmektedir. Örf ya da hükümdarın koyduğu kanunlar, atalarla ilişkilendirildiğinden, farklı bir bağlamda kökene bağlanmışlardır. Kökende varolan değerlerin ebedî olduğu kabulünden hareketle, devletin ebedîliği mümkün hale getirilmiştir. Ancak gaye ya da gelecek açısından ebedîlik mümkün gözükmemektedir. Eğer devlet ebet müddet olarak kabul edilmişse, kıyamet inancını yok saymak gerekir. Fakat böyle bir belirti görülmemiş, hatta kıyametin Hicri 1000 yılında gerçekleşeceğine ilişkin büyük bir beklentiye girilmiştir (Fleischer 1996, 138). Kıyamete

inanç devam ettiği sürece, devletin ebedî olması retorik olmaktan öteye geçmez gibi gözükmektedir. Diğer taraftan, İslâm inancının yoğun olarak yaşandığı ve İslâm'ın ilkleri çerçevesinde kurumların tanımlandığı bir dönemde, İslâm ilkelerine karşı olan bir düşüncenin ortaya çıkması nasıl açıklanır? Osmanlı düşüncesinde ortaya çıkan devletin ebedîliği sorununu, Türklerin evren tasavvuruyla yani evren ve insan anlayışıyla ilişkili ele almak gerekir. İnsan anlayışı, devleti temel unsur olarak kullandığı sürece, insan ruhunun ebedîliği öte dünya gerçeğinde temellendirilirken, insan bedeninin ebedîliğini, mezar ve devlet gibi bu dünyaya özel değer ve kurumla elde etmektedirler. Yeryüzündeki hayatın tek güvencesi olarak görülen devleti ebed müddet olarak tanımlayarak, dinî inançla ters düşmeyi göze alıp devletin sürekliliğini, toplumun sürekliliğinin güvencesi olarak görmüşlerdir.

*

Türk ve İslâm devlet anlayışlarının dayandığı ilkelerin benzerliklerine dikkat etmek gerekir. Benzerliğin her iki tarafının özellikleri ortaya konduğunda, benzer unsurların özsel nitelikleri ortaya çıkar ve her iki taraf da kendi yapıları içinde daha iyi değerlendirilebilir. Tanrı'nın Peygamber göndermesi, Peygamber'in ayrıcalıklı olması, insanları doğru yola davet etmesi, devlet kurarak inancı yayma çabaları, adalet ve savaşın önemsenmesi İslâm'ın devlet anlayışının temel ilkeleri arasındadır. Benzer özellikler İslâm öncesi Türk devlet anlayışında da görülmektedir. İstemi ve Bilge kağanların Tanrı tarafından gökte yaratılıp insanları yönetmek için yere indirilmeleri ile Oğuz Kağan'ın olağanüstü nitelikleri ve dünyayı bir bayrak altında toplama isteği, kağanların Tanrı'dan kut alarak meşruluk kazanmaları, adalet, düzen ve savaşın önemsenmesi, söz konusu benzerliklere örnek olarak verilebilir. Bu benzerlikler nedeniyle Türklerin devlete ilişkin değerleri göz ardı edilmiş, İslâm'ın devlet değerleri öne çıkarılmıştır. Bununla birlikte, Oğuz Kağan şeceresi devletin hedefleri ve yapısı, Osmanlı Devlet sisteminde varoluşunu sürdürmüştür. Ayrıca çok sayıda Osmanlı düşünürü, Osmanlı Devleti'ni hem Türk hem de İslâm devletleri arasında ayrıcalıklı bir yere koyarak, üstünlüklerini sıralamışlardır. Osmanlı hükümdarları, *Eşrefü's-Selatin*, yani Müslüman hükümdarların en şereflisi ve en seçkini olarak gösterilmişlerdir. Hatta Peygamber ve dört halifeden sonraki bütün hükümdarlardan üstün oldukları iddia edilmiştir (İnalcık 2005/1, 114, 115). Örneğin Hayrullah Efendi, 1852 yılında tamamladığı *Osmanlı Tarihi* adlı kitabında, Osmanlıların üstünlüğünü tartışmasız kabul etmiş ve üstünlüğün gerekçelerini şu maddelerle açıklamıştır: 1- Osmanlılar, devletlerini, Gazneli, Harzemşahlar ve Selçuklular gibi efendilerine isyan ederek kurmamışlardır. Saltanat dizgini, Selçukluların elinden tabii olarak Osmanlılara geçmiştir. 2- Osmanlı padişahları, hiçbir vakit başka hükümdarlara boyun eğmedikleri gibi, mütegallibe ve zorbalara da mağlup olmamışlardır. Osmanlı Devleti her zaman mutlak hâkim olmuş, çağdaşı olan devlet ve milletler yanında kıymeti daima yük-

sek olmuştur. Bu husus tarih bilenlerce malûmdur. 3- Diğer İslâm hükümdarları, halifeden meşhur almak zorunda olduklarından bağımlı olmuşlardır. Osmanlılar kurulduklarından itibaren tam bağımsız yaşamışlardır. Yavuz'dan sonra halifeliği saltanatla birleştirerek, adaletle yönetimlerini sürdürmüşleridir (Hayrullah Efendi 1971/I, 18-19). Hayrullah Efendi'nin değerlendirmeleri, Osmanlı Devleti'ni diğer devletlerden nasıl ayırdıklarını göstermektedir.

Bu çalışmanın temel kaygılarından biri olan Türk devlet anlayışının genel hatlarını belirlemek olduğundan, Türk devlet anlayışının, İslâm devlet anlayışıyla benzer ve farklı yanlarını sergilemek gerekmiştir. Osmanlı Devleti'nin yapısı Oğuz Kağan Efsanesi'ndeki yapıya uygun olarak biçimlenmiş, İslâm öncesi Türk devlet anlayışının temel ilkelerini olduğu gibi korumuş ve değerlerini aynı hassasiyetle geliştirerek uygulamıştır. Türk devlet geleneğini ilkeler ve değerler açısından korumakla birlikte, kurumlar ve hukuk açısından önemli değişiklikler geçirdiği tartışma götürmez bir gerçektir. Sürekli ve düzenli ordunun oluşturulması, maliye, eğitim, şeyhülislâmlık gibi kurumlar, devlet geleneğinde yeni unsurlar olarak yer almışlardır. Söz konusu kurumları kendi devlet anlayışları ve çağın şartlarına göre değiştirerek kullanmışlardır. İnalcık'ın belirttiği gibi, İslâm dünyasına giren Türkler, geleneksel devlet anlayışlarını sürdürmüşlerdir. 1055'de Bağdat'ta Halife'nin Tuğrul Bey'e devrettiği İslâm dünyasının hakimiyetini, Osmanlı Devleti yıkılıncaya kadar kimseyle paylaşmamıştır. Türk Hükümdarları, kendi iktidarlarına ortak bir otorite tanımayan mutlak karakterlerini daima saklamışlardır. İslâm dinine büyük saygı göstermiş olmalarına rağmen, devlet otoritesini her şeyin üstünde tutmuşlardır (İnalcık 2000/2, 29).

Devletler tarihi göz önüne alınarak devlet kavramı incelendiğinde, devlet adamının gözünde bu dünya, kısa bir misafirlik için değil, "devlet-i ebed müddet" için uygun bir mekândır. Dünya gezegen olarak durdukça ve insan yaşamına elverişli oldukça, Türk devleti de üzerinde yer alacaktır. Bu da az bir zaman değildir. Ayrıca devlet, fakir değil, zengin olmak zorundadır. Çünkü, harcayacağı çok fazla kaleme sahiptir. Sahip olduklarının tümünü halka dağıtmak keyfiyetinde değildir. Halk için, doğrudan doğruya çok az harcama yapar. Kurumlar aracılığıyla, zenginliğini halka yansıtır. Paylaşmak değil, yeterince yardım etmek zorundadır; verdiklerini bir şekilde başka yerlerden temin etmelidir. Devlet içe kapanık değil, dışa dönük, yayılmacı bir yapıya sahiptir. Devlet gücünü bu şekilde göstermektedir. Yayıldığı alanları, çoğunlukla savaşla kazanmıştır; ve savaşla kaybetmediği sürece kimseye vermez. Devletin sahip olduğu bu özellikler, hem ahlâkî hem de dinî ilkelerle uyuşmaz. Devletin varoluşunun sürekliliği, kendi özünü belirleyen ilkelere bağlı kalarak onların gerekliliklerini yerine getirmekle mümkün olmaktadır. Ancak bu ilkeler dinin temel ilkeleriyle çatışmak durumundadır. İki gerçeklik alanı, yani bireyin imanı ve öte dünyasıyla ilişkili olan din ile toplumun yaşadığı dünyanın temel gerçeklerinden biri olan devlet, yan yana olmak zorundadır.

3.3. DEVLET ÖĞRETİLERİ OLARAK SİYASETNAMELER

3.3.1. BİLGELİK

Günümüzde siyasetin teorik sorunları, siyaset felsefeleri tarafından ele alınmaktadır. Ancak bu yaklaşım tarzı, bazı Eskiçağ Yunan, Hıristiyan ve İslâm düşünürleri dışarıda tutulursa, daha çok modern dönemin bir ürünüdür. Modern öncesi ve dışı toplumların hemen hepsinde, siyaset sorunları, büyük ölçüde siyasetname tarzında ele alınmıştır. Türk düşüncesinde siyasetname türünün iki önemli eseri olan *Kutadgu Bilig* ve *Ahlâk-i Alai*'yi incelemeye geçmeden önce siyasetnamelerin nasıl bir temele dayandıklarını tespit etmek gerekir.

Bilgelik, insanın, içerisinde bulunduğu durumdan kendini sıyırarak oraya kuşbakışı tavırla yeniden bakması, nazar etmesi, teorya yapmasıdır (Duralı 2006/1, 305). Bilgelik işini gerçekleştiren bilge, stratejik düşünen, duygularıyla değil, aklıyla iş gören kişidir. Benimsediği ilkelere (ahlâk) bağlanan sıkı düzen adamıdır. Başka bir deyişle, neyi neden ve niçin yapıldığını bilen, nedenler sürecinin farkında olan düşünce insanıdır (Duralı 2006/1, 305). Hakikate, gerçekliğin aşkın ve içkin kapılarından geçilerek varılır. Bilge, her iki kapıdan da geçebilen kişidir. Aşkınlık kapısından geçerek, temaşa-tefekkür (theoria) yetisini konuştururken, içkinlik yoluyla da teemmül-tefekküre dalar. Teemmül-tefekkür yolundan ilerleyerek ilâhî sese ulaşır. İlâhî sesten hareketle bilge, terbiye-adap kurallarını, -ilhamla- ahlâk ilkelerini tespit ve tanzim eder (Duralı 2006/1, 306). Ayrıca bilge, bireyin gerek kendine dönük, gerek öteki birey toplulukları arasında, gerekse kendini çevreleyen doğada daha anlamlı, uyumlu ömür sürmenin yolunu yordamını araştırır (Duralı 2006, 125). Bilgelik, bütün kültürlerde karşılaşılan zanaat ve dinle birlikte üç etkinlikten biri olduğundan din ve zanaattan beslenmiştir (Duralı 2006/1, 306). Bu tanımlamaların ortaya koyduğu zeminde bilgeliğin nasıl bir yapıya sahip olduğunu daha yakından incelemek gerekir.

Toplumların zihniyetleri, evren tasavvurunda içkin olan ya da evren tasavvurunu kuran değerler tarafından belirlenmektedir. Her düşünce ve eylem bir

değere dayandığından, değerler, düşünce ve eylemlerin dayandığı ilkelerdir. Bütün kültürel sistemi taşıyan değerler, düşünce ve eylem alanlarına göre farklılıklar gösterirler. Beslenme, barınma, güvenlik, sağlık, eğitim, siyaset, din, ahlâk gibi alanların her biri, kendi değerlerine sahiptirler. Gündelik hayatı içinde herhangi bir kişi, bu değerleri öğrendiği gibi kullanarak düşünce ve eylemlerini gerçekleştirir. Bununla birlikte eylemleri ile düşüncelerinin dayandığı değerlerin nasıl bir yapıya sahip olduğu, kökenlerinin ne olduğu, birbirleri arasındaki ilişkilerin nasıl gerçekleştiği üzerinde durmaz. Bu sorunlara cevap getirmek bilgenin görevleri arasındadır*

Bilge, çeşitli alanlara ilişkin tecrübeler ile tecrübelerin muhakemelerinden çıkartılan sonuçları birbirleriyle ilişkilendirme becerisini gösteren, değerleri bütünlüklü bir yapı içinde görebilen, eylem ve düşünceleri toplumun değerlerine göre yargılayabilen kişidir. En önemli özelliklerinden biri de, toplum sorunlarını bütünlüklü bir yapı içinde sunabilmesidir. Söz konusu bütünlük evren tasavvurudur. Değerler bütünlüğü olarak evren tasavvuru, düşünce ve eylem alanlarının her birinin dayandığı değer ya da değerleri meşrulaştırıp genelleştirmektedir. Diğer birçok unsurun yanında, evren tasavvurunda belirleyici olan üç kurum, din, ahlâk ve siyasettir. Din, insanın dünyadaki varoluş nedenlerini ortaya koyar. Ahlâk, bireyin davranış ilkelerini belirler. Siyaset, toplumun nasıl yönetilmesi gerektiği ve yönetimin ilkeleri üzerinde durur. Yönlendirici olan bu kurumların dayandığı ilkeler, toplumun kültürel yapısını da biçimlendirir. Bilge de bu kurumların dayandığı değer ve ilkeler bağlamında davranır.

Bilgelik, ahlâk, din, töre, zanaatlar ve çeşitli alanlara ilişkin gelenekler üzerine kurulur. Bilgelik temelli düşüncelerde yargılar, değer ile eylemin sonuçlarının karşılaştırılmasıyla elde edilirler. Bir eylem hakkında yargıya varılacaksa, eylem, ahlâkta, törede, dinde ve geleneklerde içkin olan değerlerle ilişkiye sokularak yargılanır. Esas olan, geçmişte içkin olan değerlerle şimdide gerçekleşen eylemi değerlendirerek sonuçlandırmaktır. Bilgeliklerde temel çerçeve ahlâk tarafından çizildiğinden, ahlâk eylemler hakkındaki yargılarda baskın bir yere sahiptir. Ahlâkça doğru olan, din, töre ve geleneklerce doğrulandıklarından, aralarında bir çatışma meydana gelmemektedir. Yargılarda başvurulan ahlâk, din, töre ile gelenekler, eylemin türüne göre, sonuçta belirleyici olmaktadır. Eylemin değerlendirilmesinde başvuru sistemleri olarak kullanılan ahlâk, din, töre ile geleneklerin doğruluğuna iman, onlar üzerine kurulan toplumsal düzenin de doğruluna, güvenilir ve sarsılmaz olduğuna iman ettirmektedir. Bilgeliklerde yargılar, kıyas kurları doğrultusunda olmamıştır. Bu düşünce biçiminde yargılar örneklerle ele alınıp, hikaye şeklinde anlatılır. Hikayede, değere uygun eylemde

Kam ile *Büyücüler* başlıkları altında incelenen konular, bilgenin nitelikleri arasında sayılabilir.

bulunan kişinin ödüllendirildiği, uygun eylemde bulunmayan kişinin de zarar gördüğü yargıda ortaya çıkar. Söz konusu hikayeler genellikle ahlâkî, dinî ve siyasî içerikli olduklarından, yargılar, çoğunlukla ahlâkî bir çerçevede temellendirilirler. Sade bir dille anlatılan hikayeler, toplumun ne türden bir değerlerle yaşadığını sergilemektedirler. Hikayeler, efsanevi ya da tarihsel kişileri konu aldıklarından, değerlerle toplumun geçmişi arasında köklü bağlantıyı sergilerler ve böylelikle toplumun tarih düşüncesini canlı tutarlar.

Toplumsal düzenin merkezinde, bireylerarası ilişkileri düzenleyen ahlâk vardır. Ahlâkın temel değeriyse, *doğruluk*tur. Bir değer olarak doğruluk, "zarar verme, iyilik yap" ilkesiyle ifade edilir. Toplumsal düzenin sürekliliği için, bireylerin birbirlerine zarar vermemeleri ve birbirlerine yardımcı olmaları esastır. Bu ilkeye ne kadar uyulursa toplumsal varoluşun sürekliliği de o kadar garantiye alınmış olur. Toplumdaki her birey, hükümdar da dahil olmak üzere, doğruluğun dönüştüğü "zarar verme, iyilik yap" ilkesine uymak durumundadır. Bu ilke, evren tasavvurunda içkin olduğundan herkes tarafından benimsenmiştir. Dolayısıyla herkes birbirini bu bağlayıcı ilkeyle denetleyerek, doğru eylemlere yönlendirmektedir. İnsanların birbirilerine vermeye çalıştığı ya da verdiği her türden zararlar engellenmeye çalışılır. Evren tasavvurunu dinle açıklayan toplumlarda, evrensel düzen, düzenin nasıl kurulup yönetildiği, insanın yaratılışı, dünyada nasıl yaşayacağı ve ölüm sonrası hayatı gibi sorunlar, dinlerin konuları arasındadır. Dinin merkezi değeri, Tanrı'dır. Tanrı, evreni kurup düzenleyen, insanı yaratan, nasıl yaşaması gerektiği üzerinde yol gösteren, ölüm sonrasını hazırlayan en büyük güçtür. Toplumsal düzenin sürekliliğinde, dini kuralların etkileri ahlâk kadar güçlüdür. Konumuz açısından dinin getirdiği en önemli belirlenim, Tanrı'nın evreni yönetmesiyle hükümdarın dünyayı yönetmesi arasında paralelliklerin kurulmasıdır. Tanrı'nın evrende kurduğu sarsılmaz, bozulmaz düzen benzeri bir düzenin insanlar tarafından da kurulabileceği inancı, devlet ve siyaset anlayışında model olmuştur.

Siyaset, toplumun sorunlarını çözmek için izlenen yoldur. Devleti temsilen hükümdar, toplumsal düzenin sürekliliğinden sorumludur. Bu sorumluluğunu, kurumların belirlediği değer ve ilkeleri esas alarak, kurumlar ve gruplar arasındaki ilişkileri belirleyerek ve belirlenimlere uymayanlara cezai yaptırımlar uygulayarak yerine getirir. Hükümdarın uyguladığı yaptırımların dayandığı ilkeler, töreyi oluşturur. Töre, devlet ile siyasetin bel kemiğidir. Törede içkin olan unsurlardan biri, hükümdarın meşruluğunun açıklanmasıdır. Meşruluk zemini tanrısal olduğundan, törenin hükümdarın meşruluğuyla ilişkili belirlenimi dinden gelir. Öte yandan, hükümdarın halkla nasıl ilişkide bulunması gerektiği ise ahlâk temeline oturtulur. Siyaseti yönlendiren diğer bir unsur da geleneklerdir. Çeşitli alanlarda gelenekleşen düşünce ve davranış biçimleri, yönetimin eylemlerini kontrol etmek için kullanılırlar. Bilge, kısaca açıkladığımız bu üç kurumun yapı-

larında içkin olan değerler ve ilkeler çerçevesinde sorunları ele alır ve sorunlar hakkında açıklamalar getirir. Bilgenin, toplumun sahip olduğu temel değerlerden hareketle siyaset hakkındaki düşüncelerini dile getirmesi, siyasetname adı altında anılmaktadır.

Hükümdar ile yönetim kadrolarına öğütler içeren çalışmalar, İslâm öncesi İran düşüncesinde nasihatname, pendname, andarzname adları altında yaygın bir şekilde yapılmıştır (İnalcık 2000/1, 13-15; Uğur 2001, 1). İslâmî dönemde bu tür çalışmalara, *siyasetname* adı verilmiştir. Siyasetnameler, devlet yönetimini hükümdara bağlayarak, hükümdarların sahip olmaları gereken niteliklerini, yönetimin esasları ile şartlarını, dönemin özelliklerini ve halkın durumunu içermektedirler (Levend 1963, 168). Başka bir deyişle siyasetnameler, yönetim sorunlarını hükümdar çerçevesinde çözümlemeyi amaçlayan, bilgeliğe dayalı, düşünce biçimidir. Siyasetnamelerin baş konusu olan hükümdar, öncelikle ahlâk açısından ele alınır, ahlâkî ilkeler temeline oturtularak, diğer özellikler olan, bilgelik, adalet ve savaşçılık nitelikleri vurgulanır. Hükümdarın görevleri ile nitelikleri sıralanırken, halkın sorunları öne çıkar. Hükümdarın iyi olmasının şartı, halkı iyi (adaletli) yönetmek olarak belirlendiğinden, halkın yaşama şartları, siyasetnamelerin önemli konuları arasına girer. Dolayısıyla siyasetnameler, iyi yönetimin nasıl olması ve yönetici ile yönetilenlerin ne türden özelliklere sahip olmaları gerektiğini sergilemeye çalışırlar. Siyasetnamelerin ağırlıklı konuları arasında iktisadî sorunlar da yer almıştır. Koçi Bey, kendi adıyla anılan risalesinde, devletin iktisadî şartlarının kötülüğünü ve bu durumdan kurtulmanın yollarını ele almıştır. Dede Cöngi Efendi (ö. 1567), *Risale Fi Emval-i Beyt'il-Mal ve Aksamiha ve Ahkamiha ve Masarifiha* (Beytülmalın Gelir Kaynakları, Çeşitleri ve Gelirlerinin Gider Fasılları) adlı yazısında, adından da anlaşılacağı gibi iktisadî sorunları esas almıştır. Söz konusu yazıda, tasarruflar, haraçlar, sadakalar, gelirler, ganimetler, harcamalar konu edinilmiştir (Dede Cöngi Efendi 1992/1, 217-236). Bu içerikle Dede Cöngi Efendi farklı bir siyasetname örneği ortaya koymuştur.

Osmanlıların duraklama dönemine girmelerine bağlı olarak siyasetname türünde çok sayıda eser ortaya çıkmıştır (Uğur 2001, 53). Aşağıdaki *Kutadgu Bilig* ve *Ahlâk-i Alai* adlı iki siyasetname inceledikten sonra, Türklerin nasıl bir devlet anlayışına sahip oldukları çeşitli yönleriyle tartışılmaktadır.

3.3.2. YUSUF HAS HACİP: *KUTADGU BİLİG*

Kutadgu Bilig (1069), Yusuf Has Hacip tarafından Türkçe yazılmış bir siyasetnamedir. Kitap Müslüman Türk devletlerinden biri olan Karahanlılar'ın (840-1212) hükümdarı olan Tavgaç Kara Buğra Han'a takdim etmiştir. Yusuf

Has Hacip'in Hint ve Çin medeniyetlerinden etkilendiği kabul edilmektedir. Halil İnalcık, çeşitli karşılaştırmalar yaparak, *Kutadgu Bilig*'in Hint-İran siyasetname geleneği içinde yer aldığını belirtmiştir (İnalcık 2000/1, 15-19). Hint -İran geleneğinden gelen adalet düşüncesini töre anlayışı çerçevesinde önemli ölçüde değiştirdiğini de ortaya koymuştur. İran düşüncesinin tersine, Türk devlet anlayışında törenin hükümdardan üstün olduğu anlayışı *Kutadgu Bilig*'de öne çıkarılmıştır (İnalcık 2000/1, 22). Yusuf Has Hacip, İslâmî terminolojiyi kullanarak, Türk ahlâk, hukuk ve devlet düşüncesinin çeşitli özelliklerini ortaya koymuştur. Adı geçen eser Türklerin İslâm'ı kabul etmelerinden kısa bir süre sonra yazılmakla birlikte, içerilen düşünceler tamamıyla İslâm öncesi döneme aittir (Arsal 1947, 98). Kitapta, hükümdar ve vezir ikilisinden hareketle, devlet yönetiminin nasıl olması gerektiği, bilgelik temelline dayanarak açıklanmıştır. *Oğuz Kağan Efsanesi* ve *Orhun Yazıtları*'ndaki düşünceler, *Kutadgu Bilig*'de teorik bir zeminde ele alınıp incelenmiştir. Dönemin anlayışlarında baskın bir özellik olan, geçmişte olduğuna inandığı ideal bir yapıyı göz önünde bulundurarak düşüncelerini geliştirmiştir (Arat 1947, XXIV). Söz konusu ideal yapı, döneminin olumsuzluklarından (6427-6728) kurtulma amacına yöneliktir.

'Kutadgu Bilig' adı, saadet veren bilgi anlamına geldiği gibi, kitabın içeriği göz önünde bulundurulduğunda, bu ad, *bilgelik temelli devlet yönetimi* şeklinde de tercüme edilebilir. Kitabın adında yer alan *kut* sözcüğü çok anlamlıdır. Kut, saadet, devlet, şans, talih, ruh anlamlarında da kullanılmıştır (Kaşgarlı Mahmut, C. IV, 388; Roux 1999, 35-36). *Kut*'un anlamlarının hepsi de Tanrı tarafından insana verilen özellikler olarak ortaya çıkarlar. *Kut*'un *Orhun Yazıtları*'ndaki kullanımı da göz önünde tutularak ve kitabın içeriğinin devlet olması nedeniyle, kut, bu bölümde, devlet ve devlet idare etme sanatı (Arsal 1947, 88-89) anlamında kullanılmaktadır. Kutadgu Bilig, esas olarak devlet üzerine teorik bir çalışmadır. Kitabın başında, çalışmanın amacı belirtilmiştir: Her iki dünya için rehber (B17)* olan kitap, herkes için faydalı olmakla birlikte, özellikle yöneticilerin, yönetmek için nelere ihtiyaçları olduklarını bildirdiğinden, onlara daha çok gereklidir. Hükümdarların nasıl korunmaları gerektiğini, hakimiyetin şartlarının neler olduğunu, devletin hangi şartlarda çöktüğünü, hangi şartlarda sürekli olduğunu, nasıl el değiştirdiğini (B34-37), halkın hükümdara bağlı olması için hükümdarın nasıl davranması gerektiğini (B46) konu edinir. Ayrıca hazinenin nasıl dolu tutulması gerektiğinin (B50-51) yollarını gösterir.

Çalışma, konuşmalardan oluşmuş, bir tür diyalektiktir. Kitapta konuşan dört kişi şunlardır: *Kün-Toğdı:* Kağan, doğruluk ve adaleti temsil eder; kanundur.

Metinde, parantez içinde gösterilen rakamlar kitabın beyit numaralarını işaret etmektedir. B ile başlayan bazı rakamlar, sonradan eklendiği düşünülen kitabın giriş bölümündeki satır numaralarına tekabül etmektedir.

Ay-Toldı: Vezir, saadeti ve ikbali temsil eder. *Öğdülmüş*: Vezirin oğlu, babasından sonra vezir olur; aklı ve ululuğu temsil eder. *Odgurmuş*: Vezirin akrabası, zahit, kanaati temsil eder (B65-71). Bu dört kavramın, yani doğruluk, saadet, akıl ve kanaatin, devlet yönetimindeki yerinin ne olduğu sorunu açık bir şekilde tartışılmaktadır. Devletle özdeş sayılan hükümdarın özellikleri, yönetimin hangi temeller üzerinde kurulduğunu göstermektedir. Hükümdarın öncelikli ödevi, güce sahip olmak, toplumsal düzeni sağlamak ve adaleti yerine getirmektir. Bu ödevleri yerine getirirken sahip olması gereken nitelikler belirtilmiştir. Bu niteliklerin başında da bilgi gelmektedir.

3.3.2.1. Bilgi

Yusuf Has Hacip, bilginin insanın temel özelliği olduğu fikrindedir. Bilgiyi elde edecek ve kullanacak yetenekler, insan yaratılırken kendisine verilmiştir. Bilginin insanın hem kişiliğini hem de toplumsal statüsünü değiştirdiği özellikle belirtilmiştir. İnsanın yaratılıştan sahip olduğu yetenekler, bilgi, akıl ve anlayıştır (147-148). Tanrı, insana *"bilgi verdi, o yükseldi. Anlayış verdi düğümler çözüldü"* (151). İnsanın iyiliği ve topluma faydalı olmasının esası, bu yetenekleri kullanmasıyla ilgilidir. Doğuştan gelen yeteneklerden biri ve *insan olmanın şartı akıldır* (300). Ayrıca akıl, karanlığı aydınlatan ışık olarak tasvir edilmiştir (288). *Akıl, bilginin sarayıdır* (310). Burada ortaya konan akıl, eleştirel, değiştiren ve dönüştüren olmaktan çok, varolan hakikatlerin ilkelerini ortaya koyan akıldır. Bu ilkelere göre nasıl yaşanılacağını öğreten bilgelik anlayışına göre tanımlanmış ve buna göre kullanılmıştır.

Yusuf Has Hacip'in söz konusu ettiği bilgi, bilgelik temellidir. Ahlâk ilkelerine göre yaşamak için, bilgelik temelli bilgi esastır. "*İnsan akıl ile yükselir, bilgi ile büyür; bu ikisi ile insan itibar görür*" (289) ifadeleri, bilgeliği yansıtır. Bu anlayıştan hareketle, bilgiyi yüceltmiştir. Yusuf Has Hacip bilginin insan için değerini, şu sözlerle ortaya koymuştur: *Bilgiyi büyük ve anlayışı ulu bil* (152, 154). *Bilen ve anlayan, her vakit dileğine erişir* (155). *Bütün iyilikler bilginin faydasıdır; bilgi ile göğe bile yol bulunur* (208). *Anlayış ve bilgi çok şeydir; eğer bulursan, onları kullan ve uçup göğe çık* (215). *Herkes bilgi ile büyük olur* (209). Bütün bu özellikler, kişinin Tanrısal hakikate uygun yaşamasını, iç huzura sahip olmasını ve toplumda saygı gören bir konuma gelmesini sağlamaktadır.

Bilgelik temelli bilgi, gündelik hayatı düzenlemede ve sorunların çözümünde belirleyici rol oynar. Buradaki asıl vurgu, bilgili insanların kötü şeyler yapmayacağı üzerinedir (314). İnsanların çoğu, bilgisizliklerinden hata yaparlar ve düşman kazanırlar (318). Bilgisizlik, kişiyi zor şartlarda bırakırken, bilgili

olmak, hem kendine hem de başkalarına faydalı olmak anlamına gelmektedir (972-75)* Sorunların çözümünde, bilgi, esastır. "*Bilgiye sahip olan insandan hastalıklar uzaklaşır. Bilgisiz insan hep hastalıklı olur; hastalık tedavi edilmezse, çabuk ölür*" (156-158). Bilgisizliğin yarattığı sıkıntılardan kurtulmak için, akıllı davranmak, bilgi sahibi olmak ve bilgelerin tavsiyelerine göre yaşamak tavsiye edilmiştir. Bilgili insanın her zaman konuşmaması ve her şeyi söylememesi de tavsiyeler arasındadır. "*Bilgili insan da diline hakim olmalıdır*" (971). Bunun çeşitli nedenleri öz deyişlerle anlatılmıştır. "*Dil, beşikte yatan aslandır. Dikkat etmezsen, başını yer*" (164). "*Dilini tut, dişin kırılmasın. Ey dil sahibi, başını gözet*" (167-168). Bilgi sahibi kişiler, bilgilerini uygun ortamlarda dile getirmek durumundadırlar. Çünkü, ortam uygun değilse ve dinleyiciler bilgileri yanlış anlarlarsa, zararlı sonuçlar doğurabileceği öngörülmektedir. Bu tavsiyelerde bulunurken, göz önüne aldığı, sanılarla hayatını sürdüren insanların, doğrularla karşılaştıklarında bilinçsizce gösterdikleri tepkilerdir. Bilgili kişi, siyasî otoriteyle ilişkilerinde, bilgisinden dolayı zarar görebilir. Siyasetçinin yanlış yaptığını gören ve bunu dile getiren kişi, çoğu zaman bunun zararını görmüştür. Yusuf Has Hacip'in ortaya koyduğu anlayışa göre, kişi, hayatının tehlikede olduğunun farkına vardığında, bilgisini sergilemekten vazgeçmeli ve susmalıdır.

Bilgeliğin özelliklerinden biri olarak, ölümsüzlük öngörülmektedir. Ölümsüzlük de büyük ölçüde bilgiye sahip olmaya ve onu kullanmaya bağlı olarak ele alınmıştır. "*Sözünü iyi söylersen ölümsüz olursun*" (180) "*İnsan ebedî değildir, ebedî olan, onun adıdır; iyi kimselerin adı bunun için ebedî kalmıştır. Kendin ebedî değilsin, adın ebedîdir; adın ebedî olursa, kendin de ebedî olursun*" (229). "*İnsanların iki türlü adı vardır: İyi ile kötü. Bunlardan biri dünyada kalır*" (238). Yusuf Has Hacip'e göre ebedî olmak, insanın bu dünyadaki amaçlarından biridir. Bunu gerçekleştirmenin yollarından biri, iyi bir insan olmaktır. İyi insan olmak, başkalarına iyilik etmek ve faydalı olmak anlamına gelir. Başkalarına faydalı olmak için, öncelikle kişinin kendisinin iyi olması şarttır. Bilgi ve bilgelik böylesine yüceltilmekle birlikte, bilgiye ulaşmanın hiç de kolay olmadığı belirtilmiştir. "*İnsan gönlü, dibi olmayan deniz gibidir; bilgi onun dibinde yatan inciye benzer*" (213) sözleri bilgiye ulaşmanın zorluğuna işaret etmektedir.

Yusuf Has Hacip'in esas kaygısı, devlet yönetimini bilgi temelli bir yapıya oturtmaktır. Bilge kişilerin, kendi hayatlarını huzurlu bir şekilde sürdürmeleri gibi, yöneticiler de bilgelikle, hem kendi hayatlarını hem de toplumun hayatını rahatlatırlar. Toplumun hayatını rahatlatmak için bilgelik temelli bir düzenin

Bu düşünceler, Platon'un devletini temellendirirken ele aldığı konular arasındadır. Platon kitabının dördüncü bölümünde (427 e- 434 d), devlette bulunması gereken değerleri bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluk şeklinde sıralar. Ayrıca Platon, kötülüğün cahillikten geldiğini düşünmektedir. Platon'un bu düşüncelerinin, İslâm Felsefesi aracılığıyla Yusuf Has Hacip'e geçtiği düşünülmektedir.

kurulması şarttır. Yusuf Has Hacip'e göre, Adem'den bu yana, bilgeler daima iyi düzeni tavsiye etmişlerdir. Düzenin hem yapısı hem de uygulanışı bilgi seviyesi çok yüksek olan bilgeler tarafından ortaya konmuştur. Buna göre, iyi düzenin iki temel unsuru, anlayış ve bilgidir. Sorunların çözümünde, kötüler anlayış ile asılır; halk arasında çıkan fitne, bilgi ile bastırılır. Sorunlar, bu ikisiyle halledilemezse, kılıca başvurulur (219-222). Doğru karar vermek için sorunun bütün yönlerini akl-ı selimle değerlendirdikten sonra sonuca varılmalıdır. Topluma kötülük edenin asılmasını sağlayan anlayış, adil bir yargıyı da içermektedir. Toplumda ortaya çıkan fitne fesat gibi sorunların aşılmasında bilgiye başvurulmasının iki anlamı vardır: İlk olarak, halkın konu hakkında yeterince bilgilendirilmesi, fitneyi engeller. İkinci olarak, yöneticilerin hem halk hem de sorunlar hakkında yeterince bilgi sahibi olmaları gerekir ki sorunları çözebilme becerisi göstersinler. Bilgi ve anlayışla çözülemeyen sorunların, devlet gücünü temsil eden kılıçla çözülmesi son çare olarak görülmektedir.

Toplumun yönetiminde bilgi, önemli bir araç olarak görülmektedir. Yusuf Has Hacip'e göre sorunlar öncelikle bilgi ve anlayış çerçevesinde ele alınmalıdır. Ancak bilgisizler kör olduklarından (179), durumu kavrayamazlar. Bilgelik seviyesindeki bilgiye çok az kişi sahip olduğundan (199), halkın büyük bir kısmı bilgisizler grubunda yer alırlar. Ayrıca bilgisizler, bilgiliye daima düşman olmuşlar (200), bilge yöneticiler de onlara kılıçla karşılık vermişlerdir. Dünyayı elde tutmak isteyen hükümdarın anlayışlı olması ve halkı itaat altına almak için de bilgili olması kaçınılmazdır. Bu ikisi bir kimsede toplanırsa, o tam insan olur; tam insan, dünyanın bütün nimetlerine sahip olur (223-225). Fazilet, akıl ve bilgi hükümdarın sahip olması gereken diğer özelliklerdir (281). Bu özelliklere sahip hükümdarlar, memleketi ve halkını kanun yolu ile idare ederler (285-286). Fazilet, akıl ve bilgi kanun aracılığıyla halka yansımadığı sürece, bilgeliğin fazla bir anlamı yoktur. Kanunlar bu niteliklerden yoksunsa, hükümdarın bilge olmadığı sonucu ortaya çıkar. Akıl ve cesaret (217-218), yöneticilerin zorunlulukla sahip olması gereken değerler arasında sayılırlar. Cesur insanların sıkı ve zor düğümleri çözdüğü (283) düşünüldüğünde, toplum sorunlarında ve devletler arası ilişkide cesaretin önemi ortaya çıkar. Ayrıca, savaş şartlarında sonucu cesaret belirlediğinden, hükümdarın cesur olması şarttır.

Yusuf Has Hacip bilge hükümdarların başarılı olduğunu belirtmiştir. "*Bizden önce göçenlere dikkat edersen, bunlardan hangileri bilgiyi buldu ise, onlar çağına ve dünyaya hakim olmuşlardır*" (251). "*Dünya beylerinden hangileri bilgili olmuş ise, iyi nizam koyanlar ve iyilikte ileri gelenler onlar olmuştur*"(252). *Bilgili ve hakim beyler, bilgili insanları kendisine çekmiştir. Her işi dikkatle yapmış, bilginin gösterdiği yolda yürüyerek halkı idare etmiştir Memleketini tanzim etmiş ve halkı zengin olmuş; halkın zenginliğini kendisine kalkan yapmıştır* (254-256). Yusuf Has Hacip'e göre hükümdar ile âlim, insanların başıdır (265).

Bunların dışında kalanlar, hayvan sürüsü gibi kabul edilmiştir (266). Toplumun yönetilmesinde, hükümdar kılıçla halkı itaat altında tutar; âlim, kalemle doğru yolu gösterir (268). İyi düzenler, hükümdar ile âlimin birlikte çalışması sonucu ortaya çıkmıştır (269). Bilgi ve kılıcın birlikteliği toplumsal düzenin temelini oluşturmaktadır.

Bilgeliğin içerdiği değerler, yönetimin ilkesi olduğu takdirde, halkın rahat bir hayat sürme ihtimali yüksektir. Hükümdar bilgelik değerlerine sahip olduğunda, kişisel aç gözlülük, hırs, tutkular ve eğlence düşkünlüğü ortadan kalkar. Böylelikle, bilinçsiz bir şekilde, kendi hazinesini doldurmak için gereksiz vergi koymaktan, hırs ve tutkuları için hem halkına hem çevresine hem de komşu ülkelere saldırmaktan geri duracağından, halk da hükümdarın aç gözlülüğü ve hırslarından dolayı ek bir sıkıntı çekmez. Bu gerekçeler nedeniyle, yönetim sanatının en iyi sonuçlar veren uygulanışı bilgelik temelli olanıdır.

3.3.2.2. Düzen

Sözleşme temelli devlet anlayışının* yerleşmesine kadar, dünyada kurulan devletlerin hemen hemen hepsi, evren düzeniyle devlet düzeni arasında paralellikler kurmuşlardır. Tanrı nasıl evreni idare ediyorsa, hükümdarın da dünyayı ya da devleti idare ettiğine inanmışlardır. Evrendeki düzeni model alarak dünyadaki düzeni oluşturmak, devletin görevidir. Dünya düzeni, hükümdarın nasıl işbaşına gelmesi gerektiği, görevlerinin belirlenmesi, insanların kanunlarla yönetilmesi ve ihtiyaçlarının karşılanması temel başlıklarını içermektedir.

Devlet düşüncesinin temel dayanaklarından biri, dünya ve insanların yönetilmeye ihtiyaç duymalarıdır. *Kutadgu Bilig*'de, dünyanın yönetilmesinin gerekliliğini şu ifadeler açıklamaktadır: "*Dünya kendi kendine baktı; sevinip övünerek hazinesini gözden geçirdi. Hakan hakkında şöyle dedi: Uyuyor idiysen şimdi kalk, gözünü aç; işitmedin ise şimdi benim sözümü dinle. Ben binlerce yıldır dul idim. benzim solmuştu; şimdi bu dul libasını çıkarıp, beyaz kakımdan gelinlikler giydim. Süslendim çünkü hakan eşim oldu; dileğim budur; o isterse canım feda olsun. Gök gürledi, nevbet davulunu vurdu; şimşek çaktı, hakanın tuğunu çekti*" (81-86). Dünya, kendisinin yönetilme ihtiyacında olduğunu belirterek, kendini yönetecek hükümdarın gerekli donanımlara sahip olmasını istemektedir. Paragrafta ortaya konan düşüncelerde, devleti temsil eden hükümdar ile dünya arasındaki ilişki, bir tür ontolojik temele dayandırılmıştır. Dünya varsa, dünyanın

Sözleşme temelli devlet modeli, fikir olarak Thomas Hobbes, John Lock, J J. Rousseau gibi filozoflarca ele alınmıştır. Sözleşme temelli devlet anlayışının uygulaması, İngiltere'de, 1648 ve 1679 devrimleriyle başlamış, sanayileşme sonrası gelişmelerle yerleşmiştir.

yönetilmesi, dolayısıyla hükümdar ve devletin de olması gerekir. Bu düşünce, devletin varlığının zorunluluğuna işaret ettiği gibi, devletin bütün dünyayı kapsaması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Ayrıca "yıllarca dul kaldım" ifadesi, varolan hükümdarların dünya üzerinde hakimiyetlerini kuramadıkları anlamına gelmektedir. Dünya üzerinde tam iktidarın sağlanması, hükümdarın bilgelik ve savaşçılık nitelikleriyle donanması ve bu niteliklerini devlet aracılığıyla gerçekleştirmesine bağlıdır. Ayrıca dünyanın tümünün bir devlet olarak düşünüldüğü izlenimini de vermektedir.

Hükümdarın meşruluk kaynağı ve ne türden özelliklere sahip olduğu vurgulu bir biçimde ele alınmıştır: Hükümdar, dinin izzeti, devletin yarıcısı, milletin tacı, şeriatın hadimi, dünyanın süsü, ululuğun ziyneti, saltanatın nuru, dönek huylu kut'un bağını elinde tutan kişidir. Tanrı, hükümdarlık payesini (90, 1933, 5947), devranı (talih), memleketi ve tahtı vermiştir. Hükümdarın tahta oturmasıyla dünya düzene kavuşmuştur (89-93). Bütün bu vurgulu ifadelerde, hem belagat hem de gerçeklik yan yanadır. Hükümdarın üstün özelliklere sahip olduğu varsayılsa bile, beklenen, yönetim sürecinde bu üstün nitelikleri göstermesidir. Hükümdarın özellikleri ve görevleri, toplumun tümünü kuşatıcı bir yapıdadır. Bu kuşatıcı nitelikler, Tanrı'nın kut vermesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Üzerinde durulması gereken diğer bir özellik, dünya düzeninin hükümdarın tahta oturmasıyla ilişkilendirilmesidir. Bu anlayış, devletsiz bir toplum düşünülemeyeceğinin ve dünya düzeninin de devlet düzenine bağlı olduğu zihniyetinin ifadesidir. "*Dünya yaratıldığından beri, bir kanun ve adalet vardır*" (5705) düşüncesi, devletin meşruluk kaynağını Tanrı'ya bağlarken, devlet düzeninin eskiliğine ve gücüne işaret etmektedir. Hükümdar ve vezirin başarılarını vurgulamak için sıkça, "*Dünya asayişe kavuştu ve nizam kuruldu; o adını kanunla yükseltti*" (103), düşüncesine yer verilmektedir. Ayrıca, düzen ve güvenliği vurgulamak için de, "*kurt ile kuzu aynı yerde su içmeye başladı*" (449, 461) ifadesi kullanılmıştır. Oğuz Kağan Efsanesi'nde görüldüğü gibi, dünyaya hakim olmak düşüncesi *Kutadgu Bilig*'de de kendini göstermektedir.

3.3.2.3. Devlet

Türk devlet düşüncesinde *kut*, önemli bir yere sahiptir. *Orhun Yazıtları*'nda, kişinin hükümdar olması, kut almasına bağlanmıştır. *Kutadgu Bilig*'de *kut*, siyasî hakimiyet, otorite, hükümdarın gücü anlamlarında kullanılmıştır (Arsal 1947, 121). Ancak söz konusu kitapta vezir, kendini kut olarak tanımlarken, kut'un saadet anlamıyla siyasî otorite anlamını birleştirmiş ve kendini *kut* olarak tanımlayarak, *kut* ile devlet özdeşliğini de kurmuştur. Vezir, devletin özelliklerini kendi karakteri olarak sunarak, hem devleti hem de devleti temsil

eden hükümdarı, vezirlik karakteri çerçevesinde eleştirmiştir. Vezir Ay-Toldı, hükümdarın huzurunda bir topun üzerine oturarak hükümdara şu mesajı vermiştir. Top sürekli yuvarlandığından, üzerinde oturmak güçtür. Benzer şekilde, hükümdar olmakla kazanılan saadet sürekli değildir. Topun yuvarlanması gibi, saadet de kolaylıkla yerini terk eder. Devletin değişken bir tabiatı olduğundan, devlete yaklaşanlar yanarlar (657-667). Devletin değişken tabiatı ve beklenmedik olaylar ile sürekli sorunların çıkması, hükümdarı zor durumda bırakmaktadır. Aynı zorluğu idari kadrolarda yer alanlar da yaşamaktadırlar. Dolayısıyla devlet yönetiminde olmak, sürekli tedirginlik yaşamak anlamına gelmektedir. Tedirginlik, devlet yönetiminin verdiği saadeti alıp götürmektedir. Yusuf Has Hacip'e göre, akar su, güzel söz ve devlet, durmadan dinlenmeden dünyayı dolaşırlar. Kut'a (saadet) inanılmaz, o vefasız ve dönektir, yürürken hemen uçar, ayağı kaygandır (668-670).

Ay-Toldı, kut'un iki anlamı olan devlet ve saadeti birlikte kullanarak yaptığı tespitlerle hükümdarı uyarmaktadır. Devleti elinde bulunduranlarla devlete sahip olmak isteyenler arasındaki çekişmeler göz önüne alındığında, ortaya konulan tespitler doğrudur. Vezirin devleti eleştiren sözleri hükümdar tarafından iyi karşılanmamakla birlikte, hükümdar, vezirin düşüncelerini söylemeye devam etmesini ister. "*Devlet, insanların kısmeti, hükümdarlığa giden yol, insanların arzu ettikleri her şeydir. Huzur verir, kafa tutanı yola getirir, boyun eğene istediğini verir. Devleti vurmak isteyen, kendini vurur. Devlete kafa tutarsan, üzüntü ile boğuşursun*" (673-682). Vezir, devletin gerçekliklerini dile getirmektedir. Devleti yönetenlerin bu gerçekliklere uygun davrandıkları nispette başarılı olacağı öngörülmektedir.

Kut, olumsuz özelliklerinin yanında olumlu özelliklere de sahiptir. Kut'un gerçek yanı olumlu özelliklerinde sergilenir. Bütün kaypak ve değişken özelliklerine rağmen kut'un ilkelerine göre eylemde bulunulursa istekler gerçekleşir. Olumsuz niteliklere sahip olan bir şeyin olumlu sonuçlar vermesi devlet kavramının içeriğiyle yakından ilgilidir. Devlet ne kadar olumsuz özelliklere sahip olsa da insanların güven içinde yaşamaları için gereklidir. Devletin olumsuz özelliği olarak öne sürülen döneklik, uygun bir tanımlama değildir. Çünkü devlet özünde dönek değildir, yeni şeyler aradığı için döneklikle suçlanır: Devlet (hükümdar), eskimiş ve yıpranmış şeylerden sıkıldığı için yeni ve taze şeyler arar. Yeni şey varken eskiye ne lüzum var? Yeniyi aramak, devletin doğası olarak tanımlanır. Devlete inanma, geldiği gibi gider, devlete güvenme, verdiği gibi alır. İkbal güzel olurdu, devlet dönek olmasa (684-696). Bilgelik temelli bir anlayışta yeniyi aramak sorunlu bir tutumdur. Çünkü bilgeliğin temel unsurları, geleneksel değerler çerçevesinde oluşur. Her yenilik, geleneklerden ayrılma anlamına geldiğinden hoş karşılanmaz. Ancak devlet söz konusu olduğunda durum değişmektedir. Çünkü toplum sorunlarını çözmekle yükümlü olan devlet,

sürekli değişmekte olan toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için yeni kararlar alır ve yeni uygulamalar yapmak zorunda kalır. Yeni sorunlara çözümler getiremediğinde, hem hükümdar hem de devlet halkın güvenini kaybeder. Alışılagelmiş olanın değişmesi, toplumun bazı kesimlerini rahatsız eder. Genel için gerekli olan, bazıları için zarar vericidir. Zarar görenler, durumu kötü değerlendirir ve karar alcıları dönelikle suçlarlar. Yeni kararlar almak zorunda olan hükümdar ve vezir kararlarında başarılı olamazlarsa, makamlarından olur, hatta ölümle cezalandırılırlar. Başarısızlıklarından dolayı devleti kaybedenler için de devlet dönek olarak tanımlanır.

Devleti sürekli tutabilmek için, kişi, alçak gönüllü, tatlı dilli, ölçülü olmalı, kötüye yönelmemeli, topladığı malı ihtiyacı olanlara dağıtmalı, hayatı ve işi düzenli, saygı ve şefkati sürekli olmalıdır. Kibir ve gururdan uzak olmalı, içkiden uzak durmalı, malını boş yerlere harcamamalıdır. Bu tür davranışları benimseyip yaşayanlar, devleti sürekli ellerinde bulundurabilirler (702-713). Bu özellikler, bilgelik temelli anlayış çerçevesinde devlet yönetmek için, ahlâk ilkelerine göre yaşamak gerektiğini ortaya koymaktadır.

Vezirin adı olan Ay-Toldı'nın anlamı, vezirin yukarda sergilediği özelliklerini içerir. Ay doğarken, önce küçüktür, gün geçtikçe büyür ve yükselir. Büyüyüp dolunay olunca, dünyaya ışık saçar ve dünya halkı onun aydınlığından faydalanır. Sonra eksilmeye başlar ve güzelliği gider. Bu süreç tekrarlanır. Ben de ay gibi bir kişiye yaklaşıp ona yardım ettiğimde onun konumu iyileşir; ondan uzaklaştığımda durumu bozulur (730-741). Devletin aya benzetilmesi, başta hükümdar olmak üzere bütün yöneticilere bir uyarıdır. Ayın geçirdiği değişimlerin benzerlerini hemen hemen bütün yöneticiler geçirmektedir. Kişinin geldiği üst makamlarda sonsuza kadar kalacakmış gibi davranmaması gerektiğini mecazi bir tarzda dile getirmektedir. Makamı işgal ettiği sürece, halkın iyiliği için çalışacak bir kişiliğe sahip olmalıdır. Bu kişilik, makam sahibi kişinin hayatını da iyileştirir. Devletteki konumlarının başarıyla devam etmesi için, yöneticilerin düşünce, davranış ve eylemleri ahlâk ilkelerine uygun olmalı ve adaletli bir yönetimi kendilerine ilke edinmelidirler.

Vezirin ortaya koyduğu devletin olumlu ve olumsuz özellikleri gerçekçi bir temele oturtulmuştur. Hem eleştirilerde hem de uyulması gereken kurallarda belirleyici olan ahlâk ilkeleridir. Devlet yönetiminin en önemli ikinci kişisi olan vezirin sahip olması gereken niteliklerini ise hükümdar sıralamıştır. Seçkin, bilgili, maharetli, sadık, emniyetli, doğru ve dürüst yaratılışlı, içi-dışı bir, işten anlar biri olmalıdır. İç ve dış işlerde hükümdara yardımcı olmalıdır. Tecrübeli, yaşını başını almış, yardımsever, akıllı, devletin bütün işlerini bilen, halkın sorunlarından haberdar kişilere vezirlik rütbesi verilmelidir (423-429; 2184-2191). Hükümdarın vezirden istedikleriyse şunlardır: Hükümdarın hoşlanmadığı şeylere yaklaşma. Temiz ol, yalan söyleme, zulüm yapma. Haris tabiatlı ve olgun

olmayan insanlar ile aceleci, gözü doymaz olanlar, her işte hiddet gösterenler, içkiye düşkün olanlar, çalıp çırpan insanlar, hükümdardan uzak olsunlar (847-850). Vezirin sahip olması gereken özellikler, yönetimin yozlaşmasını engelleyici temel unsurlardır. Sağlam bir kişiliğe sahip, tecrübeli, devlet işlerini bilen, halkı tanıyan, halkın sorunlarının bilincinde olan ve adaletli davranan kişilerden oluşmuş yönetim kadrosu, sağlam ve başarılı bir devletin temelini oluşturur. Bu özelliklerden yoksun kişilerin yönetimi, hem kendileri hem devlet hem de halk için felaket olur.

3.3.2.4. HÜKÜMDAR

Kutadgu Bilig'de baş karakter olan hükümdar Kün-Toğdı'nın adı şöyle açıklanmıştır: 1- Hükümdarın karakteri güneşe benzediği için bu ad verilmiştir. Güneş, üstünlüğünü daima muhafaza eder, küçülmez. Parlaklığı hep aynıdır. Hükümdarın karakteri de doğrulukla doludur ve doğruluktan hiç taviz verilmez. 2- Güneş doğar ve bu dünya aydınlanır; aydınlığı bütün halka eriştirir, kendinden bir şey eksilmez. Hükümdarın hükmü de böyledir; ortadan kaybolmaz; hareket ve sözleri halk için aynıdır. 3- Güneşin doğmasıyla gelen sıcaklıkla binlerce çiçek açar; hükümdarın kanunu da hangi memlekete gitse, o memleket hangi şartlarda olursa olsun *düzen* gelir. 4- Güneş kirli temiz her şeyi aydınlatır. Hükümdar da böyledir. Herkes ondan nasibini alır. 5- Güneşin burcu sabittir; bu, temeli sağlam olduğu anlamına gelir. Güneş burcu aslandır ve bu burç yerinden kımıldamaz. Yerinden kımıldamadığı için de evi bozulamaz. Hükümdar da ona benzer (824-835). Ay sembolündeki olumsuz özellikler, güneş sembolüyle giderilmek istenir. Devletin yaşadığı sorunların üstesinden gelebilmek için, hükümdarın güneşin sahip olduğu özelliklere sahip olması gerekmektedir. Hükümdarın güneşe benzetilerek sembolleştirilmesi, hükümdarla toplum arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Bu ilişki, hükümdarın tartışmasız bir üstünlüğe sahip olduğunu sergilemekle birlikte, üstünlüğünün bazı niteliklere sahip olmakla gerçekleşeceğinin de altı çizilmiştir. Hükümdar doğru olmalı ve doğruluktan hiç taviz vermemelidir. Ayrıca, halkın güven içinde yaşadığı bir düzenin kurulmasından sorumludur. Hükümdar, doğruluk temelli bir kişilik kazandığında ve halkın güven içinde olacağı bir düzen oluşturduğunda güneş gibi halkı aydınlatabilir, aksi takdirde güneşe benzemesi mümkün değildir. Bu benzetmenin yerini bulması için, hükümdarın bilge olması kaçınılmazdır. Çünkü insanların bilgiyle aydınlatılması, bilgelik temelli devlet anlayışının temel özellikleri arasındadır. Diğer taraftan, hükümdarın herkese adaletli yaklaşımı ya da adalet temelli bir yönetimi uygulaması, güneş benzetmesini haklı çıkarır.

Hükümdar, görevlerinin neler olduğunu vezirine anlatmak için sembolik bir

yol seçmiştir. Üç ayaklı gümüş tahta oturup (771), elinde bıçak, sağına şeker, soluna acı ot (772) koyarak vezirini çağırmıştır. Vezir Ay-Toldı'nın sorusu üzerine, sembollerin ne anlama geldiğini açıklamıştır. *Üç ayaklı taht*, hükümdarın konumunu gösterir. Üç ayaklı tahtın sağlam durması için üç ayak birbirleriyle tam bir uyum içinde olmalıdır. Ayaklardan biri eğri ya da bozuk olursa hemen fark edilir. Ayaklardan birinin bozukluğu, halk için kıyamet anlamına gelir. Bu anlayışa göre, eğri olan yıkılır; doğru olan varlığını sürdürür. Devlet de doğruluk üzerine kurulmalıdır ki, uzun ömürlü ya da ebedî olsun. Sembol olarak kullandığı *bıçak,* devlet işlerinin sürüncemede kalmasını engellemek içindir. Bir işi doğru olarak kısa sürede yapmak gerekir. Kısa sürede çözümlenmeyen işler, sorunları büyütür. Diğer bir sembol olarak kullandığı *şeker* ise, zulme uğrayıp da adalet isteyenlerin adaleti bulacaklarını işaret etmektedir. Bey ve kul ayrımı gözetilmeden, adaletin yerine geldiğini gören kişiler, hükümdarın yanından mutlu ayrılacaktır. Diğer bir sembol olan *acı ot*, zorbalar ve doğruluktan uzaklaşanların cezalandırılacağını ifade eder (801-816). Bu semboller, düzen, doğruluk, adalet ve ceza kavramlarına denk gelirler. Üç ayaklı taht düzeni temsil eder. Bıçak, doğruluğu; şeker, adaleti; acı ot da cezayı temsilen tahtın üç ayağını oluştururlar. Böylelikle devlet düzeni, doğruluk, adalet ve ceza değerleri üzerine oturtulmuştur. Bu değerlerden birinde ortaya çıkan küçük bir aksaklık düzeni bozacağından, bunların uyum içinde ve ilkeler doğrultusunda çalışması gerekir.

Hükümdarın temel nitelikleri doğruluk ve iyiliktir. Ahlâk kavramları olan bu iki unsur, yönetimin özelliklerini de belirler. *Doğruluk*: Hükümdar, kendini doğruluk ve kanun olarak tanımlamıştır (800). Dolayısıyla, devletin temelini, doğruluk ve kanun (821) oluşturur. Hükümdar Kün-Toğdı, doğruluğu şöyle açıklamıştır: Düşündüğü ile söylediği bir olursa işte doğru insan odur. Onun içi dışı gibi, dışı da içi gibidir. İnsan gönlünü çıkarıp, avucuna koyarak, başkaları önünde mahcup olmadan dolaşabilmelidir. Saadette yükselmek için, insana doğruluk lazımdır; *insanlık, doğruluğun adıdır*. İnsan (kişi) nadir değil, insanlık (kişilik) nadirdir; insan az değil, doğruluk azdır (862-866). Doğruluk, ahlâkî anlamıyla açıklanmıştır. Ahlâk temelli doğruluğu yaşayan kişinin yaptığı işler de doğru olacaktır. Devlet yönetiminde bu türden kişiler bulunursa, adaletli bir yapı ortaya çıkacağı gibi, yeni sorunların ortaya çıkması da büyük ölçüde engellenir. Hükümdar yargılarken, yargılanan kişinin aileden olanlarla başka toplumlardan olanlar arasında fark gözetmeden, yasaları uygulamakla yükümlüdür (818). Bu davranış, kendini doğruluk ve kanun olarak tanımlamasıyla ancak mümkün olabilir. Hükümdarın doğruluk anlayışı ve tutumu, devletin ahlâk ilkeleri çerçevesinde kurulması gerektiğini göstermektedir. *İyilik*: Hükümdar, diğer bir ahlâk kavramı olan iyiyi de açıklamıştır. İyi, faydalı olandır. Halka faydası dokunandır. Halka iyilik edip yaptığını onların başına kakmayandır. İyilik yapan kişi, kendi istifadesini düşünmez, başkasına fayda temin eder ve buna mukabil, bir karşılık

beklemez (856-858). İyinin bu tarifi, yöneticiler için bir ilke olarak sunulmuştur. Yöneticinin yaptığı hizmetlerin karşılığını beklememesi gerektiği, yaptığı işlerin onun görevi olduğu ve karakteri gereği böyle davranmasının esas olduğunun bilincinde olması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, iyilik görenler, iyilik yapanların her türlü isteğini yerine getirmek isterler (2305). Hür ve serbest insanların hepsi iyilik kuludur; iyilik yaparak doğru yolda gidilirse (2307), çok değerli insanlar devlette görev almayı isteyeceklerdir. İyilik, insanca hareketin temelidir (2308). İyilik görenlerin devlete bağlılığının vurgulanması, iyilik eylemini ahlâkî olmaktan çıkarıp, siyasî kaygının aracı haline getirmektedir. Bununla birlikte, toplumsal düzenin sürekliliği için, her iki tarafın da görevlerini iyi yapması bir gerekliliktir. "İyi nasıl elde edilir?" (898) sorusu oldukça önemli olmakla birlikte, hükümdarın cevabı, soruya açıklık getirmemektedir. Sadece iyiyi elde etmenin zor olduğu ve kötülük yapmanın kolay olduğu şeklinde bir cevap verilmiştir (899-906) Ancak, huzurlu olmak, arzuları gemlemek, nimete saygı göstermek, emniyet telkin etmek, rahatlık, neşe ve sevinç iyiliğin oluşmasında etkili olmaktadırlar (937). Ayrıca, iyi çevrede olmak ve çok çalışmak da iyiliği oluşturan unsurlar arasındadır.

Hükümdarın temel nitelikleri arasında olan iyilik ve doğruluk, en açık şekilde halkla ilişkilerinde ortaya çıkar. Halk, hükümdarın durumuna göre tavır alır. "Bey iyi olursa, halk da daima ona itaat eder, iyi ve güzel tavır ve harekete sahip olur. Bey iyi insanları yanında tutarsa, kötüler de işlerinde iyi hareket etmeğe mecbur olurlar. iyi hakim olursa kötü, kötü hakim olursa iyi ortadan kalkar. Eğer beyler bir talih eseri olarak iyi olurlarsa, onların halkı da şüphesiz iyi olur. Beyler kötü olmadıkça, memlekette kötülerin yüzü sevinçle parlamaz" (887-892). Halkın iyiliğinin ve kötülüğünün hükümdarın iyiliğine ya da kötülüğüne bağlanması, hükümdarın sorumluluğunu daha da arttırmaktadır. Diğer taraftan, hükümdarın halktan şikayetçi olmasının önünü de kesmektedir. Halk, hükümdarın aynası gibi önüne konmuştur. Halkta görülen bütün olumsuzluklar, hükümdarın kötü olduğunu göstermektedir. Bu durum hükümdarın kendini bir otokontrol sistemi içine sokmaktadır. Halk kötüyse ve onun iyi olması isteniyorsa, hükümdar kendi hatalarını görüp iyileştirmesi gerekir. Çünkü halkta görülen kötülük hükümdarın sonunu getirir. Bu sorunun önüne geçmek için, öncelikle hükümdar, bilgelik temelli bir kişiliğe sahip olmalıdır.

Hükümdarın erdemli ve iyi olduğunun göstergeleri arasında kötüleri cezalandırmak da sayılmıştır. Kötüler ve suçlular cezalandırılmıyorsa, hükümdarın iyiliği tartışmalı hale gelir (893). Hükümdarın uzak durması gereken özellikler, acelecilik, cimrilik, hiddet, inatçılık, yalancılık (2061-2062) ve içkidir (2093). Bunlar devlet yönetimini çökerten olumsuzluklardır. Devleti genişletmek isteyen hükümdarlar, sağ eliyle kılıç kullanırken, sol eliyle askerlere ve halka mal dağıtmalıdır. Ayrıca tatlı sözlülük, güler yüzlülük de etkileyici unsurlardır (2068-

2073). Hükümdarın iyiliğinin göstergeleri arasında devlet düzeninin sağlam olması ve halkı zenginleştirmek de vardır (895). Yalan, zulüm, harislik, acelecilik, hiddet, sarhoşluk ve hırsızlık hükümdarın hoşlanmadığı niteliklerdir (846-853). Hükümdarın özellikleri arasında sayılan, yüzündeki sert ifade, kaşlarının çatıklığı ve asık suratlılığı, zalimler ve hoş olmayan eylemleri yapanlar içindir (816). Hükümdarın sahip olması gereken özellikler sayılırken, halkın yapmaması gereken eylemler de ortaya konmaktadır. Hükümdar olarak Kün-Toğdı'nın sahip olduğu özellikleri, yöneticilerin sahip olması gereken özellikler için de model teşkil etmektedir. Kün-Toğdı, hâkim, bilgin, tabiatı dürüst, munis, sözü doğru, gözü ve gönlü zengin, bilgili, akıllı ve uyanık, kötü için ateş, düşman için afet (405-408) olarak tanıtılmıştır. Bu özelliklerinin yanında, akıllı insanları memur yaparak ve bilgilileri yüksek makamlara getirerek (416), iyi bir hükümdar olduğunu göstermiştir.

Vezirin hükümdara tavsiyesi, hükümdarın nasıl yaşaması ve devleti nasıl idare etmesi gerektiğini içermektedir: "Harama karışma, zulüm etme, insan kanı dökme, düşmanlık besleme ve kin gütme. Şarap içme, fesattan uzak dur. Eğer *devamlı ve ebedî beylik istiyorsan, adaletten ayrılma* ve halk üzerinden zulmü kaldır. Halkı gözet, aklın başında uyanık ol. İhmalkar davranma, tedbirli ol (1432-1437). Saltanatın uzun sürmesi için, adaletle iş gör; hiçbir zaman zulüm etme, Tanrı'ya kulluk et, kapısına yüz sür. Gafil olma, dikkatli ol, uyanık dur; sana başkasının yüzünden ansızın bir suç isnat edilmesin. Heves ve öfke anında hiçbir iş yapma (1450-1453). İyilere hürmet göster ve onları yükselt; kötülere yüz verme, onları kapına dahi yaklaştırma. Kötü teamül kurma, iyi kanun koy; ömrün iyi geçer, saadet sana yar olur (1455-1456). Kanun yapıcısı olarak iyi kanunlar yap. *Kötü kanun yapan kimse, daha hayatta iken ölmüş demektir.* Ey hakim devlet adamı, kötü teamül koyma; kötü kanunlarla dünyaya hüküm edilmez. İyi kanun yapanlar iyi, kötü kanun yapanlar da kötü nam bırakırlar geriden geleceklere. İyi kanun bırakanlar, öldükten sonra da adlarının yaşamasını sağlamış olurlar (1458-1461). Halkın ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü olmakla birlikte, hükümdar onlarla yakın ilişkiye girmemelidir. Çünkü, yakın ilişki beyin itibarını kaybettirir. Siyahla beyazın zıtlığı gibi halk ile bey fark edilmelidirler (2079-2080).

Devletin sürekliliği ve hükümdar olarak ebedî olan bir ad bırakmak isteniyorsa, adalet ilkelerine göre yönetmekten başka bir yol yoktur. Adalet aracılığıyla gelen ebedîlik, ebedîliğin doğası gereği, Tanrı'yı işin içine katmaktadır. Adaletin Tanrı'nın buyruklarına uyduğu ölçüde gerçekleşeceği izlenimi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, ahlâk ilkelerini esas alan bir kişilik, adaletli yönetimin dayanakları arasındadır. Adaletin diğer bir ayağı kanundur. Kanunlar, hükümdarla halk arasındaki en iyi bağlantıdır. İyi bir hükümdar, kötü bir kanun yapmaz. Kötü kanun, halkın zararına olandır. Halka zarar veren kanunlar, sonunda

hükümdara da zarar vermiş olur. Hükümdarın asli görevi, halkın ihtiyaçlarını karşılayarak onları huzur içinde yaşatmak olduğuna göre, bu görevi gerçekleştirmek için kullanılan yollardan biri de iyi kanun yapmaktır. Kanunların iyiliği hükümdarın bilgeliğini gösterir.

Yusuf Has Hacip'in hükümdarın özelliklerini öne çıkarmasının önemli bir nedeni de şudur: "Halkın uygunsuzluklarını beyler düzeltir; bey uygunsuzluk ederse, onu kim düzeltir? İnsan temiz olmayan şeyleri su ile yıkayıp temizler; eğer su kirlenirse, o ne ile ve nasıl temizlenir" (2107-2108). Hükümdar kötü alışkanlıklar edinip hastalanırsa, tedavi edilme imkânı yoktur. Tek çare vardır, onu hükümdarlıktan indirip yerine bir başkasını geçirmektir. Bu seçimle olmadığından hükümdar değişiklikleri iç savaşa neden olmaktadır. Bu durum hem hükümdar hem de halk için bir felakettir. Ayrıca, halk hükümdarı örnek aldığından, hükümdar işlerini yapmaz, kötü eylemlerde bulunursa, halk da benzer şekilde davranır (2127-2131). Bu durum, devlet ve toplumun en önemli sorunlardan biridir. Halkın olumsuzlukları, devlet tarafından düzeltilir; ancak devletin ve yöneticilerinin olumsuzluklarını düzeltecek bir üst merci yoktur. Bu çıkmazdan kurtulmanın iki yoluna işaret edilmiştir. İlki, hükümdarın sahip olduğu niteliklerle, devlette olumsuzlukların olmasını engellemesidir. İkincisi de, herkese aynı şekilde uygulanan kanundur. Ona göre ülke ve devletin temeli, sağlamlığı, esası iki şeye bağlıdır: Halkın hakkı olan *kanun* ve hizmette bulunanlara dağıtılan *gümüş*. Kanun himayesinde halk sevinç içinde yaşamalıdır. Parayı gören hizmetlilerin de yüzleri gülmelidir (2132-2134). Halka kanun vermez, halkı korumaz ve halkın serveti kapanın elinde kalırsa, halk ateşe düşmüş olur; memleket bozulur ve hiç şüphesiz beyliğin temeli yıkılır (2136-2137). Devletin temel kurumu olan ordunun elamanlarına yeterince para verilmezse, onların savaşmak isteği kaybolur. Askerlerin savaştan çekinmeleri, devletin sonunu getirir (2138-2143). "*Kılıç kımıldadığı müddetçe düşman kımıldayamaz; kılıç kınına girerse, beyin huzuru kaçar*" (2144).

Yusuf Has Hacip'e göre, halka baş olmak, şerefli, büyük ve ağır bir iştir. Hükümdarlık, daima başa dert olur ve insana eziyet verir. Sevinci az, kaygısı çoktur; öğeni az, fakat küfredeni çoktur. Nereye baksan orada bir tehlike vardır. Sevmeyeni çok, seveni nadirdir; didinmesi çok, rahatı azdır. Hiçbir yerde gönlü rahat etmez; gönlün rahat etmemesi insan için büyük bir ıstıraptır (2147-2152). Hükümdarın boynu kıl gibi, başı ise, burç kadardır; akıllı insan ona pek inanmaz. Beylik baş üzerindeki bir kılıç gibidir (2154-2155). Bu nedenlerden ötürü, hükümdarlık nitelikleri kimde varsa o başa geçmelidir (2165). Yusuf Has Hacip, hükümdarın sahip olması gereken özellikleri sıralayarak, bir yandan yönetimin ne türden ilkelere sahip olması gerektiğini ortaya koymuş, diğer yandan bu ilkelere uyulmadığında neler olacağını sergilemiştir. Bilgelikten hareket ettiğinden, öncelikle, hükümdarın ahlâkî açıdan iyi olmasının şartlarını ortaya koymuştur.

Bu şartlar yerine getirilmediğinde, kısa sürede hükümdarlığın kaybedileceğini, hatta kıl kadar ince boynunun kopacağını dile getirmiştir.

3.3.2.5. Komutan

Devlet, ordu ve savaş içten bağlarla birbirlerine bağlıdırlar. *Kutadgu Bilig*'de ordu komutanının özelliklerinin neler olacağı da incelenmiştir. Komutan, savaşın gerektirdiği bütün özelliklere sahip olmak yanında, eylemlerini ahlâk ilkeleri çerçevesinde yapmalıdır. Komutan, çevik, sert, tecrübeli, tam ve pek yürekli olmalıdır. Görevi çok önemlidir. İhtiyatlı, uyanık, cömert, cesur, alçak gönüllü, sofrası açık ve soğukkanlı olmalıdır. Cömertliği etrafına çok sayıda insan toplanmasını, malını askere dağıtması dost ve silah arkadaşı kazanmasını sağlar (2269-2276). Cesur, zeki ve aynı zamanda da mert ve geniş yürekli (2282), havsiyet sahibi olmalıdır (2290). Ölümden korkmamalıdır (2286). Mağrur olursa, şüphesiz düşmandan sopa yer. Mağrur adam, ihmalkarlık eder; ihmalkar adam ya bozulur yahut vakitsiz ölür (2295-2297). Kötülere heybetli, iyilere yumuşak huylu olmalıdır (2299). Komutanlar için at, giyim ve silah yeterlidir. Onun amacı, meşhur olup dünyaya nam salmaktır. Ailesi için mal toplamamalı ya da mülk ve bağbahçe edineceğim diye, gümüş yığmamalıdır. Onun bütün kaygısı savaşla ilgili olmalıdır. Savaştan topladıklarını arkadaşlarına ve ihtiyaç sahiplerine dağıtmalıdır. Komutanın cömertliğini görenler, onun etrafında toplanıp savaşta daha etkili olurlar (2277-2281). Komutanın elinde bolca bulunması gereken şeyler, yiyecek, elbise, at ve silahtır. Etrafındakileri ve misafirleri yedirip içirip giydirirse, ona duyulan saygı ve güven artar (2317-2323). Savaşçı olarak komutanın yüreği aslan yüreği gibi, dövüşürken de bileği, kaplan pençesi gibi olmalıdır. Domuz gibi inatçı, kurt gibi kuvvetli ayı gibi azılı ve yaban sığırı gibi kinci olmalıdır. Kırmızı tilki gibi hilekar olmalı, deve aygırı gibi kin ve öç gütmelidir. Saksağandan daha ihtiyatlı davranmalı, kaya kuzgunu gibi gözünü sürekli uzaklara dikmelidir. Aslan gibi hamiyeti yüksek tutmalı, baykuş gibi geceleri uykusuz geçirmelidir. İnsan bu nitelikleriyle savaşçı ve işinin ehli olur (2310-2315). Ayrıca komutan, iç ve dış olaylarda uygulayacağı taktikleri ve stratejileri iyi bilmelidir. Bu onun başarısının anahtarıdır. Ordunun komutansız kalmaması gerekir; çünkü böyle durumlarda askerler arasına nifak girer, disiplin bozulur. Disiplinsiz bir ordunun savaş kazanması imkânsızıdır (2300-2302).

Yusuf Has Hacip'e göre, devlette iki vazife çok önemlidir: Vezirlik ve komutanlık. Bunlardan biri kalem tutar, diğeri kılıç. Memleketin nizamı bu ikisi elindedir. Bunlar el ele verirse, memlekete kimse zarar veremez. Bunlar çok seçkin olmalıdırlar; beye karşı isyan ettiklerinde başları gider, memleket zarar görür; iyi niyetle çalışırlarsa memlekete çok büyük faydaları dokunur (2417-

2420). Memleket kılıç ile alınır, kalem ile tutulur; kılıç kalemle desteklenmedikçe memleket kolayca elden çıkar (2425-2428).

3.3.2.6. Halk

Devlet düşüncesinin iyi anlaşılması için halka nasıl bakıldığını ele almak gerekir. Devletin görevinin halkı iyi yaşatmak olduğu, hükümdarın nitelik ve görevlerinden, adalet anlayışından, düzen vurgusundan anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, *Kutadgu Bilig*'de halkın hakları, görevleri, tutumu ve sahip olduğu olumlu ve olumsuz nitelikler de sıralanmıştır. Kitabın başında, hükümdar ve halkın haklarının karşılıklı olduğu belirtilmiştir. "*Hükümdarın halk üzerinde hakları olduğu gibi, halkın da aynı derecede hükümdarlar üzerinde hakkı vardır*" (B42; 5948). Halkın üç hakkı vardır. Bunlar: Gümüşün temiz kalması, adil kanunlar, yol güvenliği (5574-5577). Bunları yerine getirmek hükümdarın görevidir. Hükümdar bu görevlerini yerine getirdikten sonra, halktan, devlete karşı görevlerinin yerine getirilmesini isteyebilir (5578). Hükümdarın halk üzerinde üç hakkı vardır: Emirlere itaat, hazine hakkı (vergi), hükümdarın dostuna dost, düşmanına düşman olmak (5580-5583). Bunlar aynı zamanda halkın görevleridir.

Halkın birtakım olumsuz özelliklere sahip olduğu da belirtilmektedir. "Halkın dili kötüdür, seni çekiştirir; insanın tabiatı kıskançtır, etini yer" (194). "Avamın karnı doyarsa, öküz gibi yatar; boş sözler ile avunur ve vücudunu besler" (988). Avam, sadece yiyen, doyan ve yatan hayvandır. Bu hayvan dediğim onun tabiatıdır (989). Halkın iyiliği kendisi içindir; Beyin iyiliği memleket içindir (5224-5226). Bu olumsuz yargıların gerçeklik payı yüksektir. Ancak belli bir gerçeklikten türetilen sonuçlar ağırdır. Halkın olumsuz özellikleri, sorumluluk alanlarıyla ilgilidir. Kendi gündelik işlerini yapmadığı sürece karnını doyurup yatamaz. Halktan kişiler öncelikle kendilerine karşı olan sorumlulukları yerine getirmektedirler. Toplumun genel işlerini yapan sorumlu kişi ve kurumlar vardır. Yukarıda sıralanan özelliklerine bakıldığında, hükümdar, halkın bütün işlerinden sorumludur. Ayrıca hükümdarların zaaflarına bakıldığında, zaaflarına göre yaşantılarını sürdürenler, halktan çok farklı değillerdir. Halk için ileri sürülen nitelikler, insanın genel niteliği olarak da görülmelidir. Bilgelik yoluna gitmeyen kişilerin ister hükümdar olsun isterse halktan olsunlar, farklı davranmadıkları metinden çıkmaktadır. Ancak bilgelik yolunu tercih edenler, diğerlerinden ayrılmaktadır. Dolayısıyla Yusuf Has Hacip'in halk için yaptığı eleştiri bütün insanlar için geçerlidir. Bu sorunların üstesinden gelmek için hükümdarın, bilge olmasından başka yol yoktur.

3.3.2.7. Zahitin Eleştirileri

Kitabın sonlarında (4700 ile 5830 satırları arası), zahitin* (Odgurmuş) yönetimde görev alması için yapılan davetle başlayan tartışma, devlet açısından oldukça önemli bir sorunu ortaya koyar. Söz konusu bölümde, yöneticilerin din açısından durumları sorgulanmaktadır. Yönetim işleri nedeniyle dinî vazifelerini yerine getiremeyen hükümdar ve vezir, ölüm sonrası gidecekleri öte dünyada, ilâhî yargıda suçlu bulunacaklarından korkmaktadırlar. Bu korku, devleti yönetenlerin dinî açıdan durumları ile halka karşı sorumluluklarının tartışılmasına neden olur.

Zahit, devlete hizmet için yapılan çağrıyı, ibadetini engelleyeceği, bu dünyadaki hayatın ölümlü olduğu, öbür dünyanın ebedîliği için çalışmak gerektiği gerekçesiyle reddeder. Bu dünyadaki beyler, zenginler fakirler, hepsi ölüm karşısında eşittirler. Buradaki mal, şan ve şöhretlerinden hiçbir şeyi öte dünyaya götüremediklerini, sadece ibadetleri aracılığıyla sahip oldukları sevapların öte dünyada işe yaracağını belirtir. Bu nedenle hayatını ibadetle tamamlayacağını bildirir (4708-4722). Devlet işlerinde büyük ihtiraslar olduğunu ve bu ihtirasların, insanı kötü şeyler yapmaya götürdüğünü, Dolayısıyla devlet işlerinden uzak durmanın ahiret için faydalı olduğunu söyler (4729). Zahit, geçici dünya ile ebedî dünyayı karşılaştırır. Bu dünyanın nimetleri, her zaman olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Bundan uzak kaldıkça, ilâhî olana yaklaştığına inanmaktadır (4731-4732). Hayatını, bir mağarada kepek ekmeği yiyerek ve bir yün elbiseyle yetinerek sürdürmeyi tercih etmiştir (4766-4767). Bu anlayışta olan ve böyle yaşayan insanın devlet işlerinden anlamayacağını, dolayısıyla hükümdara faydalı olamayacağını bildirir (4852). Zahidin görüşleri, hükümdarı ve veziri kendi durumlarını düşünmeye itmiştir. Ölümü göz önüne alarak, zahidin görüşlerinin haklılığını kabul etmişlerdir (4874-4931).

Zahit, hükümdarla konuşurken ona, daha önceki hükümdarların, dünyayı arkalarında bırakıp gittiklerini ve son nefeslerinde pişmanlıklar yaşadıklarını anlatır. Ölüme hazırlanmasını tavsiye eder (5133-5143). Bununla birlikte zahit, yöneticilerin, halkın sorunlarını çözme görevleri ve adaletli bir yönetim sağlama yükümlülüklerini bir tür ibadet olarak kabul eder. Hükümdarın halkın bütün sorunlarını çözme yükümlülüğünün bulunması, işinin ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Halktan bir kişinin dahi aç kalması durumunda, Tanrı'nın bunun hesabını hükümdardan soracağı inancı, durumu daha da kötüleştirmektedir. Hükümdar başkaları için faydalıyken, dinî açıdan kendine zarar vermektedir. Hükümdarın tek çıkış yolu, doğruluktur. Bütün eylemlerini doğruluk ilkesine

Zahit: Bütün hayatını ibadetle geçiren kişi.

göre yaparsa, kurtuluş umudu vardır (5163-5173). *Tanrı, hükümdarlık etme imkânı verdi, senin gibi insanlara hükmetme imkânı buldun, ancak onlara karşı iyi ol ve merhametle davran* (5192-5194, 5197) türünden tavsiyeler, hükümdarı rahatlatmaktadır. Hükümdarın, dünyanın kendisine ait olduğu yanılgısından kurtulması gerekir. Çünkü, önceki insanlar da bu dünyanın sahibiydiler; ancak onlar ölüp gidince, dünya şimdikilere kaldı. Şimdikiler de ölünce, onların yerine yeni doğanlar geçecekler (5341-5344). Dünya ve hükümdarlık bu anlayış çerçevesinde değerlendirildiğinde, devleti yönetme hakkından vazgeçmediği sürece, hükümdarın adaletli olmaktan başka çaresi kalmamaktadır.

Hükümdar, halkın içinde ortaya çıkan bozuklukları düzenlemek ve halkın sorunlarını çözmekle yükümlüyken, kendi kişiliğinden kaynaklanan sorunları çözme gücüne sahip değildir. Hükümdarın kişilik sorunlarını çözecek bir meslek ya da kişi de yoktur (5200-5203). Bu nedenden dolayı, hükümdar ahlâken kötü bir duruma düşmemek için öncelikle, ahlâk ilkelerine göre yaşamalı ve adaletli yönetim sağlamalıdır. Halktan kaynaklanan sorunları azaltmak ve ortadan kaldırmak için, üç makama atanacak kişilerin, yetenekli, dürüst ve güvenilir olması gerekir. Bu üç makam, kadı, hükümdara vekalet edecek vekil ve vezirdir (5328-5333). Bu makamların denetiminde, memleketin zenginlikleri ve dolu hazineler, halkın ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılmalıdır. Aksi takdirde hükümdar, açgözlülük etmiş olur (5356-5387). Hükümdar, hem devletin ihtiyaçlarını karşılamak için hazinesini dolu tutmalı hem de bu hazineyi halk için harcamalıdır. Bu dengeyi tutturabilirse, dinî açıdan korkulacak bir şey yoktur (5608-5609).

Zahitin tavsiyelerinden, devlet hakkında ortaya çıkan sonuçlar şunlardır: 1- Dinî değerlerle siyasî değerler çatışmaktadır. İyi bir ahiret isteyen kişi, dünya işlerinden elini çekmelidir. 2- Devlet, bu dünyanın reel şartlarında kurulmuş olup, toplumsal düzeni koruyup kollamakla yükümlüdür. Öncelikli görevi bu dünyadaki düzeni sağlamaktır. 3- Devlet işlerini yaparken dinî kaygıları göz önünde bulundurmak olumlu karşılanmakla birlikte, kişisel kaygıları nedeniyle devlet yönetiminden çekilmek, hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. 4- Devlet adamları, işlerini ahlâk ilkelerine göre yaparlarsa, dinî açıdan korkulacak bir şey yoktur. 5- Zahitin, bir bilge olarak yöneticiler üzerindeki etkisi. Yöneticilerin bilgelerle sıkça görüşmesinin, devlet yönetimi için çok önemli olduğu, zahitle yapılan tartışmada ortaya çıkmaktadır.

*

Kutadgu Bilig'de ortaya çıkan görüşler, yönetimin hangi ilkeler çerçevesinde gerçekleşeceğini belirlemektedir. Siyasetin, ahlâk ve hukuk ilkelerine göre işlemesi gerektiği özellikle vurgulanmıştır (Arsal 1947, 95). Güneşle temsil edilen hükümdar, hem devletin hem de siyasetin merkezinde yer aldığından, devlet, siyaset, kurumlar ve halk, hükümdara bağlı olarak biçimlendirilirler. Bununla

birlikte, hükümdarın uyması gereken kurallar vardır. Bu kurallar, hukuk, ahlâk ilkeleri, dinî kurallar, gelenekler ve toplumun değerleridir. Bu kuralların belirleyiciliği, hükümdarı yönlendirip biçimlendirmektedir. Buna rağmen hükümdarın sorunların üstesinden gelip başarılı bir yönetim gerçekleştirmesi, kişisel yetenekler ile kazanacağı özelliklere bağlanmıştır. Devlet sorununun bütün cepheleri, bilgelik temeline oturtulduğundan, ahlâk ilkeleri sorunlara yaklaşımda belirleyici olmuştur.

Halkın refah ve huzurunu adalet çerçevesinde sağlamak, devletin en önemli amacıdır. Çünkü, *devlet halk için vardır* düşüncesini destekleyen önemli bir argümanlar vardır. Hükümdarın ahlâk ilkelerine göre eylemde bulunması ve yaşaması tavsiyesi, *Kutadgu Bilig*'in bütün sayfalarında görülmektedir. Ahlâkın amacı, insanlara iyilik yaparak, onların sorunlarını çözmede yardımcı olmaktır. Devletle özdeş kabul edilen hükümdarın ve yöneticilerin ahlâk ilkelerine göre biçimlendirilmek istenmesi, devletin halk için olduğu sonucunu doğurmaktadır. Türk devlet geleneğinde, halkın devlete güveni ve hükümdarın emirlerini sorgulamadan kabul etmesinin temel nedeni, hükümdarla halk arasındaki ilişkilerin ahlâk ilkeleri tarafından belirlenmesidir. Halkın sorunlarını çözemeyen ve onu refah içinde yaşatamayan devlet ve yöneticisi başarısız kabul edilmektedir. Devlet yönetiminin başarısızlığının başlıca nedeni, ahlâk ilkelerinden uzaklaşarak, açgözlülükle davranmaktır. Açgözlülük, ihtiras, bencillik, zorbalık gibi özelliklere sahip olan yöneticilerin başarı şansı olmadığını, devletler tarihi göstermektedir. Öyleyse başvurulacak temel yönetim biçimi, ahlâkî ilkelerin özellikle de adaletin belirlediği bir yönetim tarzıdır. *Kutadgu Bilig*, *adalet* temelli bir yönetimin nasıl olması gerektiği düşüncesinden hareketle, yöneticilerin karakterlerini tasvir etmektedir.

3.3.3. KINALIZADE ALİ EFENDİ: *AHLÂK-İ ALAİ*

Bir Osmanlı düşünürünün olaylara yaklaşım tarzını anlamak ve düşünce sistematiğini görmek açısından Kınalızade ve eseri *Ahlâk-i Alai* seçilmiştir. Kınalızade Ali Efendi (1510-1572), *Ahlâk-i Alai* kitabında, birey, aile ve devleti ahlâktan hareketle açıklamıştır. Adı geçen kitap, insanın bu dünyada nasıl yaşaması gerektiğini, nelerden kaçınması ve nelerin yapılmasının gerekli olduğunu ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Ele aldığı sorunları, ahlâkın temel kavramları olan iyi ve kötü bağlamında açıklarken, ahlâk, din ve toplumsal düzenin dayandığı ilkeleri esas almıştır. Ayrıca, kâinatın bütününde insanın nasıl bir konuma sahip olduğu ve ne türden özellikleriyle diğer var olanlardan ayrıldığı, insan olmayı ne türden nitelikleriyle kazandığı gibi sorunları bütünlüklü bir şekilde ortaya koymuştur. Şerif Mardin'e göre Kınalızade, adı geçen kitapta,

hilafet makamıyla Platon'un filozof kral tipini birleştirmeyi denemiştir (Mardin 1998, 224). Söz konusu sorunları incelerken, büyük ölçüde Nasrettin Tusi ve Devvani'nin (Oktay 2005, 446; Mardin 1998, 224) ahlâk anlayışlarını takip etmiştir.

3.3.3.1. Ahlâkın Tanımı

Ahlâk-i Alai, ameli hikmet (pratik ahlâk) hakkındadır (Kınalızade 1, 27); Ahlâk ilmi, tıbbi ruhanidir (Kınalızade 1, 36) şeklinde tanımlar veren Kınalızade'nin kaygısı, kişinin eylemlerinin hangi temeller üzerine oturduğunu ve eylemlerin hangilerinin kötü ve hangilerinin iyi olduğunu belirlemektir. Bu ilmin söz konusu ettiği amel, her şahsın kendi dairesindeki halleridir. Ev halkından yahut memleket halkından olan kişilerle meydana gelen ilişki ve karışmaları "ilm-i tedbir-i'l menzil" ve "ilm-i siyaset-i Medine" adlı iki ilim anlatır. Ahlâk ilmi tekil, diğer iki ilimse bileşik sorunlar üzerinde yoğunlaşır (Kınalızade 1, 91). Kınalızade, ahlâkın hem birey hem de toplum için nasıl bir görev üstlendiğini ortaya koyarak, devletin hangi temeller üzerinde oturduğunu ya da oturması gerektiğini ele almaktadır.

Kınalızade'nin bildirdiğine göre Nasırî Tusî ahlâk ilmini şöyle açıklamıştır: "Bu ilim insan ruhu nasıl bir huy edinsin ki, ondan meydana gelecek davranışlar güzel ve övülmüş olsun, bunu öğretir. O halde bu ilmin konusu isteğe bağlı olarak iyi ya da kötü işlerin meydana gelmesi bakımından insan ruhudur. Buna göre evvela insan ruhu nedir? Olgunluğa kavuşması neyle mümkündür? Kuvvetleri nelerdir? Bilmek gerekir ki, insanlar bunları tam bir hayır istikametinde kullanarak isteğine kavuşur. Olgunluk derecelerine ve saadet mertebelerine kavuşmaya engel olacak şeyleri de bilmek gerekir ki, bu da fazilete kavuşmak için lüzumludur. Bunu bilmek, çirkin ahlâkı ve pis işleri, davranışları ruhtan temizlemek içindir. Bir temizlemedir. Boşaltmadır. Birincisi ise süslemedir. Yani güzel ahlâk ve işlerle ruhu süslemektir" (akt. Kınalızade 1, 45). Bu tanımda ortaya çıkan değerler, ahlâkın nasıl bir içeriğe sahip olduğu, ne türden amaçlara yöneldiği ve ahlâk araştırmasında Kınalızade'nin nasıl bir yol izleyeceğini göstermektedir.

Ahlâkı, hikmetin bir bölümü olarak tanımlayın Kınalızade, öncelikle hikmetin tanımları üzerinde durmuştur. Hikmetin genel kabul görmüş olduğunu belirttiği tanım şöyledir: Hikmet, *harici varlıkları ilk planda ne halde ise, o hal üzere bilmektir*. Kınalızade'ye göre bu tanım, doğruya yakın ve makbul olmakla birlikte, amelin kendine şamil değildir. Bazı filozoflar şöyle tarif etmişlerdir: *Hikmet, insan nefsinde ilim ve amelin meydana gelmesi ve insan nefsinin bu iki yönden kemal mertebesine ulaşmasıdır* (Kınalızade 1, 28). Hoca Nasirî'ye göre hikmet, eşyayı layık ne ise öyle bilmektir; ef'âli ne ise öyle kılmaktır (Kınalızade

1, 28). Kabul edilen bu tanımların farklılıkları nedeniyle Kınalızade kendi hikmet anlayışını ortaya koymuştur. Kınalızade'ye göre nazari hikmet üç kısımdır: 1- Hariçte ve zihinde cismani bir maddeden uzak olan varlıklardır. Cenab-ı Hak, mücerret akıl ve ruh gibi, cisimden (heyuladan) ve maddeyle birleşmekten uzak olanlar. Bunlardan bahseden ilme, *ilâhî ilim* (ilm-i a'lâ) denir. Zira cismin maddesi sefil ve noksan olduğundan, en yüce konuları içine alan ilme en yüce (ilahi) demek uygundur. 2- Zihinde maddeden uzak, fakat hariçte maddeye muhtaç olan varlıklardır. Küre, üçgen ve dörtgen gibi. Bunların hariçte muayyen maddesi vardır. Bunlarla *ilm-i riyazi* ya da *ilm-i evsat* uğraşır. Riyaziye ilmi dört kısımdır: Heyet (yıldızlarla ilgili hesap), hendese (geometri), hesap (cebir) ve Musiki. 3- Zihinde ve hariçte maddeye muhtaç olanlar. Bundan bahseden ilme *İlm-i Tabii* ya da *ilm-i Esfel* denir. Zira tabiat, hareket ve sükunun başlangıcıdır. İşte bu ilim bundan bahseder. "İlm-i Efsel" denmesinin sebebi, hariçte ve zihinde eksik olan maddeye muhtaç olmasıdır (Kınalızade 1, 31-32). Kınalızade'ye göre, hikmetin konuları arasında olan harici varlıklar iki kısımdır: 1- Varlığında, insanın güç ve iradesinin etkisi olmayanlar. Yer, gök, şahıslar, insan ve hayvan gibi. 2- Varlığı, insanın güç ve iradesine bağlı olanlar. İnsanın ortaya koyduğu fiiller, hareketler ve ameller gibi (Kınalızade 1, 29). Haricî varlıkların ikiye ayrılması gibi, hikmet de ikiye ayrılır: 1- İnsanın güç ve iradesinden bağımsız varlıklardan bahseder. Buna nazari hikmet denir. Zira bunu elde etmenin yolu, tetkik ve incelemeye bağlıdır. 2- İnsanın güç ve iradesinin de tesiri muhakkak olan ve onlarsız meydana gelmeyen harici varlıklardan bahseder ki, buna da Ameli hikmet denir. Amelin nasıllığından bahsettiği için, amele nispet ederler (Kınalızade 1, 29). Ameli hikmet, fertlerin fiil ve amellerinden, insan nefsinden bahseden ilimdir (Kınalızade 1, 29). Böylelikle Kınalızade, genel olarak hikmeti ve özel olarak da ameli hikmeti tanımlamış olur.

Hikmetin özellikle de ameli *hikmetin amacı,* insanın saadetidir. Kınalızade'ye göre amel salih ve makbul olduğunda, insan nefsini hakiki saadete ulaştırır. Fasid ve çirkin olan ameller, insanı ahirette zarara götürür (Kınalızade 1, 29). Ameli hikmetin faydası salt mücerret ilim sevgisi olmayıp, asıl kaygı, ameli mükemmelleştirmek ve davranışları güzelleştirmektir. İlim ağacı, amel meyvesini vermezse, itibar dairesinin dışında kalır (Kınalızade 1, 30). Esas kaygı saadet (mutluluk) olduğundan, ahlâk ilminin amacı da insana saadetin gerçekleşme yollarını göstermektir. Kınalızade, nazari hikmetin de aynı amaç doğrultusunda çalıştığını belirtmiştir. Ona göre nazari hikmetin faydası, varlıkları ve hakikatleri tanımak, eşyanın mahiyetini ilimle bilmektir. Böylelikle şahıs, dünyada kemale ve ahirette hakiki saadete ulaşır. Zira insan zekası, bütün harici varlıkları ve eşyanın mahiyetini doğru yollar ve açık delillerle bilmektedir. İdrak safhasında kesin bir tasdik hasıl olduğunda, Tanrı'nın sıfatları, doğru hükümler, mücerret akıllar, temiz ruhlar, gezegenler, bütün felekler, hareket eden ve sabit kalan yıldızlar, basit

unsurlar; maden, nebat ve hayvan sınıflarını içine alan üç terkibi bilmektedir. Ayrıca insan, ruh ve bedenden meydana gelen insan hakkında doğru düşüncelere ve inancını tam yaşayarak, dünyada olgunlukların zirvesine, ahirette ise doğru inancın temin ettiği hakiki saadete ulaşır (Kınalızade 1, 30). Ahlâk ilminin amacı olan saadet iki temel üzerine oturtulmuştur: 1- Sahih bir itikada sahip olmak için Hak ilminin tahsili. Bu, nazari hikmet vasıtasıyla kazanılır. 2- Güzel ahlâk ve salih ameli elde edip, çirkin huyları atmak suretiyle elde edilendir. Bunu elde etmek de ameli hikmeti tahsil edip, sonra da ilmiyle amel etmek suretiyle mümkün olur (Kınalızade 1, 34-35). Teorik ahlâkla meydana gelen doğru inanıştan mahrum olanlar, ebedî hüsrandadırlar. Cehalet ve sapıklık karanlığına dalmıştır. Kötülük ve küfürde sürekli olarak duracakların arasına katılmış olur (Kınalızade 1, 35). Hak itikada sahip olup da âdi isteklerin peşinde şeriata aykırı yollara gitmiş ve çirkin alışkanlıklar kazanmışsa, saadet binası tamamen yıkılmayacağı kabul edilmiştir (Kınalızade 1, 35). Sahih itikada sahip olanlar, davranış ve amel bakımından dünya ve ahirette sürekli olarak saadeti yaşarlar. "Alim ve ilmiyle amil olanlar (bildiğini tatbik edenler), hiçbir üzüntü ve keder çekmeyip cennet bahçelerine girerler. Bu ne büyük kazançtır" (Kınalızade 1, 35). Görüldüğü gibi, genel olarak hikmetin amacı, evrenin tümü hakkındaki bilgilerden hareketle insanı her iki dünyada da saadete eriştirmektir.

Ahlâkın, sadece kişisel bir durum olmayıp, toplumu da yakından ilgilendirdiğini kabul eden Kınalızade, konuyu üç aşamalı olarak incelemiştir: İnsanın gücü ve iradenin müdahalesiyle meydana gelen üç şey vardır: 1- Bir başka şahıs mülahaza olunmadığı apaçık olup, tek şahıs olarak bir kişiden meydana gelen fiil ve amellerdir. Bunlardan bahseden ameli hikmete "ilm-i ahlâk" denir. Zira bu ilimde her şahsın huyundan bahsolunur. Nasıl olmak gerek ki, iyi ve övünülecek bir huya sahip olunup, çirkin ve yerilen bir huydan kaçınılsın? Kişi tenhada ve yalnız bile olsa, kendine hakim, cömert, namuslu olup, hiddetli, cimri, namussuz olmamalı. Bu ilim buna benzer huy ve davranışlardan bahseder. 2- Ev halkı ile olan fiil ve amellerden bahseden ilimdir. Buna ilm-u tedbiri'l menzil (aile ahlâkı) denir. Kişilerin, ev halkı, ailesi, çocukları, hizmetçileri ve çalıştırdıklarıyla ilişkilerini ve bu ilişkilerden doğan intizamların yarattığı olumlu sonuçları konu edinir. 3- Bütün şehir halkı ve bütün diyarın karışması itibariyle meydana gelen tavır, davranış ve fiillerdir ki, bundan bahseden ilme "ilm-u tedbiri'l-Medine" (devlet ahlâkı) denir (Kınalızade 1, 32-33). Buraya kadar söylenenlerin, ulema tarafından genellikle kabul edildiğini belirten Kınalızade, kendisi de bu görüşleri paylaşmaktadır.

Kınalızade'ye göre insan nev'inden sadır olan salih ameller, bir temel noktadan ve bunu gerektiren bir sebepten doğduklarından, ya tabii ya da vaz'idir. Herhangi bir kişinin bir işi kendiliğinden yapması durumunda, anlayış ve tecrübe sahipleri, feraset ve akıl sahiplerinin bu hususdaki tutumların örnek almalıdır.

Vaz'i durum, bir topluluğun ittifakı olur ki, ona âdet-resum (örf-töre) derler. Bu ya nebi gibi ilâhî inayetle kuvvet bulmuş bir şahsın ortaya koymasıyla ya da veli ve imamlar vasıtasıyla olur. Bu kısma "Nevmis-i İlâhî" derler (Kınalızade 1, 33). Kınalızade Nasirî'nin bu görüşlerini üç kısımda ele almıştır: 1- Her şahsı ayrı ayrı ilgilendiren konuya ahkam-ı ibadat (ibadetle ilgili hükümler) denir. 2- Ev sahiplerini ilgilendiren konular. Ortaklıkları ve ilişkileri cihetinden buna "Münekehat ve muamelat" derler. 3- Memleketler, beldeler ve kulların çoğunun ortak davranışları ile ilişkileri itibariyle meydana çıkan konular. Buna da "hududu siyaset" derler. Bu ilimlere şeriat ehli "ilm-i fıkıh" demişlerdir. Çünkü bu tarz amellerin temelini bir vaz'ı (ortaya koyan) vazetmiştir (Kınalızade 1, 33-34). Böylelikle Kınalızade, hem ahlâk ilminin temellerine hem de ahlâkın toplum içinde hangi aşamalarda gerçekleştiğine işaret etmiştir.

Kınalızade, evren tasavvurunda temel değerlerden hareketle hikmet ve onun bölümlerinden biri olan ahlâkı ele almaktadır. İslâm'ın temel değerleri, insanın ölüm sonrasında, eylemleri nedeniyle yargılanacağını belirtmektedir. Söz konusu yargı sonucu ceza ya da ödülün gerçekleşeceğine inanç, insanın bu dünyadaki eylemlerini iyileştirmenin yollarının aranmasına neden olmuştur. Bu inanç, tüm zihinsel faaliyetlerin yani ilimlerin amaçlarını da belirlediği gibi, ilimlerin yapı ve yöntemlerini belirlemiştir. Dolayısıyla, ahlâk ilimi de bu amaç çerçevesinde değerlendirilmiştir. Görülen o ki, ahlâk, dinin bir bölümü olarak ele alınmaktadır. Salt iyi olmak ve eylemi başka bir şey için değil de kendisi için yapmak anlayışının, İslâm düşüncesinde görülmediği söylenebilir.

3.3.3.2. İnsanın Varlık Âlemindeki Konumu

Kınalızade ahlâkı temellendirmek için insanın temel dayanaklarından biri olan varlık dünyasını da ele almıştır. İnsanı, âlemdeki varlıkların en mükemmeli ve en şereflisi olarak kabul eden (Kınalızade 1, 64) Kınalızade, varlık tabakalarının yapılarını ve insanın bu tabakalarla ilişkisini belirlemeyi öncelikli konular arasında görmüştür. Kınalızade'ye göre tabii cisimler, hem cisim olmak noktasından hem de mertebeleri açılarından eşittirler. Yani, rütbe ve fazilette, bir cismin diğer bir cisme üstünlüğü yoktur. Cisimleri meydana getiren dört unsurun arasında bir değer farkı yoktur. Ancak onların bileşimlerinden oluşan unsurlarda normale yakın olanlar diğerlerinden üstün kabul edilirler. Bileşiklerde tam olgunluk mümkün değilse de, olgunluğa ne kadar yakın olurlarsa, o kadar yüksek ve şerefli olurlar. Olgunluğa yakın olanlar, bu nedenden kendilerinden daha aşağı olanlardan üstün sayılırlar (Kınalızade 1, 65). Bileşik cisimler arasında bir hiyerarşinin olduğu görülmektedir. Unsur sayılan cisimler, basit ve bileşik olmak üzere iki kısımdır. Basitler dört tanedir: Ateş, hava, su, toprak. Bileşikler, bile-

şenlerini uzun süre koruyanlar ve koruyamayanlar olarak iki kısma ayrılırlar. Kar ve bulut gibi unsurlar, bileşenlerini bir arada uzun süre tutamazlar. Bileşenlerini uzun süre tutan ya da "tam olan mürekkepler" üç kısımdır. Maden, nebat, hayvan (Kınalızade 1, 65-66). Tam olanlar arasında da bir hiyerarşi vardır. Kınalızade, en alttan başlayarak maden, nebat, hayvan, insan olarak cisimleri fazilet mertebelerine göre dizmiştir. Bunlardan her cinsin kendi nev'ilerinde dahi aralarında farklı üstünlükler vardır. Her cinsin üstün olan nev'ileri, üst cinsin alt nev'ilerine yakın olurlar. Örneğin, maden kabul edilen mercan, büyüyüp gelişme nitelikleri gösterdiğinden, bitkiler âlemine yakındır. Hurma ağacı, cins ayrımı nedeniyle hayvanlar âlemine yakındır. Nebat âleminin nihayeti, hayvan âleminin başıdır. Hayvanların en aşağı derecesi olan isfencattır (deniz anası). Bunun üstünde olanlar doğuranlardır. Bit ve pire gibi hayvanlar süratle hareket ederler. Bunların nebatlardan üstünlüğü, his ve hareket sahibi olmaları ve gıdalarını aramalarıdır. Bunların üstündeki hayvanların, zarardan sakınmak için gazap kuvvetleri vardır. Her bir hayvanın kendini korumak için silahları bulunur. Arının peteğini altıgen yapması önemli örneklerden biridir. Bu yeteneklerin her biri Allah tarafından verilmiştir (Kınalızade 1, 66-69).

Hayvanların en mükemmeli ve yükseği, insanlar âlemine en yakını, at, fil, maymun ve papağandır. Fil ve maymunun zekası bellidir. İnsan nev'inin en alt katmanını kutuplarda ve bazı ormanlarda yaşayanlar oluştururlar. Bunların geri kalış nedenleri yaşadıkları coğrafyadır. Bu mertebeden sonraki farklılıklar, kemal ve fazilet elde etmek için çalışılıp kazanıldıktan sonra ortaya çıkarlar (Kınalızade 1, 69-70). Varlık tabakalarının hiyerarşik yapısı, insanın evrendeki konumunu ortaya koymaktadır. Aşağıda görüleceği gibi, insanın meleklerden üstün olup olmadığını da tartışarak, evrendeki konumunu netleştirmeye çalışmıştır. İnsanın varlık dünyasıyla ilişkisi ruh aracılığıyla devam etmiştir. Özellikle canlılar âleminin ortak özelliklerinin neler olduğunu ve insanın diğer canlı tabakalardan nasıl ayrıldığını, ruh bağlamında ele almıştır.

3.3.3.3. Ahlâkın İnsan Yetenekleriyle İlişkisi

Kınalızade'ye göre ahlâk, ruhun özellikleri çerçevesinde gerçekleşmektedir. Ruhu tanımak ve onun açık ve gizli kuvvetlerinin neler olduğunu belirlemek gerektiğinden hareketle, sorunu, kemal ve noksan, saadet ve şevket gibi terimlere bağlı olarak üç makam çerçevesinde incelemiştir: İlk makam, *Nefs-i natıka* olarak bilinen insan nefsidir. Filozofların nefs-i natıka dediklerine, din lisanında "ruh" derler. "Sana ruhu sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir" (İsra/85). Hakiki mutasavvuflar ve değerli imamlar, ruhun hakikati hakkında konuşmaktan çekinmişlerdir (Kınalızade 1, 45-46). Öğrenciler için ruh şöyle tarif edilmiştir: İnsan

ruhu, cisimden gayri ve cismanilik dışında bir basit cevherdir. Bizzat makulat-ı idrak ve beden-i mahsusta aletler ve kuvvetler sebebiyle tedbir ve tasarruf eder (Kınalızade 1, 46). Bu tarif altı açıdan açıklanmıştır: 1- Ruhun varlığının ispatı. 2- Ruhun cevher olmasının beyanı. 3- Basit nefs olduğunu açıklamak 4- Ruhun cisim ve cismani olmadığını beyan 5- Ruhun bizzat idrak edici aletlerle tasarruf ettiğini belirtmek. 6- Ruhun duyularla hissedilemeyeceğini aydınlatmak (Kınalızade 1, 46- 50). İkinci makam, ruhun bedene göre durumudur. Bedenin bölümleri, birbirine zıt unsurlardan oluşturulmuştur. Tanrı, muhtelif şeyleri toplayarak, zıt şeyleri düzenleyerek, bedeni farklı unsurlardan oluşturmuştur. Ona (insana) hayvan nefsi verdi ve huya bağlı hararetle şereflendirdi. Ruhun kemali elde etmesi için düzenli yetenekler verdi ve saadet yollarını kat etmesi için yeteneklerin birlikte çalışmasını sağladı. Birleşiklerden oluşan bedenin ebedî olması mümkün olmamakla birlikte, bedenin ölüp çürümesinden ruh zarar görmemektedir (Kınalızade 1, 51-52). Ruh mücerrettir. Mücerrete beka kubbesinden başka elbise olmaz. (Kınalızade 1, 52). Üçüncü makam, insan ruhunun kuvvetlerini beyan ve sair hayvanların kuvvetlerinden ayırt etmeyi açıklamak hakkındadır (Kınalızade 1, 52). Yunan düşüncesinden gelen görüşe bağlı olarak, filozoflar ruhu, 1- Nebati ruh. 2- Hayvani ruh. 3- İnsani ruh (Kınalızade 1, 52) şeklinde bölümlemişlerdir. Nebati ruh, çoğalma ve büyüme kabiliyeti olan her şeyde vardır. Beslenme, büyüme ve gelişme özelliklerine sahiptir (Kınalızade 1, 53-54). Hayvani ruh, her hayvanda nâtık ve gayrı nâtık vardır (Kınalızade 1, 54). İnsan türüne mahsus olan ruh, insanı, diğer hayvan türlerinden ayırır. Hayvan ve nebatlarda bulunmayan, akıl sahibi olmak, konuşmak ve gülmek gibi özellikler, insan ruhuna mahsustur (Kınalızade 1, 54). Kınalızade, ilkin ruhu tanımlamış, sonra bedenin özelliklerini belirtmiş ve son olarak da ruhun canlılar tabakaları arasında ne türden özellikler gösterdiğine işaret etmiştir.

Kınalızade, ahlâkî eylemlerin insan ruhunun hangi kuvvetlerine bağlı olarak gerçekleştiğini anlatmak için, her ruh türünün kendine özel kuvvetlerini tanımlamıştır: *Nebati Ruhlar'*ın dört kuvveti şunlardır: 1- Beslenme kuvveti. 2- Büyüme kuvveti. 3- Üreme kuvveti. 4- Şekil veren kuvvet. Bunlardan ilk ikisi, şahsın bekası için lazımdır. Üçüncü ve dördüncü kuvvetler şahsın bekası için lazım değildir. Bu kuvvetlere, hizmet edilen kuvvetler denir. Bunlardan her birine, çekici, tutucu, hazmettirici ve atıcı olmak üzere dört kuvvet daha hizmet eder (Kınalızade 1, 54-55). *Hayvani ruhlar*ın kuvvetleri ikidir: 1- Kuvvet-i müdrike (kavrayan kuvvet). 2- Kuvvet-i muharrike (hareket ettiren kuvvet) (Kınalızade 1, 58). Kuvvet-i müdrike iki kısımdır: 1- Zahiri hisler (dış duyular) 2- Bâtinî hisler (iç duyular). Böylelikle müdrike iki sınıftan oluşur. Birinci sınıf, beş duyumdan oluşan dış duyumlardır (Kınalızade 1, 58-59). İkinci sınıf olan bâtınî hisler de beş adettir: 1- *Hiss-i müşterek* (müşterek duygu) dimağın başlangıcına konulmuş bir kuvvettir. Zahiri beş duyu ile idrak olunan güzel suretler onda toplanır. Ruh

bu nedenle idrak eder. Hekimler bunu, beş ırmağın döküldüğü havuza benzetirler. 2- *Hayal*. Müşterek histe toplanıp idrak olunan suretler, idrak olunan diğer şeyler duyulardan kaybolduktan sonra bu kuvveti hıfzeder. Hatırlamayla ilgilidir. 3- *Kuvvet-i vahime*: Hissedilen şeylerden olmayan lâkin hissedilen şeylerden alınmış ve hissedilen şeylere müteallik olan cüz'i manaları idrak eder. Örneğin düşmanlık ve dostluk gibi. 4- Kuvvet-i hafıza: Kuvvet-i vehimenin idrak ettiği şeyleri koruyan kuvvettir. Nitekim, hayal kuvveti de hiss-i müşterekin idrak ettiği şeyleri muhafaza eder. 5- *Kuvvet-i mutesarrife*: Hissedilen suretler ve cüz'i manalar arasında tasarruf ve tedbir edip terkip ve tahlil eder. Yani bir sureti diğerine bitiştirir, birini diğerinden ayırır. Yakuttan bir dağ örneğinde olduğu gibi. (Kınalızade 1, 59-60). Kuvvet-i muharrike de iki türlüdür: 1- *Şehvet kuvveti*. Bu kuvvet sebebiyle ruh kendine uygun gelen istekleri çeker ve elde eder. O halde ruhun bir şeyi çekme hareketine başlangıç bu kuvvettir. Bunun için hareket ettirici kuvvet derler. 2- Gazap kuvveti. Bu kuvvet sebebiyle insan kendine uygun düşmeyen, çirkin ve menfur şeyleri defeder, uzaklaştırır. (Kınalızade 1, 61). Muharrike kuvveti, müdrike kuvvetine muhtaçtır (Kınalızade 1, 61).

*İnsan ruhu*na mahsus iki kuvvet vardır ve bu iki kuvvet nedeniyle insan hayvanlardan ayrılır: 1- Kuvvet-i âlime (bilme ve öğrenme kuvveti). 2- Kuvvet-i amile (yapma- icra kuvveti). Kuvvet-i âlime iki kısımdır: a- Teorik ahlâk yönünden âlim olan kuvvet. b- Pratik ahlâk yönünden âlim olan kuvvet. Nazari ahlâk yönünden âlim olan kuvvetin eseri ve yaptığı iş, akılla bilinen şeylerin varlık ve bölümlerini idrak etmektir. Pratik ahlâk yönünden âlim olan kuvvetin eseri ve yaptığı iş ise, güzel ahlâkı kötü işlerden ayırt edip hangi işleri yapmanın olgunluk ve saadet sebebi, hangi işleri yapmanın da noksanlık ve isyan sebebi olduğunu idrak etmektir. Birincisine, "akl-i ilmi", ikincisine ise "akl-i ameli" derler. Yapma ve Hareket Kuvveti (Kuvvet-i amile): Beden aza ve organlarının harekete geçmesine ve bir şeyin iş halinde dışarıya çıkmasına sebep olur. işini yaparken ilk kuvvete (bilme öğrenme) ihtiyaç duyar. Bu kuvvete mecazi anlamda akıl denebilir. Söylenilen kuvvetlerin içinde bazıları, eserleri onlardan şuur, fikir yürütmek, seçmek ve istemekle meydana gelir. İnsanın olgunluğa ulaşması ve saadete ermesi bunlarla gerçekleşir (Kınalızade 1, 62- 63). Seçmek, dilemek ve fikir yürütmekle eserleri meydana gelen kuvvetler dörttür. İkisi hayvani kuvvetten, müdrike ve muharrikten kaynaklanır. İkisi de insani kuvvetten, âlime ve amile kuvvetlerden kaynaklanırlar (Kınalızade 1, 64). Böylelikle, insan eylemlerinde hem hayvani hem de insani özelliklerin etkili olduğu gösterilmiş olur. İnsan hayvani özelliklere sahip olmakla birlikte, Tanrı'ya en yakın noktalara kadar ulaşabilme yeteneklerine de sahiptir.

İnsanlar arasındaki farklılıkların ve üstünlüklerin, anlayış gücü, yetenekler ve selim akıldan kaynaklandığını belirten Kınalızade'ye göre, selim akılla yapılan ameller, ilmin inceliklerine, fennin hakikatine nüfuz etmeyi sağlar. Dahası

bu akılla gidilen süreç, velilik mertebesine kadar ulaşarak, Tanrı'ya yakın bir noktaya varabilir. Söz konusu süreci gerçekleştirmek için, öncelikle dünyevi arzuların terbiye edilmeleri gerekir (Kınalızade 1, 70). İnsanın Tanrı'ya en yakın olma imkânına sahip olduğunu düşünen şeyhler ve ariflere göre, insaniyet makamı, melekler makamından daha yücedir. İlahiyatçı, felsefeci ve kelâmcılara göre insanlık mertebesi, melekler mertebesinin altında yer alır. İnsanlardan en üstün mertebeye ulaşanlar, melekler mertebesinin en altında yer alırlar (Kınalızade 1, 71). Bu belirlenimlere göre, insanın kâinattaki mertebeler arasında yeri ortadır (Kınalızade 1, 73). Ruh ve bedenden oluşan insan, hem meleklere hem de insana ilişkin yetenekler taşımaktadır. İnsan, melek yönü geliştirilip, hayvaniyetten üstün hale getirildiğinde, melekten ve salt mücerretten daha üstün olur. Hayvan yanını geliştiren insanlar, hayvanlardan daha aşağı bir hale gelirler (Kınalızade 1, 73). İnsanın meleklerden üstünlüğü, Adem'in ilmine bağlanmış, şehvani yanı hayvanlarla ortak görülmüştür (Kınalızade 1, 77). İnsanın durumu kendi yeteneklerini nasıl kullandığıyla yakından ilgilidir. Hayvanlar kendi doğal ortamlarında ihtiyaçlarını doğal unsurlarla giderirken, insan, bütün ihtiyaçlarını, *düşünerek* üretmek zorundadır (Kınalızade 1, 73-74). Hayvanların tersine insan, olgunluk ve şerefi, hayır ve saadeti, düşünce ve çalışma yoluyla kazanmak durumundadır. Aklını iyi yolda kullanır, saadet yolunu tercih eder, doğru yola (sırat-ı mustakim) girerse, marifet ve fazilet cihetine koşarsa, güzel ahlâkı elde edip iyi hareketin zirvesine tırmanırsa, olgunluk düşüncesi gerçekleşir ve Tanrı'ya yakın olan yüksek zümre arasına katılır. Eğer huyunun dizginini heva ve hevese verirse, ilk mertebedeki hayvaniyette kalır. Günden güne alçalarak en aşağıya yuvarlanır (Kınalızade 1, 74).

İnsan, birtakım vasıflarda ve işlerde hayvanlarla hatta bitkilerle ve cansız varlıklarla ortaktır. İnsanda kendine mahsus bir özellik vardır ki, o özellikte hayvanlardan bir fert, bitki ve cansız varlıklardan bir şey ona ortak değildir. İnsanı bütün diğerlerinden ayıran şey nutuktur (Kınalızade 1, 75-76). Nutuktan kasıt, akılla bilinen şeyleri anlayan, kuvvete ve fikir yürütüp tedbir düşünmeye iktidarı olan, güzel ahlâk ve işleri, kötü ve çirkin olanlardan ayırt etmeye güç sahibi olmaktır. Bu özellik insanda, Tanrı'yı tanıyıp kemal sıfatlarını kavramaya, varlık silsilesinde olan mücerret akılları, temiz ruhları, gezegenleri, yıldızları, tek ve birleşik unsurları, ufuklar ve ruhlarda derç edilmiş apaçık ayetleri ve parlak delilleri bilmeye vesile olur. Nazari kuvvetle bu kısımları tahsil eder. Ameli kuvvet cihetinden razı olunmuş ahlâk ve övülmüş işleri, çirkin ahlâk ve pis işlerden fark edip saadeti kazanmak ve fazileti elde etmek için Allah'ın verdiği "nutk" hassasını kullanır (Kınalızade 1, 76). Kınalızade, insanın varlık dünyasındaki yerini ve canlılar özellikle de hayvanlarla ortaklıklarını ve farklılıklarını belirttikten sonra, ahlâkın nasıl mümkün olduğunu ele almıştır.

3.3.3.4. Ahlâkî ve Ahlâkî Olmayan Eylemler

Ahlâkın insanın doğasında olan özelliklerle ilişkili olduğuna işaret eden Kınalızade, *huy* teriminden hareketle insanın ne türden özelliklere sahip olduğunu açıklamıştır. Temel kaygı, insanın ahlâklı olabilmesi için, insan doğasında engelleyici ve destekleyici unsurları sergilemektir. İslâm düşüncesinin temel sorunlarından biri olan kader sorununu huy terimi çerçevesinde ele alıp inceleyerek, huyun özellikleriyle eylemler arasındaki bağlantıyı çeşitli açılardan tartışmıştır. Temel sorun huyun değişip değişmemesidir. Çünkü huy değişirse ahlâk öğretilebilir olmaktadır. Kınalızade'ye göre, ahlâk ilmi çeşitli konulardan oluşmuştur: Söz konusu ilmin en önemli uğraşı alanı huyun (hulk) nasıl bir yapıya sahip olduğunun açıklanmasıdır. Huyun kısımları, fazilet ve rezilliklerin cinslerinin ne olduklarını ortaya koyar. Hulk* (huy), bir melekedir ki, onun sebebiyle nefisten fiiller kolaylıkla meydana gelirler ve fiillerin oluşmasında fikir ve düşünceye ihtiyaç duyulmaz (Kınalızade 1, 91). İnsanın olumsuz özelliklerinin temel dayanağı olan bu fiilleri tanımak için fiillerle huy arasındaki ilişkinin açıklanması gerekir.

Öncelikli sorun huyun *değişip değişmemesi*dir. Kınalızade'nin belirttiğine göre, bu konuda esas olarak iki görüş vardır: 1- Değişmez diyenler. 2- Huyu iki kısma ayırıp bir yanın değişebilir diğer yanın değişmez olduğunu ileri sürenler. Kınalızade, huyun değiştiğini kabul ettiğinden, ahlâkın değişmesini kabul etmektedir. Bilginler ve filozofların çoğu huyun, tabii değil, harici sebeplerden hasıl olduğunu kabul ettiklerinden, huyun değişkenliği ve ona bağlı olarak da ahlâkın değişmesi yargısı doğrudur. Ayrıca Peygamber'in insanları din üzerine davetleri ve tarikat şeyhleri ile bilginlerin terbiye çalışmaları da değişkenliği esas almaktadır (Kınalızade 1, 36-37). Öne çıkardığı argüman oldukça önemlidir. Çünkü, huyun değişmemesi kabul olduğunda, dinin temel değerleri zarar görecektir ve iyi ya da kötü insanın bütün eylemleri meşru hale gelecektir. Huyun değişme sorunu, en önemli problemlerden biri olan insanın doğuştan iyi olup olmadığı sorusunu öne çıkarmaktadır. Bu konuda üç görüş ortaya çıkmıştır. 1- Yaratılıştan iyi olduğunu kabul edenler, 2- Yaratılıştan iyi fakat şer unsurları da içinde barındırdığı görüşünü savunanlar, 3- Filozofların çoğunluğunun görüşü ise, ne iyi ne kötü olduğudur (Kınalızade 1, 37-38). Kınalızade'ye göre, eski İslâm ahlâkçılarının çoğu "her huyun değişmesi mümkündür" görüşündedirler. Kınalızade de bu görüşü paylaşır. Temel argümanı, peygamberin huyları değiştirmeyi esas alan görevleridir ve peygamberler ilk terbiye edicilerdir. İkinci terbiyeciler,

Ahlâk, 'seciye, tabiat, huy' anlamlarına gelen hulk veya huluk teriminin çoğuludur. İnsanın fizik yapısı için halk, manevî yapısı için hulk terimleri kullanılmıştır (Çağrıcı 1989, 1).

selim akıl sahibi olanlardır (Kınalızade 1, 41-42). İnsanın temel niteliklerinden biri kabul edilen huy ile insan eylemleriyle doğrudan ilişkili olan ahlâk arasındaki bağlantı, ahlâkın nasıl bir temele oturtulmak istendiğini göstermektedir.

Huyu, nefsin sabit bir melekesi kabul eden Kınalızade'ye göre, nefsin keyfiyeti iki kısımdır: 1- Utanmak ve gülmek gibi geçici sürelerde beliren durumlar için kullanıla *hal*. 2- Kişiliğe yerleşmiş, yavaş kaybolan cesaret ve cömertlik gibi özellikler anlamında *meleke*. (Kınalızade 1, 91-92). Melekenin gelip geçici olmayan ve kişinin temel nitelikleri arasında sayılan unsurlar için kullanılması, ahlâkî eylemler açısından önemlidir. Çünkü melekedeki süreklilik gibi ahlâkî eylemlerin tanımlarında da süreklilik esastır (Kınalızade 1, 92). Ahlâk ile huy arasındaki köklü bağlar nedeniyle Kınalızade, huyun neden olduğu eylem türlerini şöyle sıralamıştır: 1- Cömertlik, cesurluk ve yumuşaklık (hilm) gibi, fazilet ve iyi huy olarak kabul edilen unsurlar. 2- Korkaklık, hafiflik gibi eylemlere neden olan ise, rezillik ve çirkinlik olarak adlandırılır. 3- Fazilet ve rezillik olarak nitelenmeyecek unsurlar (Kınalızade 1, 92-93). İlk iki eylem türünün adlandırılmaları ve içerikleri, ahlâkî eylemleri belirlemektedirler.

İnsan ruhunda bulunan müdrike ile muharrike kuvvetleri, fazileti tanımlamak için kullanılmışlardır. Müdrike, aklî idrakleri meydana getirmekte ve nazari ve ameli olmak üzere iki alt dala bölünmektedir. Muharrike, beden hareketlerinin oluşmasını sağlar ve istekleri harekete geçiren kuvvet ile "kuvvet-i muharrike-i seb'i belirleyici unsurlardır. (Kınalızade 1, 93). Kınalızade'ye göre, bu dört kuvvet aracılığıyla meydana gelen eylemler, sahih akla uygun ve güzel bir vecih üzere bir itidal sınırında oluşmuşsa, fazilettir. İtidalden çıkarak ifrat ve tefrite yönelen eylemler, rezillik olarak tanımlanmışlardır (Kınalızade 1, 94). Fazilet, dört huy tipinde kendini gösterir: 1- Hikmet, nazari kuvvetle, güzel huyla bezenmiş ve itidal üzere işler meydana getirmektir 2- Adalet, ameli kuvvetin itidalli eylemde bulunmasıdır. 3- İffet. 4- Şecaat, istekleri harekete geçiren kuvvet, güzel ahlâk ile süslenip terbiye edilmesi ve mutedil işlerin gerçekleştirilmesidir (Kınalızade 1, 94). Bu dört faziletin ifrat ve tefriti de rezillik olarak tanımlanırlar. Kınalızade, ahlâksızlığın kaynağı olan rezillikleri, faziletlerin zıttı olarak tanımlayıp sınıflandırmıştır. Hikmetin zıddı, cahilliktir; şecaatin zıddı, korkaklıktır; iffetin zıttı, iffetsizliktir; adaletin zıddı, zulümdür (Kınalızade 1, 123). Ona göre faziletlerde itidali kaybedip ifrat ve tefrite gidildiğinde kötülükler ortaya çıkmaktadır. Rezilliklerin (kötülüklerin) çokluğunu doğru çizgi tanımından hareket ederek açıklamıştır. Buna göre, nasıl iki nokta arasındaki en kısa çizgi doğruysa, hak yol ile hak din birdir ve doğru olandır. Delalet çeşitleri, iki nokta arasındaki sayısız yollar gibi sayısızdır (Kınalızade 1, 123-124). Adaletin zıddı olan zulüm, bir kimsenin hakkına tecavüz etmek, ırzına, mal ve nefsine zarar vermektir. Tefriti ınzılam, bir kimsenin kendisi hakkında vaki olan her çeşit zulme boyun eğip onu kabul etmesi suretiyle nefsine reziletin bulaşması, himmet ve gayretinin

azalması, sefalete razı olmasıdır. Ahlâk üzerine düşünen ulema, adaletin ifrat ve tefritini "cevr" (eziyet) olarak tanımlamışlar ve boyun eğenlerin de eziyet (cevr) altında olduklarını kabul etmişlerdir. Allah'ın emirlerine uymayarak her şeyi yapanlar, hem kendi nefislerine hem de başkalarına zulmetmiş sayılırlar (Kınalızade 1, 126).

Kınalızade, fazilet ve rezillikleri tanımlama yanında, fazilete benzeyen rezillikleri de açıklamıştır (Kınalızade 1, 129). Hikmet faziletine benzeyen rezillik örneği olarak, tam yetkili ve yeterince bilgi sahibi olmadan, bazı kişileri yüceltenleri vermiştir. Olumsuz izlenim yaratıp yayanlar, hem cahil hem de rezillik hastasıdırlar (Kınalızade 1, 130). İffet faziletinin benzeri olarak, ihlas sahiplerinin kıyafetine bürünüp çirkin amellerle zahitlerin mertebelerinde görünmek isteyenler verilmiştir. Sahip olmadıkları şeyi, sahipmiş gibi gözükenler bu öbeği oluştururlar (Kınalızade 1, 131). Sefa faziletinin benzeri, zenginmiş gibi görünüp mirasları tüketenler ve kötü yerlerde sefil işlerle meşgul olanlardır (Kınalızade 1, 131). Şecaat faziletinin benzeri, mal biriktirmek, zengin olmak ve makam sahibi olmak için çalışanlardır (Kınalızade 1, 132). Kınalızade'nin yaptığı bu ayrım, her faziletli görünen kişinin, gerçekte öyle olmayabileceğine işaret etmektedir. Kınalızade, iffetin nev'ilerinden olan hürriyeti şöyle açıklamıştır: Hürriyet, nefsin güzel bir yoldan kazanılmış olan mal ve mülkü iyi yollarda sarf etmesi, pis yollardan kazanıp kötü yollarda harcamaktan kaçınmasıdır. Buna güç yetiren insan hürriyete sahiptir. Bunun aksi olan, yani nefsini heva ve hevesinin peşine takıp, bunları gerçek hayra kullanmaya kadir olmayan gerçek hürriyetine de sahip olamaz (Kınalızade 1, 108).

Kınalızade'ye göre *adalet*, en şerefli fazilet ve en büyük haslettir. Zira adalet, *eşitlik*ten ibarettir. Eşitlik de beraberliktir (Kınalızade 1, 135). Bununla birlikte insanlar, ilâhî takdirin eseri olarak zenginlik ve fakirlikte eşit değillerdir. Şayet bütün insanlar zengin ya da fakir olsalardı, birbirlerine yardım etmezlerdi (Kınalızade 2, 131). Ayrıca toplum, beden organlarındaki hiyerarşi gibi, idare edenler ve edilenler olarak ikiye ayrılır (Kınalızade 2, 136). Bununla birlikte, ahirette hükümdar ile uşak arasında fark yoktur (Kınalızade 2, 215). Bir bakıma Kınalızade, toplumsal yapıda içkin olan eşitsizliği adaletle gidermek kaygısı gütmektedir. Hakikatte, bir şeyin diğer bir şeyle sayı ve özellikte ya da bir başka sıfatla birlikte olmasıdır. O halde eşitliğin temeli birliktir. *Birlik* ise sıfatların en şereflisi, hallerin en mükemmelidir. Zira birlik, birliğin aslına dönüp Allah'a bağlanmak ve yakınlıktır. Âlemdeki çokluk arasında hasıl olan her birlik, hakiki birliğin bir nur ve gölgesidir. Nispetler içinde bile müsavat nispetinden daha şereflisi yoktur. Bunun için de adalet faziletinden daha üstün bir haslet yoktur (Kınalızade 1, 135). Herhangi bir konuda adalet, ifrat ve tefrite kaçmadan, orta yolu izlemektir. Kınalızade, adaletin öncelikli olduğu üç alanı şöyle sıralamıştır: 1- Malların taksimi. Hakların korunması için mal taksiminin eşit yapılması. 2-

Muamelatda adalet. Alışveriş, icare ve rehin gibi konular. 3- Tedibata müteallik hususlarda adalet. Hadler, siyasetler, kısaslar. Bunların her birinde tenasübe riayet olunca, adalet hasıl olur. Bir kimsenin hakkını çiğneyerek zulüm yapana misliyle muamele gerekir. Adalette vasat derecesi fazilet olup, icrasında hiçbir tarafa meyletmeden vasatı korumak gerekir. Buna Allah'ın terazisi derler. Her işte akıl yoluyla bir mertebeye ulaşmak mümkün olmadığından, Allah kullarına bir mizan inzal buyurdu. Bu ilâhî yoldur. Bu mizan en mükemmel ölçüdür. Bundan sonra ikinci mizan sözü geçerli olan hakimdir (Kınalızade 1, 136).

Adaletin korunması için toplumda bulunması gereken üç şey: 1- Namus-u Rabbani 2- Hakim-i İnsani. 3- Dinar-i Nizami. Bu üç maddeye Yunan filozofları namus (nomos) demişlerdir. Filozoflara göre namus, ilk ve en yüce olarak şer'î ilâhîdir. İkincisi, otoriter hükümdar ve adaletli hakimin fermanıdır. Üçüncü namus, paradır. Para ikinci namusun yani adaletli hakimin fermanıdır. İkinci namusun hidayete ermesi için birinciye uyması gerekir. Bu konuyla ilgili ayet: "İnsanların adaleti ayakta tutmaları için, beraberlerinde de Kitap'ı ve mizanı indirdik" (Hadid 25). Bu ayet adaleti tahakkuk ettirecek otoriter devlet başkanına işaret eder. Namus-u evvele yani şer'î ilâhîye uymayanlar, kafîr ve münafıktır. Namus-u saniye yani adaletli devlet başkanı ile hakime itaatkar olmayanlar isyankardır. Namus-u salise itaatkar olmayanlar hain ve hırsızdır (Kınalızade 1, 138). Adalet, evvela şahsın zatına, sıfatına, kuvvet ve uzuvlarına taalluk eder. İkinci olarak ehline (çoluk çocuk, aile) kendi mahiyetinde bulunanlara, ortaklarına, akrabalarına, gözetimi altında bulunanlara taalluk eder (Kınalızade 1, 139).

Kınalızade'ye göre, insanın fazilet ve saadeti kazanması için takip edilmesi gereken yol doğadır. Ona göre insanı kemale ulaştıran iki yol, *doğa* ve *sanat*tır (Kınalızade 1, 150). Doğada her şey, kendi içkin nedenleri çerçevesinde gerçekleşir ve çocuğun olması örneğinde olduğu gibi, onlarda sanatın etkisi olmaz. Ancak ağaçtan sandalye yapmak sanat işidir. Sandalyenin gerçekleşmesi zanaatkar vasıtasıyla olur. Dolayısıyla doğa sanattan öncedir ve sanat doğaya bağlı işler (Kınalızade 1, 151). Sanat-tabiat ilişkisi ahlâk alanında da geçerlidir. Kınalızade'ye göre ahlâkı güzelleştirmek ve fazilet kazanmak sanat işi olmakla birlikte, üstat ve muallim olan tabiata da uymak gerekir (Kınalızade 1, 151). Bu ilişki, bebeğin beslenerek aşamalı büyümesi ve her aşamada yeni değerleri öğrenerek onlara göre davranmasıyla açıklanmıştır. Bedenin büyümesi doğanın bir yapısı olarak görülürken, kazandığı değerler sanat ile açıklanmıştır. İnsanda bulunan doğal kuvvetlerle kültürel değerler arasında sürekli bir ilişki vardır. Düşünce açısından önemli aşamalardan biri, hayvan ve bitkiler ile insanın farklı olduğunun bilincine varılmasıdır. İlk akıl etme seviyesi budur. Bundan öncekiler akıl etmek değil ihsasdır. Birey, en son kazandığı akıl etme yeteneğiyle, insana tabiattan sadır olan kemale ermektedir. Bundan sonra sıra, tedbir ve sanat sebebiyle olan kemale ulaşmaktadır. Fazilet isteyen kimse, sanatla yöneldiği kemale

ulaşmak hususunda tabiata uymalıdır (Kınalızade 1, 151-153). Hiçbir insan iyiyi, doğruyu ve ahlâk güzelliğini elde etmek için çalışmanın dışında kalmamaktadır. İnsanlar farklı yeteneklere sahip olduklarından, herkes kendi kabiliyetine göre ahlâk yönünde çalışmakta ve zaman içinde hedeflerine ulaşmaktadırlar (Kınalızade 1, 154).

Ahlâkı güzelleştirmede en önemli vasıta *ahlâk ilmi*dir. Bu ilme tıbb-i ruhani de denir. Ahlâk ilmi, insan ruhundaki mevcut faziletleri bakî kılmak, elde edilmemiş faziletleri kazanmak için çalışır (Kınalızade 1, 154-156). Ruhunda sıhhat isteyen kişi, ruhun şu üç kuvvetine bakmalıdır: 1- Şehvet kuvvetinin fazileti olan iffetin, 2- Gazap kuvvetinin fazileti olan şecaatın, 3- Temyiz ve idrak kuvvetinin fazileti olan hikmetin ne durumda olduklarını görmelidir. Bunlara sahipse şükretmeli ve sürekli sahip olmanın yollarını aramalıdır. Eğer bunlar eksikse bunları kazanmak için çalışır (Kınalızade 1, 154-155). Şehvet sorunlarını itidalli ve ölçülü hayatla giderir. Gazapla ilgili olarak korkaklığı yenip bundaki orta yola ulaşmaktır. İffet ve şecaat faziletlerini kazandıktan sonra hikmete yönelir ve cerbeze ve beladetten uzaklaşır. Bunun için de kâinata bakışın ölçülerini kazandıran ilme koşar. Düşünme ve isabeti sağlamlaştıran mantık ilmini elde eder. Sonra meselelerin sebep ve sonuçlarını, delilleriyle yakinen ispatlayan riyaziye (matematik) ilimlerini kazanır. Bu insana her meselede zan ve ihtimale razı olmayıp kat'iyet ve yakîn mertebesine alışmayı sağlar. Böylece bundan sonra eşyanın hakikatlerinin, dış varlıkların hallerinin keşfi ile varlığını süsler. Bu sahada cehil ve noksandan kaçar. Tabiat ve ilahiyat ilimlerini tahsil eyleyerek meseleleri yeterince idrak kabiliyetine ulaşır. Bu noktaya Allah'ın yardımıyla ulaşılır. Bu üç faziletin (şecaat, iffet ve hikmet) sonucu, en büyük fazilet olan adalet ortaya çıkar. Böylece faziletleri kazandıktan sonra yaşayışını, şahsi ve toplumsal vazifelerini adalet üzere yapan kişi, hakiki olgunluğa, ebedî saadete ulaşır. "İşiyle beliren kamil insan", "sağlam hakim", "kamil filozof" gibi isimler verilir. Bu mertebeye çıkan kişiler, bundan sonra isterlerse bu temel faziletlerin süsü olabilecek diğer faziletleri de kazanabilirler. Diğer faziletler iki kısımdır: 1- Bedeni faziletler. Hastalığı gidermek, sıhhati korumak. 2- Medeni faziletler. Din ve devlet nizamıyla ilgilenmek (Kınalızade 1, 155-156). Medeni faziletler, din ve devlet ahvalinin nizama konması, mülk ve millet işlerinin sevk ve idaresini belirleyen ilimlerdir. Dini, edebi ve riyazi ilimler, toplumun yönetilmesine yönelik kullanılırlar (Kınalızade 1, 156). Faziletlerin sürekliliği, ruhun sıhhatini korumasıyla ilgilidir. Ruhun bir meleke olarak kazandığı faziletleri korumak için çalışmak en önemli vazife olduğundan, her an saadet veren faziletler için çalışılmalıdır. Ruhun sağlığını korumak, bedenin sıhhatini korumaktan daha önemlidir (Kınalızade 1, 157). Faziletli bir kişi, kendi gibi kişilerle ilişki içinde faziletlerini koruyabilir. Rezil kişilerle ilişkiler fazileti öldürdüğünden, rezil kişilerin eylem ve düşüncelerine katılmamalı, onlardan uzak durulmalıdır. Başkaları hakkında

dedikodu yapan kişiler, başkalarının utanç verici eylemlerini anlatanlar, kötü kişilerdir (Kınalızade 1, 157).

3.3.3.5. Ahlâkî Hastalıkların İlaçları

Kınalızade, faziletlere sahip olmama durumunu ve olumsuz davranışları hastalık olarak görmüş ve hastalıkların nasıl tedavi edilmesi gerektiği üzerinde de uzun boylu durmuştur. Diğer yandan, faziletlerden yoksun olan insanın hayvan aşamasında yer aldığı anlayışı göz önünde bulundurulduğunda, eksiklik sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu eksiklik, bir tür sahip olunan faziletlerin kaybı ya da onlardan sapmadır.

Kınalızade'ye göre, aslında hastalık, mizacın sapmış olmasından doğar. Mizacı saptığı noktadan itidale döndürmek onun ilacıdır. İtidale dönüş kendiliğinden olmadığından, nefsin şu üç kuvvetini kullanmak gerekir: 1- Temyiz kuvveti, bununla düşünür ve bakışını belirler. 2- Şehvani kuvvet, faydayı elde etmek için kullanılır. 3- Gazap kuvveti, zarar verici şeyleri giderir (Kınalızade 1, 167). Hastalık olarak tanımlanan olumsuz düşünce ve eylem türlerinin tedavisinin mümkün olduğu ve tedavide kullanılacak güçlerin insanlarda içkin bulunduğu görüşü hakimdir. Mizaç iki türlü sapar: 1- Kemiyet cihetinden sapma. 2- Keyfiyet cihetinden sapma. Keyfiyette bir sapma gerçekleşirken, kemiyet, fazlalığı ve noksanlığına bağlı olarak iki sapmayı barındırır (Kınalızade 1, 168). Kınalızade, temyiz kuvvetinden kaynaklanan ifrat ve tefritin özelliklerini çeşitli yönleriyle açıklamıştır (Kınalızade 1, 169) Temyiz kuvvetiyle ilgili hastalıklar çok olmakla birlikte üç tanesi çok tehlikelidir: 1- Hayret (kararsızlık). 2- cehli basit (bilir görünmek). 3- Cehl-i mürekkep (bilmediğini bilmemek). Hayret, bir konuda birbirine yakın anlamlar taşıyan iki yargıdan hangisinin hakikate daha yakın olduğunu bilememek ve şüpheye düşmektir. Bunun için aklın en basit olandan başlayarak süreci iyi düşünüp kurması gerekir. Cehl-i basit hastalığından kurtulmak için bilgi sahibi olmalıdır. Bu öbekte yer alanları hayvanlarla karşılaştırarak onlardan da aşağı olduklarını belirtmiştir (Kınalızade 1, 174-175). Cehli mürekkep, bilmediğini bilmemektir. Bunlar sürekli cahil kalmaya mahkumdur. Bu hastalığın tedavisinde ruh doktorları acze düşmüşlerdir. Çünkü nefis, kendi cahilliğine ihtimal vermeyip âlim olduğuna inanırsa, ilim öğrenmesi ve cehaletten uzaklaşması mümkün müdür? Bu tür insanların matematik gibi kesin ilimlerle uğraşmaları onların tedavisi için gereklidir. Matematiğin kesinliğine alışınca kendi zanlarını yeniden gözden geçirme imkânı bulur ve doğru tavra yaklaşırlar (Kınalızade 1, 176-177). Kınalızade, *gazap* kuvvetinden kaynaklanan hastalıkların çok olduğunu ve bunların üçünün, gazap, korkaklık ve korkunun çok tehlikeli olduğunu belirtmiştir. İlki, gazap kuvvetinin ifratıdır, yani kemiyet çokluğudur.

İkincisi, tefrit yani kemiyet noksanlığıdır. Üçüncüsü, keyfiyet yönünden kötülüktür (Kınalızade 1, 177-178). Kendini beğenme, övünmek, kavgacılık, mizah, büyüklenme, alay etmek, eza ve cefa etmek, çaresizlere eziyet etmek, egoistlik, gazabın nedenleri olarak sıralanmıştır. Ayrıca bunların ilaçlarının neler olduğu üzerinde de durmuştur (Kınalızade 1, 181-197). Korkaklık ve ilacı; ölüm korkusu ve ilacı (Kınalızade 1, 201- 204) ele alınan diğer konular arasındadır. İnsanın temel kuvvetlerinden biri olan *şehvet* kuvvetinden kaynaklanan hastalıkların çok olduğu, ancak dört tanesinin çok zararlı olduğu belirtilmiştir: 1- Şehvetin ifratı. 2- Betalet (tembellik). 3- Hüzün. 4- Haset. En zararlı olan bu dört tane üzerinde durmuş ve her birini ilaçlarıyla birlikte açıklamıştır (Kınalızade 1, 211-244).

Kınalızade, dilden kaynaklanan afetlerin olduğunu ve bu afetlerin diğerlerinden daha çok zarar verdiğini belirtmiştir (Kınalızade 1, 244). Dilden kaynaklanan hastalıklar şunlardır: 1- Malayani. Yani din ile dünya için faydası olmayan sözü söylemektir. Bunlar, yalan, gıybet ve fuhuş gibi haram şeylerdir. 2- Lüzumsuz söz. Bir konuyu anlatırken lafı uzatmak ya da tekrar etmek. 3- Batıla dalmak. 4- Mira ve cidal, şer'an yasaklanmış ve hikmet açısından da çirkindir. Mira ve cidal, başkasının sözünü müdahale ve itiraz ile "öyle değildir" diyerek reddetmektir. Mira, kişiler arasında nefreti doğurur. Bunun da sebebi büyüklenmedir; üstünlüğünü açığa vurarak başkasını cebretmektir. Olması gereken şudur: Bir insan bir söz söylese, hak ise tasdik ve kabul edilmeli. Söz batıl ve dünyayı ilgilendiren konularda ise, sükût edilmelidir. Dini konularda ise yumuşaklıkla nasihat verilmeli, mücadele ve ihtilafa düşülmemelidir. Bilginler demişlerdi ki: Bir kimse bir toplulukta hatalı bir söz söylese, ya lafız ya da mana cihetinden o toplantıda onun hatasını yakalayıp açıklamak suretiyle doğrusunu söyleme. Çünkü senden minnetsiz öğrenir, hem de sana düşman olur. Bu afetin sebebi, büyüklenmek ve yüksek görünmektir. 5- Husumet. 6- Süslü anlatım. Söz sanatlı anlatım. 7- Kötü söz söylemek, argo kullanmak. 8- İnsana, hayvana ve cansız varlıklara lanet etmek. 9- Şarkı ve şiir söylemek. 10- Mizah. 11- Tasahhur ve istihsa, başkalarının söz ve fiillerini taklit etmek. 12- Başkalarının sırrını yaymak. 13- Sözünde durmamak. 14- Yalan söylemek. 15- Gıybet. 16- Kovuculuk. 17- İki yüzlü iki dilli olmak. 18- Övgü. 19- Sözde meydana gelen ince hata ve kusurlar. 20- Avamın, ilmi incelikleri, Kur'an'daki müteşabihleri, kader ve kazanın sırrını, şeriat ve hikmetin sırlarının müşküllerini sorması (Kınalızade 1, 248-296). Bütün bu unsurlar bireyin davranış şeklini belirlemek ve ahlâklı bireye olmasını sağlamak için sıralanmıştır.

Kınalızade'ye göre ruhsal hastalıklara uygulanacak tedavi yöntemleri dört çeşittir. 1- Güzel amel ve faydalı davranışlarla ruhu kuvvetlendirmek. Çirkin davranışlardan uzak durmak. 2- Kötü huy ve çirkin ahlâk sebebiyle ruha gelen hastalığın ıstırabını şuurlu bir şekilde düşünüp kendisini azarlamak, pişman

olmak. 3- Ruha köklü bir şekilde yerleşmiş adi huyları gidermek için, onun zıddını yapmak. Cimrilik hastalığın tedavi için israf yolu benimsenmelidir. Zamanla orta yola ulaşılır. 4- Çirkin huy, ruh ülkesinde uzun zaman kalmış ve yıkılmaz bir kale gibi olup, diğer üç tedavi şekliyle sonuç alınamamışsa, nefse zor ibadetler ve güç ameller yüklenmelidir. Altından kalkamayacağı adaklar ve bozamayacağı akitler yapmalıdır (Kınalızade 1, 172-173). Tedavi ahlâkî terbiyedir.

3.3.3.6. Aile Ahlâkı

Kınalızade, ahlâkın temel sorunlarını ele aldıktan sonra, toplumun temel birimlerinden biri olan ailenin ahlâk yapısını incelemeye geçmiştir. İnsanın toplumsal varlık olarak tanımlanması ve ihtiyaçlarının toplum içinde gerçekleştirilebilir olması, toplumla birey arasındaki ilişkinin temel boyutudur. İnsanın temel ihtiyaçları olan beslenme, barınma, giyinme, üreme ve güvenlik toplum içinde sağlanmaktadır (Kınalızade 2, 13-14). Kınalızade'ye göre aile, baba, anne, çocuklar, hizmetçiler ve beslenmeyi temin eden yiyeceklerden (gıda) oluşur (Kınalızade 2, 15). Her çokluğun bir birliği vardır. Ailede de çokluğun birliği nizam kurmakla gerçekleşir. Nizamın kurulması idareyi, idare de idareciyi gerektirir. Ailenin idarecisi babadır. Baba, ev halkının kötü şeylerden uzak durmasını sağladığı gibi, ev halkı da faziletlerini babanın sağladığı nizam içinde kazanır (Kınalızade 2, 15). Baba, çoban gibidir. Sürüsünü iyi besler ve onu başına gelebilecek zararlardan korur. Bunun yanında ev halkının her birini ihtiyaç duyduğu olgunluğa ulaştırması gerekir. Ayrıca baba, doktor gibidir. Ev halkından hasta olanları tedavi etmeli ve tedavi için acı reçetelerden kaçınmamalıdır (Kınalızade 2, 17-18).

Kınalızade'ye göre para, ihtiyaçları karşılamak için en gerekli şeylerden biridir. Buna küçük namus da denir. Adaleti koruyan paradır ve lazımdır. Kolay elde edilemez ve onun az olması değerlilik nedenidir (Kınalızade 2, 23). İhtiyaç duyulan mallar üç açıdan incelenirler: 1- Kazanılması ve elde edilmesi. 2- Korunması. 3- Harcanması. Malların kazanılması üç şekilde olur: 1- Ticaret, 2- Zanaat. 3- Ziraat. Mal kazanma yollarından hangisinin daha üstün olduğu ihtilaflıdır. İmam Şafi, ticaretin üstün olduğunu söylerken, sonraki âlimler, akitlerdeki hileler nedeniyle ziraatı üstün görmüşlerdir. Mal kazanmada adil yol tercih edilmeli, hileler ve zulümden kaçınılmalıdır (Kınalızade 2, 24-25). Mal, artırarak korunmalıdır. Çünkü mal artmazsa, aile düzeni bozulur, anlaşmazlıklar ortaya çıkar. Malın artması için üç şartı gözetmek lazımdır: 1- Aile halkını sıkıntıya düşürecek şekilde kısmamak. 2- Din ve diyanete zarar vermeyip şer'an farz olan zekatı ve sadakayı terk ve ihmal etmemek. 3- İnsanlar arasındaki ırza ve insanlığa zarar vermemek, hasislik ve cimrilik yapmamak (Kınalızade 2, 27-28). Malın

korunmasında da üç şart vardır: 1- Harcama kazançtan çok olmamalıdır. Kazanç, masraflardan fazla olmalıdır. 2- Korumak ve biriktirmek istenen malı kazancak güçte olmak ve biriktirmeye çalışmak. 3- Her zaman değerli ve her zaman aranan şeye rağbet göstermek (Kınalızade 2, 28-31). Malın harcanmasında dikkat edilecek hususlar: 1- Cimrilikle biriktirme, aileye zarar verir. 2- İsraftan kaçınmak, özellikle de haram şeyler için harcamaktan kaçınmak gerekir. 3- Hayır için harcanmalıdır. 4- Malı harcadığı için hiçbir minnet ve sitemde bulunmamak (Kınalızade 2, 31-34). Mallar üç şekilde harcanmalıdır: 1- Allah rızası istemek ve dinin icrasının tahakkuk etmesidir. 2- Cömertlik. Hayır için yapılanlar. 3- Kendi zaruri işleri ve yaşama imkânları için harcamak (Kınalızade 2, 34-35)

Neslin devamı için evlilik şarttır Evlenmek için iyi huylu bir kadın bulmalıdır. Kadınla erkek arasındaki ilişkiler, erkeğin üstünlüğü çerçevesinde ve kadının eksiklikleri bağlamında incelenmiştir (Kınalızade 2, 39-59). Doğan çocukların rızklarının Tanrı tarafından verileceği, doğan çocuklarla ilgili olarak isteksizlik gösterilmemesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Çocuğun ismi, dönemin isimlerine uygun olmalıdır. Uygun olmayan isimlerin, hayat boyu insanı rahatsız edeceği belirtilmiştir (Kınalızade 2, 61). Çocukların zihinleri taze ve temiz olduklarından her tarafa meyil ederler. Kötü şeyler gösterilir ve bunlardan men edilmezse çocuk kötüye yönelir. Kötü şeylerden men etmek, çocuk eğitiminin temelleri arasındadır. Terbiyede esas unsur çocuğun ar sahibi olmasıdır. Bu terbiye şekli çocuğun huyunun iyi olmasını sağlar. Terbiyenin esasını din oluşturur (Kınalızade 2, 63-64). Azla yetinmeyi öğrenmeleri gerekir (Kınalızade 2, 65). Öğretmen, iyi ve dindar, akıllı ve ahlâklı olmalıdır. Büyüklerin yanında edep ve terbiyeli olmalı ve çok yumuşak olmamalıdır. Yumuşak olursa terbiyede zayıf kalır; çok öfkeli ve kızgın da olmamalıdır. Öğretmenin tutumu, çocuğun öğrenme karşısındaki tutumunu belirler. Öğretmen az dövmelidir. Çocuk cömert yetiştirilmeli, arkadaşlarına yardım etmeyi öğrenmelidir. Kibirlenmek, böbürlenmek ve alaycılıktan tamamen men edilmelidir (Kınalızade 2, 66-67). Çocuğa, mal ve dünyanın değersiz olduğu, altın ve gümüş biriktirmenin iyi olmadığı öğretilmelidir. Her gün tembellik ve oyuna müsaade edilmemelidir. Büyüklerine saygılı yetiştirilmelidir. Aşırı sevgi çocuğu öğrenmekten alıkoyar (Kınalızade 2, 67-68). İlim tahsilinde, anne ve babadan taklit yoluyla öğrendikleri delil ve akıl yoluyla verilmelidir. Çocuklar, hangi ilim ve fenne istidatlıysa ona yönlendirilmelidir (Kınalızade 2, 68). Çocuklar uğraştıkları işten para ve mal kazanırlarsa, o işi şevkle yaparlar (Kınalızade 2, 71). Çocuklara öğretilmesi gereken adaplar: Konuşma adabı (Kınalızade 2, 75), oturma ve yürüme adabı (Kınalızade 2, 81), yeme içme adabı (Kınalızade 2, 85), ana-babaya karşı vazifeler (Kınalızade 2, 89) gibi şeylerin ahlâk ilkeleri çerçevesinde öğretilmesi, çocuğu faziletli olmaya götürür. Ailenin üyelerinden sayılan uşak ve hizmetçilerin terbiyesi (Kınalızade 2, 95) ile köle ve cariyelerin (Kınalızade 2, 101) terbiyesi de önemli konular

arasında sayılmıştır. Çünkü baba onlardan da sorumlu olduğundan ailenin sağlıklı olması, aile üyelerinin tümünün terbiyesinin tam olmasına bağlıdır. Ayrıca, köle, cariye, hizmetçiler ve hizmetliler, insanın eli, ayağı, gözü ve kulağı gibi kabul edildiklerinden (Kınalızade 2, 95), onların terbiyesi önemsenmiştir. Hizmet elamanları farklı milletlerden olduklarından, onları eğitirken kavmi olarak ne türden özelliklere sahip olduklarının bilinmesi gerekir. Bu gerekliliği ortaya çıkaran şey, her milletin farklı özelliklere sahip olmasıdır (Kınalızade 2, 107). Bu kaygılar doğrultusunda Kınalızade, Arap, Acem, Rum, Türk, Moğol, Kürt, Arnavut, Rus, Çerkez, Gürcü, Abaza, Hint, Zenci ve Avrupalılar hakkında kısa bilgiler vermiştir (Kınalızade 2, 108-117).

3.3.3.7. Devlet

3.3.3.7.1. Devletin Gerekliliği

Kınalızade, devletin gerekliliğini, evrenin ve insanın özelliklerinden hareketle açıklamıştır. Evrendeki varlıkları iki kısma ayırmıştır: 1- Mükemmel ve tam olanlar. Varoluşlarıyla birlikte meydana gelmiş ve bir fiille hasıl olan yıldızlar gibi. 2- Mükemmelliği, varlığından sonra ağır ağır meydana gelenler. İnsanın bedenini meydana getiren unsurlar gibi. İkinci tür varlıklar için hareket lazımdır. Hareketle, kuvveden fiile, noksandan kemale ulaşırlar. Yardımcı sebepler olmadan bu türden hareketler gerçekleşmezler (Kınalızade 2, 119). Sebeplerin bazıları maddîdir. Çocuğun olması için gerekli olan sperm gibi. Bazı sebepler mutat olurlar ve çeşitlidirler. Beden için besinlerin değişmesi gibi (Kınalızade 2, 120). İnsan gelişmesinin harekete bağlı olması nedeniyle, söz konusu hareketin nasıl gerçekleştiği üzerinde de durmuştur. Ona göre Harekete yardımın (muavenet) türleri şunlardır: 1- Maddî yardım. Yardım eden şeyin, yardım ettiği şeyden bir parça olmasıdır. Gıdaların canlılara yardımı gibi 2- Aletle yardım. Yardım eden elemanın yardım ettiği şeyin aleti olmasıdır. Canlıların aldıkları gıdadan sonra su içmeleri gibi. 3- Hizmetle yardım. Hizmet edenin işinin kendisine yardımı dokunmasıdır. Hizmetçi-efendi ilişkisinde olduğu gibi, hizmetle yardım ikiye ayrılır: a- Hizmet eden kişinin amacının, hizmeti alan kişinin arzusuna uygun olması. Efendi-köle ilişkisinde olduğu gibi. b- Gayeye bağlı yardımlar. Yardım edenin yaptığı işin başka bir gayeye yönelik olmasıdır. Çobanın sürüye bakmasında esas gaye sürü sahibine hizmettir (Kınalızade 2, 120-121). Hareketle insanın varoluşunu sürdürmesi arasındaki ilişki esas alındığından, doğadaki her unsur, madenler, bitkiler ve hayvanlar, yukarıda belirtilen üç yolla insana hizmet ederler. İnsan şerefli olduğundan, onlara hizmet etmez. Çünkü şerefli olan süfli olana hizmet etmez (Kınalızade 2, 122).

Hareket ve hizmet anlayışı insanların bir arada yaşamaları gerektiğini ortaya koymaktadır. Bunun yanında, Kınalızade'ye göre insan türü, yaratılışı gereği ihtiyaçlarını karşılamak için toplum içinde olmak zorundadır. Bu zorunluluk hayvanlar için geçerli değildir; çünkü onlar ihtiyaçlarını giderecek unsurları doğuştan getirirler. İnsanların birlikte yaşama zorunluluğu, toplum hayatında zorbalık, hak vermek, zulmetmek gibi eylemlerin ortaya çıkmasına neden olur. Her nefs, iştiha duyduğu ve menfaat gördüğü şeyi elde etmek ister. Her bir nefsin benzer bir tavır içinde olması, aralarında sürtüşmelerin ve çatışmaların ortaya çıkmasına neden olur. Hakların gaspı çatışmaların şiddetlenmesine neden olduğundan bu sorunların üstesinden gelmek için bir otoriteye ihtiyaç vardır (Kınalızade 1, 136-138). Bu ihtiyaç devletin ortaya çıkmasının meşru zemini olarak kabul edilir. Ayrıca din de yapısı gereği insanı bir arada yaşamaya zorlayan unsurlardan biridir (Oktay 2005, 434). İnsanların bir arada yaşamak zorunda olmaları, bozgunculuğu ortadan kaldırmaz ve düzeni sağlayamaz. Herkes, nefsin arzularını yerine getirmek ister. Bilhassa halkın arzu ve istekleri kabalığa ve kötülüğe dayanır. Belli bir şey çok kişi tarafından istendiğinde sürtüşme, fitne ve fesat çıkar. Kişiler birbirlerini yok etmek ister. Bu süreç toplumsal bunalımları doğurur ve hayat çekilmez olur. Bu sorunların üstesinden gelmek için idare ve idareci gereklidir. İdareyle bozgunculuk ortadan kalkar ve bir arada yaşamak mümkün hale gelir. Her kişi, başkasıyla çekişme yerine elindekiyle yetinirse sorunlar ortadan kalkar (Kınalızade 2, 132). Bir arada yaşamanın zorunluluğu, devletin zorunlu bir unsur olarak kabul edilmesini gerektirmiştir. Kınalızade'ye göre devletin kuruluşu, belli bir topluluğun anlaşarak, yardımlaşma ve arka olmada, bir bedenin uzuvları ve vücudun belirli kısımları gibi birlikte hareket etmesiyle gerçekleşmiştir. Devletin kurucuları ve sonra gelen yöneticiler, birlikteliklerini sürdürdükleri oranda, devletler sürekli olmuştur. Birliktelik zayıflayınca, devletler de zayıflamışlar ve zamanla çökmüşlerdir (Kınalızade 2, 210; Oktay 2005, 443-444). Zorunlu ihtiyaç olan devletin, belli bir topluluğun uyum içinde hareket etmesiyle ortaya çıkması ve uyumun bozulmasıyla dağılması sorununu ahlâk çerçevesinde değerlendirmiştir. Devletin uzun ömürlü olması için neler yapılması gerektiği sorununu sevgi (muhabbet) bağlamında da tartışmıştır.

İnsanların saadet ve olgunluğa ulaşmaları için bir arada yaşamaları gerekmektedir. Aynı zamanda bir arada yaşamak, zorluklar ve sorunları da ortaya çıkarmaktadır. Kınalızade'ye göre, zorlukların üstesinden gelmenin iki yolu vardır: 1- Kanunları ve adaleti tam olarak uygulamaktır. Bu toplumdaki herkesi bağlar. 2- Muhabbettir. Bu yol, okumuş olanlara ve ileri gelenlere mahsustur. Zira bütün halkın birbirini sevmesi imkânsızdır. Cemaat içinde muhabbet mümkün olur. Muhabbet olunca adalet yoluna ihtiyaç kalmaz. Adalet şunun içindir: Herkes kendi arzusu ve isteği olan şeyi elde etmek ve başkasını bundan uzaklaştırmak istediğinden ve karşısındaki aynı tutumu sergileyeceğinden düşmanlık

doğar. Bu türden sorunları muhabbet ortadan kaldırır. Birbirine muhabbet besleyen kişilerden biri hakkını kolaylıkla diğerine devreder (Kınalızade 2, 141-142). Muhabbet, bireyler arasında gerçekleştiğinden, muhabbet ne kadar yaygın olursa, devlet yönetimi de o kadar kolay olur ve halkın huzuru sağlanır. Bütün insanların birbirleriyle muhabbet ilişkisinde olduğu gerçeği göz önünde tutulduğunda, muhabbetin okumuş ve ileri gelenlere mahsus olduğunun belirtilmesi, bir çelişki gibi gözükmektedir. Okumuş ve ileri gelenlerin toplum ve devletteki konumları nedeniyle öncelikle onların birbirlerine muhabbet beslemeleri gerektiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü onların arasında muhabbet değil de çekişme, kıskançlık gibi unsurların yer almasının, topluma ve devlete büyük zararlar verdiği bir gerçektir.

Muhabbetin adaletten üstünlüğünü filozoflara gönderme yaparak belirten Kınalızade, bu üstünlüğün nedenlerini de açıklamıştır. Ona göre muhabbet tabii birliğe, adalet ise yapma birliğe örnek olur. Biri normal bir süreç iken, diğeri zorlamadır. Muhabbet, birliği gerekli kılar ve ikiliği ortadan kaldırır. Adalet ikilikten sonra olur. Zira adalet insaftır. İnsaf terimi, *nısf* (yarım) teriminden türetilmiştir. Bir şeyin yarısını kendisi, diğer yarısını da arkadaşı alır. Kendi yarısı ikinci olanda olur. Muhabbet nedeniyle birliğe ulaşanlar, ikiliğin bir bölümü olan adalet ahkamına ihtiyaç duymazlar (Kınalızade 2, 142-143). Muhabbetteki birlik ile adaletteki ikilik, önemli bir saptamadır. Birlikte sorunlar azalırken, ikiliğin dengesini bulmak oldukça zordur. Muhabbetin toplumsal yapı için öneminden dolayı, onun insandaki kökenlerini araştırmıştır. Filozoflara gönderme yaparak, bütün varlıkta muhabbetin olduğunu belirten (Kınalızade 2, 143, 144) Kınalızade, insanda iki tür muhabbetin bulunduğunu söyler: 1- Tabii muhabbet (yaratılıştan olan sevgi). 2- İradi muhabbet (Kınalızade 2, 144). İradi muhabbet, öğrencisinin hocasına, müridin şeyhine muhabbetidir. İradi muhabbet dört sınıftır: 1- Gelip geçici sevgi. 2- Geç meydana gelip geç giden sevgi. 3- Geç meydana gelip çabuk giden sevgi. 4- Çabuk meydana gelip geç giden sevgi. (Kınalızade 2, 145). İnsanlar arasında muhabbet üç nedenle ortaya çıkar: Lezzet, menfaat, hayır (Kınalızade 2, 145). Bunların yanında, insanın kendi varoluşunu sürdürmesi, kötülükleri uzaklaştırıp, iyiliği çekmesi de nedenler arasında sayılmıştır (Kınalızade 2, 155). Muhabbetin en aşağı derecede olanı menfaate bağlı olandır (Kınalızade 2, 154). Muhabbetin kaynaklarının, bireyin tutumuyla ya da huyuyla yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Muhabbetin toplum üzerindeki etkisi devlet yönetimini de biçimlendirmektedir.

3.3.3.7.2. Yönetim

Kınalızade'ye göre yönetim ancak üç şeyle mümkündür: 1- Peygamber'in şeriatı. 2- Adalet sahibi hakim (hükümdar). 3- Faydalı olan para ve mal. (Kınalızade 2, 132-133). Bu üç şey hukuka, hukuku uygulamak için devlete (hüküm-

dar), devletin ve toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için para ya da daha geniş anlamıyla iktisadî yapıya işaret etmektedir. Kınalızade yönetim için gerekli olan şartlardan şeriat ve hükümdarı açıklamış, fakat para üzerinde durmamıştır.

Şeriat, emirleri, yasakları, her türlü şer'î cezaları ve idareyi içine alan ilâhî kanundur. Bu kanunun sahibi ve bildireni, diğer insanlardan vahiy alma ve ilhamla ayrılmıştır. Zira cemiyetin her kesimindeki halk, şahıslar tarafından konan siyaset, kanun ve idareye boyun eğmez ve itaat etmezler. Emredilen şeylere uymazlar. Kanun koyan bir kimse, bunu Allah'tan aldığını beyan etmez ve "bu kanuna uymazsanız cezaya uğrar, uyarsanız mükâfat görürsünüz" demezse ve davasını mucizelerle ispat etmezse, o kanuna uyulması tam gerçekleşmez (Kınalızade 2, 133). Hukukun ilâhî temelli olması dönemin anlayışına uygun olduğu gibi sonuçları açısından da Kınalızade'nin tespitlerini destekler niteliktedir. Cengiz Yasaları'nın başarılı uygulamaları örneğini, hükümdarın gücüne bağlamıştır. Ona göre devletin gücü zayıfladıkça, bu tür yasaların etkisi azalır. Cengiz Yasaları'nın etkisizliği tarihsel örneklerle de desteklenmiştir (Kınalızade 2, 133). Kınalızade'ye göre sağlam ilkelere dayanan Peygamber şeriatı, varlığını sürdürmektedir ve bin yıl geçmesine rağmen etkisinden bir şey kaybetmemiştir (Kınalızade 2, 134). Cengiz Yasaları'nın zayıflığına işaret ederken, sonraki sayfalarda İslâm devletlerini göz önünde bulundurarak şu yargıya varmıştır: Eğer devlet idaresi, siyaset ve iktidarı güçlü olmayan kişilerin elinde olursa, halk zulüm ve ıstıraplardan kurtulamaz (Kınalızade 2, 135). Kınalızade, ilk dört halife dönemini örnek olarak kullanmış ve dört halife sonrasında, halifelerin kusur ve adaletsizliklerini idarenin bozulmasına neden göstermiştir. Ortaya çıkan bozulmayı, Peygamber'in "benden sonra hilafet otuz yıl sürecek" hadisine bağlamıştır (Kınalızade 2, 135). İslâm tarihinden yaptığı tespitler, şer'î yasaların Cengiz Yasaları'yla aynı kaderi paylaştığını göstermektedir.

Hakim-i mani (hükümdar), ilâhî teyit ve yardımla, hem ülkenin işlerini nizama koyan hem de insanların manevîyatlarını kemale erdiren kimsedir. Bu şahsa filozoflar hakim, koyduğu hükümlere de sanat-ı mülk (mülkü yapan unsurlar) demişlerdir. Sonraki filozoflar bu şahsa halife, işine ise hilafet demişlerdir (Kınalızade 2, 135). Her asırda şeriat koyacak peygamber bulunmadığından, şeriatı icra eden hakim, teferruatla ilgili hususlarda şer'î bir delil yoksa, külli kaidelerden uygun hükümler çıkararak içtihat yapar. Âlimlerin peygamberlerin varisi olmaları sebebiyle, içtihatlarda bulunma hakları vardır. Hükümdarın da Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olması nedeniyle şer'î hükümleri tam uygulaması ondan beklenmektedir. Âleme hükmeden kimse, hakiki hakime her yönden uydukça, kullara haksızlık ve memleketlere zulümden uzak olan Allah'a bağlı kaldıkça ve her hareketinde onun yolunda yürüdükçe, daha doğrusu ilâhî ahlâkı içselleştirdikçe, yeryüzünde onun gölgesi olmaya layık olur (Kınalızade 2, 135-136). Devleti ve milleti idare eden bu hakim, âlemin tabiatının doktorudur. Göre-

vi âlemin (herkesin) nizamını itidal üzere yürüterek toplumun sıhhatli olmasını sağlamaktır. Hükümdar, idare itidal üzerine kurulmuşsa onu korur, yoksa onu yıkıp, itidali temel alarak yeniden kurar (Kınalızade 2, 136).

Kınalızade, yönetim biçimlerini Farabî'nin şehir yönetim tarzları görüşünü, Tûsî ve Devvanî çizgisini takip ederek benimsemiştir (Oktay 2005, 446). Bu geleneğe göre önce şehirler (Medine) ikiye ayrılmıştır: 1- Medine-i fazıla. 2- Medine-i gayrı Fazıla. İlki, hayır ve iyiliklerin bir arada yaşanmasını sağlarken, diğeri, şer ve fesat temeline oturtulmuş şehirdir (Kınalızade 2, 175). Kötülük üzerine kurulan şehir üçe ayrılır: 1- Şehir halkı, söz söyleme gücünden uzak olup, bir arada yaşamalarına beden gücünden başka bir güç sebep olmuştur. Buna "cehalet" şehri denir. 2- Fertlerin konuşma gücüne sahip olduğu fakat diğer kuvvetler üstün olduğu için sözün bu güçlere hizmet ettiği şehirdir ki, bir arada yaşama nedeni diğer kuvvetler olmuştur. Buna "fasık" (bozuk) şehir denir. 3- Fikir ve düşünce gücü eksik olmakla beraber, bâtıl ve asılsız inançları doğru, bozuk kanunları doğru kabul eden ve bunların bir arada yaşamalarına bu inanışlarının sebep olduğu şehirdir ki, bu şehre "sapık" şehir adı verilir (Kınalızade 2, 175-176). Sapık şehirler ikiye ayrılır: 1- Küfür sapıklığı üzerine kurulmuş olanlar. Avrupa ve Rus şehirleri. 2- Küfrün dışında sapıklığa dayanan fikirler üzerine kurulanlar. İslâm'daki bozuk görüş sahipleri gibi (Kınalızade 2, 176). Ahlâk ve fazilet üzerine kurulmuş şehirler, fertleri kötülük ve rezilliklerden uzak tutmak, onları mutlulukla bir arada bulundurmak ve onlara hayır kazandırmak esasına göre kurulmuşlardır. Hepsinin gönülleri hak inanışıyla doludur. Hepsinin iki ortak yanı vardır: 1- Görüş ve düşünme birliği. 2- Hareket ve tavır birliği. Görüş ve düşünce birliği, yaratılıştan kıyamete kadar ortaya çıkan inanışların aynı yolda birlikte hareket etmeleridir. Hareket ve tavır birliği, aynı din ve kanunlarla erişilmesi arzu edilen olgunluk seviyesine varmak için müşterek hareket etmektir. İnanış ve gidişatta aynı görüşte olma, mezhep aynılığı demektir. Hepsinin düşüncesi hikmet kalıplarına dökülmüş ve hepsinin hareketleri adalet temelleri üzerine oturtulmuştur (Kınalızade 2, 177). Bu ortaklıklar çerçevesinde fazıl devlet gerçekleşmektedir. Fazilet ve iyilik şehrinin halkı beş bölüktür: 1- İleri gelen faziletli kimseler. 2- Hatip ve mürşid kısmı. 3- Planlayıcı ve kontrolcü sınıf. 4- Gaziler ve mücahitler. 5- Mal sahipleri (Kınalızade 2, 183-184-185). Zararlı olan kimseler beş sınıfa ayrılırlar: 1- Murailer (gösterişçiler). 2- Muharifler (doğruyu değiştirip bozanlar). 3- Bağiler (devlet nizamına karşı gelenler). 4- Dinlerinden çıkanlar 5- Mugallitler (karıştırıcılar) (Kınalızade 2, 185-186). Erdemli şehrin insanları arasında olumsuz unsurların olduğunu kabul etmesi, gerçekçi bir tavırdır. Yönetim şekillerini erdemli ve erdemsiz şehirler olarak sınıflandırması esas olarak yanlıştır. Bir şehrin tümünün erdemli olması mümkün olmadığı gibi, ideal yasalarla kurulmuş olduğu kabul edilse de, insanların mükemmel yasalara da uymadıklarından, düzeni bozmaktadırlar. Erdemli şehrin tarihsel bir örneği

verilemeyeceğinden, derin çelişkiler içeren ideal bir resim çizilmiştir.

3.3.3.7.3. Hükümdar

Kınalızade, hükümdarın özelliklerini ilkin uyguladıkları siyasete bağlı olarak ele almıştır. Ona göre siyaset iki kısımdır: 1- Fazilete dayalı siyaset. Buna siyaset-i famme de derler. Tam ve olgun idare demektir. 2- Fazilete dayalı olmayan siyasete. Bu da eksik siyaset ya da Tegallübe (üstünlük zihniyetine) dayanan idaredir. İlkinde, idarecinin gayesi Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak ve gerekli saadeti elde etmektir. İdareci, adalete yapışıp, halkını ve tebaasını dost ve ahbapları sayar. İkinci tip idarede, idarecinin gayesi üstünlükte ve tasallutla nefsinin havasına uymaktadır. Zulme sarılıp halkı kul ve köle kabul eder. Bu durumda her şey hükümdar içindir. Nitekim, devlet başkanına layık ve lazım olan her şey kula haramdır. İslâm devlet reislerinden israfçı olanlar ikinci tip idareciler arasında sayılırlar. Bu tür idareciler, şehri kötülüklerle doldururlar. Ammenin hayrı denilen emniyet, sükun, afiyet, halk arasında sevgi, anlaşma, adalet, iffet, vefa ve nezaketten eser kalmaz. Ammenin kötülüğü diye adlandırılan korku, ıstırap, halk arasında buğz, düşmanlık çekişme, gasb, hırsızlık ve hıyanet, kıtlık ve benzeri kötülükler son derece çoğalır. (Kınalızade 2, 187-189). Hükümdarın kötülüğüyle halk arasındaki kötülüklerin artması arasındaki ilişkiyi, halkın hükümdarlarını takip ettikleri ilkesine bağlamıştır (Kınalızade 2, 189). Hükümdar iyi yol üzerinde olursa halk da iyiliklerle yaşar, hükümdar kötü yol üzerinde olursa, halkın arasında kötülükler artar. Kınalızade, ikinci olarak, hükümdarın iyi siyaset yürütebilmesi için sahip olması gereken özellikleri, ahlâkçılara bağlı olarak sıralamıştır: 1- Hikmet sahibi olması. 2- Görüş ve düşüncelerinin isabetli olması. 3- Karar verme yeteneği ve kararında sebat 4- Büyük hadiselere tahammül göstermek 5- Zenginlik. 6- Ordunun ve halkın bağlılığı 7- Nesep ve soy (Kınalızade 2, 191-204). Bu özelliklerin her biri açıklanmış ve önemleri üzerinde durulmuştur. Her bir özelliğin tarihi örneklerle ilişkilendirilerek açıklanması, yönetim sorununun tarihi tecrübeler ışığında değerlendirildiği izlenimini vermektedir.

Kınalızade, üçüncü olarak, adaletin şartlarından hareketle hükümdarın özellikleri üzerinde durmuştur. Adaletin hangi şartlarda gerçekleştiği ve hükümdarın söz konusu şartları nasıl oluşturduğu, devletin sürekliliği ve halkın huzuru için nelerin gerekli olduğunu ortaya koymuştur. Birinci Şart: 1-Herkese eşit muamele etmek. Bu şart şöyle açıklanmıştır: İnsanlar âleme nispetle dört unsur gibidirler. Bu unsurlar eşit olmayınca, insan tabiatı (cemiyetin nizamı) tam olmaz. Bunun gibi fertler de eşit tutulmazsa umumi nizam tesis edilemez. Cemiyet bedeninin unsuları da insan bedeninin unsurları gibi dörttür: 1-a- Ulema ve hukukçular. b- Yazarlar ve iktisatçılar c- Doktorlar ve şairler ç- Müneccimler ve mühendisler.

Bunlar *su* durumundadırlar. Zira her canlı sudan yaratılmıştır. 2- Muharip sınıf. Memleketin iç ve dış emniyetinden sorumludurlar. Bu sınıfın ihmali, huzur ve sükûnu alt üst eder. Bunlar *ateş* unsuruna karşılık gelirler. 3- Tüccarlar. Toplumun ihtiyaç duyduğu malları uzaklardan getirirler. *Hava* karşılığındadırlar. 4- Ziraatla uğraşanlar. Beslenme ihtiyacını karşılarlar. *Toprağa* karşılık gelirler (Kınalızade 2, 217-218). Bütün bu unsurların birbirleriyle ilişkileri tam olmalıdır. İkinci Şart: Şehir halkının ve cemiyet fertlerinin istidat ve kabiliyetlerine göre korunmasıdır (Kınalızade 2, 219). Bu konuyla ilgili olarak insanoğlu beş kısma ayrılmıştır: 1- Kendisi hayırlı ve hayrı başkasına da geçenler. Bunlar kâinatın özüdür.. 2- Kendileri yaratılıştan hayırlı, fakat hayırları kendilerine mahsus kalanlar. 3- Ne hayrı ne de şerri olanlar. 4- Yaratılış itibariyle kötü olanlar 5- Yaratılıştan kötü ve şerir olanlar (Kınalızade 2, 219-222). Kınalızade'nin insanları bu şekilde sınıflandırması, içinde bulunduğu evren tasavvurunun insan anlayışına uygundur. Bu yapı içinde yer alan olumsuz özelliklere sahip insanları terbiye etmek ve kötülükleri ortadan kaldırmak için yollar şunlardı: 1- Hapsetmek. 2- bağlamak ya da hücreye kapatmak. 3- Sürgün (Kınalızade 2, 222). Bunların yanında bir kişinin idama mahkum edilmesi durumunda, ilâhî emirler uygulanmalıdır. Bir kimseye din yönünden ceza uygulanması lazım geldiği zaman hükümdar ihmal etmemeli, çekinmemelidir ve kaza mercii cezayı uygulamalıdır (Kınalızade 2, 225). Kınalızade ceza hususunda da doktor örneğini vermiştir. Doktorun hastanın tedavisi için gerekli şeyleri yapması gibi, hükümdar da halkın sağlığını korumak için doğru karar verip onu uygulamalıdır (Kınalızade 2, 226). Üçüncü Şart: Hükümdarın, iyilik ve yardımları da aynı ölçülerde yapması gerekmektedir (Kınalızade 2, 226). Hayır ve iyilikler, selamet, mal ve cömertlik olmak üzere üç kısımdır. Her şahsa bu üç kısımdan hakkını vermelidir. Noksan ya da fazla verilirse haksızlık edilmiş olur. İyilik dağıtan kişi kendi yetkisinde olan şeylerde haksızlık yapamaz. Hükümdar ve hakimler, hakkın dağıtımında, adalete ve seviyeye göre hareket etmekle mükelleftirler. Mevki ve mertebelerin dağıtımında adaletsizlik etmek, zulüm ve haksızlıktır (Kınalızade 2, 227). Yüksek mevki ve makamlara ehil olmayan kimselerin atanmasının, dine, devlete ve millete telafisi mümkün olmayan büyük zararlar getirdiği akli delillerle sabittir (Kınalızade 2, 228). Görevini hakkıyla yapan kişi makamdan alınmamalıdır. Bu husus adaletin bir parçasıdır (Kınalızade 2, 229) Hükümet edenler ve hak dağıtanların aldıkları hediyeler, rüşvettir (Kınalızade 2, 228). Hükümdarın otoriteden uzak olması, halkın bozulma nedenidir (Kınalızade 2, 229). Bu nedenle hükümdar, hem memurlarıyla hem de halkla ilişkilerinde otoritesini göstermelidir.

Hükümdarın önemli özelliklerinden biri de savaş karşısındaki tutumudur. Hükümdar, saldıran tarafsa, gayesi mal ve toprak olmamalıdır. Allah'ın adını o bölgelere duyurmak olmalıdır. Orduda bölünme varsa savaştan çekilmeli, sulh yapmalıdır. Hasım sulhu reddetmişse, savaşa girmelidir; çünkü hasım gücüyle

gururlandığından, mağlubiyeti kaçınılmazdır (Kınalızade 2, 235). Hükümdar savaşa gitmemişse ordu komutanı olarak atadığı kişide şu vasıflar olmalıdır: 1- Cesur ve yürekli. 2- İsabetli görüş sahibi ve harp hilelerini bilmesi. 3- Savaş tecrübesi, özellikle meydan savaşı yapmış olmalıdır. 4- Zorluklara dayanacak nitelikte olmalıdır (Kınalızade 2, 237). Hile ve tedbirle düşman bertaraf edildiği zaman harp düşünülmemelidir. Şöyle ki, kamçı kafi geleceği zaman, sopaya başvurulmamalı, sopa yettiğinde kılıç çekilmemeli. Bunların hapsinde aciz olunduğunda harp göze alınmalıdır. Harp son tedavi şeklidir (Kınalızade 2, 238-239). Harpte hile vardır ama zulüm yoktur (Kınalızade 2, 241). Harpten sonra hazinenin kapısına mühür vurulmamalı, halkın ihtiyaçları giderilmelidir (Kınalızade 2, 244). Savaşa ilişkin gerçekçi tavrı yanında, tedbirlilik de önemli bir nitelik olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte din açısından savaşın gerekliliğiyle, savaşın son çare olarak gösterilmesi, Kınalızade'nin hem dönemin değerlerini hem de savaşın yarattığı sıkıntıları birlikte düşündüğünü göstermektedir.

Hükümdar doktora, halk da bedene benzetildiğinden, hükümdar, memleketin itidalden ibaret olan sıhhatini iyi bilmelidir (Kınalızade 2, 209). Toplumun sıhhatini iyi bilebilmesi için yukarıda sıralan özelliklere sahip olması kaçınılmaz bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Medeni cemiyet, farklı grupların ve birbirlerine zıt milletlerin bir araya gelmesi ile anlaşma ve intizamdan oluşur. Bu cemiyeti meydana getiren unsurlar, lâyık ve uygun oldukları mertebede hususi bir işle meşgul olup mal ve makam itibariyle hak kazandıkları seviyeye ulaştıklarında, umumun tabiat ve karakteri, bu medeni anlayış ve yaşayış sebebiyle, normal durumuna kavuşur; hastalık ve düzensizlikten uzak kalır (Kınalızade 2, 209). Ayrıca devlet, fertleri arasında meydana gelmiş bulunan anlaşma ve kaynaşma ile ayakta durup, bu kaynaşmanın gereği olan üstünlük ve yücelikle ebedîleşir (Kınalızade 2, 210). Toplumdaki bütün olumlu süreçlerde anahtar unsur hükümdar ve ekibidir. Kınalızade'ye göre İslâm tarihindeki bütün bozuklukların ve İslâm dinine arız olan bütün kötülüklerin sebebi, *devlet erkanı arasında meydana gelen anlaşmazlıklardır*. Ona göre devleti korumanın önemli unsurları arasında şu iki şey de yer alır: 1- Devlet adamları arasındaki anlaşma. 2- Düşmanlar arasındaki anlaşmazlık ve çatışmalar (Kınalızade 2, 211-212). Yönetim kadrolarının tutumları ile devletin sürekliliği arasındaki ilişki yerinde bir tespittir. Hükümdarın doktorluk becerisini en iyi gösterdiği alan, yönetici kadrolardaki hastalıkları tedavidir. Bu konuda başarılı olamayan hükümdar devletini kaybeder. Hükümdarın sahip olduğu olumlu özellikler adaletin gerçekleşmesine ve toplumsal sorunları çözmesine, toplumsal düzenin iyi işlemesine, hazinenin dolmasına neden olmaktadır (Kınalızade 2, 215). Hazinenin dolu olması, halkın ve devletin ihtiyaçlarının kolaylıkla karşılanmasını getirdiğinden, istenilen toplumsal huzura ulaşılır.

Osmanlı Devleti'nin fazıl olduğunu ve ahlâk temeli üzerine kurulduğunu belirten Kınalızade, Osmanlı'yı şöyle tasvir etmektedir: Bizim şehirlerimiz ada-

letli, dirayetli ve din yönü tamdır. Dinin ve mülkün koruyucusu büyük padişah Sultan Süleyman Han'ın mübarek mes'ut elinde, değerli devlet adamlarının da gayret ve yardımlarıyla, iyilik ve fazilet şehirleri olmuştur (Kınalızade 2, 176). Osmanlı Devleti'ni böyle tanımlaması yanında, hükümdarın sahip olması gereken yedi özelliğin Sultan Süleyman Han'da bulunduğunu belirterek (Kınalızade 2, 205-206), ideal bir devlette yaşadığı izlenimi vermektedir.

*

Kınalızade, ahlâktan hareketle, insanı, bütünlüklü bir yapı olarak ele alıp incelemiştir. Bu amaçla, doğayı oluşturan unsurları, bu unsurların birbirleriyle ilişkilerini, varlık tabakalarını, tabakalar arasındaki geçişliliği, bitki ve hayvanların özelliklerini, insanın bunlarla ortak yanlarını ve insanın kendine has niteliklerini ortaya koymuştur. İnsanın kendine has özelliklerinden hareketle, kişinin eylemlerinde fazilet ve kötülüklerin nasıl ortaya çıktıkları, hangi şartlarda faziletlerin süreklilik kazanacağı, faziletli yaşamanın amacının ne olduğu sergilenmiştir. Bunların yanında ailenin özellikleri ile devletin yapısı üzerinde durmuştur. Devletin hangi gerekçelerle kurulduğu, nasıl yönetilmesi gerektiği, yönetim şekilleri ve hükümdarın özellikleri, çeşitli yanlarıyla tartışılmıştır.

Kınalızade'nin kaygısı, ölüm sonrasında cezadan kurtulmak ve ahiret hayatını iyi bir şekilde geçirmek için bireyin bu dünyadaki hayatını nasıl düzenlemesi gerektiği sorununa açıklık getirmektir. Bu amaçla, insanın evrendeki konumu, sahip olduğu yetenekler ve yeteneklerin özellikleri, onları kullanma tarzları ayrıntılarıyla tartışılmıştır. Dinî ilkeleri arka planda tutarak, ahlâk çerçevesinde nasıl eylemde bulunulması gerektiğini öne çıkarması ve bunları insanın sahip olduğu yetenekler çerçevesinde açıklaması, felsefi bir tutumla konuyu ele aldığı izlenimi vermektedir. Bununla birlikte ahlâkî eylemlerin din temelli amaçlar doğrultusunda değerlendirilmesi nedeniyle, ahlâkî eylem, dinin bir parçası olarak temellendirilmiştir. Dönemin anlayışı gereği, ahlâkı bağımsız bir disiplin olarak görmemiş, onu toplumsal sorunların çözümünde dinî buyrukların uygulama alanı olarak ele almıştır.

Kınalızade'nin devletle ilgili kaygısı, öncelikle bu dünyadaki toplumsal düzeni adalet temeli üzerine oturtmak ve ahiret için uygun yaşama tarzının nasıl bir toplumda gerçekleşebileceğinin teorik çerçevesini çizmektir. Adalet en yüksek değer olarak tanımlanmış ve iyi devletin temel niteliği olarak gösterilmiştir. Bu bağlamda hükümdarın sahip olması gereken temel niteliklerden en önemlisinin adalet olduğu vurgulanmıştır. Kendi evren tasavvuru bağlamında, şeriatı temel yönetim biçimi olarak öne çıkarmıştır. İslâm devletlerinde bozulmalar olmasını ve bunların sonucu da yıkılmalarını, yöneticilerin kusurlarına bağlamıştır. Çeşitli tarihsel örneklerle, İslâm devletlerinin nasıl bozulup yıkıldıklarına işaret etmiştir. Yönetimlerdeki bozukluklardan hareketle, İslâm devletlerinin

hepsinin iyi olduğu yönünde bir kabulünün olmadığı görülmektedir.

Ahlâkî değerlerin bireyin mutluluğu, toplumun huzuru ve devletin sürekliliği için ne kadar gerekli olduğunu tutarlı bir şekilde açıklamış ve devletin zorunlu bir yapı olduğu gerçeğini öne çıkarmıştır. Bununla birlikte, mensubu olduğu devletin özelliklerinin "medine" terimiyle açıklanamayacağını fark etmemiştir. Kınalızade'nin medine terimini, devlet bağlamında kullandığı belirtilmekle (Oktay 2005, 426-427; Unan 2004, 86-87) birlikte, bende bu izlenimi uyandırmamıştır. Medine terimine yüklenilen anlam, Platon ve Aristoteles'ten gelen Yunan şehir devletlerine ilişkin görüşün Farabî tarafından benimsenmesi ve sonraki İslâm düşünürlerinin de bunu sürdürmeleriyle ilgilidir. Yukarıda Kınalızade'den yaptığım alıntıda (Kınalızade 2, 176; "Hükümdar" kısmının son paragrafı) görüldüğü gibi, şehirleri çoğul olarak kullandığından, medine terimini devlet anlamında kullanmadığını sonucuna kolaylıkla varılır. Ayrıca, dünya devleti olan Osmanlıların kendine has özellikleri üzerinde yeterince düşünmediği izlenimi vermektedir.

Karşılaştırma yaptığı konuları yeterince analiz etmediğini şu örnekle göstermek mümkündür: Şer'î yasaların üstün olduğunu kanıtlamak için, Cengiz Yasaları'nın Moğol devletleriyle birlikte ortadan kalktığını belirtmiştir. Gerekçe olarak da, Cengiz Yasaları'nın gücünün ve zayıflığının, hükümdarın niteliklerine bağlı olmasını göstermiştir (Kınalızade 2, 133). İslâm devletlerinin yıkılışını da yöneticilerin kötülüğüne bağlamıştır (Kınalızade 2, 211-212). Her iki yasa türünün başarısız olması aynı nedenle açıklandığından, birinin diğerinden üstün olduğu sonucuna varılmaz. Bu bağlamda Kınalızade'de tutarsızlıklar görülmektedir. Kınalızade şer'î yasaların ilâhî temelli olmalarından dolayı insanların yaptıkları yasalardan daha üstün olduğunu çeşitli şekillerde belirtmekle birlikte, İslâm devletlerinden verdiği örneklerle gösterdiği gibi, esas olan yasayı uygulayacak bilinçli bir kadronun olmasıdır. Kınalızade'nin *Ahlâk-i Alai*'deki kaygısı da esas itibariyle bu bilince ulaşmanın yollarını belirlemek olmuştur.

Kınalızade, ele aldığı sorunları, bazen felsefi kaygılar belirginleşse de, dönemin evren tasavvurundaki hakim anlayış çerçevesinde, esas olarak bilgelik temelli bir yaklaşımla sergilemiştir. Bazı teorik konularda katılmadığı düşünceleri eleştirmiş, kendi görüşlerini öne çıkarmıştır. Tarihe başvurulması gereken sorunlarda, ilgili olayları anlatarak kendi tespitlerini, tarihsel verilerle desteklemiştir. O, evren tasavvurundaki değerlerde bir sorun görmemiş, sorunların söz konusu değerleri kavrayamayan bireylerden kaynaklandığı kabulünden hareket etmiştir.

*

Üzerinde durulan iki siyasetname, siyasetname olmaları nedeniyle ortak özellikler gösterirler. Bilgelik temelinde ortaya çıktıklarından, siyaset sorun-

larını bilgelik bağlamında açıklamışlardır. Başka bir deyişle, devlet yönetimi, ahlâkî ilkeler üzerine oturtulmuştur. Hem bireylerin hem de hükümdarın ahlâk ilkelerine göre yaşaması, toplumun huzuru için gerekliliklerin başında gelmektedir. Devlet yönetiminin ilkeleri, hükümdar için daha belirgin hale getirilen ve ahlâktan türetilmiş özelliklerdir. Bu temelde öne çıkan siyasetnameler*, bilgeliğin önemli bir kolu haline gelmişlerdir.

Toplumsal düzenin merkezine oturtulan hükümdar, düzenin dayandığı değerleri korumakla yükümlü olduğu gibi, onların yaşaması ve öğretilmesinden de sorumlu tutulmuştur. Düzenin merkezinde yer alması nedeniyle çok büyük haklara sahip olan hükümdarı denetlemenin iki yolu öne çıkarılmıştır. Halkın huzurunun temini ve ahiret korkusu. Eğer halkın huzurunu sağlayamaz ve onlarla ilişkilerinde adaletli davranmazsa, toplum bozulur, isyanlar başlar ve devlet dağılır. Halk olmadan hükümdarlığın bir anlamı kalmaz. Halkın huzuru, siyasetnamelerin hükümdar karşısına koyduğu, denetleyici önemli bir unsurdur. Öne çıkarılan bir başka temel vurgu, hükümdarın ahlâk ilkelerine bağlılığının, halkın bağlılığından çok fazla olmasının gerekliliğidir. Bu gereklilik, halkın ilkelere uygun yaşamasını, hükümdarın ilkelere bağlılık şartına bağlamaktadır. Böylelikle, başta hükümdar olmak üzere bütün yöneticiler, bir tür baskı altına alınmaktadırlar. Ahiret korkusu ya da ilâhî adalet, ölüm sonrasında herkesin Tanrı karşında yargılanması ve iyilerin ödüllendirilip, kötülerin cezalandırılması inancına dayanmaktadır. İnsanların bütün düşünce ve eylemleri kayıtlara geçirildiğinden, ilâhî adaletin sağlandığı yerde, hiç kimse hiçbir şeyi saklayamayacağı, sonuçlara itiraz edemeyeceği ve cezaların çok ağır olacağı gerçeğiyle yüzleşecektir. Dolayısıyla toplumun bütün sorumluluğunu üstlenen hükümdar ve yardımcılarının, ağır cezalardan kurtulmalarının tek yolu, ahlâk temelli, adalet esaslı bir yönetimi gerçekleştirmeleridir. Nizamü'l Mülk, bu konuda çeşitli hikaye ve hadisler aktararak durumun vahametini vurgulamıştır. Örneğin Yusuf Peygamber'in, yönetim dönemiyle ilgili kıyamette hesap vereceği bildirilmektedir (Nizamü'l Mülk 1999, 8-9). Hadis: Kulları üzerinde kuvvet ve fermanı olan kimseler kıyamet günü elleri bağlı getirilir. Onların adaleti ellerini bağladığı gibi, ellerini çözen de adaletleri olacaktır (Nizamü'l Mülk 1999, 9). Ayrıca rüyalar aracılığıyla, öte dünyada sorumlu olanların sorumluluklarını yerine getirmeme karşılığında nasıl cezalandırıldıkları da bilinmektedir. Örneğin bir yöneticinin sorumluluğu altında olan bir köprüyü tamir ettirmediğinden, köprüden geçen koyunun ayağının kırılmasının karşılığı olarak on iki yıl onun hesabını verdiği anlatılmaktadır (Nizamü'l Mülk 1999, 9). Siyasetnameler, hükümdarın halkın huzuru ve ilâhî adalet nedeniyle denetlendiğini kabul etmektedirler. Dolayısıyla hükümdar,

* Siyasetnamelerin teorik yapısı hakkında daha fazla bilgi için Ayhan Bıçak'ın, "Siyasetnameler ve Siyaset Felsefesi" adlı yazısına bakılabilir.

düşünce ve eylemlerinde serbest değildir. Denetlemenin baş unsuru, onun sahip olması gereken niteliklerdir. Söz konusu nitelikler, içselleştirildiğinde, kötülük yapmanın önüne geçileceği kabul edilmiştir. Öte yandan topluma ve Tanrı'ya karşı sorumlulukları da denetleyici unsurlardır. Bilgeliğin dayandığı değerler, iyi bir hükümdarın sahip olması gereken niteliklerdir. Söz konusu değerler, toplumsal düzenin de temelini oluşturduğundan, hükümdarın nitelikleri ile toplumsal düzenin ilkeleri aynılaştırılmaktadır. Böylelikle, hükümdar ve toplum, bilgelik ilkelerine bağlanmakta ve bütünlüklü teorik bir yapı ortaya konmaktadır.

Siyasetnameler, bilgeliğin dayandığı ahlâk, din, gelenekler ile töre kurallarının çiğnenmesini, toplumsal sorunların nedeni olarak görmüşlerdir. Başka bir deyişle, toplumsal sorunların kaynağı, kişisel eylemlerdir. Dolayısıyla siyasetnamelerde, sorunlardan kurumlar sorumlu tutulmadığından, kurumların değiştirilip yenilenmesi gibi bir kaygı görülmez. Ayrıca siyasal sistem sorunları da siyasetnamelerin gündeminde olmamıştır. Siyasetnameler, toplumsal düzenin ideal bir biçimde gerçekleşmesi için bireyleri, bilgeliğin dayandığı değerlere uygun yaşamaya davet etmişlerdir. Bu bağlamda toplumun çeşitli sorunları, siyasetnameler aracılığıyla teorik olarak incelenmiştir. Bilgelik temelli siyaset anlayışının devlet yönetiminde hakim olması, teoriyle pratiğin birlikteliğine iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bununla birlikte devletin sürekli karşı karşıya geldiği toplumsal ve yönetim sorunları, siyasetnamelerde öne çıkarılan ideal yönetici tipinin oluşmasının önündeki en büyük engellerdir.

3.4. TARİH DÜŞÜNCESİNİN SEYRİ VE ÖZELLİKLERİ

Toplumlar varoluşlarını anlamlandırmak için tarih düşüncesini kullandıklarından, her toplum kendi tarih düşüncesine sahiptir. Dolayısıyla Türkler, uzun tarihlerinde, her toplum gibi kendi tarih düşüncelerini oluşturmuş ve kullanmışlardır. Tarih düşüncesi, toplumun evren tasavvuru ve insan anlayışını içerdiğinden, toplumun teorik düşüncesinin zeminini oluşturur. Herhangi bir toplumun düşünce yapısı kavranmak istendiğinde, o toplumun, evren tasavvuru, insan anlayışı ve tarih düşüncesinin, birbirleriyle ilişkili olarak incelenmesi gerekmektedir.* Tarih düşüncesi, ister efsane temelli kültürlerde sözlü olarak anlatılsın, isterse tarım ve hayvancılıkla uğraşan toplumlarda yazılı olarak dile getirilmiş olsun, içerik ve yapı açısından bir değişiklik göstermez. Toplumun kökeninin açıklanması, kurum ve değerlerin meşrulaştırılması, toplumsal süreçte ortaya çıkan önemli olayların sürekli aktarılması, tarih düşüncesinin içeriğini oluştururken, tarih düşüncesinin yapısının, evren tasavvuruyla içli dışlı olması nedeniyle, inanç biçiminde kendini göstermesidir. İnanç biçiminde anlaşılması, onu toplum içindeki tartışmalardan uzak tutar. Esas kaygı, toplumun kökeni ve tarihsel süreçte belirleyici olan olay ve kişilerin üzerinde durarak, şimdiyi açıklamaktır. Toplumun nasıl bir geçmişe sahip olduğu, ne türden değerlerle geçmişi yorumladığı, tarih düşüncesinin öne çıkardığı diğer konular arasındadır. Böylelikle bir yandan toplumun kimliği ortaya çıkarken, diğer yandan kimliğin ne türden özellikler içerdiği görülür.

Türk tarih düşüncesini ortaya koymak için, ilkin İslâm öncesinde durumun nasıl olduğu, sonra da Osmanlı Devleti merkezli İslâmi dönemde tarihçilik ele alınmalıdır.

*"Evren tasavvuru" ve "tarih düşüncesi" hakkında ayrıntılı bilgi için, Ayhan Bıçak'ın *Tarih Düşüncesinin Oluşumu, Türk Felsefesinin Oluşumu* ve *Tarih Metafizikleri* adlı çalışmalarına bakılabilir.

3.4.1. İSLÂM ÖNCESİNDE TARİH DÜŞÜNCESİ

Türklerin, ilk dönemde tarih düşüncesi, insan ve devlet anlayışları çerçevesinde biçimlenmiştir. İnsanın yaratılışı ya da oluşuna ilişkin köken efsaneleri, ihtiyaç duyulan tarih düşüncesini vermektedirler. *Orhon Yazıtları*'nda belirtildiği gibi, insanın yaratılışı, gök ile yerin yaratılışından sonradır. Ayrıca insanın yaratılışının hemen ardından, yönetilmesinden söz edilmesi, insan ile devlet arasındaki ilişkiyi nasıl gördüklerini de ortaya koymaktadır. Yaratılışla yönetilme arasındaki ilişkinin kökende kurulması, devletin zorunluluğuna işaret ettiği gibi, tarihsel sürecin devlet bağlamında ele alınmasını gerektiğine de işaret eder.

Ata Kültü ve Tarih: Köken efsanelerinin merkezinde her zaman bir ata vardır. Tanrısallık niteliklerine sahip bu ata, toplumun kullandığı bütün değer, kurum ve gelenekleri oluşturmuştur. Ata kültü, kabile kültürlerinde, köken efsanesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Çünkü ata, ilk ata olarak, kökende ortaya çıkan her şeyle yakından ilgilidir. Yıllık törenler arasında ilk atayı anma törenleri de önemli bir yer tutar.

Türk inanç sisteminde önemli bir yere sahip olan ata kültü, genellikle töz ve atalarla ilgili törenler olmak üzere iki şekilde kendini göstermektedir. Tarih düşüncesinin temel kavramı olan köken, töz (tös) teriminde içkin bulunmaktadır. *Töz* ya da *tös*, büyük ölüler, özellikle kamlar için yapılan sembollerdir. Töz, kabilenin kökenini temsil ettiğine inanılan dağ, hayvan ya da bir kamın adını taşımaktadır (İnan 1987/1, 270). Bununla birlikte töz terimi, çeşitli anlamlarda kullanılmıştır: 1- (Altay, Yenisey Lehçeleri ve Uygurca) Esas, her şeyin alt tarafı, kökü. 2- (Altay, Yenisey) a- Konmak için yeni bir varis kam arayan ölü kamın ruhu b- Ölen kamın canı, c- Ölen kamların ruhlarını temsil eden tılsımlar. 3- (Kazan) Suret, yüz, canlı hayvanların resmi. Atalardan kalan hatıra. 4- (Uygur, Çağatay) Sima, renk kıyafet. 5- (Çağatayca) Soy, nesep, aile (İnan 1987/1, 271-272). Töz teriminde *z* yerine *r* yazıldığında çeşitli anlamların ortaya çıktığı görülmektedir: *Tör*, evin (çadırın) kutsal kısmı ve tözlerin asılı olduğu yerdir. Töz ile *tör* aynı kökten gelen iki terimse, töre, babalardan kalma örf, âdet, kanun anlamını kazanır. Altayların eski efsanelerinde töre, bir ataya bağlı halk kavim anlamında kullanılmıştır (İnan 1987/1, 272). *Tör* kökünden türeyen terimler, doğuş, menşe, baba, kabile, kavim gibi manaları ifade ettiklerinden *töz*le aynı anlama geldikleri görülmektedir (İnan 1987/1, 273; Hassan 2000, 122-124). Her iki terimin de kökene işaret etmeleri, tarih düşüncesi açısından oldukça önemlidir.

Altaylarda yapılan çalışmalarda, iki öbek tözün olduğu tespit edilmiştir: 1- İlke (mebde) ve köken (menşe) anlamına gelen, mahlûk olmayan ve ezelden mevcut olan ruhlardır. 2- Sonradan varolmuş nesneler (İnan 1987/1, 270). İlk öbekte yer alan tözler, ezeli olduklarından, geçmişe ilişkin her türden bilgiyi

kendi içlerinde bulundurmaktadırlar. İlke ve kökeni temsil etmeleri, varlığın, özellikle de insanın nasıl ortaya çıktığının açıklanmasını içermektedir. Kökene işaret eden töz, sadece dil açısından "ilk" anlamına gelecek bir içeriğe sahip olmakla kalmaz, evren tasavvurunun temel belirlenimlerinden biri olur (Hassan 2000, 112). Kamların, anne ve baba tarafından kendi atalarını *töz*lerim diye ifade ettikleri düşünülürse (İnan 1987/1, 270), *töz*ün tarih düşüncesinin temel dayanaklarından biri olarak iş yaptığı söylenebilir. Hanedanın, kabilenin ya da toplumun ilk atasını (cedd-i a'lâ) temsil etmesi nedeniyle *töz*, insanı, yaratılışa bağlayan unsurlardan biridir. Çünkü *töz* ile yerin aynı zamanda yaratıldığına inanılmaktadır (İnan 1987/1, 271). Töz teriminin ruh şeklinde tanımlanması ve onun dünyayla aynı dönemde yaratılması, insanın kökenini açıklamada önemli bir arka plan oluşturmaktadır. Diğer taraftan *tör* kökünün, töre bağlamıyla toplumsal düzen ve devletin şekillenmesini açıklaması, tarih düşüncesinin insan ve devlet boyutlarını ortaya koymaktadır.

Mezarlar, kişiyi edebileştirmenin yanında, kişinin geçmişine ilişkin bilgi de vermektedir. Mezar taşlarına işlenen tasvirlerin dinî olmaktan çok, toplumsal tarih ve sanatla ilgili olduğu görülür (Roux 1994, 230). Bu anlayışın iyi bir örneği, içerik açısından çok zengin Göktürk kağan mezarlarıdır. Kağan mezarları ev şeklinde yapılmış ve duvarlara orada yatan kişinin tasviri ve katıldığı savaşlar resmedilmiştir (Roux 1994, 231). Kül Tigin anıtının, Kül Tigin'i ebedîleştirmek için dikildiğini Bilge Kağan bildirmektedir (*Kül Tigin*, G 12-13). Bu anlayış, kişinin geçmişi yanında toplumun tarihini de canlı tutmak amacıyla mezarlara önem verildiğini göstermektedir. Normal mezarlarda, mezar taşlarına işlenen kimlikler, kişi ve ailesi hakkında bilgi vermektedir. Mezar ziyaretleri, yıllık törenler, kişinin aile içindeki konumunu canlı tutmaktadır. Böylelikle aile tarihi mezar ve mezarlık bağlamında somut bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Mezarın inanç sistemindeki önemli yanlarından biri, atalar kültünün merkezinde yer almasıdır. Atalar kültü, atanın tanrılaştırılmasıyla ortaya çıkar ve gündelik hayatın sürdürülmesinde atadan yardım istenir. Kül Tigin'in ölümünde, biri ölen, diğeri atalar için olmak üzere iki tören birden yapılması, bu anlayışın uygulanışıdır. Ölünün ata haline dönüşmesi için geçen süre yas giysilerinin çıkarılmasına bağlıdır (Roux 1994, 234). Ölen insanın anısının nesilleri aşabilmesi için, atalaştırılan insanın gerçekten önemli biri olması gerekir. Kutsal ata haline getirilen kişi, yaşayan insanları kendine doğru çeker ve onların dualarının aracı ya da hedefi olur (Roux 1994, 236). Atalaştırılan kişi, efsanelerle karışık yeni bir geçmiş kazanır. Her aile ya da boy kendi atalarının hatırasını canlı tutmak amacıyla evlerinde atayı temsil eden nesneler oluşturmuşlardır. Ayrıca ölüm yıldönümlerinde mezar başında yapılan törenlerle atanın hatırasını canlandırılır. Aile atasının, ilk atayla (toplumun atası) ilişkilendirilmesi, ata kültü çerçevesinde hem boy tarihinin hem de toplumsal tarihin genel hatlarını ortaya çıkarmaktadır.

Ata kültünün en iyi göründüğü yerlerden biri, devlet töreni çerçevesinde gerçekleşen, yıllık atalar mağarasını ziyarettir. Ziyaret edilen yerin mağara olması, onun kutsal merkezlerden biri olduğunu göstermektedir. Kurttan türeyiş ile mağara arasındaki ilişki, Türklerde mağaranın kutsal merkez sayılmasının nedenlerinden biri olmalıdır. Kutsal merkez, gökle yerin birleştiği, atanın doğduğu, yaşadığı, öldüğü ve ata ruhlarının bulunduğu yer olarak kabul edilir. Bu sayılan özellikler nedeniyle, Tanrı'yla kutsal merkezde daha iyi ilişki kurulacağı inancı, söz konusu merkezin önemini artırmaktadır. Kutsal merkezde yapılan törenlerde, genellikle, evren tasavvurundaki konuların nasıl gerçekleştiğinin anlatılması, köken bilgilerinin tekrarlanması, kökenle şimdi arasındaki ilişkiyi güçlendirmektedir. Kağanın bizzat katıldığı kut töreninin öneminin çok büyük olduğu açıktır.

Kolsuz ve bacaksız çocuktan gebe kalan kurdun mağaraya kaçması, hem atalar mağarasını açıklamakta, hem de ana rahmine karşılık gelmektedir. Kurt, atalar mağarasında çocuklarını doğurarak, daha doğuştan üstün olan bir halk ortaya çıkarmaktadır. Efsane, toplumun kökende hangi şartlarda ortaya çıktığını iyiden iyiye açıklamaktadır. Ayrıca köken efsanesinin başında, bir savaş sonucu, taraflardan biri diğerini tek erkek çocuk kalıncaya kadar kırmıştır. Çocuğun da ellerini ve ayaklarını keserek ölüme terk etmişlerdir. Süreci başlatan savaş ve savaşın sonuçları, toplumsal bilincin nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Toplumun köken efsanesi, o toplumun atalarının bir savaşta toptan yok edilmesiyle başlayarak, yaşanılan zamanda nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda uyarıda bulunmaktadır. Toplumsal varoluşun tehdit edilişi, toplumsal birliğin güçlendirilmesini, dolayısıyla güçlü bir devlet modelini öne çıkarmaktadır. Kökende gerçekleşen olay, her an yeniden gerçekleşebilir. Bilge Kağan buna ilişkin birçok uyarıda bulunmaktadır. Kökene ilişkin bu veriler, atalar mağarasında yapılan yıllık kuttörenlerin neden önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Kökende gerçekleşen olayların bilinciyle geleceği yönlendirme kaygısı, tarihliliğin önemli göstergelerinden biridir. Söz konusu törenlerde, toplumun kendilik bilinci dorukta yaşanırken, genç nesiller, toplumun geçmişini ve tarihsel sürekliliğin çeşitli yanlarını öğrenmektedirler.

Siyasî Tarihin Kökleri: *Orhun Yazıtları*, insanın yaratılışını esas almış, tarihsel süreci de devlet bağlamında değerlendirmiştir. Bilge Kağan, ataları Bumin ve İstemi kağanların insanları yönetmekle görevle olduklarını belirtmektedir (*Kül Tiğin*, D1). Ancak Bumin ve İstemi kağanlar, 530 ile 550 yılları arasında Birinci Göktürk Devleti'nin kurucuları olan kardeşlerdir (Kafesoğlu 1977, 79-80). Başka bir deyişle, Birinci Göktürk Devleti'nin kuruluşuyla Orhun Yazıtları arasında yaklaşık iki yüzyıllık bir süre vardır. İnsanın yaratılışı ile hükümdar tayin edilişi peşpeşe gerçekleşmiş gibi gözükse de, Bumin ve İstemi'nin tarihsellikleri, yönetme vurgusunun Göktürklerle ilgili olduğunu göstermektedir. İnsanlık tarihi

200 yıl olamayacağına göre, insanın yaratılışı ifadesiyle yönetilmesi arasındaki ilişki, mantıksal olarak geçersiz ve zaman açısından tutarsızdır. Ancak köken açıklamalarında yaygın olarak karşılaşılan tutarsızlıklar, kökendeki olayları yorumlamaya engel değildir. Bilge Kağan'ın yazıtta dile getirmek istediği kaygı, ataları tarafından kurulan devletin başına gelenlerin, kendi devletinin başına gelmemesi için, geçmişteki devletin yıkılma sürecini hatırlatmaktır. Geçmişte toplumu için çok büyük acılara sebep olan devletin yıkılma nedenleri, yeterince iyi bir şekilde anlatılırsa, devlet adamları ve halk belirtilen nedenlere uygun davranışlarda bulunursa, şimdiki devlet yıkılma tehlikesinden uzaklaşır. Önceki devletin yıkılmasının, hem devlet adamları hem de halkın hatalarından kaynaklandığı açıkça belirtilmektedir. Her iki kesimin yaptığı hatalardan ne türden sorunların ortaya çıktığını sürekli hatırlatmak için anıtı diktiğini söyleyen Bilge Kağan için tarih, devlet ve toplumun varoluşunu sürdürmek için ders alınması gereken bir kaynaktır. Ayrıca Bilge Kağan, kendi devletinin kuruluş süreci üzerinde uzun boylu durarak, devletin tarihinin bir bölümünü ortaya koymuştur. Devlet öncesi toplumun ne durumda olduğu, Çinlilerin Türklere nasıl davrandıkları, Türklerin neler beklendiği ve İlteriş Kağan ile eşi İlbilge Hatun'in İkinci Göktürk Devleti'ni nasıl kurdukları anlatılmaktadır (*Kül Tigin* D6-13). Orhun Yazıtları esas itibariyle siyasî bir kaygıyla yazılmış olduklarından, tarihlilikle ilgili sorunlar, siyasî konuların ele alınış bağlamında ortaya çıkmaktadır.

Oğuz Kağan Efsanesi ve Tarih Düşüncesi: Bütün kültür ve medeniyetlerde olduğu gibi Türklerin tarih anlayışı da, tarih düşüncesinin zeminini oluşturan köken sorunu çerçevesinde biçimlenmiştir. Tarih düşüncesinin öncelikli sorunu, insanın evrendeki konumudur. İlk insanın ya da ilk atanın nasıl meydana geldiği ve ne türden işler gerçekleştirdiği, ilk atadan gelen boyların kimler olduğu, köken efsanelerinin başlıca konuları arasındadırlar. Köken sorunu tarih düşüncesinin temel konusu olduğundan, her tarih düşüncesi aynı zamanda toplumun kökenini de açıklar. Bu bağlamda Oğuz Kağan Efsanesi, Türk tarih düşüncesinin temel unsurlarından biri olarak tanımlanabilmektedir.

Köprülü, Oğuz Kağan Efsanesi'nin İslâmiyet'in doğuşundan önce yazıya geçirildiğini Reşideddin ve bazı kaynaklara dayalı olarak ileri sürmektedir. Miladi 827'de Farsçadan Arapçaya çevrilen Oğuz Kağan Efsanesi, ilkin Türkçe yazılmış sonra Farsçaya çevrilmiştir (Köprülü 1976, 248, Not, 101, 102; 25, not, 31). Söz konusu efsanenin Göktürkler ve Uygurlar'ı içerecek boyutlarda eski oluşu, Türk tarih anlayışı açısından temel kaynaklardan biri olarak öne çıkmaktadır. Oğuz Kağan Efsanesi, Oğuz'un doğumundan itibaren gösterdiği olağanüstü nitelikler, evliliklerinin taşıdığı anlamlar, devletin kuruluşu ve oğullarının özellikleriyle birlikte bütünlüklü bir resim ortaya koymaktadır. Bu resmin taşıdığı anlam şudur: Tanrı tarafından, tanrısal güçlerle donatılmış (kut verilen) bir kişi-

nin, dünyayı egemenliği altına alan bir devlet kurmasıdır. Kültürün omurgasını devlet teşkil ettiğinden, efsanede devlet ve kağanın özellikleri öne çıkarılmıştır.

Tarih düşüncesi kökenle, köken de evren tasavvuruyla yakından ilişkili olduğundan, bir köken efsanesi olan Oğuz Kağan, aynı zamanda içerdiği tarih düşüncesiyle evren tasavvurunu bütünleştirir. Oğuz Kağan'ın sahip olduğu tanrısal özellikler, evreni düzenleyen, dünyayı yaşanılır hale getiren ve insanı yaratan Tanrı tarafından verilmiş olduğundan, bir bakıma Tanrı, Oğuz'u dünya devleti kurmakla görevlendirmiş gözükmektedir. Devletin, dünya devleti şeklinde gerçekleşmesi, yerin göğe benzemesi gerektiği anlayışıyla uyuşmaktadır. Gökyüzü, Tanrı'nın hükümranlık alanı olarak görülürken, yeryüzü Kağan'ın hükümranlığında tek devlet haline getirilmektedir. Oğuz Kağan tarafından gerçekleştirilen dünya devleti, sonraki devletler ve devlet anlayışı için bir arketip ya da model olarak ortaya çıkmıştır. 10. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasına giren Türklerin devlet anlayışının genel çizgileri, söz konusu efsane tarafından belirlenmiştir. Efsanede Oğuz Kağan, ilk insan olarak değil, Oğuzların atası, dünya devletinin kurucusu olarak görülür. Devletin ve Oğuzların kökenini açıklaması nedeniyle, söz konusu efsane Türk tarih düşüncesinin çok önemli bir boyutunu ortaya koyar. Özellikle, yönetme hakkının kimlerde olduğu ve nasıl bir devlet biçiminin olması gerektiği konusunda çok etkili olmuştur.

Oğuz Kağan, Oğuz Boyları'nın *ilk atası* kabul edildiğinden, onun çocuklarından türeyen boylar ve nesiller, kendi aile ve boy şecereleriyle Oğuz Kağan'a bağlanarak kendi kökenlerini açıklamışlardır. Oğuzlar olarak bilinen Türk boyları kendilerini Oğuz Kağan Efsanesi'yle açıkladıklarından, onların tarih düşüncesi söz konusu efsane etrafında biçimlenmiştir. Oğuzlar, kendilerini Oğuz Kağan'ın altı oğlundan gelen 24 boyla açıklayarak, tarih düşüncelerini sergilemişlerdir. Her biri tanrısal nitelikler taşıyan iki eş, iki eşten doğan ve her biri evren tasavvurundaki önemli bir unsura tekabül eden adlar alan -Gün, Ay, Yıldız ve Gök, Dağ ve Deniz- altı çocuktan türeyen boylar, Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin dayanakları arasında sayıldıklarından, Türk tarihinin temel belirlenimleri arasında yer almışlardır.

Kaşgarlı Mahmut, kitabında Oğuzları ve Oğuz boylarını şöyle tanıtmıştır: "Oğuz, Türklerin bir boyudur, Türkmen'dirler. Yirmi iki boydan oluşurlar. Başları, Kınık'tır. Selçuklu sultanları ondan iner. Sonra sırasıyla, Kayığ, Bayundur, Yiva, Salgur, Avşar, Bektili, Büğdüz, Bayat, Yazgır, Eymür, Kara Bölük, Alka Bölük, Iğdır, Üregir, Tuturga, Ula Yundluğ, Töger, Beçenek, Çavuldur, Çepni, Çanıkluğ gelir" (Kaşgarlı Mahmut 1999/ I, 55-58; Divitçioğlu 1994, 17). Kaşgarlı, Oğuz'un yirmi dört boylu olduğunu bildirmiş, ancak ikisinin boylar birliğinden ayrıldığını belirtmiştir (Divitçioğlu 1994, 17). Tarihçi Reşideddin'in yazıya geçirdiği *Oğuzname*, efsane temelli bir yapı olmakla birlikte, tarihsel boyların

nasıl ortaya çıktığını da açıklayarak, kökenleri ortaya koymaya özen göstermektedir. Söz konusu metinde, Moğolların kökeni, Uygurlar, Kanglılar, (Oğuz Destanı 1972, 20), Kıpçaklar (Oğuz Destanı 1972, 26) ve Karlukların kökenleri (Oğuz Destanı 1972, 47) belirtilmiştir. *Reşideddin Oğuznamesi* olarak bilinen metin, Oğuz Kağan'la başlayan şecereyi, Tuğrul Bey dönemine kadar sürdürerek efsaneyi tarihi süreçle birleştirilmiştir (Oğuz Destanı 1972, 49-78). Oğuz Kağan Efsanesi çerçevesinde, efsaneden tarihe geçiş, Ebul Gazi Bahadır Han'ın kitabı olan *Şecere-i Terakime*'de de (Türklerin Soy Kütüğü) ele alınmıştır. Ebul Gazi Bahadır Han, şecereyi, Adem'den başlatmış (Ebul Gazi Bahadır Han, 20), Oğuz Kağan ve oğullarını sıralayıp Oğuz boylarının yöneticilerini anarak, 1660'lara kadar getirmiştir. Hem Reşideddin hem de Ebul Gazi Bahadır Han, Oğuzların tarihini efsane temelli bir yapıyla başlatıp, tarihi süreçle devam ettirmişlerdir. Böylece hem Türklerin tarihini sergilemişler, hem de Oğuzların hakim oldukları bölgeyi hem efsaneyle hem de tarihsellikle meşrulaştırmışlardır.

Oğuz Kağan şeceresi, Osmanlı tarihçiliğinin önemli kaynaklarından biridir. İlk tarihçilerden olan Aşıkpaşazade *Tevarih-i Al-i Osman* adlı kitabının ilk bölümünü, Osmanlı hanedanı şeceresine ayırmıştır. Nuh Peygamber'e bağlanan şecere şu sırayı takip etmiştir: Osman, Ertuğrul, Süleyman Şah, Kaya Alp, Kızıl Buğa, Bayıntur, Aykuluk, Toğar, Kaytun, Sunkur, Bakı, Suğar, Tok Temür, Basuk, Gök Alp, Oğuz, Kara Han, Baysub, Kamaru, Kızıl Buğa, Yamak, Başbuğa, Baybus, Sevünc, Çar Buğa, Kurtulmış, Karaca, Amudi, Karalu Oğlan, Süleyman Şah, Karahul, Karluğa, Yan Temür, Durmuş, Çin, Maçin, Yafes, Nuh (Aşıkpaşazade 1992, 12). Bu şecere Osmanlı tarihçiliğinin temelde bulundurduğu genel kabuller arasındadır. Yazıcıoğlu'nun sıraladığı Yirmi Dört Boy şunlardır: Bozoklar: Kayı, Bayat, Alka Evli, Kara Evli, Yazır, Döğer, Dodurga, Yaparlı, Avşar, Kızık, Beğdili, Karkın. Üç Oklar: Bayındur, Biçene, Çavındır, Çebni, Salur, Eymür, Alayundlu, Üregir, İğdir, Büğdüz, Yıva, Kınık (Sümer 1980, 210 ekler Tablo III). Yirmi dört boyun her biri, kendi tarihsel geçmişini, Oğuz şeceresinden türetebilmekte ya da onun içinde kendi tarihini görebilmektedir. Oğuz Kağan Efsanesi'nde bildirilen kahramanların adlarıyla boy adlarının ilişkilendirilmesi, boyun tarihini açıklamanın diğer bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Kıpçak, kocası ölen bir kadının ağaç kovuğunda doğurduğu çocuğa Oğuz'un verdiği isimdir. Kıpçak boyunun adı Oğuz tarafından verildiğinden ve Oğuz Kağan Efsanesi'nde yer aldığından, boy kendi tarihi geçmişini bilmiş olmaktadır.

Oğuzların destanlarını toplayan *Dede Korkut Oğuznamesi* gibi Oğuzname adı verilen kitaplar, tarih düşüncesinin bir başka boyutunu sergiler. Gökyay'a göre Oğuzname, Oğuzların efsanevi kökenlerini ele alan, tarihsel süreçlerini menkıbe şeklinde anlatan, kahramanlık destanlarını içeren ve toplumun çeşitli değerlerini toplayan metinlerdir (Gökyay 2000, XXXVII). Bu anlam çeşitlili-

ği Oğuznamelerin belli bir temele dayandığını göstermektedir. Oğuzname adı altında daha çok menkıbe niteliğinde birtakım eserler bulunmaktadır. Osmanlılar zamanında, Oğuz Handan başlayarak Selçukluları da içine alan umumi Türk tarihlerine -Oğuzların bütününe ait olduğu için teşmil ederek- Oğuzname denmiştir (Gökyay 2000, XXXVII). Dede Korkut hikayelerinde temel konular arasında toplumsal yapı, yaşayış tarzları, âdetler, gelenekler ve dünya görüşleri yer almaktadır (Ergin 1997a, 24-25). Dede Korkut destanlarında siyasal yapının nasıl olduğu, hangi beyin hangi konumda bulunduğu, toylarda nerede oturacağı da belirtilmiştir (Ergin 1997a, 26-27). Oğuznameler, Oğuz Kağan Efsanesi gibi tarih düşüncesini oluşturan metinler arasındadır. Osmanlı hükümdarlarının Oğuz Kağan'a bağlanan şecereleri, tarih düşüncesinin siyasal yanını ortaya koyar.

Osmanlı tarihçilerinin Oğuz şeceresini güncelleştirmelerinin, Timur'un Anadolu'daki başarısına karşı, Türk boylarını Osmanlı devleti çevresinde toplamaya yönelik olduğu ileri sürülmüştür (İnalcık 2005/1, 99). Şecereyi öne çıkarma tutumu, tarih düşüncesinde içkin olan tarihsel gerçekliği, boylardan birinin oluşturduğu devletin siyasî kaygıları doğrultusunda kullanmasından daha doğal bir şey yoktur. Siyasî oluşumların meşruluğu, genellikle kökene bağlanmakla mümkün olduğundan, siyasî kökenin *Oğuz Kağan Efsanesi* çerçevesinde açıklanarak meşrulaştırılması, devleti kuran boyun evren tasavvuruyla doğrudan ilişkilidir. Devleti kuran boy, sahip olduğu evren tasavvuru ve tarih düşüncesine bağlı kalarak kendini açıklamıştır. Köprülü, Oğuz Kağan Efsanesi'ni, Moğol istilası öncesi Türklerin destani tarihi olarak görmüştür (Köprülü 2004, 78). Ancak Osmanlı tarih düşüncesindeki konumu da düşünüldüğünde, Oğuz Kağan Efsanesi, sadece Moğol öncesiyle sınırlı kalmamıştır. Osmanlı tarihçiliği, İç Asya efsanelerini tarih anlayışlarında da sürdürmüşlerdir (Togan 2000, 66).

Yukarıdaki veriler göz önüne alındığında, Oğuz Kağan Efsanesi, hem devlet anlayışının hem de tarih düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Oğuz Kağan Efsanesi çerçevesinde kendilerini ifade eden boylar, aynı zamanda kendi kimliklerini ve geçmişlerini ortaya koymuşlardır. Adı geçen boylar, tarihsel süreci de belirlediklerinden, efsane ile tarih iç içe geçmiştir. Efsane ile tarihselliğin iç içeliği, efsanede içkin olan düşüncelerin, tarihsel olarak gerçekleştirildiğine de işaret eder. Böylelikle, devlet ile toplumun kökenleri açıklanarak, toplumun ihtiyaç duyduğu köken ile devletin ihtiyaç duyduğu meşruluk temeli, tarih düşüncesinin temel sorunu olan kökenle birlikte çözümlenmiş olur.

3.4.2. İSLÂMİ DÖNEMDE TARİH DÜŞÜNCESİ

Oğuz Kağan Efsanesi'nin Türk düşüncesindeki merkezi konumu, Osmanlı dönemi tarih düşüncesinde de çok belirgin olarak görülmektedir. Türklerin İslâm

öncesi tarih düşünceleri esas itibariyle efsane temelli bir yapı gösterirken, İslâm medeniyeti çerçevesine girdikten sonra, tarih düşüncesini, tasavvuf, kelâm, fıkıh sorunları çerçevesinde ele almaları yanında, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren Muhammediyeler, Gazavatnameler, Menakıpnameler, Şehnameler, İskendernameler, Hamzanameler, ruznamecilik, peygamberler tarihi, tezkireler, efsaneler ve vak'anüvislik, tarih düşüncesini besleyen ve oluşturan kaynaklar olarak ortaya çıkmışlardır. Elde bulunan verilerin ışığında, Türk tarih düşüncesini, iki açıdan ele almak gerekmektedir: İlki, teorik temel, ikincisi, tarih yazıcılığıdır. Teorik temel, insanın ya da toplumun kökeni ve sonu hakkında ortaya konan düşünceler ile toplumun nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin ilkelerin belirlenmesi bağlamında gerçekleşir. Ayrıca teorik temel, tarih yazıcılığının hangi ilkelere dayandığı ve nasıl bir anlayış çerçevesinde gerçekleştiği sorunlarını da içermektedir. Aşağıda, teorik temelin özelliklerinin neler olduğu belirtildikten sonra, tarih yazıcılığının genel yapısı, dayandığı ilkeler ve uygulanan yöntem ele alınmaktadır.

Osmanlılarda tarih düşüncesinin teorik temelinin, İslâm öncesi dönem ile İslâm tarih anlayışları yanında, İslâmî unsurları öne çıkaran menkıbe, Muhammediye ve tasavvuf anlayışları çerçevesinde biçimlendiği görülmektedir. Adı geçen unsurların tarih düşüncesini nasıl beslediklerini, unsurların her birine yakından bakıldığında anlaşılmaktadır.

Övünülen güzel iş ve hareket anlamına gelen menkıbe, 9. yüzyıldan itibaren, hadis kitaplarında, sahabenin faziletlerini konu alan bölümlerin başlığı olarak kullanılmıştır. Ayrıca, halifeler, kabile ya da soy, mezhep imamları ve kutsal şehirler hakkında yazılan kitapların başlığında fazilet anlamında yer almıştır (Şahin 2004, 112). Terimin taşıdığı anlam, söz konusu alanın nasıl bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Anadolu'da görülen menakıpname edebiyatının kökeni, bir taraftan Türk destanları, diğer taraftan *megâzî*, siyer ve veliler hakkındaki övgülerin toplandığı İslâm geleneğine dayanmıştır (İnalcık 2005/1, 101). Türklerin İslâm öncesinden getirdikleri inanışları, özellikle de destanları menkıbe tarzına dönüşmüştür (Ocak 1992, 10-18). Köprülü, Seyid Battal Gazi ve Danişmendname'nin Türk destan anlayışının İslâmî motiflerle devam ettirilen menkıbe örnekleri olduğuna işaret etmiş (Köprülü 2004, 277-281), Gölpınarlı ise, *Manakıb-ı Hacı Bektaşî Veli* kitabını, bir Oğuzname olan *Dede Korkut Kitabı*'yla başlayan dinî edebiyat zincirinin bir halkası olarak görmüş (Gölpınarlı 1958, III) ve menakıpnamelerin Türk destanlarıyla bağlantılı olduğunun altını çizmiştir *Vilâyetname*'de Ertuğrul ve Osman Gazi'nin gelecekleri hakkında bilgi verilirken, Oğuznamelerden hareket ederek bir soy kütüğü ve tarihin anlatılması da söz konusu ilişkinin bir başka yönünü ortaya koymaktadır (*Vilâyetname* 1958, 73-77). Türk ve İslâm kaynaklarından beslenen menakıpnameler, tarih düşüncesi açısından, tasavvuf ve tarih yazıcılığı olmak üzere iki şekilde değerlendirilebi-

lirler. Menkıbelerin tarih yazıcılığıyla ilişkisine, aşağıda Tarih Yazıcılığı başlığı altında değinilmiştir. Burada tasavvuf bağlamındaki menkıbelerin tarih anlayışında nasıl bir yere sahip oldukları üzerinde durulmaktadır.

Menakıbnameler, toplumda tasavvuf zihniyetini yansıtan, önemli tarihi verilerdir. Tarih düşüncesine katkıları, toplumun belli bir alanda nasıl düşünme eğiliminde olduğunu göstermeleri çerçevesindedir. Velilik özelliğine kavuşmuş kişiler için anlatılan menkıbelerin toplanması anlamındaki menakıpnameler, o kişiyi efsaneleştirmişlerdir. Gölpınarlı, menakıpname genel başlığı altında değerlendirilen Dede Korkut, Hamzaname, Müslimname, Battal Gazi, Danişment Gazi, Saltukname gibi eserlerin ortak özelliklerine işaret etmiştir. Gölpınarlı'nın bildirdiğine göre, olağanüstü yeteneklere bağlı olarak gerçekleşen olayların destansı anlatımı, halk diliyle anlatılıp yazılmaları ve halk tarafından hikayeleştirilmeleri, olağanüstü olayların yer alması, sıradan insanın yapamayacağı işlerin erenlere yaptırılması, zaman ve mekân kaydına dikkat edilmediğinden farklı zamanlarda yaşayan insanları hiç olmadık mekânlarda birbirleriyle buluşturulmaları menakıpnamelerin ortak özellikleridir (Gölpınarlı 1958, IV-V). Bu özellikler efsane temelli düşüncenin yansımaları olduklarından, bunları efsane temelli tarih anlayışının sürekliliği içinde değerlendirmek gerekir. A. Y. Ocak menkıbelerin özellikleri şöyle sıralamıştır: 1- Kahramanları gerçek ve kutsal kişilerdir. 2- Olayların belli yer ve zamanları vardır. 3- Gerçek olduklarından şüphe duyulmaz. 4- Kutsallık temeline oturan dogmalar gibi kendilerini kabul ettirirler. 5- Ortaya çıkışları velinin hayatta ya da ölmüş olmasından bağımsızdır. 6- Biçim olarak kısa ve sade bir anlatımla ortaya konurlar (Ocak 1992, 33). Taşıdıkları bu özellikler, menkıbeleri toplumsal zihniyetin bir boyutunu anlamak için vazgeçilmez unsurlardan biri haline getirmektedir.

Menkıbeler genellikle belli bir tarikat şeyhi ya da veli olarak kabul edilen kişiler hakkında yazılmışlardır. Bazı açılardan dönemin tarihlerini tamamlamak için kullanılırlar. Menkıbeye konu olan olaylar genellikle halkla ilişkili olduğundan, dönemin yaşantıları hakkında da bilgi vermektedirler (Yazıcı 1989, XLII). Ancak esas görevleri velileri yüceltmektir. Menakıpname yazarlarından biri olan Ahmet Eflaki (ö. 1360), Mevlânâ ve çevresini konu alan *Ariflerin Menkıbeleri* adlı kitabına Mevlânâ'nın anne ve babasının olağanüstü yetenekleri ile evlenme şartlarının nasıl belirlendiğini ve doğan çocuğun sahip olduğu nitelikleri saymakla başlar (Ahmet Eflakî 1989, 1-6). Benzer şekilde Hacı Bektaş Veli menakıpnamesi olan *Vilâyetname*, Hacı Bektaş Veli'nin soy kütüğüyle başlamakta ve Peygamber'le ilişkili kişilerin o soyun ortaya çıkmasında (doğumlarında) önemli rol aldıkları görülmektedir (*Vilâyetname* 1958, 1-4). Menakıpnamelerde görülen bu tutum, menakıpnameye konu olan kişinin yeteneklerinin, ailesiyle ve bir bakıma kökenle ilgili olduğunu ortaya koyar. Kökende en önemli değerlerden

biri, Peygamber'in yer almasıdır. Peygamber, rüyalar aracılığıyla, Mevlânâ'nın ayrıcalıklı olduğunun işaretlerini vermiştir. *Vilâyetname*'de, hem Hacı Bektaş Veli'nin hem de babasının doğumunda Peygamber soyundan gelen kişiler etkili olmuştur. Hacı Bektaş Veli'nin soy kütüğünde yer alan sekiz isimle Ali'ye bağlanması tarihsel açıdan mümkün değildir (Gölpınarlı 1958/2, 99). Bununla birlikte efsane temelli zaman anlayışını* kullanan menakıpnameler için bu bir sorun teşkil etmemiştir. Menakıpnamelerde esas kaygı, velinin değerini öne çıkarmak olduğundan, zamansal ve mekânsal imkânsızlıklar önemsenmemiştir. Velinin gelişme aşamaları da olağan üstü yeteneklerle doludur. Ayrıca dönemin en üstün hocalarından ders alırlar. Yetenekleri, hocalarının yeteneklerinden üstündür. Örneğin Hacı Bektaş Veli, *Kur'an* derslerini Peygamber'den ve Halife Ali'den alması ve mektebinde su çıkarma kerametini göstermesi gibi (*Vilâyetname* 1958, 5). Hacı Bektaş Veli, kendini Ali'nin sırrı olarak tanıtır ve Ali'nin avucunda ve alnında varolan benlere de sahip olduğundan, sahip olduğu kerametler Ali'den miras kalmıştır (*Vilâyetname* 1958, 7). Babasının ölümü üzerine hükümdarlığı üstlenmesi istenmiş fakat kabul etmemiştir (*Vilâyetname* 1958, 8).

Ahmet Yaşar Ocak, menkıbeleri, tarihi gerçeklere dayanan ve hayalî menkıbeler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Menkıbelerin tarihi yanı, veli yapılan kişilerin gerçek olmalarıyla ilişkilidir. Menkıbelerde amaç veliyi yüceltmek olduğundan, tarihi olaylar velinin olağanüstü eylemleri arasında belirsizleşirler. Hayalî menkıbeler üç öbekte toplanırlar: 1- Toplumun içtimai değerler sisteminden kaynaklanan menkıbeler. Velinin, din ilkeleri çerçevesinde yaşayan toplumun değer dizilerini kendinde toplayarak, keramet göstermesi, toplumla değerler arasındaki ilişkiyi güçlendirip değerlere daha sıkı bağlanılmasını sağlamaktadır. 2- Ahlâkî bir teolojiye dayanan menkıbeler. Velinin ahlâk açısından en üst seviyeye çıktığını onun kerametleri göstermektedir. Ahlâk ile keramet arasındaki ilişki, kişileri ahlâklı davranmaya yöneltmektedir. 3- Propaganda maksatlı menkıbeler. Bu tür menkıbelerin bir kısmı hiçbir gerçeklik unsuru içermezler. Tek amaçları, tarikatın reklamını yapmaktadır. Sonraki kuşaklar tarafından velinin kerametleri arasına sokulmuşlardır. Propaganda amaçlı olanlar, İslâm'ın yayılma alanlarındaki yerel efsaneleri, kendi amaçları doğrultusunda kullanmışlardır (Ocak 1992, 34-35). Menkıbe türleri, yazılış nedenlerini de ortaya koymaktadır. Velinin müritlerinin yetişmesi ve müritlerin tarikata bağlı kalmasını sağlamak, tarikat şeyhinin olağanüstü gücünü göstererek tarikata destek bulmak ve tarikatın işleyişine ulemanın tepkisini çekmemek için menkıbelerle şeyh ve tarikat anlatılmıştır (Ocak 1992, 36). Tarikatların toplum içindeki konumları göz önünde bulundurulduğunda, menkıbelerin toplumu tasavvuf zihniyetini paylaşmaya yönelten unsurlardan biri olarak kullanıldığı söylenebilir.

Efsane temelli zaman anlayışı için Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesinin Oluşumu*, s. 103

Taşköprülüzade, menakıbnamenin bir başka anlamına işaret etmiştir. Osmanlı dönemi ulemasını tanıttığı Osmanlı Bilginleri adlı eserinde, "Anadolu ve Rumeli ulemasının menkıbelerinin toplanmasının" kendisinden istendiğini ve bunu yaptığını bildirmektedir (Taşköprülüzade 2007, 19). Ortaya çıkan eser, âlimlerin hayatları ve eserlerini içerdiğinden, menkıbe teriminin bu anlamda da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Âlimlerin tanıtıldığı bu çalışma tarihçilik açısından önemlidir. Menakıbnamelerde konu edinilen kişilerin hayatları ve erdemleri, evren tasavvurundaki değerlerle ilişkilendirilerek, yaşayanlara, geçmişin yüce örnekleri olarak sunulmuştur. Menkıbeler, konu edindikleri kişiler aracılığıyla insanı yücelten değerlerin kökenine işaret ederek insanı kökene bağlarlar ve köken aracılığıyla onun evrenin ebedî bir parçası olduğunu sergilerler. Tasavvuf anlayışlarına bağlı olarak ortaya çıkan menkıbeler, kişinin kökendeki değerlerin bilincine varabilmesi için, zihnî ve nefsî faaliyetlerinin terbiye edilmesini ve odaklanması sürecini esas alır. Buradaki süreç, istenilen sonuca varıldığını da gösterdiğinden, özel anlamda bir tarihselliğe işaret etmektedir. Veli olmak, kökendeki değerleri içkinleştirmek ve onlarla normalde yapılamayanları yapmak, diğer insanlardan üstün olmanın en önemli yoludur.

Türk tarih düşüncesinin iyi örneklerinden biri *Muhammediye*'dir. Yazıcıoğlu Mehmet tarafından 15. yüzyılda yazılan *Muhammadiye*, üç temel konu üzerinde durmaktadır. İlk bölüm kâinatın yaratılışına, ikinci bölüm Peygamber'in hayatına, üçüncü bölümse kıyamete ilişkindir (Çelebioğlu 1996/1, 89; Gibb 1999/I-II, 253). Bu bölümleme, tarih düşüncesinin temel sorunlarını bütünlüklü bir yapı olarak ortaya koymaktadır. Söz konusu eserin yaratılışı konu edindiği bölümünde, akıl, kalem, levh, nurdan ruhlar, Peygamber'in sureti (179 beyit), levhi mahfuz (124)* dört büyük melek (233-247), sekiz cennet (271-279), latif cevher (413), su ve ateşin çıkması, sudan buhar ve ateşten dumanın çıkması, bunlarla yedi kat göklerin ve yerlerin yapılması (414-440, 460), ay, güneş (560), cehennem (642), cin, melek, Adem ile Havva'nın (570, 680 ve devamı) yaratılmaları ve dünyaya gönderilmeleri anlatılır (Yazıcıoğlu Mehmet 1996/II, ilgili beyitler; Çelebioğlu 1996/1, 90-91). İkinci bölüm, Adem'le başlayan peygamberler sürecini içerir (1415 vd). Muhammed Peygamber'in doğumundaki mucizeler (1541 vd), çocukluk ve gençlik dönemlerinin önemli olayları (1620 vd), peygamberlik belirtileri üzerinde durulmuştur (1660 vd). Hıra Dağı'nda vahyin inzal oluşu (1703, 1729 vd), Müslümanlığı ilk kabul edenler (1787,1823, 1878), Hicret (2524) anlatılmıştır. Medine dönemi hikaye edilmiş Peygamber'in mucizeleri (2788 vd), savaşları (2950 vd) ve Veda Haccı (3348 vd) anlatılmış, ayrıca Peygamber'in ölümü (3732 vd) üzerinde durulmuştur. Namaz (4311 vd) ve cennetle müjdelenen ashabı da

Bu paragrafta parantez içindeki rakamlar, Yazıcıoğlu Mehmet Bey'in *Muhammediye* adlı eserindeki beyit numaralarını göstermektedir.

(4711) bu bölümde ele alınan konular arasındadır (Çelebioğlu 1996/1, 91-93). Üçüncü bölüm, kıyametle ilgilidir. Kıyamet belirtileri (4757 vd), kıyamet sürecinde gerçekleşecekler, Deccal'in çıkışı (4835vd), İsa Peygamber'in geri dönüşü (4867 vd), Yecüc Mecüc'ün çıkması (4891 vd), güneşin batıdan doğuşu (4932 vd), tövbe kapısının kapanması (4953 vd), surun üfürülmesi (4997 vd), kıyamet günü gerçekleşecekler (5020 vd), ahiret (5057 vd), yerin ve göklerin değişmesi (5181 vd) gibi olaylar hikaye edilmiştir (Çelebioğlu 1996/1, 94-95). Tarih düşüncesinin iyi bir örneği olan *Muhammediye*, insanın kökenini açıklamak için evrenin yaratılışını başından itibaren anlatmıştır. İnsanın yaratılışı, sebep olduğu tartışmalar, cennetten gönderilişi ve bu dünyadaki hayatı ilk peygamberler çerçevesinde verilmiştir. Son Peygamber'in doğuşu, yetenekleri, İslâm'ı tebliği edişi ve ölümü çalışmanın merkezini oluşturmaktadır. Bir bakıma insanlığı temsilen Peygamber konu edinilmiştir. İnsanlığın sonu olarak kıyamet ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Benzer şekilde ahiret hayatı, cennet ve cehennemin katları ile özellikleri de ayrıntılı bir şekilde hikaye edilmiştir. Ele alınan konular, tarih düşüncesinin omurgasını oluştururlar. Bu anlamda *Muhammediye*, Türk tarih düşüncesinin yapısını ortaya koyan iyi örnekler arasındadır.

Tarih düşüncesinin tasavvuf kanadında, Aşık Paşa'nın dile getirdiği anlayış da teorik temeller için önemlidir.

Aşık Paşa kökeni, yaratma öncesini, ezel meclisinde Tanrı'yla olan ilişkiyi şu sorular çerçevesinde ele almıştır: Ezel evinde sen nerede idin? Yerin neresi idi ve nasıl bir cevhere sahiptin? O yerden buraya niçin geldin? Sonra oradan gelirken beraberinde ne getirdin? Burada ne kazandın? Bu kazanca razı mısın? Buradan başka bir ülkeye göçersen, kazandıklarını yere verip heba etme. Bu üç evdeki halini bilip Allah'a layık kulluk kılmalısın. Eğer bilmiyorsan, bilenden haber al, geçerli olan işleri öğren (Aşık Paşa 2000 1/1, 239). Bu sorular, evren tasavvurunun cevaplamak zorunda olduğu sorulardır ve hatta evren tasavvurlarının oluşma nedenidirler. İslâm inancına göre insan, Aşık Paşa'nın üç ev olarak dile getirdiği aşamaları geçirmek durumundadır. İlk aşama köken, ikincisi, dünyadaki hayat ve üçüncüsü, ahirettir. İnsanın kökendeki durumunu Aşık Paşa şöyle açıklamıştır: Ezelde ne olduğunu dinle. Biz o zaman hiç ihtiyacı olmayan zengin gibiydik. O zaman düşünce ve kaygımız yoktu. Cihan da Allah'ın rahmet hazinesinden dopdolu idi. Bütün meyveler ekip dikmeden ortaya gelir, her bir iş kendiliğinden olurdu. Her söz söylenmeden anlaşılır, her sevap da işlemeden yazılırdı. Gönlümüz ne arzu ederse o olurdu. Ellerimiz uzanmadan tutardı. Bütün hallerimiz iyilikle süslenirdi. Gitmeden her konağa ulaşır, her toplantıya korkusuzca katılırdık. Daha bakmadan sevgilinin yüzü görünür, o hepimizi toplu halde tutardı (Aşık Paşa 2000 1/1, 239-241). İnsanın kökendeki konumu, bu dünyadaki

özlemlerini ve önüne konulan gayenin içeriğini vermektedir. Aşık Paşa'ya göre, insan yeryüzüne inince tuzağa düşmüştür. İçinden çıkılmaz acılar, sıkıntılar insanın peşini bırakmamaktadır (Aşık Paşa 2000 1/1, 241-245). Yeryüzü hayatı, kökendeki hayatla hiçbir şekilde kıyaslanamayacak kadar kötü olduğundan, insan bundan kurtulmak ister. İnsanın kökendeki (ezeldeki) huzur ve rahatı, yaratılmayla başlayan süreçte aşamalı olarak ortadan kalkmış ve tarihsel sürecin acılarla dolu karmaşık yolculuğu çerçevesinde yeniden bu rahatı bulma umuduna dönüşmüştür.

Aşık Paşa, varlığın dört tabakasına karşılık dört büyük peygamber koymuş, bu ilişkiyle insanı ve bir bakıma insanlık tarihini hiyerarşik bir yaklaşımla açıklamıştır. Bitki, hayvan, insan ve melekler varlığın dört aşaması olarak görülmüş ve bu tabakalara şu peygamberler karşılık olmuşlardır: Adem bitki, Musa hayvan, İsa insan, Muhammet Mustafa melekleri temsil etmektedirler. Aşık Paşa'ya göre Muhammet Mustafa, gökte ve yerde ne varsa hepsinin bilgisine sahiptir ve sonsuza kadar işin ne olacağını anlamıştır. İlmin evveli ve sonu, ona öğretilmiştir, O insanda baş, akıl ve saadet de onunla yoldaştı. Onun gelişiyle vücut, insanlık sürecini tamamlamıştır. İnsanlık vücudu şöyle anlatılmıştır: Adem ayak, Musa karın, İsa göğüs ve Muhammet Mustafa baş olmuştur (Aşık Paşa 2000 1/1, 513-521). Kim bu birlik içinde ayak vazifesi görür, cihana hayat sürmek için en önce o gelmiştir. Ömrü boyunca insanlığı o idare etmiştir. Bütün nimetler ondan türemiş ve hepsinin kökü ona dayanmıştır. İnsanın kaderini belirleyen nefis önce ayakta yer almış sonra başa ulaşmıştır. Nefsi nedeniyle hata yapan Adem, kusurunu bildiği ve yaptıklarından utandığı için Tanrı tarafından affedilmiştir (Aşık Paşa 2000 1/1,73). Kimisi bütün işleri düzenleyen baş gibidir, böyle olan bütün insanların önderidir. Akıl da devlet de ondadır; o ne dilemişse yapmıştır. Bütün insanlara müjdeci ve korkutucu olarak gönderilmiştir (Sebe 28). Bütün peygamberler vücudun organları, o ise baştır. Bunların hepsi birikip Allah yolunda yoldaş olmuşlardır. Çünkü vücut baş ile tamamlanır; baş olunca Allah önünde rüku ve sücud, eğilme ve yüzü yere koyma da gerçekleşir. Ondan üstün kimse gelmemiş ve gelmeyecektir. Veliler de onun nurundan ortaya çıkmışlardır (Aşık Paşa 2000 1/1, 83). Aşık Paşa'nın insanın ortaya çıkışı ve peygamberleri yorumlayışında, ilerlemeci bir bakış açısı dikkat çekmektedir. Buradaki anlayıştan hareket edildiğinde, Muhammet Mustafa öncesi oldukça olumsuz yorumlanmaktadır. "Peygamber dünyaya geldiği zaman, usûl erkan namına hiçbir şey yoktu. Yeryüzü toplanıp haça tapan kafîrlerle dolmuştu" (Aşık Paşa 2000 1/1, 63-65) düşüncesi de geçmişe bakışın bir örneğini yansıtmaktadır.

Aşık Paşa, kitabının bir başka bölümünde şöyle demektedir: Adem'in yaratılmasında kıyamete kadar, her kim gelip iman ettiyse hepsi aynıdır. Geçmişte, şimdi ve gelecekte bu iman edenlerin hak katındaki halleri birdir. Yüz yirmi dört bin peygamber, dört yüz kırk dört veliler tabakası, hepsi iman içinde bir vücut

gibiydiler. Fakat bunlar ayrı ayrı isimlere sahip idiler. Her birinin tavrı bir başka idi, fakat halleri aynı iman içinde şekillenmişti. Boş göz, ayak, kulak, dil, el gibi (Aşık Paşa 2000 1/1, 71). Aşık Paşa burada aynı hakikati paylaşan kişilerden söz etmekte ve aralarında hiçbir farkın olmadığını bildirmektedir. Hakikatin paylaşılmasında ve statülerinde değer hiyerarşisinden söz etmediğine göre, tarihsel süreçte ilerlemekten söz etmek mümkün değildir. Aşık Paşa, tasavvuf anlayışından gelen tanrısal birliğe ulaşmayı, insanın amacı olarak görmektedir. Bu sorunu şöyle dile getirmiştir: Bütün insanlar bir evden gelip dünyaya dağılmışlardır. Hepsinin yönü yine o eve doğrudur. Hepsinin canı orada toplanacaktır (Aşık Paşa 2000 1/1, 111). Ancak çıkılan eve dönmek zordur. Bir kişi ne kadar akıllı da olsa, Tanrı yolunda bir arkadaşı yoksa varacağı yere ulaşamaz, dünyada sayısız güçlüklerle karşılaşır (Aşık Paşa 2000 1/1, 111). Birlik içinde olmakla saadete ulaşılır; çünkü menzile birliğe bağlananlar ulaştı. Eğer ömrün yalnız geçerse asıl memleketine ulaşamaz, dağ başında ve çöllerde yiter gidersin. Rehbersiz insan menzilden uzaklaşır (Aşık Paşa 2000 1/1, 113-115). Rehberler, bu halkı Allah'a davet eden ve Hakk'a giden din büyükleridir (Aşık Paşa 2000 1/1, 117).

Dinî bir gereklilik olarak insanın, tanrısal birliğe ulaşma ya da çıktığı eve dönme isteğini gaye ve ilerleme açısından nasıl değerlendirmek gerekir? Söz konusu istek, bir gayeye işaret etmektedir. Ancak gayenin olduğu yerde, ilerlemenin kaçınılmaz olması, aşılması güç bir sorunu ortaya çıkarmaktadır. İlerleme anlayışının temel kabullerinden biri, oluşan her yeni olayın eskisinden daha iyi olduğudur. Son peygamberin diğerlerinden üstün olduğu inancı, peygamberlerin hiyerarşik bir yapıda olduğu sonucuna götürdüğünden, ilerleme anlayışına uygundur. Ancak sorun insanlık tarihi açısından ele alındığında, ilerlemenin kabulü, günümüzün her açıdan geçmişten iyi olduğu sonucuna götürür. Bu sonuç, İslâm'ın temel değerlerinden olan Peygamber ve peygamberler anlayışıyla çatışır. Gaye, bireylerin kurtuluşu anlamında ele alındığında, ilerleme çıkmazına girilmez. Belirlenen ilkeler doğrultusunda yaşayan her bireyin kurtuluşa ereceğine inanıldığından, kurtuluşa eren bireyler aracılığıyla insanlık da kurtulur. Bununla birlikte, her insanın kurtuluşa eremeyeceği de açıkça belirtilmiş olduğundan, insanlığın kurtuluşu değil, bireylerin kurtuluşu gaye olarak öne çıkar.

*

Osmanlı dönemi tarihi düşüncesinde iki çizginin belirgin olduğu görülmektedir. İlki Türklerin İslâm öncesinden gelen devlet anlayışının temellerini oluşturan *Oğuz Kağan Efsanesi*'dir. Diğeri de İslâm inancı çerçevesinde oluşan ve Peygamber'in şahsında ifadesini bulan imana ilişkin çizgidir. Her iki çizgi kendi değer dizilerine bağlı kalarak tarihi süreci ele alıp tasvir etmiştir. Birbirlerinden farklı yanlar kadar benzer özellikler de göstermektedirler. Farklılıklar, hedefin devlet ve birey olarak seçilmelerinde görülmektedir. Oğuz Kağan, devleti

esas alıp onu gerçekleştirmek isterken, Peygamber'in temel hedefi iman sahibi müminin niteliklerini belirlemeye ve bu belirlenimleri gerçekleştirme şartlarını oluşturmaya yöneliktir. *Oğuz Kağan Efsanesi*'nde ölüm sonrasına ilişkin bir şey yokken, *Muhammediye*, ölüm sonrasına diğer konulardan daha fazla yer vermiştir. Benzerlik olarak, hem Peygamber hem de Oğuz Kağan'ın, tanrısal inayetle ödevlerini gerçekleştirdikleri söylenebilir.

Tarih düşüncesinin, evren tasavvurundaki değerlerle kurulması ve bu değerlere inanılması, tarih düşüncesini çoğu zaman inancın arkasına saklamıştır Ele aldığımız örneklerde görüldüğü gibi, tarih düşüncesinin ortaya koymakla yükümlü olduğu insanın kökeni, yaşayış tarzı ve ölüm sonrası hayatı, üç temel sorundur. Bunlardan köken ve ölüm sonrasını inançla kabul etmekten başka bir yol yoktur. Yaşama tarzı da büyük ölçüde köken ve ölümle ilgili değerler tarafından belirlendiğinden, inanç bu bölüme de hakim olmaktadır. Tarih düşüncesinin içerdiği değerler, tarih yazıcılığını da yönlendirdiğinden, tarih yazıcılığının temel özellikleri tarih düşüncesinde saklıdır. Osmanlı tarih yazıcılığında, yukarıda özelliklerini sıraladığımız tarih düşüncesinin büyük etkisinin olduğu görülmektedir.

3.4.3. TARİH YAZICILIĞI

3.4.3.1. Tarih Yazıcılığının Seyri

Tarih yazıcılığı, tarih düşüncesinin bir bölümünü oluşturur. Yukarıda belirtildiği gibi tarih düşüncesi, insanın kökeni, yaşama tarzı ve sonu sorunlarını temel olarak açıklamaya çalışken, tarih yazıcılığı, yakın geçmişte ve şimdide yaşanılan olayları kayıtlara geçirmektir. İnsanlığın kökeni, uzak geçmişte, zamanın başlangıcında gerçekleştiğinden, köken hakkındaki bilgiler efsanelerle aktarılmaktadır. Köken efsaneleri, tarih düşüncesinin temel konusu olduklarından, tarih çalışmalarının başlangıcında yer alırlar. Tarihçi, insanlık tarihi ya da toplumun tarihini yazmayı hedeflediğinde, ister istemez köken efsanelerini işin içine katmak durumundadır. Çünkü toplumun kökenine ilişkin, köken efsanelerinden başka bir veri elinde bulunmamaktadır. Tarihçi, çalışmasını yakın bir dönemle sınırlandırmışsa, köken efsanelerine ihtiyaç duymamaktadır.

Tarihçi, üyesi olduğu medeniyetin değer dizileri çerçevesinde tarihe baktığından, yazılan tarih kitapları, medeniyetin değerlerini ve eğilimlerini yansıtır. Söz konusu medeniyetin evren tasavvuru ve tarih düşüncesi, diğer alanlarda olduğu gibi tarihçilik alanında da belirleyicidir. Sümerlerden itibaren tarih yazıcılığının başlıca konusu, hükümdarlar ya da devlet olmuştur. Hükümdarlar kendi varoluşlarını sürekli kılmak için, yaptıkları işlerin kayıtlara geçirilmesini

istemişler ve bunu teşvik etmişlerdir. Diğer taraftan evren tasavvurundaki en önemli kişi hükümdar olduğundan, tarihçilerin onu konu edinmelerinde sakınca görülmemiştir. Tarih yazıcılarının çoğu zaman saraya mensup olmaları, konu seçimini önemli ölçüde belirlemiştir. Devletin tarihçiliğin başlıca konusu olma durumu günümüzde de devam etmektedir. Tarih yazıcılığının ikinci en önemli konusu, geniş anlamıyla dindir. Dini konuların başında, dinin kurucusu ya da peygamber ile din adına büyük işler yapmış kişilerin hayatları ve onların olağanüstü yetenekleri gelmektedir. Dini konular, doğrudan evren tasavvuruyla ilişkili olduklarından, tarih çerçevesinde değil, değerler çerçevesinde kabul edilmişlerdir. Bununla birlikte tarih düşüncesi çerçevesinde ele alındıklarında, değerlerin birçoğunun tarihi bir zemine oturdukları görülmektedir. Osmanlıların ilk tarihçilerden biri olan Aşıkpaşazade'nin tarih yazmasının nedenlerinden biri olarak dervişlerin isteğini göstermesi (İnalcık 2005/2, 127), tarihçilik ile din arasındaki ilişkinin bir başka yönüne işaret etmektedir. Tarih yazıcılığında öne çıkan temel kaygılar arasında, erdemli kişilerin hikayelerini anlatarak model oluşturmak ve ideal hükümdar tipi çizerek, hükümdarları baskı altında tutmak da yer almaktadır.

İlerlemeci tarih anlayışı dışında kalan tarih yazıcılıklarının tümünde belirleyici olan ilke, kökende bulunan unsurların en iyi unsurlar olduğu, dolayısıyla tarihi sürecin, en iyinin bozulmasıyla gerçekleştiğinin kabulüdür. Bu ilke gereği, şimdide bulunan her şey, önceki duruma göre kötü olduğundan, tarihçinin görevi en iyiyi anlatmaktır. En iyi gözler önüne serildikçe, şimdiki olumsuz durumlardan kurtulup, en iyinin gerçekleştiği dönemi arzu etme duygusu yaratılır. Diğer taraftan, tarihçiliğin temel konusu olan hükümdar kendi döneminin iyi anlatılmasını arzu ettiğinden, köken ve şimdi tarihçinin sürekli anlattığı konular olmuştur. Bu belirlenimler ışığında Osmanlı tarih yazıcılığının nasıl bir seyir izlediği ne ve ne türden özellikler ortaya koyduğuna yakından bakmak gerekir. Osmanlı Devleti kurulduğunda, bir yandan Oğuz Kağan Efsanesi bağlamında, diğer yandan İslâm düşüncesi çerçevesinde oluşan tarih düşüncesiyle kendi varoluşlarını anlamlandırmışlardır. Tarih yazıcılığı bu anlamlandırma tarzını, şimdi açısından zenginleştirmiştir.

Osmanlı tarihçiliği üzerinde çalışan Franz Babinger, Osmanlıların ilk döneminde efsane temelli bir yapının olduğunu kabul etmiş ve bu dönemde iyi bir tarihçiliğin ortaya çıkmaması nedeniyle Osmanlıları eleştirmiştir. Babinger'e göre Osmanlıların kronik niteliğinde olan tarih yazıları, bütün göçebe ulusların tarih yazma denemelerine has olan o gelişmemiş, çocukça, basit tasvir şeklini göstermektedir. Bizans'ın gelişmiş tarihçiliğinin tersine Osmanlıların en eski geleneklerinde böyle bir sanatın izine rastlanmaz. Tarih yazımı acemice ve ilkeldir; hemen hemen birbirleriyle hiç ilgili olmayan olaylar destanî veya tarihi oldukları göz önünde tutulmadan birbirine eklenir veya yalnız destani tip motif-

lerle yan yana konur. Bunları bir bütün olarak kavrama ve birbirlerini takip etme sebebini daha iyi anlama yani *neden* arama ihtiyacı 15.yüzyıla kadar görülmez. Göçebelikten gelen sözlü gelenek, yerleşik dönemde uzun süre yerini korumuş ve sözlü gelenek yazıya geç geçirilmiştir. Tarihsel değişimlerin nedenlerini uzun süre kavrayamamışlardır. Hükümdarın hayatı en önemli konu olmuş ve bu konu tarihçiliğin çekirdeğini oluşturmuştur. Yazılı eserlerde, sözlü geleneğin özelliklerini ve destanlarını bulabilmek mümkündür (Babinger 1992, 7). Babinger ve onun gibi düşünenlerin değerlendirmeleri, tarih yazıcılığının vardığı noktadan hareket ederek buna uymayanları olumsuzlamak temeline dayanır. Bu anlayışta olanların kavrayamadıkları şey, toplumun değer dizileriyle tarih anlayışları arasındaki ilişkidir. Eğer toplumun değer dizileri üzerinde yeterince düşünmüş olsalardı, farklı bir tarih anlayışının bulunduğunu görmüş olacaklardı. Toplumların hepsi birbirleriyle aynı değilse, kültürler birbirlerinden çok farklılarsa, düşünce tarzları arasında uçurum varsa, yaşama şartları farklı ilkelere dayanıyorsa, tarih anlayışlarında da farklılıklarının olacağı kesindir.

Osmanlılar, devletleşme sürecinde ihtiyaç duyulan tarih düşüncesini, mirasçısı oldukları Selçuklu ve İslâm kaynaklarından derlemişlerdir. Tarih adı altında ilk kitaplara 15. yüzyıl başlarında rastlandığından, Osmanlı tarih çalışmalarının 15. yüzyıl başlarında ortaya çıktığı kabul edilmiştir. Bu hatalı kabul, neredeyse konuyla ilgili bütün çalışmalarda yer almaktadır. Osmanlı Devleti, Selçuklunun mirasçısı olarak kurulurken, Selçuklu ulemasından önemli ölçüde beslendiği gibi, tarikatlar tarafından da büyük ölçüde desteklenmiştir. Hem ulemanın hem de dervişlerin kendi konumlarını açıklayan tarih anlayışları vardı ve bu anlayışlar çerçevesinde kendi varoluşlarını dile getirmişlerdir. Ayrıca Selçuknameler adı altında çeşitli tarih kitapları yazılmıştır (Günaltay 1991, 416-419). Tarih düşüncesi tarih ihtiyacını karşıladığı sürece, "tarih" adı altında eserlerin olmaması bir sorun teşkil etmez. Kaldı ki, farklı adlar altında tarihçilikle doğrudan ilişkili olan çalışmalar ortaya çıkmıştır.

Osmanlı tarihçiliği çeşitli adlar altında yapılan çalışmalarla gelişmiştir. Anadolu'da ilk tarihsel hikayeler olarak ortaya çıkanlar "*danışmendnamelerdir*" 1245 yılında yazıldığı sanılan ilk danişmendname günümüze ulaşmamıştır (Kafadar 1995, 93). Malatya, Sivas, Tokat, Amasya ve Çorum'u içine alan bir devlet kuran Ahmet Gazi hakkında yazılan danişmendname, kahramanlık ve erdemlere ağırlık veren bir destandır (Köprülü 2004, 20-281). Ayrıca, Anadolu Selçuklu sultanlarının ve Türkmen beylerinin saraylarında *tarih-hanlar* (tarih okuyucular) ve menakıpname okuyan halk şairleri mevcuttur. Osmanlılar bu geleneği devam ettirmişlerdir. Ahmedî'nin eseri ilk örnekler arasındadır (İnalcık 2005/1, 110-111). Astrolojik eserlerde bulunan *takvimler*, İslâm astronomisinin bir dalını oluştururlar. İslâm'ın ilk yıllarında yetişen müneccimler, gelecekle ilgili kehanetlerine temel oluşturmak üzere, eserlerinde -siyasî ya da doğal-

önemli olaylar hakkında kronolojik listelere yer vermişlerdir. 10. yüzyılda astrolojik eserler için İhvan-ı Safa tarafından önerilen şemaların, vak'anüvis tarihçilikle yakından ilişkili olduğu sanılmaktadır (İnalcık 2005/1, 102). Her yeni yılın başlangıcında, sultanın kullanması için ahkâm ve ihtiyaratla birlikte bir takvim hazırlanmaktadır. Bu nedenlerden dolayı müneccimler, saraylardaki ilk vak'anüvisler olarak kabul edilmektedirler (İnalcık 2005/1, 103). İlki 1421'de yazılan takvimler, en erken ve basit Osmanlı tarihi yıllık türünü temsil etmekte, hükümdarların seferlerini, fetihleri ve diğer etkinlikleri kadar, veba ve deprem gibi doğal felaketlerin de yıllara göre kayıtlarını içermektedirler. Oruç Bey de, diğer birçokları gibi, takvimleri tarihinde kullanmıştır (Imber 2005, 41). Osmanlı tarihçileri, genel olarak olayları yıllık anlayışı çerçevesinde aktarmış olsalar da buna uymayanlar da vardır. Örneğin Hoca Sadettin Efendi, *Tacüt Tevarih* adlı kitabını ulemaya ayırmış, Osmanlı ulemasını kronolojik bir sırayla tanıtarak farklı bir yol izlemiştir (Parmaksızoğlu 1979, VIII).

Osmanlı döneminde takvimler iki kısım halinde oluşmuşlardır. İlk kısmı, umumiyetle müneccimler tarafından padişahlara takdim olunup, o yıl neler olacağını, yıldızların tesirini, seğirmelerin manasını bildiren eserlerdir. İkinci kısımdakiler, dünyanın ya da Adem'in yaratılışından başlayarak, takvimin tertip olunduğu yılın yakınına kadar gelen süreçleri içerirler (Atsız 1961, 3). Takvimin insanın yaratılışından bu yana kadar geçen süreci içermesindeki amaç, takvimde içerilen olayların zaman çizelgesindeki yerlerini belirlemek değil, başlangıçtan yazarın yaşadığı döneme kadar kaç yılın geçtiğini saptamaktır. Olayların hangi hicri yıla denk geldiğini hesaplamak okuyucuya bırakılmıştır. Takvimin tertip edildiği yıl esas alınarak, herhangi bir olayın kaç yıl önce gerçekleştiği bildirilirse, tertip yılından geçen zaman süresi çıkartıldığında, olayın zaman çizelgesindeki yeri belirlenmiş olur (Atsız 1961, 3). Takvimlerde önemli konuların başında, Adem'den bu yana ne kadar zamanın geçtiğini hesaplamak gelmiştir. İlk insandan bu yana ne kadar süre geçtiği Doğu Akdeniz medeniyetlerinde sürekli üzerinde durulan konular arasındadır. Taberî konuyla ilgili şu bilgileri vermiştir: Yahudilere göre Adem'den 9. yüzyıla kadar olan süre 4642 yıldır. Hıristiyan olan Yunanlılar bu sürenin 5992 yıl ve birkaç ay olduğunu bildirmişlerdir. Mecusilere göre ilk insan ve Farsların büyük babası olan hükümdar Kiyumers'ten hicrete kadar geçen süre 3139 yıldır (Taberî I 1991, 20-22). Taberî, kendi döneminde, zamanın başlangıcından sonuna kadar ne kadar süreceği sorusunu dile getirmiş ve bazılarının 6000, bazılarının da 7000 yıl süreceğini kabul ettiklerine işaret etmiştir (Taberî I 1991, 9-10). Osmanlı takvim yazarları da önemli olayların ne kadar zaman önce gerçekleştiği üzerinde durmuşlardır. Örneğin 1446 yılında (H. 824) yazılan bir takvime göre, Adem 6984 yıl önce yaşamıştır (Atsız 1961, 13). İslâm tarihindeki önemli olayların ne kadar yıl önce gerçekleştiği,

Peygamber'den başlayarak sıralanmıştır. (Atsız 1961, 15-19). Selçuklular (Atsız 1961, 19-23), Karamanoğulları (Atsız 1961, 23), Osmanlılar (Atsız 1961, 28), din bilginleri ve büyük bilgin ve filozoflar (Atsız 1961, 29), ulu hakanlar (Atsız 1961, 31) söz konusu takvimde yer almışlardır* Bu türden hazırlanan takvimlerde büyük kronolojik hataların olduğu tespit edilmiş olduğundan, söz konusu takvimlerin, tarihçiler değil müneccimler tarafından hazırlandığı sanılmaktadır (Atsız 1961, 10-11).

Resmi tarih yazıcılığının Fatih zamanda, padişahın resmi ve özel hayatını, zaferlerini yazmağa memur edilen şehnamecilerle başladığı kabul edilir. *Şehnamecinin*, hükümdara yaranmak için eserini onun isteğine göre kaleme alması çok doğaldır. Hazırlanan eserler, ünlü hattatlara yazdırılıp, tezhipler ve minyatürlerle süslenip, üstün bir sanatla ciltlendikten sonra hükümdarlara sunulmuşlardır. Padişahların beğenmedikleri de olmuştur (Levent 1988, 117). Bu eserlerin yegane görevleri, zamanın sultanının kahramanlıklarını yüksek bir edebi form içinde methedip yüceltmektir. Fakat şehname yazarları, nadiren Osmanlı hanedanının genel tarihini de yazmaktaydılar (İnalcık 2005/1, 111). Şehnamecilik, daha çok övgü temelli olduğundan, tarihçilik açısından başarılı olamamıştır (Fleischer 1996, 248). Mustafa Âli, kendi dönemindeki şehnamecilerle masalcılar arasında fark olmadığını belirtmiştir (Fleischer 1996, 258). Kanunî döneminde şehnamecilik, ideolojik anlamda, Kanunî'nin saltanatına evrensel bir iddia katma projesinin bir parçası olarak kullanılmış ve 16. yüzyıl sonlarında geri döndürülemez biçimde etkisizleşmiştir (Piterberg 2005, 48-49). Şehnamecilerin yerini 17. yüzyılda *vak'anüvisler* almış (Levent 1988, 117) ve resmi nitelikli Osmanlı tarih yazıcılığı kurumlaşmıştır (Fleischer 1996, 246). B. Kütükoğlu'na göre 18. yüzyılda ortaya çıkan vak'anüvislik (vakıa yazıcısı), Osmanlı merkez teşkilâtında vazifeli devlet tarihçiliğine verilen addır. Vak'anüvisler, kendilerinden önce yazılanları tedvine ve hizmette bulundukları zamanın hadiselerini tahrire memur edilerek Osmanlı tarihinin telifine çalışmışlardır (B. Kütükoğlu 1994, 103).

Tarih yazıcılığının farklı bir alanını oluşturan çalışmalardan biri de tezkirelerdir. *Tezkireler*, bir meslekten yetişmiş kişilerin biyografilerini bir araya toplayan eserlerdir. Kişileri anmaya ve zikretmeye yaradığı için, bu gibi eserlere tezkire adı verilmiştir. Bunlar konularına göre, *tezkiretü'ş şuara, tezkiretü'l evliya, tezkiretü'l hattatin* adlarını almışlardır (Levent 1988, 118-119). Feridüddin Attar, dost ricası, kendisinden geriye bir yadigar bırakmak ve hayır duası almak, kişilerin benliklerinin kırılmasında örnek olması ve müritlere yol göstermek, evliya ruhlarından medet ummak, iyilerin anılmasının gerekliliği, *Kur'an* ve hadisten sonraki en iyi sözlerin evliyalara ait olması, halkın bunları daha iyi anlaması, kalplerin temizlenmesi gibi gerekçelerle *Evliya Tezkireleri* adlı kitabını

* Eski takvim örnekleri için, Osman Turan'ın *Tarihî Takvimler* adlı çalışmasına bakılabilir.

yazdığını belirtmektedir (Feridüddin Atar 2008, 46-49). Gerekçeler her ne kadar ahlâkî ve dini bir temele oturtulmuş olsalar da, çalışmanın içeriğini ünlü sufilerin hayatları ve düşünceleri oluşturması, eseri tarih açısından değerli bir hale getirmektedir. Taşköprülüzade'nin Osmanlı ulemasını tanıtan *Eş-Şakaiku'n-nu'maniyye fi Ulemai'd Devleti'l-Osmaniyye* (*Osmanlı Bilginleri* adı altında tercüme edilmiş) adlı eseri de bu öbekte değerlendirilmelidir. Alfabetik sırayla tertiplenen tezkirelerde, kişilerin kısa biyografileri, resmi görevleri ve kazandıkları aşamalar şiirlerle örneklenerek anlatılmaktadır. Tezkirelerde şairlerin ölüm ve doğum tarihleri ile yerleri önemsenmemiş ya da hiç yer verilmemiştir. Şairlerin eserlerinin adları bildirilmemiştir (Levend 1988,118-19).

İslâm düşüncesi geleneğinde önemli bir yere sahip olan *Tabakat* kitapları, kişilerin biyografilerini içermeleri nedeniyle tarihçilik açısından önemli kaynaklar arasında sayılmaktadırlar. Kâtip Çelebi *Keşfü'z-Zunûn* adlı kitabında konuyla ilgili kitapların uzun bir listesini vermiştir (Kâtip Çelebi 2007/3, 877-887) 10. yüzyıldan itibaren sufilere de söz konusu kitaplarda yer verilmiştir (Ocak 1992, 40). Kâtip Çelebi'nin tanımladığı *Haberler İlmi* de tanımından anlaşıldığı gibi, tarihle ilgilidir. Kâtip Çelebi'ye göre haberler ilmi, geniş bilgi sahibi bilginlerin, ashabın, tabiilerin ve diğer önceki kişilerin din ve dünya hususundaki sözlerinden, işlerinden ve hayat hikayelerinden bahseden bir ilimdir. İlkeleri güvenilir kişilerden duyulan şeylerdir. Bu ilmin amacı, uymak için bu işleri bilmek ve onların ulaştıkları yerlere ulaşmaktır. Bu ilim, vaaz ilminin en çok ihtiyaç duyduğu şeydir (Kâtip Çelebi 2007/1, 59).

Seyahatnameler, haber aktarmak anlamındaki tarih anlayışla yakından ilişkilidir. Farklı yerlere seyahat edilerek görülen yerlere ilişkin haberlerin aktarılması, dönemin tarih anlayışına uygundur. Ayrıca coğrafya ve tarih bilgilerini seyahatname şeklinde sunulması yaygın gelenekler arasındadır (Ak 2006, 12-16). Osmanlı dönemin en ünlü seyyahı olan Evliya Çelebi (d. 1611), Osmanlı coğrafyasını tamamını dolaşmış, gördüğü yerleri sekiz cilt oluşturacak boyutlarda kayıtlara geçirip ünlü seyahatnamesini meydana getirmiştir. Rüyasında, *Şefaat ya Resûlallah* diyeceğine, *seyahat ya Resûlallah* dediğin bahsederek (Evliya Çelebi 1975, 13), seyyah olduğunu kitabının ilk sayfalarında anlatmaktadır. Aynı rüyada kendine tavsiye edilen şeyler şunlardır: Gezip gördüğün ülkeleri, kaleleri, beldeleri, nadir eserleri, her ülkenin güzel işlerini, yiyecek ve içeceklerini, topraklarının enlem ve boylam derecelerini yazıp güzel bir eser meydana getir (Evliya Çelebi 1975, 14). Sadece bu başlıklarla sınırlı kalmamış, şehirlerin tarihleri, Hıristiyan değerleri, tılsımlar, kutsal yerler, çeşitli efsaneler, saraylar, camiler, sadrazamlar, beylerbeyleri, bilginler, kaptanlar, nişancılar, eyaletler ve sancakları, türbeler, tekkeler, hastaneler, tımarhaneler, hanlar, çeşmeler, hamamlar, padişahlar, seferler, şeyhler, topçuluk, İstanbul tarihi ve İstanbul'un semt-

lerinin tanıtılması, imarethaneler, medreseler, mesire yerleri gibi konulara yer vermiştir. Bir yanda sihirle üretilen bir canavardan söz ederken (Evliya Çelebi 1976, 1180), diğer yanda tarihçilere bağlı olarak Bağdat'ın kuruluşunu anlatmış (Evliya Çelebi 1976, 1385), gördüğü kaleleri gerçekçi bir temelde tasvir etmiştir (Evliya Çelebi 1978, 1683). Evliya Çelebi'nin seyahatnamesi, tarih ile seyahatname karışımı bir eserdir.

Kısaca açıklanan bu unsurlar, Osmanlı döneminin tarih düşüncesinin hangi anlayışlarla ortaya konduklarını göstermektedir. Osmanlıların tarihçileri, tarihlerini bu anlayışlar çerçevesinde kaleme almışlardır.

Ahmedî (14. yüzyıl): İlk Osmanlı tarihçisinin Yahşi Fakih olduğu, menakıpname türünden bir Osmanlı tarihi yazdığı, Aşıkpaşazade tarafından bildirilmektedir (Babinger 1992, 11). Babinger'in sıralamasına göre Yahşi Fakih'i takip eden kişi Ahmedî'dir. Ahmedî, ilk Osmanlı tarihçileri arasında sayılmakta ve tarihçiden çok şair olarak anılmaktadır. Ahmedî'nin 1390 yılında tamamladığı sanılan *İskendername* adlı eseri (Banarlı 1939, 50), felsefe, ilahiyat, tıp ve tarih üzerine konuşmalardan oluşmuştur (Menage 1978, 228-229; Bolay 2005, 61-62). Ahmedî'nin *Dasitan-i Tevarih Al-i Osman*'ı bir Osmanlı şehzadesine ithaf edilmiş, uzun bir epik destan olan *İskendername*'nin bir bölümüdür (Imber 2005, 40). Imber, Osmanlı tarihi kısmını müstakil bir çalışma olarak kabul etmezken, Banarlı söz konusu bölümü müstakil bir çalışma olarak kabul etmiştir (Banarlı 1939, 66, 72). Adı geçen eser, gerçek olayların anlatımından ziyade, *ahlâkçı bir metin* özelliği göstermektedir. Sultanların kazandıkları zaferleri ya da onların vezirler ya da âlimlere gösterdikleri yakın ilgi ve desteği İslâm'ın kutsal savaşçıları sıfatıyla ortaya koydukları hayırlı davranış örnekleri olarak dile getirmiştir (Imber 2005, 40). Eserde sıkça *Kur'an* ve hadislere başvurmanın yanında, hendese, hikmet, ilm-i nücum, tıp gibi alanlarla ilgili değerlendirmeler de yapılmıştır (Banarlı 1939, 61). Ancak temel hedef ahlâk olduğundan, doğruluk, dindarlık gibi unsurlar yüceltilmiş, bunların tersi olan kötü davranışlar yerilmiştir (Banarlı 1939, 61). Ahmedî'nin, *İskendername*'de ele aldığı sorunları teorik bir temele oturtma çabasında olması nedeniyle, söz konusu kitabın felsefi açıdan değerlendirilebileceği düşünülmüştür (Bolay 2005, 61-91). Ahmedî, olayları tarihsel zamanları bildirmeden anlatmıştır (Imber 2005, 40). Çeşitli efsanelerle zenginleştirdiği eserinin Osmanlılarla ilgili bölümünde, tarihi bilgilere bağlı kalmaya çalışmıştır (Banarlı 1939, 61). Ahmedî, *İskendername*'de "Osmanlı Hükümdarları Tarihi ve Savaşları" bölümünde, Osmanlı Devleti'ne ilişkin bir gazavatname yazdığını bildirmektedir (Ahmedî 2000, 257). Söz konusu bölüm, Ertuğrul Bey'in Selçuklu Sultanı Alaaddin'le birlikte savaşlara girişi ve başarılarından dolayı kendine toprak bağışlanmasıyla başlayıp, Yıldırım Beyazıd'a kadar olan hükümdarlar anlatılarak bitirilmiştir (Ahmedî 2000, 257-313).

Aşıkpaşazade (1392-1481), Osmanlı tarihçilerinin en önemlilerinden biridir. Önemi, hem ilk tarihçilerden biri olmasından hem de tarih ile menkıbenin birleştirilmesini gerçekleştirmesinden kaynaklanır. 1476'da yazmaya başladığı *Tevarih-i Ali Osman* adlı kitapta, kaynak olarak, Osmanlı hanedanı başlangıcından Yıldırım Beyazıd devrinin sonuna kadar olan dönemi anlatan Yahşi Fakı'nın *Osmanlı Hanedanı Menkıbeleri* adlı kitabını kullanmış, Yıldırım Beyazıd devrinin önemli olaylarını da Timurtaşoğlu Umur Bey ile adını vermediği Bursa naibinden dinlemiştir. II. Murat ve Fatih dönemlerini ise bizzat yaşayarak kaleme almıştır (Atsız 1992, 7). Aşıkpaşazade'nin düşünceleri, 15. yüzyılın ilk on yılında Osmanlı Devleti'nde geçerli olan fikirlerin etkisi altında şekillenmiş olduğundan dönemin düşüncesini çok iyi yansıtmaktadır (İnalcık 2005/1, 100). Aşıkpaşazade'nin, özdeşleştiği toplumsal dünyanın tarih bilinci ve değerler sistematiğini ortaya koyduğu söylenebilir (Piterberg 2005, 42). Vefai tarikatına mensup olan Aşıkpaşazade'nin tarih yazmasını aynı tarikatın dervişlerinin istemiş olması (İnalcık 2005/2, 127) yanında, Baba İlyas ve Aşık Paşa gibi önemli düşünürler yetiştiren bir aileden gelmesi, onun düşünce yapısının nasıl bir zemine oturduğunu göstermektedir.

Oruç Bey önsözünde, Ahmedî'de görülen telâkki doğrultusunda Osmanlı hükümdarlarının faziletleri üzerinde durmuş ve sultanların hikayelerinin kıssas-ı enbiye, şehname, acaip hikayeler, Afrasyab, Rüstem-i Zal hikayeleri gibi yazılması gerektiğini vurgulamıştır (Oruç Beğ 1972, 17; Menage 1978, 239). Böylelikle efsane temelli tarih anlayışı, hem tarih düşüncesindeki konumu hem de dönemin tarihçilerinin tarih anlayışları nedeniyle ağırlıklı yerini sürdürmüştür.

Tursun Bey (tahminen 1427-1490 sonrası), kendisinin bildirdiğine göre defterdarlığa yükselen bir memurdur. Tek çalışması olan *Tarih-i Ebul Feth* (Fatih'in Tarihi) adlı kitabı adından da anlaşılacağı gibi, Fatih dönemini yazmıştır. Gördüğü iyilik ve nimetlere şükretmek için tarihi yazdığını ve süslü bir üslup kullanacağını belirtmiştir (Tursun Bey 1977, 19). Kitap, Zülkarneyn'le (Kef suresi 83) ilgili ayetle başlayıp, yeryüzünde halife yaratmayla ilgili ayetle (Bakara 30) devam etmektedir. Âlem nizamının devam etmesi için yeryüzünde her zaman bir hükümdarın olacağını belirtir (Tursun Bey, 17). İlk bölümün başlığı şöyledir: "Yeryüzünde Allah'ın Gölgesi Olan Padişahın Şerefli Vücuduna Halkın İhtiyacı Olduğunu Bildiren Sözlerdir". Bu başlıktan da anlaşılacağı gibi, Tursun Bey, devlet ve hükümdarın gerekliliği, hükümdarın ne türden özelliklere sahip olması gerektiği ve yönetim şekilleri üzerinde durmaktadır (Tursun Bey 21-33). Aktardığı ayetlerle hükümdar ve yönetim ilişkisini çeşitli şekillerde birleştirmiştir. Tusî'den gelen devlet düşüncesinden hareketle devletin nasıl yönetilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Tursun Bey, Fatih'i Timur'a benzeterek anlatmıştır. Bu amaçla Farsça eğilimli bir yazma tarzını tercih etmiştir. Fatih'in askeri

yeteneklerini vurgulamak için, onun diplomatik ve siyasî başarılarını görmezden gelmiştir. Tursun Bey'in amacı olgusal bir tarih yazmaktan ziyade, Sultan'ın belirli bir imgesini yansıtmaktır. Bu kaygılar ağır basınca yaşadığı çeşitli önemli olaylara eserinde yer vermemiştir (Imber 2005, 44).

Fatih dönemine kadar olan Osmanlı tarihçiliğinde, yukarıdaki birkaç tarihçi çerçevesinde açıklanan özellikler sergilenmiştir. Tarihçilikte önemli dönüşüm II. Beyazid (1481-1512) döneminde gerçekleşmiş, klasik Osmanlı tarihçiliği süreci başlamıştır. II. Beyazıd, Kemal Paşazade ve Akkoyunlu hükümdarının yanından gelen İdris Bitlisi'den, Osmanlı tarihi yazmalarını istemiştir. İdris Bitlisî İran tarih düşüncesinin yerleşmesinde etkili olmuştur (Tekindağ 1971, 658). Hem İdris Bitlisî hem de Kemal Paşazade tarihçilikte edebi tarzı benimsemişlerdir (Fleischer 1996, 247). Kemal Paşazade, *Tevarih-i Al-i Osman* adlı kitabında Türkçeyi nesir dili olarak kullanarak Farsçayla yarışacak bir konuma getirmiştir (İnalcık 2005/1, 117). Kemal Paşazade, kaynaklara bağlı olarak çalışmış, kendine özgü, siyasî tarih içerikli bir eser meydana getirmiştir (Turan 1991, XLVII-XLVIII). Hoca Sadedin Efendi'nin tarih yazıcılığında da İdris Bitlisî aracılığıyla gelen İran tarih anlayışının izleri görülür (Tekindağ 1971, 658). Şehname kahramanlarının çeşitli şekillerde Osmanlı tarihçiliğinde yer alması (Oruç Bey 1972, 17, 23), İran tarihçiliğinin etkisinin bir başka yönüdür. 16. yüzyıl edebiyatında, tarih türünün tanımı karmaşık bir sorun olmuştur. Neşri ve Aşıkpaşazade, sade dil kullanarak tarih yazarken, 16. yüzyıl orta ve sonlarında eğitimli seçkinler tarih yazımını, kibar edebiyat şekline dönüştürmüşlerdir (Fleischer 1996, 244). Bütün yöntem hatalarına rağmen bir tarihçi için gerekli meziyetlere, olayları doğru olarak tespit etme arzusuna sahip olan Neşri gerçek bir tarihçidir (Menage 1978, 237). Şükrullah ve Neşri umumiyetle münevver tabaka için yazarlarken, büyüklerin teveccühünü arayan ulema-tarihçiler, eserlerinin, devlet adamları ve hükümdarlar için faydalı olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre tarihin, ilki ilahiyata, ikincisi hükümdarlara adaletli yönetim için yardımcı olmak üzere iki fazileti vardır. Kemal Paşazade ikinci amaç için çok uygun bir yaklaşım sergilemiştir (Menage 1978, 239). III. Murat döneminde (1574-1595) tarih yazımında bir patlama gerçekleşmiş ve tarihçilikte üç alt tür ortaya çıkmıştır: 1- Fetihname, Süleymanname, Gazaname ya da Eğerlinameler türünden eserler, tek bir olay ya da devirle ilgili olarak yazılmışlardır. 2- Osmanlı Türkçesiyle yazılan *Tarih-i Ali Osman* türü eserler. 3- İçinde Osmanlı tarihlerinin de yer aldığı genel tarihlerdir. Yüksek Farsça kelimeler sıkça kullanılarak, yüksek eğitimli kişiler tarafından yazılmışlardır (Piterberg 2005, 49). Üçüncü türün iyi örneklerinden biri, Mustafa Ali'nin *Künhül Ahbar* adlı eseridir.

Gelibolulu Mustafa Ali (1541-1600), çok yönlü çalışmalar yapan Osmanlı düşünürlerinden biridir. Mustafa Ali, *Künhül Ahbar*'ın girişinde kitabı yazma nedeni olarak, dünya devleti sahibi Osmanlı hanedanı soyunu 1300-1597 arasın-

daki başarılarını anlatma istediğini göstermiştir. Bunun yanında, devlette görev alan insanları ve ulemayı da ele alacağını bildirmektedir (Mustafa Âli 1997/1, 8). Mustafa Âli'nin baş yapıtı olan *Künhül Ahbar* dört ciltten oluşmuştur. İlk ciltte, yaratılıştan başlayarak bütün varlıkların yaratılışı, dağlar, denizler, sular ve iklimler konu alınmıştır. Hem köken açıklamalarına yer verilmiş hem de coğrafya anlatılmıştır. İkinci cilt, İslâm öncesi peygamberler ve Moğol istilasına kadar İslâm tarihini içermektedir. Arap toplulukları, Peygamberler ve İslâm halifelerine göre kronolojik bir sıra izlenmiştir. Üçüncü cilt, Moğol ve Türk hanedanlarını ele almıştır. Türk ve Moğol devletlerinin tarihi önce coğrafi bölgelere, sonra bu bölgelerdeki hanedanlara ve son olarak da tek tek hükümdarlara ayrılmıştır. Dördüncü cilt, Osmanlı tarihidir. Saltanat sırasına göre kronolojik olarak düzenlenmiş, saltanat dönemleri vakayiname tarzında değil, önemli olaylar (vakıa) temelinde ele alınmış ve olaylar numaralandırılmıştır. Mustafa Âli yalnızca siyasal gelişmeleri ve askeri hareketi aktarmakla yetinmemiş, dönemin ünlü kişilerinin biyografilerini de eklemiştir (Fleischer 1996, 253-254; Şentürk 2003, XXXV-XXXVII). Kitabın girişinde kaygılarını, tarih yazımı yöntemlerini, kuramlarını ve yapıtın yapısını açıklamıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe belli başlı tarih kaynaklarının listesini vermiştir (Fleischer 1996, 254). *Künhül Ahbar*, her kesimden okuyucu için, eleştirel tarihsel bilgi ansiklopedisi olarak düşünülmüştür (Fleischer 1996, 255).

Mustafa Âli, Türk diliyle Osmanlı geleneğini özdeşleştirmekle birlikte, kurucularının kökeni dışında Osmanlı Devleti'yle Türklük arasında bağlantı kurmamıştır (Fleischer 1996, 266). Mustafa Âli'ye göre, İslâm devletinin tarihinin açıkça manevî ve ahlâkî bir boyutu vardır; ideal olarak devlet ve din, başta hükümdarın, ikinci olarak da onun kullarının kişiliğinde birleşmeliydi. Dolayısıyla tarihi olaylar, manevî değerlerinin mutlak ölçüsü olan şeriatın emrettiği manevî terimlerle yorumlamaya açıktı. En genel anlamda imparatorluğun manevî niteliğine ilişkin yargıda bulunurken, Âli'nin kullandığı ölçütler bunlar olmuştur (Fleischer 1996, 278). Eleştirel yanı ağır basan bir tarih anlayışı sergileyen (Tekindağ 1971, 659; Fleischer 1996, 243) Mustafa Âli'nin, tarihin ürünü olan ve ideal biçimdeki kanunda kapsanan Osmanlı yaşantısına ve ideallerine gerçek anlamda tutarlılık ve tanım getirme çabasında olduğu görülür (Fleischer 1996, 181-182). Sık sık Fatih ve Kanunî'den söz etme nedenleri, bunları Osmanlı Devleti'nin gerçek mimarları olarak görmesiyle ilgilidir. Yönetim, maliye, ceza kanunları bunlar döneminde iyi bir şekilde temellendirilmiştir (Fleischer 1996, 182). *Künhül Ahbar*'da başlayan ve Naima döneminde tarih geleneğinin yerleşik bir parçası haline gelmiş bulunan *nasihatname* tarzındaki siyasal eleştiri, büyük ölçüde Naima Tarihi'nde yer almıştır (Fleischer 1996, 246).

Osmanlı tarih yazıcılığı, tarih düşüncesini temel alan bir yapı çerçevesinde gelişmiştir. Ahmedî'den başlayarak menkıbeler ilk dönem tarihçilerin hemen

hepsinde etkili olmuştur. İnalcık'ın belirttiği gibi, menkıbeler Osmanlı tarihçiliğinin orijinal kaynakları arasındadır (İnalcık 2005/1, 101). Bunun iyi örnekleri arasında Aşıkpaşazade de vardır. Aşıkpaşazade tarihinde malzeme olarak, belli olaylar ve kişiler hakkında yazılmış menakıbnameleri ve gazavatnameleri kullanmıştır (İnalcık 2005/1, 100). Menakıpnameler sadece tarikatlar çevresinde değil, gaza ruhuyla dolu toplumda askerler ve halk arasında da (İnalcık 2005/1, 100-102) geniş bir okuyucu kitlesi bulmuştur. Osmanlı tarih yazıcılığının gelişimine ilişkin bu açıklamaları göz önüne alarak, Osmanlı tarihçilerinin, tarihi nasıl tanımladıkları ve tanımla tarih yazıcılığı arasındaki ilişkiyi görmek gerekir.

3.4.3.2. Tarih Tanımları

Tarihçiler, tarih tanımlarını daha çok kaygıları çerçevesinde verdiklerinden, tarih yazıcılığına yükledikleri anlamları, hem tanım hem de kaygı açısından irdelemek faydalı olacaktır. İlk tarihçilerden Aşıkpaşazade tarihle ilgili kaygılarını şöyle dile getirmiştir: "Cihanın hesaba gelmez garipliklerini gördüm. Devrimde olanları yazdım. Oğuz'dan olan Gök Alp'e kadar gittim. Olgun gaziler, hanlar, sultanlar olan Osmanlı hanedanının menkıbelerini yazdım. Dedim ki, soy kütüğünü söyleyeyim de bu hanların aslı anlaşılsın. Nereden gelip hangi il'e vardıklarını, yahut vardıkları il'i nasıl aldıklarını, cihan padişahları olan hanların o illerde neler yaptıklarını binde bir de olsa anlatayım" (Aşıkpaşazade 1992, 11). Temel kaygının Osmanlı hükümdarları şeceresinin ve onların başarılarının tespiti olduğu görülmektedir. Oruç Bey, kitabının başında kaygılarını şu şekilde dile getirmiştir: "Daha önce gelen önemli kişiler, tefsir, hadis, peygamberler tarihi, Peygamber'in tarihi, padişahlar tarihi gibi tarihler yazmışlardır. Bu kitapların yazarlarından bazıları acayip hikayeler anlatmış, kimileri Rum ve Acem padişahlarından söz etmişlerdir. Her dönemin kişileri kendi dönemlerinin padişahlarından kıssalarını yazmışlardır. Dolayısıyla her kişi, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olan padişahların kıssalarını yazmalıdır" (Oruç Beğ 1972, 17). Bu gerekçeleri bildiren Oruç Bey, Osmanlı hanedanının tarihi hakkında görüş birliği olmadığını belirterek, asıl Osmanlıların kıssalarını yazmak gerektiği bildirmiştir. Çünkü Osmanlılar, gaza yapan, düşmanı yenen, Tanrı uğruna hak yolunda savaşan, gaza malını hak yolunda harcayan, haktan yana tavır alan, din yolunda gayret sarf eden, mağrurluktan uzak, şeriat yolunu gözeten, dinsizlerden intikam alan, kimsesizlerin koruyucuları olmuşlardır. Ayrıca Osmanlı hanedanı, Oğuz neslinden Sam aslından olan, inançları sağlam, asil ve sert bir ailedir (Oruç Beğ 1972, 18). Oruç Bey, tarihle ilgisi açısından iki noktayı ortaya çıkarmıştır. İlki, tarih yazmanın gerekliliğidir. Bu gereklilik tarih yazıcığının yaygınlığına (Rum ve Acem) vurgu yaparak ve devletlerin tarihlerinin yazılması inancıyla ortaya

çıkmaktadır. İkincisi, tarih konusu ya da konularının neler olduğudur. Tarihin konusunun Osmanlı hanedanı olduğunu açık olarak bildirme yanında, hanedanın sahip olduğu özelliklerin tarihe yansıması gerektiğinin ipuçlarını da vermektedir.

Kafiyeci'ye (1386-1474) göre tarih, vakit, takvimin başlatan olayı işaret etme, olayların başlangıç ve bitiş zamanları anlamlarında kullanılmaktadır (Kafiyeci 2003, 77-78). Tarih terimi bu anlamları yanında, ilim olarak da tanımlanmıştır. Ona göre tarih, zamanın hallerini ve onunla ilgili şeylerin hallerini, bunları belirlemek (tayin) ve vakitlerini tespit etmek açısından ele alan ilimdir (Kafiyeci 2003, 80). Kafiyeci, tarihin taşıdığı anlamlardan biri olan zamanı öne çıkarmaktadır. Yine zamandan hareket ederek tarihi, araştırılan dönemlerin olaylarının sıralamasını yapmak şeklinde tanımlamaktadır. Neşri (15. yy), *Kitâb-ı Cihan- Nümâ* adlı eserinde, elde olan tarihlerin dağınık olduğunu belirterek, mazideki haberleri derleyip düzenlemek amacıyla tarih yazdığını ve Türkçe tarihlerin kötü olduğunu görerek Türkçe yazmaya karar verdiğini belirtmiştir (Neşri 1987/1, 7). 1502'de Kemal Paşazade eserinin girişinde şöyle konuşmaktadır: "Sultan işaret etti ki, eğer tarihler, hikayeler ve fıkralar yazılmasaydı ve bu yolla büyük hükümdarların zaferleri ve başarıları gelecek nesiller için ölümsüzleştirilmeseydi, tamamı unutulurdu. Bunun için o, kendisinin ve atalarının başarılarının kaydedilmesini istedi. Hem seçkinlerin hem de halkın faydalanabileceği, sade bir üslupla, Türkçe olarak bir eserin yazılması gerekliydi ve ben sultan tarafından bu iş için tayin edildim" (İnalcık 2005/1, 116). Hükümdarın isteği tarihçiliğin bir boyutunu göstermekle birlikte, gerekçe tarih anlayışını ve kaygısını ortaya koymaktadır.

Taşköprülüzade'ye göre tarih ilmi, milletlerin hallerini, ülkelerini yani yurtlarını, yaşayış ve âdetlerini, özel sanatlarını, soylarını, ölümlerini yani yükseliş ve yıkılış devrelerini, bunların sebep ve neticelerini, diğer milletlerle olan siyasî, askeri ve iktisadî münasebetlerini ve buna benzer bilgileri anlatan ilimdir (Taşköprülüzade 1966/I, 208). Tarihin konusu (mevzu), geçmişte olan önemli olaylardır. Peygamberler, veliler, âlimler, hakimler, hükümdarlar, sultanlar ve şairler onun konuları arasında yer alırlar. Tarihin *maksadı*, geçmişte olan olayları öğrenmektir. *Faydası*, öğrenilen, okunulan o tarihi olaylardan ders ve ibret almaktır. Tarih konusundaki tecrübeler ışığında, farklı dönemlerdeki insanların yaşayış ve hallerini öğrenmek, tarihî süreci anlamak açısından önemlidir. Tarihte yer alan olayların yarattığı zararlar ve felaketlerden, ancak geçmiştekileri öğrenerek ve tedbirlerini alarak kurtulmak mümkün olur. Yukarıda bildirilen faydaların kendilerini veya benzerlerini benimsemekle saadet, kurtuluş ve rahat yaşama kapısı açılır. Bu faydalı ilim hakkında: "Tarih kitaplarını okuyanlar, ömürlerinin sonuna gelip bulundukları şehirden ayrılmasalar da, ömrü seferler, yolculuklar ile geçmiş olanların faydalarına kavuşurlar" sözünün doğru ve uygun olduğuna inanırlar (Taşköprülüzade 1966/I, 208-209). Taşköprülüzade, tarihin hem konu-

su hem maksadını hem de faydasını açıklamıştır. Tarihin konusu, peygamberler, veliler, âlimler, hakimler, hükümdarlar, sultanlar, şairler gibi kişilerdir. Tarih konusunun kişi ve kişinin yer aldığı olay şeklinde tanımlandığında, tarihte saklı olan anlamı da kişilerin davranışlarından öğrenmek gerekmektedir. Geçmişteki olayları öğrenerek onlardan ders almak, tarihin sunduğu fayda olarak ortaya çıkar. Söz konusu ders ahlâkî ve dinî konularda olmaktadır. Ahlâk ve din en iyi yukarıda nitelikleri sıralanan kişilerce yaşandığından, onların hayat hikayelerini öğrenerek, onların çizdiği doğru yoldan gitmek faydalı olur.

Kâtip Çelebi de tarih teriminin anlamının zamanla ilişkili olduğuna işaret etmiştir. Ona göre tarihin sözlük anlamı, mutlak olarak vakti tanımaktır. *Mahruz* (korunan) kelimesinden Arapçalaştırılarak türetilmiştir. Geçmiş ve gelecek zaman için eşit olarak kullanılmaktadır. Vaktin tarifi ise, bunun bir milletten ya da devletten bir olayın ilk olarak ortaya çıkması ya da göklerde ve yerlerde seyrek görülen korkunç olayların görülmesi şeklinde yapılmaktadır. Böylece tarih, olup bitenlerin ne zaman olduklarının yazılıp belirtilmesi ve yazıya geçirilmesi, olayların arasında geçen süreyi ve olayın başlangıcını bilmek olarak tasvir edilmektedir (akt. Gökyay*, 364; Kâtip Çelebi 2007/1, 257). Kâtip Çelebi, tarih olayıyla, olayın gerçekleştiği tarih arasındaki ilişkinin önemli olduğuna ve tarih olaylarının zamansal sıralamasının yapılmaması durumunda, olayları anlamanın zorlaşacağına işaret etmektedir. Kâtip Çelebi tarih ilmini şöyle tasvir etmiştir: Bu kavimlerin, memleketlerin törelerinin ve âdetlerinin, buralarda yaşayan insanların soy-soplarının ve ölenlerinin ve daha başkalarının durumunu tanımak ilmidir. Konusu da peygamberlerin, ermişlerin, idare başında bulunanların, hükümdarların, şairlerin ve başka gelmiş geçmiş kişilerin ne olduklarıdır ve kim olduklarıdır. Bundan maksat da geçmişteki durumları yakından bilip tanımaktır. Yararı da bu olaylardan ibret almak, onu bir öğüt sayarak akıllanmaktır. Zamandaki değişiklikleri yakından öğrenerek bunların getireceği zararların benzerlerinden kaçınmak ve yararlarını görerek faydalanmaktır. Bu ilim, söylendiği gibi, görenler için bir başka hayattır ve ülkesinde gelip gidenlerin elde ettiği çıkarlardan yararlanmaktır. Bu ilmin tabakat, vefeyat gibi kolları da vardır. Lakin konu bunların hepsini içine almaktadır; burada bunları ayırıp uzun uzun anlatmak gerekmez." (akt. Gökyay, 364-65; Kâtip Çelebi 2007/1, 257). Kâtip Çelebi tarih ilminin alanını çok geniş olarak tasvir etmiştir. Kavimler ve memleketlerin, töreleri ve âdetleri, oralarda yaşayan insanların soy ve sopları tarih çalışmalarının alanını oluşturmaktadır. Ayrıca peygamber, ermiş, hükümdar ve şair gibi kişiler de tarihin merkezi konuları olarak öne çıkarılmıştır. Kâtip Çelebi'nin işaret ettiği noktalardan biri de, zamanda ortaya çıkan değişikliklerin ne türden zararlar getireceğinin farkına varmak ve gerekli tedbirler almaktır. Değişmeyi

Kâtip Çelebi adlı kitaba baskı tarihi konmamıştır.

konu edinmesi tarihçilik açısından oldukça önemlidir ve tarihe nasıl baktıklarının da bir işaretini vermektedir. Değişmelerin fayda değil, zarar getireceği üzerinde durmaktadır. Ancak fayda getirecek değişmelerin olduğunu kabul etmek gerekir. Örneğin Peygamber'in gelişi bir değişikliktir ve ortaya çıkan değişiklikler olumlu olmuştur. Bu tarihten ders alınan olumlu örneklerdir. Bununla birlikte olumsuz örnekler de ders konusu edinilmişlerdir.

Naima'nın (1655-1716) ortaya koyduğu tarih tasviri oldukça verimlidir ve tarih anlayışının çok geniş kapsamlı olduğunu göstermektedir. İbn-i Haldun'un etkisinde olan (Hilmi Ziya ve Ziyaeddin Fahri 1940, 30-31) Naima'ya göre tarih, çok eski zamanlardan bugüne gelinceye kadar âlemde vukua gelen hayır ve şer bütün ahvali kaydeden ilimdir. Değerli ve büyük bir ilim olan tarih, ümmetler ve devletler indinde muteber, emirler ve hükümdarlar yanında makbul ve ulema ve fazıllar yanında beğenilir bir ilim olagelmiştir (Naima1967/I, 29-30). Naima tarihin faydalarını şöyle sıralamıştır: Ulemanın zekasını artırır, ukalayı uyararak basiret gözlerini açar, avamı eski haberlere, havassı da gizli sırlara vakıf eder. Bu hudutsuz denizin derinliklerine vakıf olan kimseler her türlü hakikatleri ve devirlerin değişmesi ile değişen hususların esrarını öğrenir. Böylece eski milletlerde ne türden değişiklikler olduğunu, bunların hangi sebeplerle parçalanıp mahvolduklarını öğrenirler. Bu suretle de vukuatı mukayese ve tahlil ederek, mücerret sözlere kani olmayıp mugalâta ve hurafelerin zebunu olmazlar. Gaibi şahitten kıyas ve olmayanı mevcuttan iktibas ederek pek çok tecrübe ve uzun mümarese ile bir işin başlangıcından sonunun ne olacağını idrak ederler (Naima 1967/I, 30). Bütün bu katkılarından dolayı tarih ilmi, fevkalade faydalı bir ilimdir. Bu nedenle eskilerden nice değerli kimseler, dünyanın her tarafında vukua gelen hadiseleri toplamışlar, işittiklerini yazmışlar ve böylece muhtasar ve mufassal birçok kitaplar vücuda getirmişlerdir (Naima 1967/I, 30). Naima hem tarihin içeriğine ve faydalarına hem de bu faydalara bağlı olarak gelişen tarihçiliğe işaret etmektedir. Naima'nın verileri nasıl bir tarih anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

Naima, en eski dönemlerden bugüne hayır ve şer bütün olayların tarih içinde yer aldığını belirterek, tarihin içeriğini en geniş anlamıyla ortaya koymuştur. Olayların iyi ve kötü (hayır ve şer) olarak değerlendirilmeleri, zamanın zihniyetini göstermekte ve tarihten ders almak için her iki olay türünü de bilmek gerekmektedir. Sahip olduğu bu içerikten dolayı tarih ilmi, ümmetler ve devletler indinde muteber, hükümdarlarca makbul, ulemaca beğenilen bir ilimdir. Bu tespit, tarihin, toplumların en üst kesimleri tarafından önemsendiğini göstermektedir. Naima tarihin faydalarını sıralarken "ulemanın zekasını artırır" ifadesini kullanmaktadır. Ulemanın zekasını nasıl artırdığını, doğrudan zeka bağlamında ele almamakla birlikte, Naima'nın ne demek istediğini anlamak mümkündür. İfadenin devamındaki cümlede "bu hudutsuz denizin derinliklerine vakıf olan kimseler her türlü hakikatleri ve devirlerin değişmesi ile değişen hususların esra-

rını öğrenir" demektedir. Sınırsız denize benzetilen tarihe nüfuz etmek denizin derinliklerine dalmak gibidir. Derinlerdeki hakikatler, tarihteki değişmelerin nedenlerinin anlaşılmasını sağlamaktadır. Tarihi sürecin motoru olan değişme, tarihçiliğin temel sorunlarından biri olarak öne çıkarılır. Değişmelerin arkasındaki hakikatlerin yakalanması tarihçilerin görevi olarak sunulur. Bir başka önemli sorun, tarihin temel unsurlarından biri olarak milletlerin gösterilmesidir. Milletlerin nasıl ortadan kalktıklarının açıklanması tarihçilerin görevleri arasında sayılmaktadır. Tarihsel değişimleri anlayabilmek ve hakikate varabilmek için, kıyas ve iktibas yollarını kullanarak sorunun başlangıçtaki durumunu idrak etmek gerekir. Ayrıca ulemanın bilgi anlayışı ve kullandığı bilginin önemli bir bölümü nakil temellidir. Nakil geçmişte ortaya çıkan verileri mümkün olduğu ölçüde aktarmakla ilgili olduğundan tarih ve tarihçilik, bu bilgi anlayışının önemli özelliklerinden biridir. Diğer yanda, herhangi bir konu hakkında bilgili olmak o konu hakkında ortaya konan çalışmalara sahip olmakla ilgilidir. Herhangi bir konu hakkında bilgili olmak, o konu hakkında daha önce ortaya konmuş çalışmaları okumakla ya da konunun tarihini öğrenmekle mümkündür. Ulema bilgi işlerinden sorumlu kesim olduğundan, tarih onlar için en önemli kaynaklardan biri olarak değerlendirilmiştir.

Osmanlı düşünürlerinin kaygılarına ve bu kaygılar doğrultusunda ortaya koydukları tanımlara bakıldığında, tarihin, devlet ve düzenin bilincine varılması ile ahlâkî değerlerin tarihsel örneklerle öğretilmesini sağlayan yardımcı unsur olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca, olayların zaman çizelgesindeki (kronoloji ya da takvim) yerini belirleyerek olaylar arasındaki ilişkileri görmek, tarihçiliğin bir başka boyutu olarak öne çıkmaktadır.

3.4.3.3. Tarih Konuları

Oruç Bey, kitabının başında, geçmişte önde gelen ulu kişilerin, tefsir, hadis gibi konuların yanında, peygamberler tarihi, Peygamber'in tarihi, padişahlar tarihi, acayip hikayeler, İran ve Rum hükümdarları, Efrasyab ve Zaloğlu Rüstem hakkında yazdığını ve âlemde söylenmedik söz kalmadığını bildirir. Bunları belirttikten sonra, Oruç Bey, önde gelen ünlü kişilerin kendi zamanlarındaki padişahları konu edindiklerini ve kendisinin de kendi dönemini yazması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü padişahlar, yeryüzünde Allah'ın gölgesidirler (Oruç Bey 1972, 17). Oruç Bey'in iki önemli tespitinin üzerinde durmak gerekir. Birincisi, her kişinin kendi zamanının tarihini yazdığı düşüncesidir. Bu tarih anlayışı, bugün de devam eden ve oldukça önemli bir yaklaşımdır. Her kuşağın kendi tarihini yazma sorumluluğu, sorunları çözebilmek için geçmişi şimdinin sorunları açısından okuması ve geleceği biçimlendirme kaygısına dayanmaktadır. Ayrıca

tarihsel süreçteki değişimlerin toplumsal kimlik açısından yorumlanması, tarih yazımını sürekli bir iş olarak öne çıkarmaktadır. Oruç Bey'in ikinci nokta olarak padişahların tarihinin yazılması gerektiğinin altını çizmesi, tarihin konusunun ne olduğu göstermektedir. Padişahın Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olması ve onun tarihinin yazılması, tarihin nelerle ilgilenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Padişahın Tanrı'nın gölgesi olması durumunu insanlık ve peygamberler tarihiyle ilişkilendirerek değerlendirmektedir. Aynı zamanda devleti temsil ettiğinden dolayı, devletin tarihini yazmak, diğer bir tarih konusu olarak ortaya çıkmaktadır. Padişahtan hareket edilerek tarihe yönelmek, padişahın her iki özelliğini de içeren tarihler ortaya koymayı gerektirmektedir.

Kafiyeci'ye göre tarih ilminin konusu, hadiseler, garip iş ve durumlardır. Bu iş ve durumlar, çeşitli maslahatları teşvik, sakındırma, gayretlendirme, engel olma, öğüt verme, ibret alma, açılma ve etkilenme hali değildir. Bunların, sahih bir maksat dolayısıyla ayrıntılı tanımlarla hakikatlerinin tespit edilip yazıya dökülmesi, ayırt edici özelliklerinin belirlenip tespit edilmesi ve vakitlerinin tayin edilmesi suretiyle kaydedilmesi gereklidir.. Nebiler ve resullerle ilgili hadiseler böyledir (Kafiyeci 2003, 90-91). Bu genel tanımlama Osmanlı tarihçileri tarafından genellikle uyulan bir durum olmuştur. Kafiyeci, tarihçinin ebedîlikle, Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla kelâmcılar gibi ilgilenmediğini, bununla birlikte diğer ilim konularının tarihin de konusu olduklarını belirtmiştir (Kafiyeci 2003, 101). Bu ifade tarihin konuları arasında varlık, Allah gibi başka çalışma alanlarına yönelik konuların da yer aldığına işaret etmiş olur. Konular ortak olmakla birlikte yöntemler ve kaygılar farklı olduğundan, farklı ilimler ortaya çıkmaktadır.

Taşköprülüzade, tarihin hangi dallara sahip olduğunu *Mevzuat'ül Ulum* adlı kitabında ortaya koymaktadır. Tarihin dallarına bakıldığında, Osmanlı tarihçiliğinin, dar bir siyaset tarihçiliği yapmadığı toplumun genelini kapsayacak tarihsel bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Taşköprülüzade tarihle ilgili konuları ve tarihin dallarını şöyle sıralamıştır: *Ümmetlerin, Milletlerin Vak'a ve Adetleri İlmi*, Muhadarat ve tarih ilminin dallarındandır. Bu ilimde belirli milletlerin yerlerinden, yurtlarından, muayyen kimselerin hallerinden, her milletin örf ve adetlerinden bahsedilir. Bu gibi şeyler şiirlerinde, nutuklarında, risalelerinde, mektuplarında bildirilir, dolayısıyla bu kaynaklardan öğrenilir. Konu Araplar olduğunda bu ilmin mevzuu, Arapça şiirlerdir. Bu ilimde maksat, bildirilen şeyleri zapt etmek melekesini kazanmaktır. Gayesi, bildirilen şeylerde hata ve yanlışlıktan sakınmaktır. (Taşköprülüzade 1966/I, 219). *Müsamere-i Mülük İlmi*, Muhadara (Muhazara) ilminin kollarındandır. Hükümdarların ve yöneticilerin değer verdikleri kıssalar, haberler, ders verici vaazlar, öğütler ve bunlara benzer hallerden bahseden bir ilimdir. Görülmemiş ülkeler, şaşılacak memleketler gibi dünyanın garip hal ve yerlerinden bahseden, hükümdarlar için ilginç konuları

kapsayan bir ilimdir (Taşköprülüzade 1966/I, 226). *Salihlerin hikayeleri ilmi*, tarih ve Muhadara* ilminin dallarındandır. İyi kimselerin hallerini, meşahiyin menkıbelerini, büyüklerin hikayelerini anlatır. *Ahbar-ül Enbiya İlmi*, Peygamberlerin haberleri ve yaşantılarını konu edinen tarihin bir koludur. *Megâzî ve Siyer İlmi*, Peygamber'in savaşlarını konu edinir ve İslâm tarihçiliğini başlatan unsurlar arasındadır. *Halifeler Tarihi*, Dört Halife'nin tarihini esas alır. Hidayet yıldızlarının hallerini yazmak ve onları herkese tanıtmak önemli bir iştir. Bazıları Emevî ve Abbasî halifelerini de halifeler tarihine dahil ederler. *Tabakat-ı Kur'an İlmi*, Medreselerde okutulan önemli ilim dallarından biri olan kıraat ilmi üzerinde çalışan âlimleri konu alır. *Kur'an*'daki anlamları tam olarak kavrayabilmek ve tefsir yapabilmek için *Kur'an* okumalarına ilişkin usûllerin nasıl ortaya çıktığı ve kimlerin bu usûlleri oluşturdukları, alanın tarihiyle ortaya çıkartılır. *Müfessirler Tabakatı İlmi*, tarihin kollarındandır. Tefsir âlimlerini anlatır. Bu konuda çok sayıda kitap yazılmıştır. *Muhaddisler Tabakatı İlmi*, tarihin kollarındandır; hadis âlimlerini ve onların hallerini anlatırlar (Taşköprülüzade 1966/I, 226-227). Ayrıca, Sahabe ve Tabiinin Siyer İlmi, Tabakat-ı Hanefîyye İlmi, Tabakat-ı Malikiye İlmi, Tabakat-ı Şafiye ilmi, Hanbeli Tabakat-ı İlmi, Nahiv Âlimleri Tabakat-ı, Tabakat-ı Hükema, Tabibler Tabakat İlmi, tarih ilminin kolları arasında sayılmıştır (Taşköprülüzade 1966/I, 228).

Taşköprülüzade, tarih yazıcılığının uğraştığı yirmi ayrı alanın adlarını sıralamıştır. Bu isimlere bakıldığında Osmanlı tarihçiliğinin ilgilendiği konular ortaya çıkmaktadır. Taşköprülüzade'nin sıraladığı verilerin ağırlıklı olarak siyasî ve dini konuları içerdiği görülmektedir. İlk ikisi siyasî temelli bir yapı sunarken, geri kalan ilim dallarının tümü, peygamberler ve Peygamber, halifeler, veliler, şeyhler, iyi *Kur'an* okuyanlar, tefsirciler, hadisçiler, sahabe ve onları takip edenler, Hanefîlik, Malikilik, Şafiîlik, Hambelilik, gramer âlimleri, âlimler ve tabipler hakkındaki çalışmalar olarak dinî konuları içermektedirler. Tarih yazıcılığı, hakim evren tasavvurunun temel değerlerinin tarihlerini ortaya koymak şeklinde tanımlandığında, Osmanlı tarihçilerinin kendi evren tasavvurlarında yer alan temel değerlerin ve ihtiyaç duydukları her alanın tarihini yazdıkları görülmektedir. Bu tutumlarının olağanüstü bir yanı yoktur. Olması gerekeni gerçekleştirmişlerdir. Tarih konularının çeşitliliğine bakıldığında, tarihçiliği sadece vak'anüvislerle ilişkilendirmenin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Vak'anüvisler devlet tarihini yazarken, Taşköprülüzade'nin sıraladığı her çalışma alanında, kendi tarihini yazdığı görülmektedir. Bu tarihçilikte bir çeşitlenmenin olduğunu gösterir.

Osmanlı tarihçisi unvanını taşıyan vak'anüvislerin ortaya koydukları çalış-

Muhadara (Muhazara): 1- Hatırda tutulan şeyler; 2- Tarihi fıkralar, hikayeler anlatma, bu mevzu üzerine konuşma. Develioğlu 1978, 803.

malarda ağırlıklı konuların neler olduğuna yakından bakmak gerekir. Osmanlı tarihçilerinin başlıca konusu devlet ve devletle ilgili sorunlardır. Mustafa Âli'yi tarihçiliğe yönelten Kınalızade Ali Çelebi'nin oğlu Fehmi'nin şiiri de devletle ilgilidir. Söz konusu şiirin çevirisi şöyledir: Dünyanın ne durumda olduğunu anlatacak kimse yok. Hükümdar herkesten ayrı duruyor. Vezirler mal toplamakla meşguller, oysa başka yoksullar azapta. Ne müftü ne şeyh sırrı dünyanın şahına söylemezler; bildir denilse de, neyse der, bunu kitapta yazmazlar (Fleischer 1996, 252). Böyle bir resim, düşünürü tarih çalışmaya yönlendirmiştir. Devletin sorunları, özellikle de hükümdarın adil olması gerektiği tarihçiler tarafından sıkça vurgulanan unsurlar arasındadır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Osmanlı tarihçileri üç türlü tarih kitabı yazmışlardır. 1- Dünya tarihi, yaratılıştan başlanarak peygamberler tarihi ve İslâm tarihiyle devam etmekte, Osmanlı tarihiyle bitirilmektedir. 2- Osmanlı tarihine, Osmanlı hanedanını, Kayı boyu ve Oğuz Kağan şeceresiyle Nuh Peygamber'e bağlayarak başlanır, hükümdarların yaptıkları işlerle devam edilir. 3- Dönemin tarihinde ise, tarihçi doğrudan kendi dönemini yazar. Dünya tarihi anlayışı, insanın yaratılışı, bu dünyaya gönderilişi, peygamberler tarihi ve İslâm'la biçimlenir. Başka toplumlara çok az yer verilmiştir. Osmanlı tarihi anlayışında, ilk bölümde Oğuz Kağan şeceresi verilir ve Kayı Boyu, Oğuz kökenine bağlanır. Sonraki bölümler, Selçuklu ve Osmanlı hükümdarlarının tek tek anlatılmasıyla oluşmaktadır. Olaylar, devletin ve inancın yapısına uygun bir biçimde anlatılmaktadır. Geçmişe ilişkin haberler, evren tasavvurundaki değerler çerçevesinde ele alındığından, doğru ve güvenilir kabul edilirler. Kendi dönemini anlatan tarihçi de aynı değerlere bağlı olarak olayları ayrıntılı bir şekilde yazıya geçirmiştir.

Osmanlı tarihçilerinin kitaplarında işledikleri konular, genel olarak şöyle sıralanabilir:

1- Osmanlı Devleti'nin kuruluşu, hükümdarların başa geçişleri, onların görev sıraları, yaptıkları savaşlar, hayır işleri, ödevleri, huyları, bazı hükümdarların tahttan indirilmeleri ve bazılarının öldürülmeleri. Devletin kuruluşu ve devleti kuran boyun tarihi, Türk tarihinin bir bölümünün ele alınmasına neden olmuştur. Osmanlı hanedanının Kayı Boyu'ndan olması dolayısıyla söz konusu boyun kökenlerini açıklamak için Oğuzlar ve Selçuklular hakkındaki bilgilere tarihlerde yer verilmesi, tarihçilerin genel tutumları arasındadır. Bu bağlamda Türk tarihi de tarihçilerin öncelikle ele aldıkları konular arasında sayılır. Şükrullah, *Behcetüttevarih* adlı kitabında, Türk boyları ve yaşadığı yerlere ilişkin bilgi vermiştir. Oğuzlar, Kayılar, Kırgızlar, Karluklar, Kimekler, Peçenekler, Macarlar, Saklablar ve Ruslar olmak üzere dokuz boy üzerinde durmuş, onların bazı özellikleriyle nerelerde yaşadıkları hakkında bazı genel malumatlar sıralamıştır (Şükrullah 1939, 25-26). Benzer şekilde Neşrî, *Kitab-ı Cihan-Nümâ* adlı

kitabında Oğuzlardan başlayarak Selçuklular ve Osmanlılar üzerinde durmuştur (Neşri 1987/1, 10-53). Devletin ödevleri, hükümdarın sorumlulukları ve nitelikleri şeklinde ele alınmıştır. Adaletli yönetim ve halkın ihtiyaçlarının giderilmesi her zaman vurgulanan unsurlar arasındadır. Hükümdarın savaşçılığı, hayırseverliği (Hoca Sadettin Efendi 1992/2, 107), adaleti, işlenen konular arasındadırlar. Hükümdarların tahta çıkışları ve yaptıkları işler tarihçiliğin baş konusu denebilir. Tahta çıkışlarıyla birlikte nizam-ı âlem gereği öldürülenler (şehzadeler) de tarih kitaplarında yer almışlardır (Hoca Sadettin Efendi 1974/2, 257).

2- Devletin meşruluk kaynakları Oğuz Kağan Efsanesi ve Selçuklu sultanından gelip hükümranlık bildiren semboller ile halife olma da konular arasındadır. Osmanlı tarihçileri, devletin nasıl kurulduğunu ele alırken, onun meşruluk temellerinin neler olduğunu göstermeye özen göstermişlerdir (Lütfi Paşa 2001, 144, 153). Devletin zorunlulukla olması gerektiğini, hangi yönetimin iyi olduğunu, yöneticilerin yönetme haklarına nasıl sahip oldukları da tarihlerde işlenen önemli konular arasındırlar. Devletin ömrü ve yönetim şekli konuları üzerinde çalışanlar az olmakla birlikte, bu konular da Osmanlı tarihçiliğinin önemli konularından biri olmuştur.

3- Ordunun hükümdar değişikliklerinde tutumuna, maaş ve bahşiş beklentilerine, üst kademe atamalarındaki etkisine, iktisadî yapı üzerindeki baskılara (Mehmet Halife 1999, 21; Selanikî Mustafa Efendi 1989/1, 102, 105) tarihlerde yer verilmiştir. Osmanlı tarihçilerinin diğer bir baş konusu ordu ve askerlerdir. Savaşlar, tarihlerin çok geniş bölümlerini oluşturmakla kalmamakta, ordunun yönetim üzerindeki baskısının, vezir-i azam, vezir ve diğer üst seviye yöneticilerin değiştirilmelerinde ne kadar etkili olduğu uzun uzadıya anlatılmaktadır. Ulema ile ordu arasındaki ilişkiler de önemli konular arasındadırlar. Ayrıca Yeniçerilerin isyanları ve cülûs bahşişiyle isyanlar arasındaki ilişkiler önemli konular arasındadırlar (Selanikî Mustafa Efendi 1989/2, 468; Kemal Paşazade 1991, 18). Memurların işledikleri suçlar ve onlara verilen cezalar (Selanikî Mustafa Efendi 1989/1, 227), asker maaşlarının iktisadî durum üzerindeki etkisi, bütçe açıkları, asker sayısının fazlalığı gibi sorunlar tarihçilerin ilgilendikleri bir başka sorun yumağıdır. Genel olarak maaşların bütçe üzerindeki olumsuz etkisi ve asker sayısını azaltma yoluna gidilememesi, iktisadî durumun kötüleşmesinin başlıca nedenleri arasında sayılmıştır. Ayrıca, yeni hükümdarların tahta oturması nedeniyle bahşiş dağıtılması, askerlerin baskısı nedeniyle süreklilik halini almış ve iktisadî sorunlar yanında siyasî sorunlara da neden olmuştur.

4- Devleti yöneten üst kadrolar hakkında bilgiler. Vezir-i azamlar, vezirler, şeyhülislâmlar, paşalar, kazaskerler, defterdarların kimler oldukları, nasıl atandıkları, kimin kimin yerine neden atandığı ve cezalandırılmaları genellikle bildirilmiştir (Gelibolulu Mustafa Ali, 181, 187, 225; Defterdar Sarı Mehmet Paşa

1995, 6; Hoca Sadettin Efendi 1992/2, 113; Peçevi 1982, 13; Selanikî Mustafa Efendi 1989/1, 235). Ulema, şeyhler ve hekimlere de tarihlerde yer verilmiştir (Peçevi 1981, 323; Peçevi 1982, 271; Naima 1968/1, 572; Kemal Paşazade 1991, 184). Dönemin olaylarında etkili olan kişileri tanımak ve onların nasıl yetiştikleri ve hangi makamlarda bulundukları, kimlerle çalıştıkları konularında bilgi vermeleri tarihçilerin konularını çeşitlendirmiştir. Ayrıca, tarihlere konu olan kişiler hakkında, sonraki dönemler için çok önemli belgeler bırakmışlardır. Osmanlı tarihinin önemli kişileri tarihçilerin kitaplarının temel konuları olmuştur. Hoca Sadettin Efendi'nin *Tacüt Tevarih* adlı kitabının 5. cildi, geniş anlamıyla ulemaya ayrılmıştır. Selanikli Mustafa Ali'nin *Künhü'l-Ahbar* kitabındaki tezkire kısımları, kişiler hakkındadır. Müneccimbaşı ele aldığı hükümdarları anlattıktan sonra, o dönemde yaşayan ulema ve umeradan olan kişilerin adlarını sıralamıştır (Müneccimbaşı Tarihi 1, 128-129; 170-171)

5- Devletin iktisadî durumu, vergiler ve vergilere bağlı olarak ortaya çıkan halkın sıkıntıları da tarihlerde yer alan konular arasındadır (Naima 1969/1, 2313). Fiyatlar ve mal çeşitleri, geçim zorlukları, zorluklar karşısında halkın nasıl davrandığı ve yöneticilerin halka nasıl davrandıkları hususlarına da uzun boylu değinilmiştir. Hazinede para olmadığından cülûs bahşişini veremeyen hükümdarın Cinci Hoca'dan borç istemesi (Naima 1968/3, 1868), devletin iktisadî durumu ile gereklilikler arasındaki ilişkiyi sergilemektedir. Naima, memuriyetlerin akçe karşılığı verilmesinin (Naima 1968/3, 1824) hem başka ülkelerde hem de Osmanlı'da eski bir gelenek olduğunu belirtmektedir.

Çeşitli nedenlerle hükümdara yöneltilen şikayetler de tarihlerde yer almıştır. Selanikî Mustafa Efendi, tarihine yazdığı bir gazelde, "zulümle dünyanın yıkıldığını" ve toplumsal düzenin bozulma şartlarını dile getirmiştir (Selanikî Mustafa Efendi 1989/1, 228). Bu bağlamda tarihçiler, toplumda kötüye giden süreçleri dile getirerek, sorumluluklarını yerine getirmiş gözükmektedirler. Tarihçiler, hükümdarlara nasihat etmeyi de görevleri arasında saydıklarından, Naima hükümdarın yabancı, özellikle de düşman ülkelerin mallarını kullanarak halkı bu yönde teşvik etmemesini tavsiye etmiştir (Naima 1968/3, 1826-1827). Naima, samur kürkü seven Padişah'ın (Sultan İbrahim), kürk fermanını konu edinmiştir. Söz konusu ferman, devletin ileri gelenlerinin sahip oldukları iyi kürklerden birinin padişah katına hediye edilmesini içermektedir. Bu fermana uymak istemeyenler divan çavuşları tarafından sıkıştırılmışlardır. Bu fermana uymayacağını vezir-i azama bildiren Galata Kadısı Mehmet Çelebi iyi bir örnek olarak anlatılmıştır (Naima 1968/3, 1827-1828). Tarihçiler, yetki sınırlarını aşan hükümdarların olumsuz yanlarını da sergilemekten geri kalamamışlardır.

Çeşitli nedenlerle çıkarılan isyanlar da tarihçilerin uzun boylu anlattıkları konular arasındadırlar. İsyanların gerekçeleri, isyanın nasıl geliştiği ve nasıl bas-

tırıldığı, bu işle kimlerin görevlendirildiği bir başka konu öbeğini oluşturmaktadır (Hoca Sadettin Efendi 1992, 239, 262; Hoca Sadettin Efendi 1992/2, 347; Selanikî Mustafa Efendi 1989/1, 118-123; Mehmed Neşri 1987/2, 543; Naima 1968/1, 540). Yeniçeri ayaklanmaları ve hükümdara karşı direnmeleri sonucu isteklerini almaları da (Naima 1968/1, 759; Naima 1968/2, 1149) tarihçilerin hiç kaçırmadıkları olaylar arasındadırlar.

6- Komşu, dost, düşman ülkeler ve elçiler hakkında sorunlara bağlı olarak kısa bilgiler yer alır. Söz konusu ülkeler hakkındaki bilgiler, çoğu zaman ilişki konusuyla yakından ilgilidir Özellikle almak için yola çıktıkları şehirler hakkında daha geniş bilgilere yer vermişlerdir. Antlaşmalar da önemli konular arasındadır (Naima 1968/1, 615; Defterdar Sarı Mehmet Paşa 1995, 8, 97, 653-672; Peçevi 1981, 163). Ayrıca yabancı ülkelerin birbirleriyle ilişkileri de kitaplarda yer almıştır (Naima 1968/2, 1119). Başka ülkelerde yapılan icatlardan, örneğin matbaa ve barut, Peçevi tarihinde yer almıştır (Peçevi 1981, 82-83). Ayrıca Peçevi, Macar tarihine ilişkin bilgiler vermiş ve Macar tarihlerinden çeviriler yapmıştır (Peçevi 1981, 83-88, 106).

Sıralanan bu başlıkların sayısı arttırılabilir. Bununla birlikte, sıralanan konu başlıkları Osmanlı tarihçiliğinin ilgi alanını ve tarihçilerinin nasıl bir eğilim içinde olduklarını da göstermektedir. Görülen o ki, Osmanlı tarihçilerinin ilgi alanları oldukça geniştir. Türklerin tarihi, İslâm tarihi, devlete ilişkin her türden bilgiler, hükümdarlar, onların yaptıkları işler, iktisadî durum, isyanlar, devleti yöneten kadrolar, ulema ve askeri şahsiyetler, kurum olarak ordu, kazaskerlik, defterdarlık, ulema, şeyhülislâmlık gibi kurumlar, halkın sıkıntılı durumları gibi konular belli bir sistematiklik içinde düşünüldüğünde, Osmanlı tarihçiliğinin, sanılanın aksine, tarihçiliğin temel konularıyla yakından ilgilendiği görülmektedir. Osmanlı tarihçileri, olayları kayıtlara geçirme temeline dayalı bir anlayıştan hareket ettiklerinden, önemli görülen bütün olayları kayıtlara geçirip tarihlerinin bir bölümü haline getirmişlerdir. Bu yaklaşım tarzı konu çeşitliliğini artırmış, fakat olaylar arasında sistematik ilişkilerin kurulmasının göz ardı edilmesine neden olmuştur. Osmanlı tarihçiliğinin sahip olduğu konu çeşitliliğine rağmen, birkaç tanesi hariç, tarihçiler özel konuların tarihlerini ortaya koymaya yönelmemişlerdir. Peygamberler tarihi, Peygamber ve dört halife dönemi, Kayı şeceresi, Osmanlı Hükümdarları gibi konular dışarıda bırakıldığında, medreseler tarihi, Yeniçeriler tarihi, mimarlık tarihi, iktisat tarihi gibi tarihler yazmadıkları görülmektedir. Osmanlı tarihçiliğinin en önemli sorunlarından bir diğeri, İslâm medeniyetine komşu ülkeler, halklar ve inançlar gibi konulara yer vermemiş olmalarıdır. Günümüz açısından bakıldığında Avrupa tarihine yer verilmemesi (Akçura 1932, 592), başlı başına bir sorun olarak görülmektedir. Çünkü rakip medeniyetle girilen ölüm kalım savaşında, onlar hakkındaki bilginin azlığı savaşı

kaybetmenin başlıca nedenlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir yola gidilmeme nedeninin, dönemin tarih anlayışıyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir.

3.4.3.4. Dünya Tarihi

Her toplumun evren tasavvurunda içkin olan dünya tarihi, toplumların kimliklerinin açıklanmasında en belirgin unsurlardan biri olarak toplumun kendilik bilincini oluşturan unsurlar arasında yer alır. Toplumun tarihi canlı tutulduğu ölçüde kendilik bilinci güçlenir ve gelişir. Dünya tarihini yazan kişi kendi toplumunu tarihin merkezine yerleştirir, sonra diğer toplumları bu merkezle ilişkilendirir. Diğer toplumlara dünya tarihinde verilen yer, tarihin merkezinde yer alan toplumla ilişkileri bağlamında belirlenir. Dünya tarihi, tarihsel süreci belirleyen unsur ya da unsurlar çerçevesinde kurulur. Örneğin İslâm tarihçiliği açısından bu, Tanrı ve peygamberlerdir. Hegel açısından akıl ve özgürlük, dünya tarihini yönlendiren unsurlardır. Dünya tarihini belirleyen unsurlar, evren tasavvurunda yer alan temel değerlerdir. Başka bir deyişle, dünya tarihi, tarih düşüncesinin teorik zemini üzerine oturtulur. Köken dönemlerine ilişkin malzemenin eksikliğinden dolayı, dünya tarihinin başlangıç konularına az yer ayrılır. Yaşanılan dönem, özellikle de evren tasavvurunun temel değerlerinin belirlendiği ve uygulandığı dönem ayrıntılı bir şekilde ele alınır. Yaşanılan dönem ve öncesi, şimdiyi ve geleceği doğrudan belirlediğinden, daha sıkı bir değerlendirmeye tâbi tutulur.

Osmanlı tarihçileri, dünya tarihi konusunda iki kaynaktan beslenmişlerdir. İlki, İslâm inancı gereği Adem'den başlayan ve peygamberle devam eden insanlık tarihidir. İkincisi, devleti tarihin en önemli konusu olarak görmeleri nedeniyle Oğuz Kağan Efsanesi'dir. Bu iki kaynağı sonuna kadar kullanmış olan Osmanlı tarihçileri nasıl bir dünya tarihi kavrayışına sahip olmuşlardır? Osmanlı tarihçileri, dünya tarihini kendi evren tasavvurları çerçevesinde ele alıp değerlendirmişlerdir. 1444 yıllarında yazılmış Saray Takvimleri (almanaklar), Adem'den başlayıp peygamberler tarihini ve ardından Abbasîler, Selçuklular, Osmanlılar ve Karamanlıları (Menage 1978, 230) konu edinerek dünya tarihini meydana getirmişlerdir. Şükrullah'ın *Behçetü't Tevarih*'i, Enveri'nin, *Düsturname*'si dünya tarihi niteliğindedir (Menage 1978, 234). Ahmedî, Şükrullah ve Enverî dünya tarihine Osmanlı tarihini eklemişlerdir (Menage 1978, 235). Şirvanlı Mahmut'un II. Murat döneminde çevirdiği ve Osmanlı tarihçiliği üzerinde etkili olan, *Tarih-i İbn-i Kesir*'de İbn-i Kesir (1301-1373) (Yelten 1998, 14-15) tarihin konusu olarak şunları sıralamıştır: Yaratma, ars ve kürsi, gökler ve yerlerin, meleklerin, cinlerin, şeytanların ve Adem'in yaratılması, peygamberlerin kıssaları, İsrailoğulları, cahiliye dönemi ve son Peygamberler (İbn-i Kesir 1998, 126).

İbn-i Kesir'in sunduğu bu anlayış, İslâm dünya tarihi anlayışını yansıtmaktadır. Müslüman olmaları nedeniyle İslâm inancının bir parçası olan insanlık tarihini, Osmanlı tarihçilerinin de benimsemeleri kaçınılmazdır.

Enverî'nin (15. yüzyıl ortaları) *Düsturneme*'si üç bölümden oluşmuş ve ilk bölümünü dünya tarihine ayırmıştır (Yınanç 1929, 5-6). Dünya tarihi kısmı, enbiya (peygamberler), Pişdadiyan, Keyaniyan (büyük hükümdarlar şahlar, Ahamanid şahları), Eşkaniyan, Sassaniler, Peygamber, Dört Halife, Emevîler, Abbasîler, Safariler, Saminiler, Gazneliler, Deylemiler, İsmaililer, Selçuklular, Harzemşahlılar ve Moğollardan oluşmuştur (Yınanç 1929, 6). Adı geçen kitabın ikinci kısmı Aydınoğullarına, üçüncü kısmı da Osmanlılara ayrılmıştır (Yınanç 1929, 6). İnsanlığı başından itibaren anlatarak Osmanlılarla bitirmesi, bütünlükçü tarih yaklaşımı kaygısını göstermektedir. 1450 civarında tamamlanan Şükrullah'ın tarihi, daha geniş bir çerçeve çizmiş ve kronolojik bilgiye çok az yer vermiştir. Osmanlı hükümdarlarına methiye niteliğinde hikayelere yer vermesi nedeniyle Ahmedî'nin *İskendername*'sine benzer (Imber 2005, 40-41). İlk Osmanlı tarihçilerinden biri kabul edilen Şükrullah (15. yy), *Behcetü't Tevarih* adlı kitabında, hem dünya hem de Türk tarihine ilişkin görüşler ortaya koymuştur. Şükrullah'ın iki temel kaygısı olmuştur: 1- Adem'den, Fatih'in tahta oturuşuna kadar kaç yıl olduğunu bilmek. 2- Peygamberlerin, beylerin, sultanların, halifelerin soy soplarını ve tarihlerini öğrenmek (Atsız 1939, 13). Bu kaygılarını dönemin dünya tarihi anlayışına uygun olarak gerçekleştirmiştir. Atsız'ın bildirdiğine göre adı geçen kitapta, Şükrullah, tarihin Mecusiler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar olmak üzere dört rivayet konusu olduğunu belirtmiştir. Adı geçen bu guruplar Adem'den başlayarak kendi peygamberlerine kadar geçen zamanı hesaplamışlar ve en doğru olarak Müslümanların 6075 yıllık hesabı kabul edilmiştir (Şükrullah 1939, 13).

Yine ilk Osmanlı tarihçilerinden biri olan Ahmedî, *İskendername* adlı kitabında kâinatın ve feleklerin özelliklerinden başlayarak (Ahmedi 2000, 77) kendi dönemine kadar insanlığın geçirdiği aşamaları ele almıştır. Oruç Bey, *Oruç Bey Tarihi* adlı kitabında, Osmanlı hanedanının tarihinin yazılması gerektiğini bildirmiş ve bu gerekliliği yerine getirmek için Osmanlı şeceresini sıralamakla (Oruç Bey 1972, 19) işe başlamıştır. Osman Gazi'den başlayan şecere, Nuh Peygamber'in oğlu Yasef'e vardırılarak bitirilmiştir (Oruç Bey 1972, 20). Aşık Paşa *Garip-name*'sinde âlemin yaratılışından başlayarak süreci anlatmıştır (Aşık Paşa 2000/1/1, 1 vd). Kafiyeci, yaratılıştan kıyamete olan süreçteki olayların kaydını en iyi şekilde tutmayı tarihin konusu olarak belirtmiştir. Ona göre tarih ilmi de diğer ilimler kadar değerlidir ve bilinmesi gerekir (Kafiyeci 2003, 92). Neşri altı ciltlik dünya tarihi yazmıştır; fakat 6. ve son cildi dışındakiler kaybolmuştur (Menage 1978, 236). Bununla birlikte günümüze kalan cildin başında,

Oğuz Kağan şeceresi ve Selçuklular tarihi yer almaktadır. Mustafa Âli'nin büyük dünya tarihi olan *Künhül Ahbar* eseri hiçbir devlet adamı tarafından ısmarlanmamıştır ve herhangi resmi tarih yazımıyla da ilişkili değildir. Mustafa Âli, tarihini yazarken siyasal değil, kültürel ve düşünsel bir amaç gütmüştür (Fleischer 1996, 250). Mustafa Âli, tarihin edebi çalışmalardan ayrı, başlı başına bir ilim olduğu görüşünü ciddiye almış olaylara eleştirel ve çözümleyici bir tarzda yaklaşmaya çalışmıştır. Tarih yazma tarzı, çağdaş devlet adamlarını eleştirmesini gerektirmiş ve bunu yapmıştır (Fleischer 1996, 250). Mustafa Ali, Osmanlı tarihini dünya tarihi, özellikle de İslâm tarihi çerçevesinde ele almakla iki şey gerçekleştirmiştir: 1- Kendi siyasal, dinsel ve edebi kültürünü, ilerlemekte olan bir tarihsel sürecin parçası ve daha eski ve daha saygın İslâm geleneklerinin mirasçısı olarak kabul etmiş ve yerleştirmeye çalışmıştır. *Künhül Ahbar*'ın giriş bölümünde Osmanlıların İran ve Araplar kadar ünlü tarihçiye sahip olmamalarından ya da az olmasından yakınmıştır. 2- Kendi medeniyetini, tarihsel sürecin egemen siyasal ve kültürel gelenekleri ile karşılaştırmalı olarak yargılamaya açmış ve bunu yapmaya çalışmıştır. Geçmişe olduğu kadar yaşadığı güne de bakmış, çağındaki gelişmeleri açıklayabilecek modelleri ve benzeşmeleri geçmişte aramıştır (Fleischer 1996, 250). Bu özellikleriyle Mustafa Âli, Osmanlı tarihçiliğinde çok önemli bir kazanmıştır,

Yukarıda belirtildiği gibi, Osmanlı tarihçileri, dünya tarihini iki koldan takip etmek durumundadırlar. İlki, yaratılışla başlayan, peygamberler tarihi ve Peygamber'in İslâm'ı tebliğ edişiyle omurgası oluşan, ilk halifeler, Emevî ve Abbasî devletleriyle devam eden süreçtir. Bu kol Osmanlıların inanç temeline dayanan insanlık tarihi anlayışını ortaya koyar. İkincisi, Oğuz Kağan şeceresini esas alır. Oğuz Kağan şeceresiyle temeli oluşturulan Osmanlı Devleti, "ebet müddet" olarak tanımlandığından, insanlık tarihinin sonunu temsil etmektedir. Diğer bir yanıyla, aynı tanım nedeniyle sonsuzluğa işaret etmektedir. Bu tarih anlayışında iki önemli unsur olan din ile devlet, bütünlüklü bir biçimde yorumlanmıştır. Din, bireyin yaşama ilkelerini belirleyip onu öte dünyaya hazırlarken, aynı zamanda devletin iyi yönetilmesi için de adalet vurgusunu yapar. Devlet, toplumsal varoluşun sürekliliğini sağladığından, aynı zamanda inanç değerlerini de korumuş olur. Böylelikle birbirlerini tamamlayan iki unsur, dünya tarihi çerçevesinde birleştirilmiştir.

Osmanlı tarihçilerinde ortaya çıkan dünya tarihi anlayışında şu soru oldukça önemlidir. Osmanlı devleti neden Emevî ve Abbasî devletlerine değil de Oğuz Kağan Efsanesi aracılığıyla Nuh'a bağlanmıştır? Tarikatlarda şeyhler, hangi milletten olursa olsun bir şekilde Ali ve Peygamber'e bağlanan bir silsilenin içine yerleştirilmiştir. Divan şairleri, kendilerini, Acemlerin öğrencisi olarak göstermekten pek memnun gözükmüşlerdir. Böyle örnekler varken, Osmanlı düşünürleri devlet ve tarih konularında Arap ve Acem köklerine yönelmemiş-

ler, Oğuz şeceresini esas almışlardır. Oğuz şeceresine bağlılık, birkaç açıdan değerlendirilebilir: İlkin, hem Selçuklu hem de Osmanlı hanedanlarının, Arap kabilelerinden birine bağlanması gerekir ki, tarihsel açıdan bu çok zordur. Çünkü Türklerin İslâm medeniyetine girişleri ve farklı bir kavim oldukları gerçeği çok çeşitli açılardan tespit edilmiştir. İkincisi, Selçuklular'ın Abbasî devletini ortadan kaldırması, halifenin yetkilerini sınırlandırması ve medreseleri devletin kontrolüne alması, devleti, dini temsil eden kurumların üstünde yetkili güç haline getirmiştir. Devlet, yapısı gereği, gücünü ve üstünlüğünü kimseyle paylaşma niyetinde olmamıştır. Gerektiğinde, İslâm ilkeleriyle çatışan uygulamalar sergilemekten çekinmemişlerdir. Üçüncüsü, Osmanlı Devleti'nin, bütün devletlerden üstün olduğu düşüncesini Arap ve Acem tarihlerinin dışında temellendirmek, iddiayı daha güçlü bir hale getirmiştir.

Dünya tarihi anlayışının temel unsurlarından biri, dünya tarihini yazan tarihçinin ait olduğu toplumun, dünyanın merkezinde bulunduğu inancıdır. Dünyanın merkezinde yer alan toplumun bu özelliği, evren tasavvurunu da oluşturan temel değerler tarafından belirlenir. Osmanlı düşünürler için merkezi değerler, İslâm ve Osmanlı devletidir. İslâm en son gelen Peygamber'in öğrettiği en mükemmel din olarak tanımlandığından, Müslüman toplumun diğer bütün toplumlardan üstün olduğu tartışma götürmez bir gerçek olarak kabul edilmiştir. Benzer şekilde Osmanlı Devleti ve soyu dünyanın merkezinde yer aldığından, teorik olarak bütün devletlerden ve soylardan üstündür. Dolayısıyla insanlık tarihi, İslâm anlayışı ve Oğuz Kağan şeceresi bağlamında Türk tarihi ve Osmanlı Devleti çerçevesinde kurulmuştur. Toplumsal varoluşun sürekliliği esas alındığında, devlet, görevleri nedeniyle dinden üstün bir konuma gelmektedir. Dinin varlığını sürdürmesi toplumsal varoluşun sürekliliğine bağlı olduğundan, din devlete bağlı hale gelir. Bağımlı olanın üstünlüğünden söz edilemeyeceğinden, devlet, her şeyin üstünde kabul edilmiştir.

Dünya tarihi modeli bütün toplumlar için geçerlidir, çünkü çok kolaylıkla her toplumun evren tasavvurundan türetilebilir. Bu model çerçevesinde oluşturulan dünya tarihi anlayışının temel sorunlarından biri, merkez toplumla aynı değerleri benimsememiş toplumların nasıl görüldükleridir. Müslüman ve Müslüman olmayanların kendi aralarında kesin bir ayırım varken, aynı zamanda Müslüman olmayanlar da aralarında da kitap ehli olanlar ve olmayanlar şeklinde ayrılmışlardır. Müslüman olmayanların dünya tarihinin oluşumundaki rolleri tartışmalıdır. İnsanlık tarihi, kitap ehli olan ancak Müslüman olmayan bir toplumla örtüşmektedir. İslâm, Yahudi ve Hıristiyan insanlık tarihini kabul etmiş, devamını İslâm tarihi olarak yorumlamıştır. Ehl-i kitabın dışında kalan toplumların dünya tarihindeki konumları silik kalmıştır.

3.4.3.5. Yöntem

Tarihçinin, çalışmasını yaparken, nasıl bir yöntem uygulayacağı, hangi konulara ağırlık vereceği, konuları nasıl yorumlayacağı dönemin paradigması tarafından belirlenir. Paradigma, bir dönemin biliminde hakim olan araştırma yöntemi, anlayış, yorumlama şeklinde tanımlanır (Kuhn 1982, 46). Çalışmaların kabul görmesi, hakim paradigmayla uygunluğuna bağlıdır. Çalışma, paradigmanın ilkeleri doğrultusunda yapılıp sonuçlandırılmışsa anlamlı kabul edildiğinden, her araştırmacı hakim paradigmaya uymak için büyük çaba harcar. Osmanlı tarihçilerini yönlendiren paradigmada, İslâm evren tasavvuru çerçevesinde oluşan ilim anlayışı ve Oğuz Kağan geleneğinden gelen devlet anlayışı belirleyici olmuştur. Devlet ve ilim anlayışlarının belirleyici olduğu tarihçiliğin gösterdiği özellikleri çeşitli açılardan değerlendirmek mümkündür.

Tarihçilik, esas itibariyle, çeşitli olayları ve olaylar hakkında haberleri kayıt etmek olduğundan, bu eylemi gerçekleştirirken nasıl bir yöntem uygulandığı önemli bir sorundur. Bu bağlamda, tarihçinin olay ve olaylar hakkındaki haberleri nasıl değerlendirdiği, yöntem sorunu olarak öne çıkmaktadır. Tarihçiliğin konusu olan olay, eğer tarihçi tarafından yaşanılmışsa, doğrudan anlatılır. Ancak genelde tarih olayları haberler şeklinde başka kaynaklardan öğrenilerek aktarıldığından, haberin güvenilir ya da doğru olup olmadığının belirlenmesi gerekir. Hadis toplama sürecinde doğruluk ya da güvenilirlik çok büyük sorun olmuşken, tarihçilik çerçevesinde aynı hassasiyetin gösterilmediği söylenebilir.

Bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak anlamlarına gelen *hubr* (hibre) kökünden türemiş isim olan *haber* terimi, geçmişte meydana gelen veya gelecekte vuku bulacak bir olayı bildiren, doğru ya da yanlış olabilme özelliğine sahip söz olarak tarif edilir. Haberin içeriğini, duyularla algılanabilir şeyler ve vahiy konuları oluşturur. Haberin doğruluğu ya da yanlışlığı veya gerçeğe uygun olup olmadığı konulara göre değişir (Yavuz 1996, 346). *Kur'an* (9/94), Tanrı'dan gelen haberlerden oluştuğu ve geleceğe (ahiret) ilişkin gerçeklikleri de bildirdiği gibi, geçmiş milletlerin durumlarını da haber konusu yapmıştır (Yavuz 1996, 347). Böylelikle haberin bilgi kaynaklarından biri olduğu ve inanç sisteminde önemli bir konuma sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Ebü-l Hasan el-Eş'ari, gerekli şartları taşıyan haberlerin insana ait bilgi kaynaklarından birini oluşturduğunu ve duyular ile akıl yürütmeyle ulaşılması mümkün olmayan bilgileri elde etmek için başvurulması zorunlu bir kaynak olduğunu kabul eder. Haberin geçerli olabilmesi için gerekli şart, haber verenlerin belli bir sayıya ulaşmaları veya haberin bazı vasıfları taşıması değildir, insanın bir konuda bilgisizliğini ve şüphesini giderip onda yeni bilgi meydana getirmesi yeterlidir (Yavuz 1996, 347).

Kelâmda, haberin, duyular ve akılla birlikte bilginin üç temel ayağından biri olduğu kabul edilmiştir (Yavuz 1996, 347). Maturidi'ye göre, haberi bilgi kaynağı olarak inkâr etmek, kendini de reddetmek anlamına gelir. Çünkü kendine ilişkin tüm bilgiler haber şeklinde tezahür eder. Ayrıca haberin bilgi araçlarından biri olmasının zorunluluğu, Peygamber'in getirdiği haberlerin benimsenmesini gerekli kılmaktadır (Maturidi 2003, 10-11; Yavuz 1996, 347). Haberin inançla ilişkisi ve hadislerin derlenmesinde yapılan tartışmalar nedeniyle, haberler çeşitli türlere ayrılmıştır. Peygamber'den gelen haberin yalan olmasına hiçbir surette ihtimal verilmiyorsa ve Peyganber'den gelen haberi aktaranın masumiyetinden şüphe edilmiyorsa, o haber *mütevatir*dir (Maturidi 2003, 12). *Haber-i Vahid,* önceleri bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haber anlamında kullanılmış, sonraları da mütevatir seviyesine ulaşmamış haber anlamında kullanılmıştır (Ertürk 1996, 349). Taftazani, doğru haberi "vakıaya mutabık olan" şeklinde tanımlamıştır. Doğru haber, olayı haber vermek ve olayı doğru haber vermek şeklinde de ayrılmıştır. Olayın haber verilmesi, konudan haberdar etmek açısından önemlidir. Ancak beklenen şey olayı ve olay hakkındaki gerçekleri doğru aktarmaktır (Taftazani 1999, 110). Taftazani'ye göre doğru haber iki çeşittir 1- Mütevatir (apaçık olan) haber. Yalan üzere anlaşmaları ve birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun diliyle sabit olan haberdir. 2- Resul'ün verdiği haberler (Taftazani 1999, 110, 112). Mütevatir haber, hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde açık seçik olmalıdır. "Mecburi olarak zaruri ve kesin bilginin elde edilmesini icap ettirir. Eski zamanlarda yaşamış padişahlar ve çok uzak ülkeler hakkında edinilen bilgi gibi" (Taftazani 1999, 110-111). Taftazani'nin bu yaklaşımı tarih ilminin felsefe temellerinin oluşturulması şeklinde yorumlanmıştır (Timur 1986, 49) Mütevatir haberin kesin bilgi vermesi için üç şart gerekir: 1- Haberi verenler yalan üzerine birleşecek ve anlaşmaları aklen ve âdeten imkânsız olacak. 2- Verilen haber bizatihi ve esas olarak imkânsız olmayacak, aklen mümkün olan hususlarla ilgili olacaktır. 3- Verilen haber, his, tecrübe ve müşahade ile bilinen cinsten olacak. Nazari ve teorik olmayacak, delile ihtiyaç gösteren cinsten bulunmayacak. Ayrıca, tevatür sayısı her dönemde kesintisiz bir şekilde mevcut olacak (Taftazani 1999, 111, Uludağ'ın notu 10).

Haber ve haberin doğruluğu sorununa ilişkin tartışmaların tarih alanında etkili olmadığı söylenebilir. İslâm tarihçilerinin kitaplarında, özellikle eski çağlara ilişkin haberlerin güvenilir olmadıkları rahatlıkla görülür. Ayrıca İslâm tarihinin önemli olaylarının nasıl gerçekleştiğiyle ilgili çok sayıda rivayetlerin aktarılması, Taftazani'nin tanımladığı şekliyle doğru haberin tarih alanında gerçekleşmesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, doğru haber ifadesinin işaret ettiği alan, vahiy ve hadis alanıdır. Bunun yanında dünya tarihi de büyük ölçüde *Kur'an* bağlamında ele alındığından, orada kabul edilen verilerin de doğru haber şeklinde kabul edildiği söylenebilir.

Osmanlı dönemi tarihçilerinden bazıları tarih araştırmalarının nasıl yapılması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Bergama doğumlu olan Kafiyeci (1386-1474), tarihin bir ilim olduğunu kabul etmiş ve söz konusu ilmin faydaları ile yöntemi hakkında bir temellendirme yapmıştır. Ona göre tarih ilmi, sayısız olayların her birinin anlamını ortaya koymaktadır. Böylelikle olayların hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğu ortaya çıkarılmaktadır. Olayların doğruluğu ve yanlışlığı tespit edilmeden tarih hakkında konuşmak, karanlıkta odun toplamaya benzetilmiştir (Kafiyeci 2003, 94). Kafiyeci tarihle ilgili olarak, tarihçi ve tarih ilminin özellikleri üzerinde durmuştur. İslâm düşüncesinde bilgi ile iman arasındaki ilişkiden dolayı, tarih bilgisinin de doğruluğu önemsenmiştir. Hadislerin zaptı için gösterilen kaygıların tarih olayları için de gösterilmesi gerektiğini düşünen Kafiyeci, hadis aktaranlarda (raviler) aranan -akıl, zabt, İslâm ve adalet- dört şartın, tarihçilerde de bulunması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre hem hadisçi hem de tarihçi dinî konularda itimat edilir ve güvenilir kişilerdir. Bu şartlar, ölçülü davranmaya ve iftiralardan sakınmaya götürmesi yanında, tarihçinin çalışmasına ilgiyi artırır. Böylelikle tarihçi, sapma ve saptırma tehlikesine düşmekten kurtulur (Kafiyeci 2003, 97-98). Tarihçinin sahip olması gereken dört şartın özelliklerine yakından bakıldığından, tarih için gerekli olan temel özellikleri içerdikleri görülmektedir. İslâm ilim anlayışında etkili olan akıl ile nakil seçenekleri bağlamında tarih, aklî ilimler öbeğinde yer almaktadır. Akıldan bahsedildiği her durumda, akıl yürütme ve mantığın işin içine girdiği göz önünde tutulursa, tarih çalışmaları mantıksal bir çerçevede ele alınmalıdır. Mantık kurallarının dışına çıkanlar tarih içinde yer almamalıdır. Zabt terimi, kayıta geçirmek yanında, kavramak ve anlamak anlamlarını da içermektedir. Bir olayı anlayarak kayda geçirmek tarihçiliğin en önemli özellikleri arasındadır. Çünkü, tarih bilgisinin doğruluğu, onu kavramadaki beceriyle yakından ilişkilidir. Öte yandan zabt teriminin yazıya geçirmek anlamı açısından konuya bakıldığında, tarihçilik yazmakla ilişkili bir iştir. Olayların yazıya geçirilerek aktarılması, sözlü tarihin sahip olduğu sorunlardan kurtulmayı sağlamaktadır. Kafiyeci'ye göre hadiseleri ve vakıaları muteber bir şekilde zapt edecek olan tarih ilimidir ve bu ilim, verileri kitaplaştırıldığında tamamlanır ve devam eder. Nasıl diğer ilimlerin konuları kitaplaştırılıyorsa, tarih de kitaplaştırılmalıdır (Kafiyeci 2003, 92-93). İslâm şartı, tarihçinin içinde bulunduğu paradigmayı belirlemektedir. İslâm medeniyeti çerçevesinde oluşan bilgi ve ilim anlayışları, tarih yazmanın ne türden ilkelere göre yapılacağını da belirlemektedir. Adalet şartı, iki açıdan değerlendirilebilir. İlki, tarihçinin olayları oldukları gibi anlatmasıdır. Tarihçi herhangi bir nedenle ifrat ya da tefrite düşerse, taraf tutarsa, eksik ve yanlış anlatırsa adaletsizlik etmiş olur. İkincisi, olaylarla ortaya çıkan sonuçların, olayı yaşayanların durumlarını nasıl belirlediğini görerek ders almak anlamında adalete işaret etmektedir.

Kafiyeciye göre tarih ilmi, tarihin konusu olan haberler için kanun, tartı,

ayar ve ölçüdür. Haberler bu tartı ile tartılırsa ayarı sağlam, basiret ve düşünce sahiplerinin yanında muteber olur ve fıkıh, usûl gibi ilimlerle aynı seviyede kabul edilir (Kafiyeci 2003, 94). Kanun ya da ölçü ile ilim arasındaki bağlantı, ortaya konan bilgiye güveni sağladığından, tarih araştırmaları da belli bir kanun ya da ölçüye sahip olmalıdır. Kafiyeciye göre, tarih bilgisinde ölçü, tarihçinin kendisidir. Tarihçi doğruları bildirmekle yükümlü olmakla birlikte, haberi dayandırdığı verilerin zayıflığını da bildirmek şartıyla, gerektiğinde zayıf görüş ve rivayetlere de yer verebilir. Ancak, Allah'ın zatı ve sıfatları ile dini hükümler konularında zayıf rivayetleri kullanmak caiz değildir (Kafiyeci 2003, 98). Tarihçi anlattıklarını belli bir temele oturmak durumundadır. Kafiyeciye göre hadis derleme usûlü, haber derleme usûlü olarak da kullanılmalıdır (Kafiyeci 2003, 99-100). Hadisleri derlerken gösterilen azamî dikkate, tarih yazarken de uyulmalıdır. Kafiyeci, tarihçinin aslî görevi olarak, insanın kayıtlarını tam ve doğru şekilde tutmayı göstermiştir (Kafiyeci 2003, 102). Böylelikle, tarih bilgisinde tam güvenilirlik elde etmenin gerekli olduğu ortaya konulmuştur. Kafiyeci, tarih bilgisinin güvenilirliğinin insan ve tarihin yapısıyla ilişkili olduğunun farkındadır. İnsanın, üst, orta ve aşağı gibi tabakalı bir yapıya sahip olması, tarih bilgisinin güvenilirliğiyle de ilişkilidir. Üst tabakada, nebiler ve resuller bulunur. Orta tabakada veliler, müçtehitler ve ebrar tabakası. Alt tabakada ise diğerleri yer alırlar (Kafiyeci 2003, 102). Bu üç tabakanın genel karakterleri bilinmektedir. Bununla birlikte, tabakaların her birinde yer alan herhangi bir birey hakkındaki bilgilere ulaşmak çok zordur ve ömür boyu çalışmak gerektirir (Kafiyeci 2003, 103). Örneğin üst tabakadan Adem Peygamber'in tarihi yazılmak istendiğinde, gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin onunla ilgili olarak aklî açıdan mümkün olan her unsur tarihçinin önüne çıkar. Bu olaylar yoğunluğu içinde kaybolmamak için, araştırma alanına, şeriat, akıl, örf, âdet gibi sınırları belirlenmiş konular çerçevesinde yaklaşmak gerekir (Kafiyeci 2003, 104).

Kafiyeci, tarihçinin çalışmasını gerçekleştirirken göz önünde bulundurması gereken beş şart belirtmiştir (Kafiyeci 2003, 107). Belirlenen şartların özellikleri şöyledir: 1- Yaşayarak ve görerek tarih yazmak en iyi tarih yazma usûlü olarak tanımlanmıştır. Tarihçi yaşadığı ve gördüğü olayları yazmak, tanıklığının bilincinde olarak davranmak durumundadır (Kafiyeci 2003, 108-109). Olayı yaşayan kişi, olayı kayıtlara geçirerek hem kendisi hem de sonraki nesiller için çok faydalı bir iş yapmaktadır. Tarihçinin yaşanılan olaydan ibret alınacak dersleri çıkarması kendisi için önemlidir. Ayrıca sonraki tarihçilerin herhangi bir olayı birinci el kaynaktan okumaları, tarih bilgisinin güvenilirliği açısından vazgeçilmez bir değere sahiptir. 2- İlim ve kesin bilgiye göre tarih yazmayı, tarih yazma türlerinin bir başkası olarak tanımlamıştır. Bu tarih anlayışı, dinî açıdan esas teşkil eden emirleri, teşvikleri ve ibret verici unsurları öne çıkarır (Kafiyeci 1952, 190; Kafiyeci 2003, 109). Kafiyeci tarzların detaylarını yeterince açıklamamakla

birlikte, verdiği ipuçlarından anladığımız o ki, inançla ilgili bilgilerin kesinliğini kabul etmekte ve dinî değerlerin tarihi bu alanın konusu olmaktadır. 3- Galip zanna göre tarih yazmak (Kafiyeci 2003, 107). Öğreticilik tarih yazmanın temel kaygılarından olduğundan, kesinliği olmayan ama doğruluğu mümkün görülen unsurlar çerçevesinde yazılan tarihlerde uygulanan yöntemdir (Kafiyeci 2003, 109; Kafiyeci 1952, 190). Genel olarak tarihçinin kaygılarından biri, kendileri hakkında insanların bilinçlerini artırmak olduğundan, olabilirlikler ya da doğru sanıya dayanan veriler de tarihçilerin malzemeleri arasında sayılırlar. 4- Aykırı haberler arasında tercih yapmadan bütün rivayetleri kaydederek tarih yazmak (Kafiyeci 2003, 107). Tarih yöntemi açısından önemli bir sorunu ele alan Kafiyeci, orta yolu tercih etmiştir. Ona göre tarihçi, yazdığı konuda aykırı görüşler söz konusu olduğunda ve bir haberi diğerine tercih ettirecek herhangi bir unsur bulunmadığı sürece iki taraftan birini tercih etmeyerek çalışmasını tamamlar. Ancak gerçek durum bilinir ya da bir haberi diğerine tercih ettirecek bir unsur ortaya çıkarsa, o zaman tarihçinin yazdığı tarih, ikinci ve üçüncü tarzın taşıdığı hükümler kategorisine dahil olur (Kafiyeci 2003, 109). Kafiyeci, birbirleriyle çelişen haberlerden birini tercih ederek çalışmayı tamamlamanın da sakıncasının olmadığını belirtmektedir. Verdiği bilgilere bakıldığında, karşıt belgeler meselesi, daha çok mezhepler arası tartışmaya ilişkin sorunlar hakkındadır (Kafiyeci 2003, 109-110). Usûlün başlığı bütün rivayetleri toplamak, Taberî tarzı tarih yazma usûlüne uymaktadır. 5- Dört tarzın dışında tarih yazmak (Kafiyeci 2003, 107). Kafiyeci bu yaklaşımı açıklamak için, "Onların başına gelenleri Allah'tan başka kimse bilmez" (İbrahim 14/9) ayeti ile "Sana şüphe vereni bırak, şüphe vermeyene bak" hadisini kullanmıştır. Burada esas nokta, tarihçinin, çalışmasında şüpheli noktalardan uzak durmasıdır. Yalan ve iftiraya dayalı haberlerin açıkça şüphe içermeleri ve şüphe temelli yapıların sağlam olmayacağı gerçeği göz önüne alındığında, doğruluk ve kesinlik tarihçiler için öne çıkarılan en temel unsur olarak gözükmektedir. Kafiyeci'ye göre yalan ve iftira içerdiği bilinen verilere dayalı olaylar hakkında tarihçi konuşmamalıdır. Şüpheli konuları ele alan tarihçiler, onların şüpheli olduklarını bildirmelidir. Beşinci usûle göre yazılmış tarihin de faydalı olduğu kanaatindedir (Kafiyeci 2003, 110-111).

Kafiyeci, yukarıda belirtildiği gibi, üç insan tabakası olduğunu ve bu üç tabaka hakkında da beş tür yöntemle tarih yazılacağını ve dolayısıyla tarih yazma tarzlarının 15 olduğu sonucunu beyan etmiştir (Kafiyeci 2003, 104-106). Kafiyeci'nin ortaya koyduğu yöntem, tarih yazıcılığın temel sorunlarına önemli açıklamalar getirmektedir. Beş yöntemin değerlerine göre sıralanması tarih anlayışının nasıl bir temele dayandığını da göstermektedir. İslâm tarih anlayışı, hadis araştırmalarından çok büyük ölçüde etkilendiğinden, derlenen hadisin güvenilirliği, hadisi ilk elden anlatan kişinin doğrudan Peygamber'le görüşmüş ve onun meclislerinde bulunmuş olmasında yatmaktadır. Her hangi bir konuyla ilgili

bilginin en güvenilir kaynağı, hadis aktaranların birinci halkasında yer alanlardır. Bu anlayış tarihçiliğe uygulanarak, tarihi olayı yaşayarak anlatan tarihçi en üste yerleştirilmiştir. Ayrıca hakikatin geçmişte olduğu inancı gereği, ki Müslümanlar için hakikatin kaynağı *Kur'an* ve Peygamber'dir, olay bu iki kaynağa ne kadar yakın bir dönemde yer almışsa olay hakkında verilen bilginin güvenilirliği de o kadar artmıştır. Diğer taraftan, Kafiyeci'nin tanıklığı en iyi tarihçilik örneği olarak sunması, tarih anlayışındaki bir başka noktaya daha işaret etmektedir. Bir bakıma tarihçi geçmişi değil, şimdiyi, yaşadığı dönemi yazmakla görevli olmalıdır, izlenimi vermektedir. Osmanlı tarihçiliğinde baskın olan tutumun şimdiyi yazmak olduğu düşünülürse, Tarihçinin dönemin tarih anlayışına uygun olarak çalıştığı söylenebilir.

Büyük ölçüde İbn-i Haldun'un görüşlerinden hareket eden (Naima 1967/I, 30; Arslantürk 1997, 45) Naima'ya göre tarih yazarlarının uyması gereken kurallar şunlardır: 1- Tarihçi doğru sözlü olup, bâtıl ve asılsız hikâyeler yazmamalıdır. Eğer bir vakıanın hakikatine vâkıf değil ise, vakıanın hakikatine vâkıf olanlardan öğrendikten sonra yazmalıdır (Naima 1967/I, 31). Tarihçinin doğru sözlü olmasını isteyerek, öncelikle olayları tarihçinin çarpıtmasının önüne geçmek istediği söylenebilir. Haberin doğruluğunun araştırılmasının tarihçinin asli görevi olduğunu öne çıkarmaktadır. 2- Halk dilinde dolaşan uydurma sözlere kulak asmayıp, vakıayı olduğu gibi yazabilen kimselerin mevsûk sözlerine rağbet etmelidir. Çünkü nice vakıaların oluş tarzı erbâbına malûm iken, zayıf akıllı kimseler, bunlara yersiz manalar vererek yanlış veyahut hiç aslı olmayan sözleri halk arasında yayarlar. Halk arasında şüyu bulmuş olan bu nev'i saçma sapan şeyleri gerçek zannedip, taḥkik etmeden nakledip yazanlar, her asırda çok bulunur (Naima1967/I, 31). Tarihçinin duydukları ile yazılı ve güvenilir kaynaklar arasında ciddi bir ayırım yapmaktadır. Ayrımın dayandırıldığı asıl nokta, olayı yazan kişinin işin ustası olmasını öne çıkarmaktadır. Sözlü tarihten çok yazılı ve güvenilir kaynakları esas almak gerektiğinin altı çizilmiştir. Ayrıca tarihçinin halk arasında yaygın olan haberlere itibar etmemesini, olayın gerçeğini araştırmasını tavsiye etmektedir. 3- Zapt edilen haberleri yalnız nakletmekle yetinmeyip, *kıssadan hisse* alınacak hususları da belirtmelidirler. Böyle olmayan tarihlerin, Hamzaname'den farkı yoktur (Naima1967/I, 31). Tarihçinin görevleri arasında, olayda saklı olan öğretici yanı öne çıkarıp yorumlamak da vardır. Tarihçi toplumsal değerler açısından olayları yorumlayarak vermek durumundadır. Yorumcu tarih anlayışı, olayları olduğu gibi aktarmamalı ya da Hamzanamelerde olduğu gibi, olayları destansı bir havada değil, olayın niteliğini belirleyen esası ortaya koyacak şekilde incelemeli ve ne türden derslerin alınması gerektiği üzerinde durulmalıdır. 4- İnsanların kadir ve kıymetini takdirde insaflı olmalıdır. Methedilmeğe liyâkati olmayan âşinâlarını himaye ve methederse, yalanlanacak şekilde haddinden fazla methetmemelidir. Ve methedilmek hakkı olan değerli

kimseleri, büyükleri, garezine binaen zem ve kadhederek gaddarlık etmemelidir. Her durumda gerçek ne ise onu yazmalıdır (Naima1967/I, 31). Tarihçinin öznelliği, tarihçiliğin önemli sorunlarından biridir. Tarihçinin yakınlık duyduğu kişileri göklere çıkarırken beğenmediği kişileri batırması, olayı kendi duygu durumuna bağlı olarak taraflı olarak anlatması, tarihçilik açısından ciddi sorunlar yaratmaktadır. Naima'nın belirttiği gibi, tarihçi herhangi bir kişi hakkında öznel bir tavır değil nesnel bir tavır sergilemek durumundadır. Özellikle Osmanlı tarihçiliği açısından oldukça önemli bir sorundur bu. Dönemini yazan tarihçi, kişileri kendi ilişkilerine bağlı olarak değerlendirdiğinde, onu okuyan sonraki nesillerin hepsini yanıltmış olur. Bu sorundan kurtulmak için tarihçi olayı ya da olaylardaki kişileri mümkün mertebe nesnel ele almak durumundadır. 5- Ağdalı ve anlaşılması müşkül ıstılahları terk ederek, kolayca okunması ve anlaşılması mümkün kelimeler kullanmalıdır. Kâmusa müracaat etmeden anlaşılamayacak olan kelimeler, birbiri ardı sıra izafet terkipleri ve ıstılahlar tarihe yakışmaz. Böyleleri ancak belâgat ve ehliyetlerini meydana vurmak için yapılır (Naima 1967/I, 31). Naima, tarih çalışmalarında kullanılan dilin nasıl olması gerektiği üzerinde de durmaktadır. Tarih metinlerinde olması gereken belagat değil, anlaşılabilirliktir. 6- Öğrendiği, işittiği latifelerin, faydalı hikayelerin, yerinde münasip nazım ve nesir ile değerlerini ve manalarını belirtmelidir (Naima 1967/I, 31). Tarih yazıcılığı sadece düz bir nesir anlatımı olmamalı, amaca uygun olarak diğer unsurlarla süslenmelidir. 7- İlm-i ahkâma (ilm-i nücûm = yıldız ilmi) vâkıf ise, yıldızların senelere göre seyrini, güneş tutulmasını ilim ilkelerince kaydedip, halk ve devlet üzerindeki etkilerini arayıp bularak beliren delilleri anlattığı olaylarla ilişkilendirirse, tarih konusunda ehliyetli olduğunu kanıtlamış olur. Bu tarihin yazarı, bazı yerlerde buna riayet etmiştir (Naima 1967/I, 31-32).

Bu ilkeler doğrultusunda çalışan tarihçiler, olayları mukayese ve tahlil ederek, soyut düşüncelerin etkisinden uzaklaşarak, mugalâta ve hurafelerin zebunu olmazlar. Gaibi şahitten *kıyas* ve olmayanı mevcuttan iktibas ederek pek çok tecrübe ve uzun mümarese ile bir işin başlangıcından, sonunun ne olacağını idrak ederler (Naima 1967/I, 30). Böylelikle tarih bilgisinde güven sağlanmış olur. Naima daha çok tarihçinin tutumu üzerinde durmuştur.Tarihçinin düşeceği hataları belirtmiş ve bu hatalara düşmemesi için gerekli uyarıları yapmıştır. Tarih araştırmasında tarihçinin baskın bir rolü olduğu gerçeği göz önünde bulundurduğunda, Naima'nın tarihçinin yöntem üzerindeki etkisini öne çıkarması önemlidir. Kafiyeci ve Naima'nın tarihçilik yöntemine ilişkin bildirdikleri oldukça önemli olmakla birlikte, bu ilkelere çok fazla uyulduğunu söylemek zordur.

Tarih yazıcılığı yöntemleri arasında önemli unsurlardan biri *eleştiri*dir. Tarihçinin olayları ele alırken eleştirel bir tutum sergilemesi, nesnellik açısından önemli bir özelliktir. Osmanlı tarihçiliğinin özellikleri nedeniyle, eleştiri, tarih yazıcılığında ağırlık yer almamıştır. Bununla birlikte hizipler, rüşvet, kayırıcılık

gibi toplumu rahatsız eden konuları dile getirmekten çekinmemişlerdir. Ayrıca yöneticilerin yetersizliğini bildirmek anlamında da eleştirel tutumlarını göstermişlerdir. III. Murat döneminde hizipçilik, kayırıcılık ve rüşvetin çok arttığını belirtmeleri (Fleischer 1996, 101; Ortaylı 2005/1, 39-40) bunun bir örneğidir. Devletin ileri gelen kadrolarının birbirleriyle ilişkilerinin hiç de iyi olmadığına ve sürekli bir çekişmenin olduğuna işaret ederek rahatsızlıklarını belirtmişlerdir. Bu somut gerçekliği yansıtmaları, tarihçilerin olayları nesnel bir şekilde aktardıklarının bir göstergesidir. Bunun yanında tarihçilerin de taraf tuttukları göz önüne alındığında, nesnellik olarak gözüken tavırlar, düşmanlık, hırs, kıskançlık, tetikçilik şeklinde yorumlanabilir. Naima Cinci Hoca'dan borç alma olayını yalın olarak anlatmıştır (Naima 1968/3, 1868). Olay devletin zafiyetlerini ortaya koymaktadır. Hazine boşalmış olduğundan, cülûs bahşişi bekleyen Yeniçerileri öfkelendirmemek için, zengin bir memur olan Cinci Hoca'nın paralarına (üçbin altın) el konulmuştur. Adalet ilkesi üzerine kurulduğu iddia edilen devletin yaptığı işler adaletle bağdaşmadığı gibi, bu adaletsizliği tarihçinin anlatması da tarihçilik açısından önemlidir. Naima olayı anlatırken, Cinci Hoca'nın kötü biri olduğunu ve servetini usûlsüz edindiğini bildirerek, devletin servete el koymasını haklı çıkarmaktadır. Naima'nın devleti haklı çıkarma kaygısı, hükümdarın adalet ilkesini çiğnemesine göz yumduğu ve eleştirel tavrını burada göstermediği sonucunu doğurmaktadır.

Tarihçi, bir hükümdar için "Devrinde bir an görülmedi zulmün eseri" ifadesini kullandığında (Hoca Sadettin Efendi 1974/1, 5), bunu bir tarihçi olarak değil, başka bir konumda bunları söylemiş olduğunu düşünmek gerekir. Bir hükümdarın zamanında hiçbir zulmün olmaması mümkün olmadığından, Hoca Sadettin Efendi'nin hükümdarı yücelttiği, dolayısıyla bu konuda eleştirel tutum sergilemediği söylenebilir. İskender'i hak ve adaletin temsilcisi olarak görmek de (Mehmet Halife 1999, 2) benzer bir sorundur. İskender'in adil olması, bir efsane olarak anlatılmış olmasından kaynaklanır. Efsaneler tarafından kutsanan değer ve kişilerin sorgulamadan anlatılması dönemin tarihçilik anlayışına uygundur. Dönemin tarihçilik anlayışını sergileyen bir başka örnek, Sultan İbrahim olayıdır. Sultan İbrahim'in tahtan indirilmesi sürecini başlatan olay, samur kürklerin sağlık açısından önemli olduğu duyan Padişah'ın, devlet görevlilerinin her birinin bir kürk vermelerini istemesidir. Kürk olayının yarattığı huzursuzluk sonunda padişahın tahttan indirilmesine ve öldürülmesine neden olmuştur. Naima bu olayı anlatırken, astrolojik sonuçlar çıkarılan gök cisimlerinin konumları ile bazı önemli şahsiyetlerin gördükleri rüyaların, hükümdarın tahtan indirileceğinin ipuçlarını verdiğini bildirmiştir (Naima 1968/3, 1832). Tarihsel bir olayın gerçekleşmesini, gök cisimlerinin konumları ve rüyalarla bağlantılı anlatılması da tarihçilikte ne türden eğilimlerin olduğunun bir başka örneğidir.

Karşılaştırma, tarih bilgisinin güvenilirliğini sağlayan yöntem unsurlarından

biridir. Karşılaştırma çeşitli şekillerde yapılmıştır. Örneğin Lütfi Paşa, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu ve Osman Gazi'nin bey oluşunu çeşitli kaynaklar kullanarak tartışmıştır (Lütfi Paşa 2001, 144-145). Benzer şekilde Mustafa Ali, Oğuz Kağan şeceresi konusunda Aşıkpaşazade ile Neşri'nin bu konudaki görüşlerini karşılaştırmıştır (Mustafa Ali 1997/1, 31, 37). Müneccimbaşı, çeşitli konularla ilgili kaynakları karşılaştırarak, farklılıkları eleştirel süzgeçten geçirmiştir. Örneğin Ertuğrul Bey'in şeceresi hakkındaki farklı görüşleri bu bağlamda ele almıştır (Müneccimbaşı Tarihi 1, 51-56). Müneccimbaşı, Osman Bey'in Karaca Hisar'ı fethini ve Selçuklu hükümdarı Alaadin'le ilişkisini benzer bir şekilde analiz etmiştir (Müneccimbaşı Tarihi 1, 64-65). Peçevi, *karşılaştırmayı* daha fazla kullanmıştır. Mohaç Savaşı'yla ilgili olarak Macar ve Türk kaynaklarını karşılaştırdığında, Macarca tarihlerde içerilen bazı unsurları çevirmediğini, bazılarını önemsemediğini belirtmekte ve Macarların olayları çok abartılı olarak anlattığını bildirmektedir. Macar tarihçilerin abartılarının bilgisizlik ya da kasıttan kaynaklandığı kanaatini belirtmektedir (Peçevî 1981, 82).

Osmanlı tarihçileri çeşitli bağlamlarda karşılaştırmaya yer vermekle birlikte, karşılaştırmayı, tarih anlayışın temel yöntemlerinden biri olarak görmemişlerdir. Esas kaygı, olayları kayıtlara geçirmek ve nakil olduğundan, karşılaştırmayla çok fazla uğraşmamışlardır. Kaldı ki hadis toplamalardaki nakil hassasiyeti, büyük ölçüde karşılaştırma temeline dayanırken, Osmanlı tarih yazcılığında hadis yöntemine fazla yer vermemişlerdir.

*

İnalcık, Kafadar, Piterberg gibi günümüzün Osmanlı tarihçileri, tarihçilikle devletin geçirdiği dönüşümler arasında ilişkiler olduğunu ortaya koymuşlardır. Tarih bilincinin Timur'un Anadolu seferi sonrasında yükselmiş (Kafadar 1995, 95) olduğuna işarete eden çok sayıda veri vardır. Osmanlı hanedanlığı hakkındaki tarihlerin birçoğunun II. Beyazid döneminde özellikle 1484-1485 yıllarında gerçekleşen olaylarla bitirilme nedeni, İnalcık'a göre, II. Beyazid'in Fatihe karşı sürdürdüğü reaksiyoner siyasetle ilişkilidir (İnalcık 2005/1, 112-113). Bu dönemde yazılan eserler, Fatih'in siyasetine karşı bir tavır belirleme içinde olmakla birlikte, evrensel İslâm imparatorluğu kurmuş olmanın bilinciyle diğer İslâm devletleri karşısında da konumlarını belirlemeye yönelmişlerdir. Enveri ve Şükrullah'ın tarihleri, Osmanlı Devleti'ni İslâm devletlerinin devamı olarak gösterirken, 1480'lerde yazılan tarih kitaplarında, Osmanlı hükümdarları, *Eşrefü's-Selatin*, yani Müslüman hükümdarların en şereflisi ve en seçkini olarak anlatılmışlardır. Hatta Peygamber ve Dört Halife'den sonraki bütün hükümdarlardan üstün oldukları iddia edilmiştir (İnalcık 2005/1, 114, 115). Piterberg'e göre, 1350-1500 arasında iki tür tarih bilinci ortaya çıkmıştır: 1- Gazi-derviş anlayışının sürdürdüğü tarih bilinci. Devletin kuruluş aşamasındaki toplumsal

heyecanı, gaza ruhunu yaşamaya çalışmışlardır. 2- Devlet ideolojisini öne çıkaranlar. Bunlar yerleşik devletin bürokratik zihniyetini yansıtmışlardır. Ulema tarafından desteklenen yönetim kadroları, devletin yapı değişikliğini çıkarlarına uygun görmüşlerdir. Gazaya karşı olmamakla birlikte, gazayla duyulan heyecanı yitirmişler, gazayı devletin geçirmek durumunda kaldığı aşamalardan biri olarak görmüşler ve teleolojik bir yaklaşımla tarih yazmışlardır (Piterberg 2005, 45). Kafadar, Aşıkpaşazade'den hareketle gazilerin rahatsızlığını, merkezi hükümet tarafından sıkıştırılmalarına, vergi alınmasına, iç-oğlanların her yerde etkili olmalarına bağlamıştır (Kafadar 1995, 114). Kafadar'a göre Osmanlı tarihçiliği, bütünüyle Osmanlı kültürel tarihi değilse bile, Osmanlı devlet ideolojisi olarak görülebilir (Kafadar 1995, 99). Söz konusu ideoloji İslâm'la ilişkili olmakla birlikte, bu ideolojiyi tümüyle İslâm'a bağlamak mümkün değildir. Örneğin Yazıcızade'nin tarihi, Oğuz siyasî geleneklerinin Osmanlı kurallarını meşrulaştırmak için kullanılmasına yöneliktir (Kafadar 1995, 96). Bunlar göz önüne alındığında, devlete ilişkin değerlerin büyük ölçüde İslâm öncesi oluşmuş unsurların dönemin sorunları ve şartlarlıyla harmanlanmasından meydana geldiği söylenebilir.

Tarih yazıcılığı, olaylarla ilgili haberlerin derlenip kayıtlara geçirilmesi bağlamında ele alındığından, tarihçiliğin öncelikli sorunu haber toplamak olmuştur. Osmanlı tarihçilerinin ağırlıklı konusu devlet olduğundan, devlete ilişkin haberlerin derlenip kayıtlara geçirilmesi, tarihçinin belirleyici özelliğidir. Haberin en doğrusunu olayı yaşayan kişinin verdiği kabul edildiğinden, tarihçinin yaşadığı dönemin olaylarını kronolojik sırayla anlatması gerekmektedir. Bununla birlikte tarihçi tarih kitabında kendinden önceki dönemlere de yer vermektedir. Önceki dönemlerin anlatılması, o dönemleri anlatan kişilerin kitaplarını büyük ölçüde özetleyerek ya da olduğu gibi aktararak gerçekleştirilmiştir. Tarihçiliğin temel kaygısı, tarihi olayları sergileyerek, insanların tarih olaylarından ders almalarını sağlamaktır. Böylelikle, insanların inanç ilkelerine bağlı kalarak iyi yaşamalarına yardımcı olmak niyetini gütmüşlerdir. Tarihten ders alma sorunu *İslâm Tarihçiliği* bölümünde ele alındığından, burada sorunu şimdiki bakış açısından irdelemek gerekir.

Osmanlı tarihçiliğini belirleyen paradigmanın özellikleri nelerdir? Osmanlı tarihçiliği, genellikle İslâm tarihçiliği ile İran tarih yazıcılığının bir sentezi olarak görülür. Ancak Osmanlı paradigması farklı kaygılar çerçevesinde oluştuğundan, İslâm ve İran etkilerine tümüyle bağlandığı söylenemez. Büyük ölçüde kendine özgü bir yapı oluşturmaya çalıştığı ve bunu da gerçekleştirdiği görülür. Osmanlı tarih anlayışında, İslâm tarih anlayışında görülen, kökende belirlenmiş olan ve sonlu bir varlık şeklinde ifade edilen insanlık fikri hakimdir. Kökende gerçekleşen belirlenmişlik, şimdiki süreci büyük ölçüde belirlemekle birlikte, akıl yeteneği ve eylemlerinden sorumlu olup yargılanma durumları, tam bir belirlenmişliği

dışarıda bırakmaktadırlar. İnsan aklıyla tercih yapabilme ve tercihlerinden dolayı iyi ya da kötü eylemlerde bulunabilme hakkına sahip olduğundan özgürdür. Ancak bireyin özgürlüğü onun temel belirlenmişliğini ortadan kaldırmaz. Çünkü Tanrı, yoktan var ettiği gibi, dünyayla birlikte insanlığın sonunun da geleceğini bildirmiştir. Başı ve sonu belli süreçte bireyin serbestçe gerçekleştireceği eylemleri, kendi uzak geleceğini belirlemektedir. Tanrı tarafından gerçekleştirilen genel belirlenmişlik içinde, bireyin eylemleri öncelikle kendini bağlamaktadır.

İslâm insan anlayışında insanın bütün sınırları çizilmiş, kendiyle baş başa bırakılmıştır. İsa'nın bin yıl sonra geleceğine iman, ya da Şia'daki kayıp imamın sırrını kavrama türünden *çıkış* yolları olmamıştır. Sünnî İslâm yorumuna göre, insanın ihtiyaç duyduğu her şey kendisine verilmiştir. Birey, kendisine verilenlerle şimdisini ve geleceğini kurmakla yükümlüdür. İslâm'ın başı sonu belirlenmiş insan anlayışı, tarihte ilerleme olduğu düşüncesini dışarıda bıraktığı gibi, insanın tarihsel süreçteki konumunu da tartışmalı hale getirmektedir. İnsan kendisine bildirilen ilkelere bağlı kaldığı ölçüde, oldukça basit bir hayatı sürdürebilir. İlkeler temeline oturmuş basit hayat, değişmeleri bütünüyle dışarıda bırakabilir. Ancak insan bununla yetinmeyip daha fazlasını isteme ve elde etme çabasına girerek ilkelerden uzaklaşmış ve hayatını oluşturan unsurların sayısını çoğaltmıştır. Bununla birlikte çoğalan unsurlar ilkeli hayatı engellediğinden, olumsuz karşılanmaktadır. Maddî zenginlik dindarlık için gerekli bir şart değildir. Dindarlık herkesin sahip olduğu en temel ilkeler çerçevesinde temellendirildiğinden, ilkeli basit hayat esastır. Dolayısıyla tarihsel süreçte ortaya çıkan sayısız olay, ilkelerin çiğnenmesi gibi gözükmektedir. Aynı sorun bir başka açıdan da değerlendirilebilir. İnsan yaratılıştan arzuları olan bir varlıktır ve ondan istenen, arzularını denetim altına alarak ilkeli hayatını sürdürmesidir. Yaratılıştan varolan arzuları ortadan kaldırmak mümkün olmadığına göre, arzuların belirlenimleri doğrultusunda çeşitli eylemlerde bulunarak tarihsel süreçte değer ve kurumların sayısını çoğaltmak, insanın imkânları dahilindedir. Bu açıdan bakıldığında tarihsel süreç, insanın hataları tarafından zenginleştirilmiştir. Ancak tarihsel süreçte kültürel yapılar ve yaşantılar ne kadar değişir ve çeşitlenirse çeşitlensinler, insanın ilkelere bağlı yaşamasında hiçbir değişiklik öngörülmemektedir.

Çıkışların kapalı olması, insanın kendine yönelmesine neden olmuştur. İnsanın kendi içinden çıkış araması tasavvufun temel dayanaklarından biridir. Diğer bir çıkış yolu da devlettir. Devletin nasıl bir çıkış sağladığı üzerinde kısaca durmak, tarih anlayışının çerçevesini ortaya koyar. Osmanlı Devleti'nin temel ilkeleri toplumsal varoluşun sürekliliğini sağlamak ve adalet ile düzen için savaşmaktır. Toplumsal düzenin iyiliği ve bireyin eylemlerinin doğruluğu adaletle açıklandığından adalet, din, ahlâk ve devlet için en temeldeki değerdir. Bu değerin gerçekleşmesi bireyin kurtuluşunu sağladığı gibi, toplumsal varoluşun sürekliliği ile devletin *ebet müddet* olmasının da anahtarıdır. Dolayısıyla adalet,

toplum, din ve devlet için aynı zamanda amaçtır ve bu amacın gerçekleştirilmesi, devletin görevi olarak tanımlanmıştır. Devlet bu görevini yerine getirmek için, sorumlu olduğu toplumu adalet ilkesi doğrultusunda yöneterek, başka toplumlara örnek yapmalıdır. Bu görevin gerçekleştirilmesi, insanda içkin olan doğruluk ilkesini hayata geçirerek, tarihi süreci iyileştirme şeklinde görülebilir. Tarihi süreci iyileştirmenin son noktası, dünyanın bütününde aynı ilkeyi hakim kılmakla mümkün hale gelmektedir. Dünyanın bütününde aynı ilkenin geçerli olması, savaşma gücüne bağlıdır. Dolayısıyla devlet kendini, adalet ilkesini bütün dünyada hakim kılacak şekilde teşkilâtlandırmalıdır. Adalet değerini iyi kavramış bir ulema ve adalet için savaşacak ordu, amacı gerçekleştirecek devletin temel kurumları olarak öne çıkmaktadırlar.

Genel olarak Türklerde olduğu gibi, Osmanlı döneminde de devlet kültürel yapının omurgasını oluşturduğundan, devlet, Osmanlı düşüncesinin merkezinde yer almıştır. Osmanlı tarihçileri sürekli devleti anlatarak (Ortaylı 2005/1, 45), insanın varoluşunu devletin varoluşuna bağlamışlardır. Bunun en iyi göstergeleri yine Osmanlı tarihçilerin eserleridirler. Söz konusu eserler, baştan sona bütünüyle devleti ve devleti temsil eden kişilerin yer aldıkları olayları sıralarlar. Başta hükümdar olmak üzere devletin bütün memur kadroları, vezir-i azamlar, vezirler, şeyhülislâmlar, paşalar, defterdarlar, komutanlar, beylerbeyleri, sancak beyleri, Osmanlı tarihçiliğinin başlıca konularını oluşturmuşlardır. Tarihçi için tarihi süreç, devletin ortaya koyduğu olaylar silsilesinden başak bir şey değildir.

Osmanlı devlet anlayışı, İslâm tarih anlayışının sınırlarını aşmaktadır. İnsanın sonlu olması temeline dayanan İslâm tarih anlayışı, Osmanlı devlet anlayışıyla çatışmaktadır. Osmanlı devlet anlayışı, *ebet müddet* ilkesine oturmaktadır. Ebet müddet anlayışı nedeniyle tarihçi, devletin yapısına yönelmektedir. En sağlam devlet yapısının adalet temeline dayandığı inancıyla, adaleti sürekli öne çıkarmaktadır. Adalet gelecekte gerçekleşecek bir durum olarak değil şimdi burada olması gereken bir değer olarak tanımlanır. Şimdi ve burada adalet gerçekleştiği oranda, devletin ebet müddet olması sağlanır. Devletin, evren tasavvurundaki konumu ebet müddet olduğundan ve hükümdarın Tanrı'nın gölgesi ya da halifesi olduğundan hiç şüphe duyulmadığından, tarihçiler ebet müddet ilkesini kanıtlamak için, bitmez tükenmez olaylar zincirlerini tarihlerine doldurmuşlardır. Kıyamet inancına rağmen ebet müddet anlayışı, devleti Tanrı gibi ölümsüz bir kurum olarak tanımlamalarına neden olmuştur.

3.5. TASAVVUF VE TARİKATLAR

3.5.1. TASAVVUF

Türk düşüncesini oluşturan kaynakların en önemlilerinden biri tasavvuftur. Tasavvuf düşüncesinin kurumlaşmış hali olan tarikatlar ve tarikatların eğitim yerleri olan tekkeler, toplumsal yapı üzerinde hem sosyal, hem siyasal hem de düşünce temelinde çok etkili olmuşlardır. Toplum üzerindeki etkilerini, sırasıyla tasavvuf düşüncesinin ilkeleri ile tarikatların yapı ve anlayışları üzerinde durarak anlamak amacındayım. Ayrıca İslâm öncesi Türk düşünce değerlerinin tasavvuf ve tarikatlarda nasıl işlendiklerini görmeye çalışacağız.

Tarikatlarda öncelikli olan kitap, tarikat şeyhinin eseridir. Şeyhin kitabının dışında tarikatlarda genellikle okutulan kitaplar şu düşünürlere aittirler: Mevlânâ, İbnul Arabî, Yunus Emre, Eşrefoğlu Rumi, Niyazî-i Mısrî, Nesimî'nin divanları. Aşık Paşa'nın *Garipname*'si Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i Gülşehrî'nin tercüme ettiği *Mantıku't Tayr* da tarikatlarda okutulan kitaplar arasında yer almaktadırlar (M. Kara 2005, 34). Tasavvuf düşüncesinin ana teması olan vahdet-i vücut öğretisi İbnul Arabî tarafından temellendirilmiş ve Osmanlı düşüncesinde çok etkili olmuştur (Chodkiewicz 2005, 89-111). Özellikle *Füsus* adlı eserin Davud-ı Kayseri tarafından yapılan şerhi yönlendirici kabul edilmektedir. Aynı şekilde Mevlânâ'nın *Mesnevi*'si de etkili olan bir başka eserdir. Bu iki kişi ve eserleri Osmanlı düşüncesinde tasavvufi çizgiyi önemli ölçüde belirlemişlerdir (M. Kara 2005, 198). Yunus Emre *Divan*'ı bir başka etkili kaynak olarak öne çıkmıştır. Aşık Paşa'nın *Garipname*'si de alanında etkili olan kitaplardan biri olmuştur (M. Kara 2005, 67)

İslâm düşüncesinin gelişiminde iç ve dış sorunlar, düşünce okullarının kurulup gelişmeleri, belirleyici başlıca unsurlar arasındadırlar. Düşünce okullarının öne çıkardığı kelâm ve fıkıh, düşünce sorunlarının teorik çözümünde öncülük yapmışlardır. Kelâmcılar ile filozoflar arasındaki çekişme, felsefenin dini düşünceyi farklı bir mecraya sürüklemesi nedeniyle gerçekleşmiştir. Fıkıh ve kelâm

temelinde oluşan düşünce okulları İslâm düşüncesini sistemleştirip bütün toplumu kucaklamaya yönelirken, tasavvuf, dinin özünü kavramak ve kavranılan öze göre yaşamayı amaç edinmiştir. M. Kara'nın belirttiği gibi, "İslâm'da insan nereye yönlendirilir?" sorusunun cevabı açıktır. Ancak nasıl yönlendirilir sorusuna farklı cevaplar verilmiştir. Sufiler farklı cevap verenlerin başında yer almışlardır (M. Kara 2005, 58). Tasavvuf çerçevesinde bireyleşme ve öze inme çabaları, toplumsal kargaşalara ve tek biçimliliğe karşı bir tepki olarak gelişmiştir.

İslâm inancı çerçevesinde hakikate ulaşma yollarından biri olan tasavvuf (Gazalî 1990, 22) kendine özgü ilkelere sahiptir. Belli bir mürşidin rehberliğinde hakikate ulaşma çabası olarak görülen tasavvuf, Emevîler döneminde, abartılı bir günah bilinci ile ilâhî ceza karşında duyulan ezici bir korkuyla oluşan züht hareketine dayanır (Nicholson 2004, 38). İslâm'ın ilk iki asrında tasavvuf yerine, ilgi duymamak, değer vermemek anlamına gelen *zühd* terimi kullanılmıştır. Yün elbise giymek anlamında *tasavvuf*, İslâm dininin kalbî, ruhî, ahlâkî, bedîî ve terbiyevi yönlerini kendine has teknik ve yöntemlerle işleyerek örnek insan, iyi Müslüman, gönül adamı tipini gerçekleştirmek isteyen faaliyetin adıdır (M. Kara 2005, 57)

Tasavvuf inancının temelinde, *dünyaya sırtını dönmek* (Nicholson 2004, 62) ve manevîyat alanının ilkelerine göre yaşamak vardır. İslâm manevîyatının dayandığı temeller olan *Kur'an* ve hadis yanında, helâl yemek, kötülüklere kötülükle karşılık vermemek, yasaklananlardan uzak durmak, hakları yerine getirmekte acele etmek (Nicholson 2004, 62) gibi ahlâkî davranışlar yer alırlar. Sufilerin ahlâkî idealleri, dünyevi lezzetleri terk ederek varlığın inkârı, insanların meth ve zemmine önem vermeksizin söz ve amelde doğruluk, sabır, alçakgönüllülük, cömertlik, tevekkül ve Allah'ın iradesine tam teslimiyettir (Nicholson 2004, 87). Tasavvuf zihniyetinin neden böyle bir yol izlediğini mutasavvuf Cüneyd kendi Misak öğretisiyle şöyle açıklamıştır. Ona göre insan Allah'tan ayrılmış ve söz konusu ayrılış bu dünyadaki süreci oluşturmuştur. Tasavvufun gayesi de Allah'la insan arasındaki ayrılığı ortadan kaldırmak ve insanı ezeldeki saflığına ulaştırmaktır (Öztürk 1997, 139). Bu hedefe ulaşmak için verilen eğitimin temel niteliği, yaşanılan dünyanın nimetlerinden uzaklaşarak nefsini terbiye etmektir. "Tasavvuf, Hakk'ın seni sende öldürmesi ve kendisi ile yaşamasıdır" "Tasavvuf nefisten fani olmak, Hak ile bâki olmaktır, nefsane arzulara göre değil, ilâhî iradeye göre yaşamaktır" "Tasavvuf, hakikatleri almak ve insanların elindekilere göz dikmemektir" (Uudağ 1990, 20-21). Tasavvuf, bu dünyada olabildiği kadar temiz kalmak ve kirlerden kurtulmak düsturlarını temele almaktadır. Tasavvufta yöntem: "Emellerin eleminden kurtulmak için 'Hakk'a' tam manasıyla bağlanmak" (Küçük 1976, 40). Tasavvufun gayesi, insanları ruhi olgunluğa eriştirmek ve mâsivâdan (Allah'tan başka bütün şeyler; dünyayla ilgili şeyler) uzaklaştırmak suretiyle ahlâkî ve mistik yaşantı hazlarının en enginlerine

daldırıp kişiyi, iç ve dış dünyası içerisinde ruhî kemalin en yüksek mertebesine ulaştırmaktır (Küçük 1976, 42). Tasavvuf düşüncesinin temelinde, "Ölmeden önce ölün" hadisi bulunmaktadır. Söz konusu ölümün ihtiyari olduğunun altı çizilmiştir. Bu tür ölümün ardından, insan, yeniden doğmakta ve *göklere nüfuz* edebilmektedir (Öztürk 1997, 85). Tasavvuf geliştirdiği yöntemlerle insan eğitimini mesele edinmiştir. Bunun için önce insanın yeryüzündeki konumu, Allah'a göre durumu, hak ve sorumlulukları üzerinde durulmuş, daha sonra da onun ruhi derinliklerine inilerek yönlendirilmiş ruhi melekeleri geliştirilmiştir (M. Kara 2005, 57-58).

Tasavvufta insanın değerlendirilmesi, onda içkin özelliklere karşılık gelen nefs, ruh, kalp ve akıl olmak üzere dört terimle yapılır. Şehvetlerin merkezi olan nefs, tamamen şerdir. Şer temelli nefsin züht vasıtasıyla temizlenmesi, cihad olarak isimlendirilmiştir. Kalp ve ruh ise, sûfî hayatın özel yetenekleridir ve açıkça birbirinden ayrılmamışlardır. Sufilerin kullandığı şekliyle kalp göğüsteki et parçası değil, bütün eşyanın hakikatinin idrak edildiği ve ayna gibi yansıtıldığı latif bir cevheri ve maddî olmayan bir özü ifade etmektedir (Nicholson 2004, 88). Buraya kadar bildirilen veriler, tasavvufun İslâm'ı farklı bir açıdan yorumladığını göstermektedir. Tasavvuf temelli evren tasavvuru çerçevesinde tasavvufun özelliklerinden bahsettikten sonra, tarikatların tasavvuf anlayışı çerçevesinde nasıl kurumlaştıkları ve tarikatların toplum ile devlet üzerinde nasıl etkili oldukları üzerinde durulmaktadır.

3.5.1.1- Evren Tasavvuru

İslâm tasavvufunda, Medrese İslâmı'nın sunduğu hiyerarşik yapının tersine, Tanrı, insan ve evren, birbirleriyle bütünleşmiş halde sunulmaktadır. Tasavvuf açısından asıl sorun Tanrı ile insan arasındaki ayrılığı ortadan kaldırarak, insanın Tanrı'yla bütünleşmesidir. Bu kaygıdan hareket ettiklerinden, Tanrı, evren ve insan bağımsız olarak ele alınmamış, her biri birbirleriyle ilişkilendirilerek açıklanmıştır.

Aşık Paşa (d. 1272) *Garibname* adlı kitabında, dönemin tasavvuf çevrelerinde hakim olan evren tasavvurunu ortaya koymaktadır. Etkili bir düşünür olan Aşık Paşa, halka rehberlik etmek için çaba harcamıştır (Yavuz 2000, XXXIV; Köprülü 1965, 701-707). Aşık Paşa dönemin önemli düşünürlerinden biri olarak Yunus ve Mevlânâ kadar etkili olmuştur (Yavuz 2000, XXXVIII). Aşık Paşa'nın önemli özellikleri arasında, dervişliğin nasıl bir yol olduğunu ayrıntılı bir şekilde halka anlatma kaygısı da önemli bir yer tutar. Panteist bir tutum sergilemiş olsa da dönemin Sünnî akîdelerine bağlı kalarak tasavvuf düşüncesini geliştirip Türkçe anlatmıştır (Köprülü 1965, 704). *Garipname* adlı

kitap evren tasavvurunun temel sorunlarının tümüne değinerek, onları İslâm'ın tasavvuf yorumuna göre açıklamıştır. Kitapta içerilen düşünceler, sayı temeline bağlı olarak ele alınmıştır. On bölümden oluşan kitabın her bölümü on alt bölüme ayrılarak, tasavvufun temel sorunları incelenmiştir. Her bölümün giriş kısmında o bölümde işleyeceği sorunu tanıtır ve sonra sorun hakkında on adet konuyu işleyerek, bölümün girişinde verdiği açıklamaları destekler. Aşık Paşa kitabın bölümlerini şöyle anlatmıştır: 1- Birlik içindekileri över, ikilik çıkaranları yerer. 2- Can vücut, yer gök, kâinattaki zıtlıkları bildirir. 3- Gelecek geçmiş ve hal içinde yaratılanlar hakkındadır. 4- Toprak, rüzgar ve su gibi şeyleri konu alır. 5- Beş tat ve duyu unsurlarıyla ilgilidir 6- Allah'ın cihanı niçin yarattığını cevaplandırır. 7- Yedi katlı vücut ve gök hakkındadır 8- Sekiz cennet ve sekizliklerle ilgili düşünceleri sıralar. 9- Varlığı dokuz nüfusa böldüğünü anlatır. 10- Varlığın on ender ayetle açıklamasını içerir (Aşık Paşa 2000/1, 9-13). Kitabın bölümlenmesi ve bölümlerin içerikleri, ne türden düşüncelerle uğraşıldığını ortaya koymaktadır.

Aşık Paşa evrenin kökenine ilişkin şunları söylemektedir: O vakit daha zaman yaratılmamıştı, zamansız ve mekânsız yalnız o vardı. Her iki âlem de yokluğa gömülmüştü, ayrıca yokluk da o zamanın aslında idi (Aşık Paşa 2000, I/1, 15). Aşık Paşa'ya göre yokluk ülkesi, âlemden önce yaratılmış ve varlık olarak ne varsa hepsi yokluk ülkesine gömülmüştü; gece gündüz ve doğu batı da yoktu. Yer gök, dönüş, felekler, ten, can, cinler, insan ve meleklerin hepsi o yokluk diyarında, anne karnında çocuk gibi gizlenmişti. Allah ona bir kez işaret edince, bunlar baştan sona yerli yerince meydana geldi. İşte âlem o zaman gözlere ismi ve cismi ile göründü. Arş, kürsi, yer, gök, levh, kalem ve bu âlem hepsi o adem denen yokluktan yaratıldı. (Aşık Paşa 2000 I/1, 267-269). Her şey yokluk içindeyken sadece hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah vardı. O zamanda ne naz ne niyaz bulunuyordu. Kendi kendine nazlandı, kafi nuna vurup kun (ol) emri ile âlemleri yarattı. Onun işi bir şey yaratmayı dilediği zaman sadece *ol* demektir, ve o şey hemen olur (Yasin 82) (Aşık Paşa 2000, I/1, 15) *Ol* emri ile nağmeler ve usûller ortaya çıktı, bunu en önce yaratılmışların en üstünü ve en ulusu olan o yüce varlık işitti. O varlığın adı akl-ı kül olarak bilinir. Onu her şeyden önce yarattığını biliniz. Hadis, Allah ilk önce aklı yarattı. Olanları en önce akıl işitip razı oldu. Feyekun lafzının da başında yer aldı (Aşık Paşa 2000 I/1, 15). O sesi önce kal-ı kül işitip, kulluk için Allah'a yöneldi. Ondan sonra nefs-i kül işitti, o da bulunduğu yerde köle kesildi. O sese akl-ı kül baş olup güzel buldu, nefs-i kül ise dayanamayıp sabırsızlandı ve coştu. Nefs-i kül ayağa kalkınca felek dönmeye başladı, yer ve gök de coşup ayağa kalktı. (Onunla birlikte döndü). Felek sema'a başladı. Gece gündüz döner ve dönüşte türlü türlü hünerler gösterir. Gökler giyinmiş sufi gibi olan bu feleğe bakıp da kendini ve dönüşünün ne olduğunu öğrenmeye (Aşık Paşa 2000 I/1, 17), evrenin bütününü kavramaya yönelik

bir çabadır. Aşık Paşa, Tanrı'nın yokluktan varlığı nasıl yarattığını ve varlığın kazandığı ilk niteliklerin neler olduğunu belirterek, tasavvufun varlık anlayışının zeminini ortaya koymuştur.

Aşık Paşa'ya göre evrenin bütün aşamaları ve yeryüzündeki bütün varlıklar birbirleriyle ilişki içindedirler ve Tanrı'nın oluşturduğu evrensel düzende kendilerine düşen görevleri yerine getirmektedirler (Aşık Paşa 2000 I/1, 21-23). Evrenin dönüşü çerçevesinde insanoğlunun ne işlerle meşgul olduğu, dönüş sürecinde yer alan varlıkların hepsini kimin oynattığı, varlıkların ne özellikler kazanacağı ortaya çıkmaktadır. Süreç içinde ortaya çıkan insanların kimi peygamber olmuş, kimisi ümmete dahil edilmiştir. Bunların iyilik ve yardımları birbirine bağlıdır. Onların kimi hükümdar kimi asker olup, evrensel dönüşte koşuşturmaktadırlar. Peygamberler, veliler, üstün sınıf ve halk, o dönüşte utanmayı ve şöhreti bir tarafa bırakmışlardır, hepsi coşup hareket etmekte, kimi durmakta, kimi gitmekte, kimi gelmektedir. Bütün yaratıklar, insanlar ve cinlerin hepsi, yer, gök akıl, zat, cisim ve canlar, bu hareketliliğin içinde yer alırlar. Bütün varlıkları harekete geçiren ve evrensel dönüşü gerçekleştiren *kün, ol* sesidir (Aşık Paşa 2000 I/1, 23). Bütün bu oluşun arkasında Tanrı vardır. Hiçbir gözün görmediği, hiçbir dilin haber vermediği, hiçbir kulağın adını işitmediği, aklın ulaşamadığı, tanrısal inayetin belirlediği evrensel yapı, *birlik ülkesi* olarak anılmaktadır (Aşık Paşa 2000 I/1, 25). Varlık âlemi içerik açısından çeşitli varlıklardan oluşmasına rağmen, varlıkların farklılıkları ayrılık değil bütünlük yarattıklarından, evren birlik ilkesi üzerine bina edilmiştir. Bununla birlikte, evren tabakalı bir yapıya sahiptir. Aşık Paşa'ya göre evren, bitkiler, hayvanlar, sözü anlayan insan, melekler ve tabakaların özü sevgilinin yüzünün görüldüğü yer olmak üzere beş tabakalıdır (Aşık Paşa 2000 I/2, 537) ve altı günde yaratılmıştır (Aşık Paşa 2000 I/2, 695). Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin bir boyutu olan evren, insanın aşmakla yükümlü olduğu bir hedef olarak gösterilmektedir. Tasavvufun insan anlayışı, evrene nasıl baktıklarını ortaya koymaktadır.

İnsanın yaratılışı, âlemlerin yaratılışından sonradır (Aşık Paşa 2000 I/1, 37). Çünkü insanın beden olarak yaratılışında kullanılan malzemenin öncelikle yaratılması gerekirdi. Yaratılmış olan şeyler üç aşamalı gerçekleşmiştir: Yokluktan yaratılan âlem, âlemden yaratılan Adem, Adem'den türeyen kelâm (söz) (Aşık Paşa 2000 I/1, 265). Bu yaratılış şekliyle Adem, âlemin çocuğu olarak da tanıtılır (Aşık Paşa 2000 I/1, 271). İbnül Arabî insanla evren arasındaki ilişkiyi şöyle ele almaktadır: Âlem, cilasız bir ayna gibiydi. İlâhî emir âlem aynasının parlatılmasını gerektirdi. Böylece Adem, bu aynanın cilası ve o suretin ruhu oldu. Söz konusu kişi, insan ve halife diye isimlendirildi. (İbn Arabî 1971, 19-50; akt. El Hakim 2005, 41). Allah âlemi düzenlenmiş bir beden olarak yaratmış, ruhunu da Adem yapmıştır. Adem ile insan âleminin varlığını kast etmekteyim (Nakş, 1; akt. El Hakim 2005, 41). Adem, tasavvur, düşünme ve akletmek gücüyle

insandır. Bu kuvvet sayesinde insan hayvandan ayrılır (Fütuhat, İS, 362; akt. El Hakim 2005, 41). İnsan hem bedeni hem de manevî yanıyla, Tanrı karşısında evreni temsil etmektedir. Ancak temsil etme süreci ebedî değildir. Çünkü insanın amacı, Tanrı'yla bütünleşmektir. İbnül Arabî'ye göre âlem büyük insan, insan küçük âlem olduğundan, insan âlemin mizanı kabul edilir (El Hakim 2005, 49). Âlemle insan arasındaki ilişkinin bu şekilde kurulması, her iki tarafın birbirlerini içselleştirdiklerini göstermektedir.

Aşık Paşa, insanın kökenini, yaratma öncesini, ezel meclisinde Tanrı'yla olan ilişkiyi şu sorularla ele almıştır: Ezel evinde sen nerede idin? Yerin neresi idi ve nasıl bir cevhere sahiptin? O yerden buraya niçin geldin? Sonra oradan gelirken beraberinde ne getirdin? Burada ne kazandın? Bu kazanca razı mısın? (Aşık Paşa 2000 I/1, 239). Bu sorular, evren tasavvurunun cevaplamak zorunda olduğu ya da evren tasavvurlarını oluşturma nedenidirler. İnsanın kökendeki durumunu Aşık Paşa şöyle açıklamıştır: Dokuz felek yaratılmadan, insanlar ve melekler daha vücut bulmamıştı. İşte ta o zaman biz Hakk'ın varlığı ile vardık ve o sevgili ile dost idik. Ara yerlerde ayrılık, uzaklık, ölüm ve hastalık da yoktu. Halimiz birlik ve beraberlikti (Aşık Paşa 2000 I/2, 1089). Ezelde yani köken zamanında, biz o zaman hiç ihtiyacı olmayan zengin gibiydik. O zaman düşünce ve kaygımız yoktu. Cihan da Allah'ın rahmet hazinesinden dopdolu idi. Bütün meyveler ekip dikmeden ortaya gelir, her bir iş kendiliğinden olurdu. Her söz söylenmeden anlaşılır, her sevap da işlemeden yazılırdı. Gönlümüz ne arzu ederse o olurdu. Ellerimiz sunmadan tutardı. Bütün hallerimiz iyilikle süslenirdi. Gitmeden, her konağa ulaşır; her toplantıya korkusuzca katılırdık. Daha bakmadan sevgilinin yüzü görünür; o hepimizi toplu halde tutardı (Aşık Paşa 2000 I/1, 239-241). İnsanın kökendeki konumu, bu dünyadaki özlemlerini ve önüne konulan gayenin içeriğini vermektedir. Âlem yaratılıp temel tutunca, bunun üstünden asırlar ve devirler geçti. Sonra âlemden açık bir şekilde insan yaratıldı (Aşık Paşa 2000 1/1, 269). Tanrı'nın âleme yüklediği ilkeleri insanın kavraması için, Adem'e bilgi mührünü vurdu ve kâinattaki nüshayı Adem'e gösterdi ve ona ondan ders alması için izin verdi. Adem'e bütün isimleri öğretti (Bakara 31) Kim o yazıyı görüp okumazsa, adı insan bile olsa gerçekte hayvandır (Aşık Paşa 2000 I/1, 41). Âlem ile insan arasındaki ilişkinin bir başka boyutu bilgidir. Âlemde saklı olan bilgiyi okuyamamak, insan olmaktan çıkmak anlamına gelmektedir; çünkü âlem aynı zamanda ayetlerdir.

Adem dört unsurdan oluşmuştur: Beden, nefis, akıl ve can. Beden onların aletidir. Alet olmazsa onla hiçbir şey yapamazlar. Can, diriliği verdiğinden hepsini kendine çeker. Nefis, dünyadan nasıl tat alındığını öğretir. Nefis gidince bedende lezzet diye bir şey kalmaz. Akıl düşünce üretimi ve aldığı tedbirlerle yedi iklime hükmetmenin yolunu gösterir. Beden ile nefis yok olacak, can ile akıl bâki kalacaklardır. Ten bitkiye benzediği için, bitip Hakk'a kavuşmadan

bu dünyada kaybolur. Nefis de hayvana benzediğinden, hayvan gibi apaçık yok olacaktır (Aşık Paşa 2000 I/1, 277-279). Can, insan, akıl ve melek için dokuz felek yaratılmıştır. Akıl ve can önceden yaratılmıştır; bu yüzden sonsuza kadar ölümsüz kalacaklardır (Aşık Paşa 2000 I/1, 281). Beden camiye benzetilmiş, akıl hakkın birliği hutbesini okumaktadır. Görünüşte her şeyi söyleyen ve yapan kulken, gerçekte, Tanrı'dır. *Akıllı insan, efendinin emirlerini yerine getirendir* (Aşık Paşa 2000 I/1, 389). Benzer şekilde beden, Tanrı'nın hükmünün tahtta oturduğu mülkün can olduğu, hazinenin gönülde bulunduğu yer, ölçeği akıl ve kasesi de anlayış olan bir şehre benzetilmiştir (Aşık Paşa 2000 I/1, 457). Aşık Paşa'ya göre insan, bu âlemin bir kopyası, bütün varlıkların önderi ve özüdür. Âlemde yazılı ve ihsan edilmiş ne varsa hepsi insanda yer almış ve işlenmiştir (Aşık Paşa 2000 I/2, 547).

Aşık Paşa insanın bu dünyadaki durumuna ilişkin şöyle bir resim çizmiştir: Dokuz felek yaratılmadan; insanlar ve melekler daha vücut bulmamıştı. İşte ta o zaman biz Hakk'ın varlığı ile vardık ve o sevgili ile dost idik. Ara yerlerde ayrılık, uzaklık, ölüm ve hastalık da yoktu. Halimiz birlik ve beraberlikti (Aşık Paşa 2000 I/2, 1089). Yaratılma süreci başlayıp, bütün unsurlar varlık kazınınca, ortaya perde çekildi ve ayrı kaldılar. Tekrar o perdenin arkasına geçemediler ve o perde ortadan kalkmayınca kimse geçemeyecek (Aşık Paşa 2000 I/2, 1089). İnsan bedenlendiğinde, perdeyi aşmayı engelleyen yedi unsur ortaya çıkmıştır. İnsanlar ve cinler engellerin önünde güçsüz ve aciz kalmışlardır. Aşık Paşa kendinin de aynı öbekte olduğunu bildirmektedir. Aslına dönmek için engelleri aşmak istemiş, ten, nefs, can, gönül, akıl, aşk ve arzular gibi insanı dünyaya bağlayan engellerin kendinde olduğunun farkına varmıştır (Aşık Paşa 2000 I/2, 1089-1093). Bunların her biri, insan ezelde bulunduğu yere geri dönmek istendiğinde yoldaşlık yapmaktan kaçınmış ve geri dönmek isteyen kişiye engel olmuşlardır. Bunlardan kurtularak bir rehber bulunursa istenilen hedefe ulaşılacağı belirtilmiştir. Aşık Paşa verdiği tasvire göre, insanın kökendeki (ezeldeki) huzur ve rahatı, yaratılmayla başlayan süreçte aşamalı olarak ortadan kalkmış ve tarihsel sürecin acılarla dolu karmaşık yolculuğu çerçevesinde bu huzur ve rahatı yeniden bulma umuduna dönüşmüştür.

"Bu dünyadaki hayat geçici olduğundan, gerçek hayat ölümlü olmayan hayattır" (Aşık Paşa 2000 I/1, 245) ifadesi, ebedîliğe işaret etmektedir. Kökende yaşanıldığına inanılan hayat tarzına karşı bir özlem vardır. Aşık Paşa'ya göre, kökendeki (ezelde) hayatta, hürdük, muhtaç değildik, gam ve tasadan uzak neşe içinde idik, küfür, nifak, şüphe bulunmazdı, canımızda Hakk'ın sevgisi hüküm sürerdi, gönlümüzde nefsin vesveseleri ve kaygıları yer almazdı, gece gündüz sohbet sebebiyle rahmet sofrasından yer içerdik, cimrilik ve haset bizde yoktu (Aşık Paşa 2000 I/1, 245-247). Yaratılışta başlayan olumsuz özellikler dünyada başarısız olmanın nedenleri arasındadır. Bu dünyada nasıl yaşandığı bilinirse,

öte dünyaya gittiğimizde mahçup olmayız. Ezeldeki hayatı burada yaşayalım ve Yüce Tanrı'nın birliğini bilelim. Küfrü, inkârı ve şüpheyi bırakıp, gönlümüzü Hakk'a ve hakikate bağlayalım. (Aşık Paşa 2000 I/1, 247). Aşık Paşa, insanın dünya ve ahiret hayatlarını da çeşitli şekillerde tasvir etmiştir. Ona göre dünya ve ahiret iki evdir, ahiret son evdir. Bunlar birbirinden çok farklıdır. Biri göründüğü halde diğeri perdelenmiştir. (Aşık Paşa 2000 I/1, 153) Dünya için yapılanlar yıkılacak, ahret için yaptıkların ebedî kalacak (Aşık Paşa 2000 I/1, 153) Dünya ve ahret seninle beraberdir. Her ikisi de vücudundaki kanınla karışmıştır (Aşık Paşa 2000 I/1, 153) Dünya vücudun ve nefsin istediği yerdir, bu istekten sana sayısız sıkıntı ve eziyet gelir. Can ahireti ister, onda yüz binlerce fayda vardır. (Aşık Paşa 2000 I/1, 155). İnsanın varoluş sürecinin metafizik bir bağlamda açıklanması, tasavvuf zihniyetinde insan anlayışının ne kadar farklı olduğunun bir göstergesidir.

Tasavvuf anlayışında hakikate ulaşmak için kendini bilmek esas düsturlardan biri olarak öne çıkmıştır. Kendini bilmenin ne olduğu ve nasıl gerçekleşeceği hem tasavvufun hem de genel olarak evren tasavvurunun temel sorunları arasındadır.

3.5.1.2. Kendini Bilme ve İlim

Tasavvufta gayeye ulaşmak için temel ilke, insanın kendisini bilmesidir. Aşık Paşa Peygamber'in durumunu şöyle anlatmaktadır: Sonra acizlik içinde Hakk'a yalvardı, ey Allah, ey her zaman diri ve ebedî olan diye söyledi. Seni ne şekilde bileceğimi bilemedim, sana nasıl ibadet edilecekse edemedim. Seni hakkıyla bilemedik, sana hakkıyla ibadet edemedik (Aşık Paşa 2000 I/1, 27). Peygamber böyle dua ederse, diğer insanların durumu daha da vahimdir. İnsan kendini bilemezken, Allah'ı nasıl bilecektir (Aşık Paşa 2000 I /1, 27). Tanrı'nın sahip olduğu nitelikler, onun bilinmesini engelleyen unsurlar arasındadır. Bu nedenle Aşık Paşa Tanrı'ya şöyle seslenir: Görünen ve görünmeyen her şey sendedir; sen zamansız, mekânsız ve nişansızsın Allah'ım seni ne akıl ile bilebilir ne de dil ile ifade edebiliriz. Sen padişahsın bizler de kul, bizi yoktan var eyledin (Aşık Paşa 2000 I/1, 29). Bizde varlık namına ne varsa hep sendedir. Varlığımız içindeki kıymetimiz, hazinemiz ve aslımız hepsi sensin. Varlık nedir ki! Aslında biz bir avuç toprak olmadan önce de hiç yoktuk. Ey büyükler büyüğü bütün varlık senindir. Önde ve sonda sana delil sensin. (Aşık Paşa 2000 I/1, 29). İnsanın Tanrı karşısındaki durumu ortadayken, bu durumdan kurtulmanın yolu olarak ilmi, kendilik ilmini önermiştir. Aşık Paşa'ya göre âlim, kendinin ilmini bilendir. Kim kendi ilmini bilirse, kendini tanırsa, mutlaka Tanrı'ya kendinden yol açmıştır (Aşık Paşa 2000 I/1, 211-213). Akıllı kişi, kendi halini bilendir (Aşık

Paşa 2000 I/1, 251). Kendini bilmek Tanrı'ya açılan bir yol olarak görüldüğünden, kendini bilme sürecinde ortaya çıkan yetenek ve özelliklerin neler olduğu ele alınmıştır.

Aşık Paşa, söz üzerinde durmuş ve sözün üç aşamalı olduğunu ve her aşamanın farklı özelliklere sahip olduğunu belirtmiştir. İlk aşama, gizli hazine olan *gönül*dür. Gönülde sözlerin aslı saklıdır. Söz ağızdan çıkmadan önce gönülde vardı. O aslında gönülde yazılı bir defter gibidir. Okunduğu anda dile gelir ve dünyadaki hayır ve şer böyle bilinir. İkinci aşama *dil*dir. Söz gönülden kopunca dile gelir ve halk öğüt olarak ne varsa hepsini buradan alır. Dil manayı anlatmasa ve söz söylemese bunu kim bilebilirdi? Üçüncü aşama, *işitenin gönlü*dür. Söz dilden çıkınca oraya konar. Orada gönül yapraklarına yazılır ve ne zaman lazım olursa hazır bulunur (Aşık Paşa 2000 1/1, 339-343). Bu açıklamalar, insanlar arası bildirişimin temelini vermek yanında, *gönlün* merkezî konumuna da işaret etmektedir.

Aşık Paşa'ya göre Tanrı, dünyada beş tür ilim yaratmış, bunları insan bedeninde beş farklı yere koymuş ve her ilim için de beş delil vermiştir. İnsanın Allah'a kavuşması ancak aşkla mümkündür. Eğer aşkın kitabından bir ders okunduğunda, senden sana Hakk'ın ilmi açılır. Allah insanı hazineler evi yapmış ve kendisiyle ilgili bütün ilimleri insanda toplamıştır. Sözü edilen ilimler *zahir*, *ibret*, *hikmet*, *esrar* ve *kudrettir*. *Zahir ilmi*, Tanrı'dan sevdiğine verildi ve bu nefse hakim oldu. Bu ilim, nefse Allah'ın emirlerini bildiren ve ona karşı kulluk yaptıran, nefse doğru yolu gösteren ve şeytanın yağmasından kurtarandır. Eğer zahir ilmi verilmemiş olsaydı, nefs sonsuza kadar karanlıklar içinde kalacaktı. *İbret ilmi*, aklın anlayacağı ilimdir. Bu ilimle akıl görmediğini görür ve hayrete düşer. İbret kâinatın üstüne yazılmış ve ilmi de aklın içinde gizlenmiştir. O ibretleri göz görür, akıl okur. Her yerden ibret alınır. *Hikmet ilmi*, Allah tarafından gönüllere verilmiş, Allah'ın nutkudur. Hikmeti, gönüllere her şeye gücü yeten Allah bildirmektedir. *Esrar ilmi*, Tanrı onu cana yerleştirdi, bedene ya da nefse değil. Can yaratıldığından beri, esrar ile konuşuyordu. Eskiden beri can ile esrar birlikte olup geldiler, burada ayrılmaları mümkün müdür? Tanrı, esrarı cana yerleştirdi ve sonsuza kadar birlikte olacaklardır. *Kudret ilmi*, zat içindedir. Olmaz diye bilinen bütün işleri o yapar. Zatın içinde uygun bir tahtta oturur. Kudret tamamen haktır ve o âlem içinde mutlak hakimdir. Kudret bütün ilimlerin canıdır ve zat içinde Allah'ın ışığıdır (Aşık Paşa 2000 I/2, 555- 563). Aşık Paşa'nın tanımladığı ilimlerin her biri insanın hem kendini hem de Tanrı'yı bilmesini sağlamaktadır.

Aşık Paşa ilimlerin özelliklerini sıraladıktan sonra, ilimlerin sahip oldukları güçleri, iddialarını destekledikleri delillerden aldığını belirterek, üzerinde durduğu ilimlerin ne türden deliller kullandıklarını da açıklamıştır. Ona göre, ilmi üstün kılan delilidir. Delil, nişan ve ispat olmazsa insanlar ilmi almazlar ve ummadığın

kişiler bile ilme engel olurlar. *Zahir ilminde* delil, ya Peygamber sözü ya da *Kur'an*'dır. Çünkü zahir ilmi nefse yerleşmiştir; nefis gevezelik eder ve isyana kalkar. Başka kimsenin sözünü kabul etmez. Ancak Allah ve Peygamber sözü karşısında susar. Bu neden bu iki kaynak söz konusu ilmin delilleridirler. İbret ilminin delili, misaldir. Eğer bir konuda bir misal verilmişse, karşı gelinmeden kabul edilir. İbret cihanda yazılıdır ve sırrı da varlıkların kendilerinde gizlidir. Akıl oturur o ibrete bakar ve varlıklarda nasıl ve ne şekilde olduğunu görür. Ya bize dünyadaki ibretleri varlık içinden o söze bir örnek göstererek anlatır veya sana cismin ibretini söyleyerek bu cihandan ona bir örnek getirir. Bu mesel ortada apaçık bir aynadır ve ibret ilmi orada görünür. *Hikmet ilmi*nin açık bir *delili* yoktur. Hikmeti dinleyenin sadık olması gerekir. Eğer hikmet ilmini dinleyende doğruluk ve kalp temizliği olmazsa, ona ne kadar söylenirse söylensin boşunadır. Çünkü hikmet, Hakk'ın sözüdür, delili ve burhanı da müminin doğruluğu ve kalbinin temizliğidir. Doğru ve kalbi temiz olmayana hikmeti söyleme, buna çok dikkat et, sonra hikmet ilmine haksızlık yaparsın. Allah hikmet ilmini gönüllere verdi. Onu kadrini ve değerini bilenlerden başka kimseye anlatmayın dedi. Hikmeti ehlinden başkasına vermeyiniz; yoksa onlara zulmetmiş olursunuz. Hikmete layık olanın gönül temizliği ve doğruluğu olmalı; söylediğinde, ne kadar doğru, inanıp kabul ettim demeli. İşte hikmetin delili sıdk imiş, Allah onu sende bunun için koymuştur. *Esrar ilmi delili*, burhanı sevgidir. Çünkü aşk cana bağlanmıştır. Eğer ortada aşk ve sevgi yoksa sır kendini can içinden göstermez. Kişi sevmediği yere sır açmamalı, eğer açarsa zaten sözü dinlenmez. Can canı sevince ona sırrını açar, hatta küfürde olsa İslâmiyet'te olsa ondan bile geçer. *Kudret ilmi delili*, her söylediğini ve dediğini yapmaktır. Kudret, gücü yetmektir; istediğinde can alıp dilediğinde de can vermektir. İster yıkmak ister yapmak, küçük bir iş bile olsa, onu işlemeye gücü yetmektir (Aşık Paşa 2000 I/2, 565-571). İnsanın kendini bilme süreci, Tanrı'yı da bilmeyi içerdiğinden, insan olarak en üst seviye olan insan-ı kamil seviyesine ulaşılmaktadır.

Tasavvuf düşüncesinde insan, nitelikleri açısından yükselme imkânına sahiptir. Yükselebilecek en yüksek nokta, insan-ı kamil derecesidir. İbnül Arabî insan-ı kamil derecesine varan insanın sahip olduğu nitelikleri tasvir etmiştir: Allah insan-ı kamili en güzel kıvamda yaratmış, onu âlemin hakikatlerini ve Kadim'in isimlerini tam olarak içeren yetkin bir nüsha olarak var etmiştir. Allah onu iki tarafı (Hak ve halk) birleştiren bir berzah olarak yaratmıştır (Ukle, 42; akt. El Hakim 2005, 371). İnsan-ı kamil, âlemin ruhu kabul edilir. Ona göre, insan âlemin ruhu, âlem ise insanın bedenidir (El Hakim 2005, 50). İnsan-ı kamil, âlemin hakikatlerini kendinde toplar ve o Hakk'ın suretidir (Fütuhat, III, 447; akt. El Hakim 2005, 370). İnsanda, âlemdeki bütün varlıkların gücü bulunur. O bütün mertebeleri birleştirir. Bu nedenle ilâhî surete sadece o tahsis edilmiştir (Fütuhat, II, 396; akt. El Hakim 2005, 371). Hak İnsan-ı kamili, Hak ve

âlem arasına bir berzah (engel-vasıta) olarak yerleştirmiştir. Böylece ilâhî isimlerle zuhur eder ve Hak olur; imkânın hakikatiyle zuhur eder ve halk olur (Fütuhat, II, 391; akt. El Hakim 2005, 370). Allah'a halifelik insan-ı kamil için geçerli olabilir. Bu nedenle Allah onu görünür suretini âlemin hakikat ve suretlerinden, görünmeyen suretini ise kendi suretine göre yaratmıştır. (akt. El Hakim 2005, 371). Ancak her insan suretindeki varlık, insan-ı kamil mertebesine ulaşamaz. Ancak ilâhî hakikate zuhur edenler, en yüksek mertebeye çıkabilmektedirler. Geri kalanlar, hayvan şeklinde insan olarak tanımlanırlar (Fütuhat, II, 396; akt. El Hakim 2005, 365).

Tasavvufun *birlik* (vahdet) düşüncesi, Aşık Paşa için de en önemli değerlerden biri olmuştur. Aşık Paşa için "birlik", varoluşun öze uygun gerçekleşmesidir. Bir olan Tanrı'dır. Her şeyin Tanrı tarafından yaratılması ve yine Tanrı tarafından yok edileceği evrensel bütünlüğün zeminini oluşturur. Ancak asıl birlik, insanın tarihsel varoluş sürecinde gerçekleşen birliktir ve bu bir öz birliğidir. Aşık Paşa şöyle diyor: Adem'in yaratılmasından kıyamete kadar, her kim gelip iman ettiyse hepsi aynıdır. Geçmişte, şimdi ve gelecekte bu iman edenlerin Hak katındaki halleri birdir. Yüz yirmi dört bin peygamber, dört yüz kırk dört veliler tabakası, hepsi iman içinde bir vücut gibiydiler. Fakat bunlar ayrı ayrı isimlere sahip idiler. Her birinin tavrı bir başka idi, fakat halleri aynı iman içinde şekillenmişti. Baş göz, ayak, kulak dil, el gibi, her biri bir iş görür. Bakıldığında hepsinin aynı hizmeti yaptığı görülür, aynı beden için görev yaparlar (Aşık Paşa 2000 I/1, 71-73). Aşık Paşa, insanın ve diğer varolanların birliği neden istediklerini şöyle açıklamıştır: Önce ve sonra gelsin, bütün varlıkların maksadı ona kavuşmaktır, gelmiş ve geleceklerin tapındığı da odur (Aşık Paşa 2000 I/1, 37). Aynı şekilde bütün insanlar, bir evden gelip dünyaya dağılmışlardır. Hepsinin yönü yine o eve doğrudur. Hepsinin canı orada toplanacaktır (Aşık Paşa 2000 I/1, 111). Bu anlayışın arkasında vahdet-i vücut düşüncesi yatmaktadır. Varlıkta Allah'tan başka bir şey yoktur. Hakikat, müşahadede çoğalsa bile, varlıkta birdir (Fütuhat, IV, 357; akt El Hakim 2005, 642). Aşık Paşa, tanrısal zeminde insanın hakikatini ortaya koyma çabasındadır. Hakikat, birlik ve düzen ilkelerine dayanır ve kökende belirlenmiştir. Kökende belirtilen hakikatin bilinciyle ilkeler doğrultusunda yol alındığında, hakikate varılacaktır. Tanrı'ya varmak ve O'nunla hem hal olmak, hakikatin sırrına ermektir. Hakikat, özsel bütünlüğü gerçekleştirir ve birlik meydana gelir. Hakikat yoluna girilmediğinde, yanlışlıklar cehenneminde sonu gelmez bir süreç bir başka seçenek olarak tercih edilmektedir.

3.5.2. TARİKATLAR

Bir tasavvuf terimi olarak *tarikat*, Allah'a sülûk (yola girmek, yol tutmak) edenlere özgü tavır ve tarz anlamında kullanılmaktadır (Öztürk 1997, 150). Tarikat, dinin gösterdiği hedefe varmak için edinilen vesile, meşrep ve mizaca göre tutulan yol, kişisel karaktere göre vaziyet alıştır (Öztürk 1997, 152). Necmeddin Kübra'ya göre şeriat gemi, tarikat deniz, hakikat da inci gibidir. Kim inciyi isterse, gemiye biner denize açılır. Bu sıralamaya uymayan onu elde edemez (M. Kara 2005, 48). Aşık Paşa'nın deyişiyle, kim Allah'ı bulmak dilerse tasavvuf ehliyle düşüp kalkar. Çünkü dünya bunlara engel olmaz, bunlar da dünya zevkine kapılmazlar. Onların gezintileri, gece gündüz Tanrı iledir, canları daima O'nunla birliktedir. Aşık'ın söylediklerini duyar ve dünyada velilere uyarsan, o büyükler seni yüce Allah'a götürürler; şüphesiz o zaman saadete kavuşursun (Aşık Paşa 2000 I/1, 113).

Tarikatlar *Kur'an*'daki şu anlayışı esas almışlardır: '*Dünyayı gaye bilmemek* ve *ücreti Allah'tan beklemek*' (Yasin, 21) (Öztürk 1997, 157). Bu anlayışla kurumlaşan tarikatlar, tarikat zihniyetini de yaygın bir hale getirmişlerdir. Tasavvufta tanımlanan insan tipinin oluşması için gerekli olan mürşit-mürit ilişkileri tarikatın varlığını gerekli kılmıştır. Tarikatın görevi, "kişinin varlığını kayıtsız ve şartsız Allah'a bağlamaktır" (Küçük 1976, 62) düşüncesi, bu ilişkiyi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Aşık Paşa'nın belirttiği gibi, Tene değil cana uymalıdır. Çünkü tenin aslı topraktandır, can ise Hak'tandır. Tene uyanlar toprak olacak, cana uyanlar ebedîleşeceklerdir. *Her varlık aslını arar* ilkesine göre, can arşa çıkarken ten de mezara girer. Her şey aslına döner. Ten gece gündüz nefis ile alışveriş yapar; bu yüzden Allah'a asi olur. Can ise gece ve gündüz, aşkla alışverişte dir bu sebepten sevgiliye doğru gider (Aşık Paşa 2000 I/1, 155). Dünyadan koparak Tanrı'ya ulaşmak isteyen derviş adayının, Aşık Paşa'nın tanımladığı halet-i ruhiyeyi yaşayabilmesi için bazı temel unsurları öğrenmesi gerekir ve bu nedenle bir rehbere ihtiyaç duyar.

Tarikat yolunu Aşık Paşa şöyle açıklamaktadır: Bir kimse Tanrı'yı bulmak ve onun rızasının ne olduğunu bilmek isterse, Tanrı dostlarını bulup onların gönüllerine girmelidir. Dostunu sevmek Allah'ı sevmektir. Peygamber öncelikli dosttur ve sevgilidir (Aşık Paşa 2000 I/1, 43). Kim âlemlerin sahibine kul olduysa, bütün âlemde hükmünü yürüttür. Gerçek *kul* onun emrini tutan ve onun emri ile ömrünü harcayandır (Aşık Paşa 2000 I/1, 43). Öncelikli rehberin Peygamber olduğu açıktır. Bunun yanında, tarikatta kul olma bilincine ulaşmanın da gereklilikler arasında olduğu anlaşılmaktadır. Aşık Paşa, amaçlanan birliğe ulaşmak için rehberin gerekliliğini şöyle gerekçelendirmiştir: Bütün insanlar bir evden gelip dünyaya dağılmışlardır. Hepsinin yönü yine o eve doğrudur. Hepsinin canı

orada toplanacaktır (Aşık Paşa 2000 I/1, 111). Ancak çıkılan eve dönmek zordur. Bir kişi ne kadar akıllı da olsa, Tanrı yolunda bir arkadaşı yoksa varacağı yere ulaşamaz, dünyada sayısız güçlüklerle karşılaşır (Aşık Paşa 2000 I/1, 111). Birlik içinde olmakla saadete ulaşılır; çünkü menzile birliğe bağlananlar ulaşır. Eğer ömrün yalnız geçerse, asıl memleketine ulaşamaz, dağ başında ve çöllerde yiter gidersin. Rehbersiz insan menzilden uzaklaşır (Aşık Paşa 2000 I/1, 113-115). Rehberler, bu halkı Allah'a davet eden ve Hakk'a giden din büyükleridir (Aşık Paşa 2000 I/1, 117). Bir işin aslı bilinmezse, yapılan o işten fayda gelmez. O işin aslı bir öndere uymakla olur. Böylece Allah'ın rızasını bulurlar. Tanrı'nın lütfuna ermek için, gönüllerin bir yere bağlanması gerekir (Aşık Paşa 2000 I/1, 93-95). Aşık Paşa'nın çizdiği bu resim, insanın gayesiyle, gayeye ulaşmada tutulacak yolun ilişkisini ortaya koymaktadır.

Şeyh, tasavvuf anlayışının temel unsurlarından biridir. Genel olarak dinî hayata giren kişiler için şeyhin ya da mürşidin zorunlu olduğu kabul edilmiştir. Bununla birlikte, bir müridin şeyh tarafından kabul edilmesi için müridin üç yıl denenmesi gerektiğini kabul edenler vardır (Nicholson 2004, 86) Beyazid el-Bestami'ye göre üstadı (şeyhi) olmayan kimsenin imamı şeytandır (Aktaran, Nicholson 2004, 55). Ayrıca gerçek müridin, üstadına Allah'tan daha fazla saygı göstermesi gerekmektedir (Nicholson 2004, 56). Şeyhle mürit arasındaki ilişkinin böylesine özsel olarak tanımlanması, müridin iradesini bağlamaktadır. Belirlenen bir gaye (Allah'a ulaşmak) yönünde, gelişirken birey bütün düşünsel faaliyetlerini ve hatta gündelik hayatını bu gaye yönünde biçimlendirmektedir. İbn-i Kemal, şeyhlerde bulunması gereken hususlardan biri olarak, müritlerinin dinî ve dünyevi şüphelerini giderebilecek ölçüde ilme sahip olması gerektiğini belirtmiştir. Kanunî'nin yaptırdığı bir zaviyede şeyh olacak kişinin sahip olması gereken özellikler şunlardır: 1- Âlim ve amil, vaiz ve nasih, fazıl ve kamil, müfessir ve muhaddis. 2- Esrar-ı ilâhîye vakıf ve hakikat sırlarını keşfetmeye kadir, salih bir şeyh (akt. Öngören 2003, 339-340). Şeyhin sahip olması gereken bu özellikler, hakim evren tasavvurunda içkin olan değerleri kavramaya ve ortaya çıkacak sorunları giderebilecek donanıma işaret etmektedir.

Şeyh ile mürit arasındaki ilişkileri belirleyen altı şart vardır (Aşık Paşa 2000 I/2, 739). Şeyhin yapması gereken üç şart: Şeyhliğin ilk şartı, Allah'tan gelen ne ise onu talebeden saklamamalıdır; çünkü Allah bunu ondan esirgememiştir. İlim, hikmet, ibret, esrar, gizli sır, tövbe, tevfik, ibadet, yücelik, naz gibi Hak'tan gelen bütün feyzleri esirgemeksizin ve tam olarak sevdiklerine söylemelidir. İkinci şart, Allah'a en uygun yol olan şu ilkedir: Şeyh insanlara yaratıcı gibi bakmalı, mahlûk gibi bakmamalıdır. Şeyh hiç kimsenin dış görünüşüne, vücuduna bakmamalı ancak cisim içindeki kısma bakmalıdır. Kimsenin makamına, mesleğine değil, gönlünden geçenlere ve düşündüklerine bakmalıdır. İnsanların malına mülküne değil, yaşayışına ve durumuna bakmalıdır. Konuyla ilgili ayet:

Muhakkak ki Allah suretinize, elbiselerinize ve amellerinize değil, kalplerinize ve niyetlerinize bakar. Bahse konu Hak bakışı budur. Halkın bakışı ise daha farklıdır. Onlar zenginlere değer verir, yoksullardan kaçınırlar; güzele bakmak için can atar ve çirkinden kaçarlar. Böyle davrananlar Hakk'a kavuşamazlar. Üçüncü Şart, kendi yoluna hakim olmaktır. Her öğrencinin derdini araştırmalı, hastalığına hangi ilaç gerekiyorsa hemen yapmalı. Her talebesinin kabiliyetlerini bilmeli, her birini yerli yerince hoş tutmalıdır. Onlara güçlerinin üstünde bir şey yaptırmamalı, taşıyamayacağı sırları yüklememelidir (Aşık Paşa 2000 I/2, 743-747). Şeyhin ilk şartta ortaya konan özelliği, Tanrı ile mürit arasında aracı olmaktır. Bunun yanında, sahip olduğu bütün nitelikleri ve bilgileri öğrencilerine öğretmekle de yükümlüdür. Sorumluluğunu yüklendiği öğrencilerinin, tasavvufun asıl hedefi olan insan-ı kamil noktasına çıkmaları için her türden çabayı harcamaktır. İkinci şart, insanların herhangi bir mahlûk olarak değil de yaratıcı olarak görülmeleri, insana verilen değerin göstergesidir. Şeyh bu değeri içselleştirmelidir. İnsanı yaratıcı olarak kabul ettikten sonra, onun sosyal eşitsizlikten kaynaklanan dış görünüşüne göre değil, her bir insanın içinde bulunan manevîyata, davranışlarında görülen ahlâka bakmalıdır. Böylelikle insanların gerçek değerini daha iyi anlar. Şeyhten beklenen, halkın bakışından uzaklaşıp Hakk'ın bakışına yaklaşarak, adaletli bir tutum sergilemesidir. Şeyhin sahip olması gereken üçüncü şartta belirtilen, öncelikle şeyhin kendi yoluna hakim olmasıdır. Yani işini iyi bilmesi beklenmektedir. Bunun yanında, öğrencilere karşı sorumlulukları, öğrencilerin niteliklerine göre davranmayla ilgilidir.

Öğrencinin sahip olması gereken şartlar: 1- Hocasını en büyük üstatlar gibi görmeli. Şeyhin yüzüne bakınca Allah'ı görmüş gibi olmalı. Şeyhine itikadı tam olmalı. 2- Öğrenci hocanın gönlüne göre olmalı, hocası ona açıkça talebem demeli. Dünyalıklarının hiçbirini şeyhinden esirgemeyecek. Ona kat'iyen itiraz etmeyecek, hayır olmaz demeyecektir. 3- Hocası için doğru ve hak yolundadır demelidir. Mürşit ne söylerse haktan bilmeli, her işini onun sözüyle yapmalıdır. Şeyhinin uğrunda dünya lezzetlerinden vazgeçmelidir. Şeyhi sevenlerle dost olup, sevmeyenleri de düşman bilmelidir. Bunları yerine getirdiğinde gerçek mürit olur (Aşık Paşa 2000 I/2, 749-751). Aşık Paşa'nın üç madde halinde dile getirdiği müridin özellikleri Yesevî tarikatında daha detaylı ele alınmıştır. Yesevî tarikatına göre müridin özellikleri: 1- Şeyhine teslim olmalı, onun izni olmadan herhangi bir şey yapmamalıdır. 2- İdrak ve zekası iyi bir seviyede olmalıdır ki şeyhin sembol ve işaretlerini kavrayabilsin. 3- Şeyhin her türlü söz ve davranışlarına rıza göstermeli, itaatkâr olmalıdır. 4- Şeyhine hizmet etmede canlı ve çevik olmalıdır. 5- Sözünde ve va'dinde durmalıdır. Hiçbir noktada şek ve şüpheye düşmemelidir. 6- Vefalı olmalı ve biatta söylediklerine sadık kalmalıdır. 7- Batın gözünün açılması için bütün malını mülkünü şeyhi için dağıtmaya hazır olmalıdır. 8- Şeyhin sırlarını faş etmemelidir. 9- Şeyhin öğütlerini unutmamalı,

kaçamak yolları aramamalıdır. 10- İlâhî vuslatı gerçekleştirmek için şeyhinin dostuna dost, düşmanına düşman olmalıdır (M. Kara 2005, 65). Müridin şeyhe karşı tavırları çok abartılı gözükmektedir. Tanrı'yı görmüş gibi olma ifadesi, abartıdan daha fazlasını ifade etmektedir. Müritten tam bir teslimiyet beklenmektedir. Bireysel kurtuluş için girilen tarikat yolunda, tam teslimiyet önemli bir yöntem olarak öne çıkmaktadır. Gayeye uygun bir yöntemdir; çünkü, insan-ı kamil mertebesine ulaşma çabası, hem dünyaya sırtını dönmeyi ve hem de bir rehberle yola çıkmayı öngörmektedir. Tasavvufi hayata girip tarikat eğitiminden geçtikten sonra, müritlerin tövbenin getirdiği huzuru, zikir meclislerini bahşettiği vecdi, muhabbetin kazandırdığı zenginliği, sabrın ürettiği tecrübeyi, şükrün yeşerttiği dengeyi, tevekkülün beslediği teslimiyeti, ihlasın getirdiği alçakgönüllülüğü yakalamaları beklenir (M. Kara 2005, 58). Kazanılan bu özellikler, insan-ı kamil gayesi doğrultusunda önemli aşamalar olarak kabul edilmişlerdir.

Anadolu'daki tarikatlara kaynaklık etmesinden dolayı *kurucu tarikat* adını da alan *Yesevilik*'in (M. Kara 2005, 48) ilkeleri, nasıl bir insan tipi oluşturmak istediğini göstermektedir. *Tarikat ahkâmı*: Marifet, cömertlik, sadakat, yakîn, tevekkül, tefekkür. *Şeyhlik Erkanı*: İlim, hilm, sabır, rıza, ihlas, kurb. *Tarikatın vacipleri*: 1- Kamil kişiyi arama ve Allah'a yaklaşma. 2- Allah'a vasıl olmanın şevki. 3- Saltanatında zeval olmayan havf. 4- Bütün hallerde reca. 5- Sürekli zikir. 6- Allah'a tevessül fikri. *Tarikatın Sünnetleri:* 1- Cemaatle namaz kılmak. 2- Seherlerde uyanık olmak. 3- Devamlı abdestli olmak. 4- Allah'la huzur halinde olmak. 5- Allah'ı zikretmek. 6- İyi insanlara tâbi olmak. *Tarikatın Adabı*: 1- İki diz üzerinde edeple oturmak. 2- Kendini herkesten alçak görmek. 3- Herkesi kendinden üstün görmek. 4- Şeyhlerin huzurunda sukunetle oturmak. 5- Şeyhlerin meclisinde izinsiz konuşmamak. 6- Şeyhinin ve diğer şeyhlerin velâyet sırlarını ve keramet rumuzlarını hatırasında saklamak (M. Kara 2005, 65-66). Bu ilkeler esas alarak, insanları eğiten tasavvuf anlayışının belirlediği bir insan tipi ortaya çıkarmaktadır. Bu insan tipinin hayata bakışı ve dünyayı yorumlayışı, çok farklıdır. Hacı Bektaş Veli'nin *Malâkât*'ında benzer insan tipi, açık bir şekilde ortaya konmuştur. *Malâkât*'ta bildirdiğine göre, Allah insanı dört tür nesneden -toprak, su, ateş ve yel- yarattı ve dört bölüğe ayırdı: İlk insan tipi, abidlerdir (ibadet edenler); bunlar şeriat kavmidir ve asılları yeldendir. Yel (hava) hem şifa verici hem de kuvvettir. Gece gündüz ibadet ederler. Abidlerin ibadetleri arasında, 'dünyayı terk ederek ahireti sevmek' de vardır. İkinci insan tipi zahitlerdir; ateşten yapılmışlardır ve tarikat taifesidirler. Bu sebeple gece gündüz yanmaları, kendilerini yakmaları gerekir. Bu dünyada yananlar ahirette azaplardan kurtulacaklardır. Arzuları dünyada ahiret için yararlı işler yapmaktır. Üçüncü insan tipi, ariflerdir; asılları sudur ve marifet taifesindendirler. Su hem temiz hem de temizleyicidir. Arif olan da, hem temiz olmalı hem de temizleyici. Arifler kendilerini arıttıkları gibi başkaların da arıtırlar. Ariflerin ibadeti,

tefekkür ile dünya ve ahireti terk etmek, himmet nazarıyla velâyet beklemek ve Tanrı'ya ulaşmak arzusudur. Dördüncü insan tipi, muhiplerdir. Bunlar hakikat taifesidir; ve asılları topraktandır. Toprak teslimiyet ve rızayı temsil eder. Bu yüzden muhip de teslimiyet ve rıza içinde olmalıdır. Muhiplerin ibadeti, Allah'a yalvarma, seyir ve gözlemdir. Arzularına ermek Çalap Ta'ala'yı bulmak, kendilerini yitirmek, canları muratlarına ermek ve halleri birleştirip bir olmaktır. (*Makâlât*, 2-6). Tasavvuf zihniyeti gereği, evrenin yapısı ile insan arasındaki ilişki, insanın eylem tiplerinde de kendini göstermektedir. Bütün kaygı, insan-ı kamil mertebesine ulaşarak kurtuluşa ermektir.

Tasavvufta temellendirilen ve tarikatlarca gerçekleştirilmek istenen insan tipi, nefsine hakim olan, nefsini kul haline getiren, kin beslemeyen, sözünü tutan, şeyhinin öğütlerini yerine getiren ve adaletli olmayı içselleştirendir (Aşık Paşa 2000 I/1, 309-317). Bu niteliklere sahip olan insan, nefsini kontrol altına aldığından kötülük yapmaz, kötülük yapmayan insanlarla birlikte olmaya çalışır ve onların öğütlerini tutar ve böylelikle adaletli bir hayat sürer. Bütün bu aşamalardan sonra dervişler, manevî doğumunu tamamlayıp bu dünya şartlarının ötesine uzanan ve yukarı boyutlarla temasa geçebilen, dünya nimetlerine hiç değer vermeyen, hatta dünyayı bir leşe benzeten kişilikler olurlar. Çünkü onlar, toprağa bağlı benlikten, ölümsüz benliğe bağlı doyumsuzluğa ulaşmışlardır (Öztürk 1997, 88). Tasavvuf insanı, bu dünyadan uzak, bir bakıma içe kapanık, zamanının büyük bir kısmında ruhunun eğitimiyle uğraşan, insan-ı kamil mertebesine ulaşmak kaygısında olan insandır. Bu mertebeler tamamlandıktan sonra, gerçek anlamıyla ölmek arzulanmaktadır.

Tasavvuf, İslâm medeniyetinin kuruluş dönemlerindeki iç çatışmalarda ortaya çıkmış ve sorunlardan bireysel kurtulmanın bir yolu olarak başlamıştır. Tarihsel süreçte Türkler içinde yaygınlaşıp güçlenerek, Osmanlı Devleti'nin en güçlü düşünce kaynaklarından biri olmuştur. Tasavvufun kurumlaşmış hali olan tarikatlar, hem düşünce olarak hem de teşkilâtlı yapılar olarak toplumu ve devleti derinden etkilemişlerdir. Ahmet Yaşar Ocak'a göre Osmanlı tasavvuf anlayışı, vahdet-i vücut anlayışını esas almış ve bu anlayışı, popüler tasavvuf anlayışı ve yüksek tasavvuf anlayışı olmak üzere iki çizgide yorumlamıştır. *Popüler Tasavvuf Anlayışı*, 13. yüzyılda Maveraünnehir, Harezm ve özellikle Horasan'dan Türk göçleriyle birlikte Anadolu'ya girmiştir. Ahmed Yesevi ve Seyyid Ebul Vefa Bağdadî'nin düşüncelerinde olan fakat belirginleşmeyen vahdet-i vücut anlayışı, Yunus Emre, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal gibi düşünürlerde belirgin bir hale gelmiştir. Rum Abdalları denilen heterodoks tasavvuf çevrelerinin 16. yüzyıl başında bütün kültür ve düşünce mirasına varis olan Bektaşîlik, vahdet-i vücut anlayışının mirasçısı olmuştur (Ocak 2003, 280-281). *Vahdet-i vücutçu Yüksek Tasavvuf* Osmanlı döneminde ikiye ayrılmıştır. Birincisi, Ehl-i Sünnet çerçevesine sadık bir yorumla ortaya çıkar. Bu yorumun temsilcisi, Celvetili-

ğin kurcusu Aziz Mahmut Hüdayîdir (ö. 1623). Hüdayi, zahidane bir tasavvuf anlayışının taraftarı olarak, vahdet-i vücut öğretisini şeriat çerçevesinde yorumlamaya çalışmıştır. Vahdet-i vücudu panteist bir anlayışla yorumlayan Şeyh Bedrettin ve taraftarlarına şiddetle karşı çıkmıştır. Nakşîbendilik de bu çizgide yürümüştür. İkinci çizgi, yarı felsefi bir nitelik gösteren, 15. yüzyılda Şeyh Bedreddin (ö. 1416) ile başlayan ve 16. ve 17. yüzyıllarda Bayramîye Melamîleri ile Halvetîliğin bir kolu olan Gülşenilerde görülen materyalist, başka bir deyişle panteist eğilimli vahdet-i mevcut yorumudur. Şeyh Bedreddin, bu tasavvuf anlayışını önemli ölçüde belirlemiştir (Ocak 2003, 282). Bu resim, tasavvuf zihniyetinin hangi özellikleriyle Anadolu'da etkili olduğunu göstermektedir.

3.5.3. DEVLET VE TARİKATLAR

Anadolu'da tasavvuf düşüncesinin gelişmesi ve tarikatlar çerçevesinde kurumlaşması ile 12. yüzyılda Moğol güçlerinin İslâm dünyasını parçalaması ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılması arasında ilişkiler önemlidir. Ermiş ve velilerin 13. yüzyılda ortaya çıkma nedenleri, tasavvuf ve tarikat sahalarındaki fikri bir gelişmeyi değil, siyasî ve iktisadî hayatın bozukluğunu, umudun inanca kaymasını göstermektedir (Akdağ 1977, 48-49). Tarikat ve yarattığı zihniyet, savaş ortamını ve iç huzuru bozulmuş toplumun kaygılarını yatıştırmada etkili olmuştur. Dönemin kargaşa ortamında herhangi bir teşkilâta katılmayan kısa sürede yok olduğundan, tarikatların oluşturdukları teşkilâtlar, hem toplumdaki kısmi birliği hem de tarikatların güçlenmesini sağlamışlardır. Evren tasavvurunda içkin olan değerlere göre, kâinat Tanrı tarafından düzen ve birlik ilkesi çerçevesinde yaratılıp yönlendirildiğinden, insanların her işi de düzen ve birlik ilkesine uymak durumundadır. Aşık Paşa, insan başarılarının birlik çerçevesinde gerçekleştiğini İslâm tarihinden örneklerle açıklamıştır (Aşık Paşa 2000 I/1, 63, 67, 69). Bunun yanında, "birlik rahmet, ayrılık azaptır" (Aşık Paşa 2000 I/1, 87) türünden ifadelerle, birliğin din açısından öneminin altını çizmiştir. En önemli değerlerden biri olan yiğitliğin de birlik içinde anlamı olduğu vurgulanmıştır (Aşık Paşa 2000 I/1, 87). Akıllı olmanın göstergesi iyilik ve kutluluk, birlik zemininde gerçekleşmektedirler (Aşık Paşa 2000 I/1, 97). 12. ve 13. yüzyıllarda tasavvuf düşüncesi sistemleşmiş, ekolleşmiş, tarikatlaşmıştır. Tasavvuf ve tekke düşüncesi tarikatlar yoluyla kurumlaşmıştır (M. Kara 2005, 15). Filibeli'nin dediği gibi, tarikatlar, dinî ve sosyal olmak üzere iki görev yüklenmişlerdir (Filibeli Ahmet Hilmi 2005, 480-481). Tarikatlar, tasavvuf düşüncesini yaygınlaştırıp halkın din anlayışını yönlendirirken, ayın zamanda teşkilâtlı bir güç olarak sosyal ve siyasî yapıda etkili bir unsur olarak ortaya çıkmışlardır.

13. yüzyıl aynı zamanda Babaî İsyanları'nın da yaşandığı dönemdir. Top-

lumdaki iktisadî sıkıntılar, nüfus artışları, toprakların kullanım tarzlarının değişimi, yerleşik olanlarla göçebeler arasındaki çekişmeler (Ocak 1996, 37-44) isyanın zeminini oluşturmakla birlikte, Baba Resul başkanlığında gerçekleşen dervişler isyanı olarak görülmektedir. Bununla birlikte Babaîler, genelde yerleşik devletin kontrol ve baskısına isyan eden militan dervişlerdir. Özellikle Türkmenlere yapılan haksızlıklarda isyan tavrı açığa çıkmıştır. İsyanın düşünce temeliyse, "kutbiye" inancıdır. Söz konusu inanca göre, her asırda kutup sayılan bir veli vardır ve bu veli aracılığıyla Tanrı'yla sürekli ilişki içinde olduklarından saltanat işleri de onların kontrolünde olmalıdır (İnalcık 2003/2, 45; Ocak 2003, 280). Saltanat üstünde hak talep etmek her zaman sert tepkilerle karşılaşmıştır. Osmanlı dönemi tarikatlarının ortak yönlerinden biri olan *kutb* terimi, insan-ı kamil terimiyle özdeş kabul edilmiştir. Velayet anlayışına göre kutb, bu kâinatın yönetiminden sorumlu olup, aşağıdan yukarıya doğru, sayıları giderek azalmak suretiyle bir mertebeler silsilesi meydana getiren "veliler pramidi"nin tepe noktasında bulunur. Kâinatta maddî ve manevî her türlü tasarruf yetkisine sahip olan, kısaca Allah adına kâinatı yöneten en büyük velidir (Ocak 2003, 278).

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli görevler üstlenmiş tarikatlar, 13. yüzyılda Anadolu'da etkin güçler arasındadırlar. Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamalarında Anadolu şehirlerindeki en mühim tarikatlar Mevlevîlik, Rifaî'lik, Halvetîliktir (Köprülü 1984, 95). 13. yüzyılda Anadolu'da yerleşmeye başlayan Rifa'iye -veya Ahmediye- tarikatı, Türk-Moğol Şamanlığı etkisinde kalmış popüler bir tarikattır. Mensupları daha ziyade fakir kimselerden olan bu tarikat 14. yüzyılda büyük bir ehemmiyet kazanmıştır (Köprülü 1984, 96). 13. yüzyılda Anadolu'da bulunan Türkmen kabileleri arasında dini hayat ve sufilik çok canlanmıştır. Metafizik düşünceler ve soyut kavramlar basitleştirilerek somut olgularla anlatılmıştır. Ahlâk sorunları üzerinde yoğunlaşmışlardır (Köprülü 1984, 97). Bu dönemde etkili olan Türkmen ve Babaî şeyhlerinin yetiştiği yerler Şamanlıkla ilişkili ve heterodoks olan Yeseviye ve Kalenderiye tarikatlarıdırlar (Köprülü 1984, 98). Propagandacı dervişler, 14. yüzyılın başında bütün köylere yayılmışlar ve büyük merkezlerdeki şeyhlerin tepkilerini çekmişlerdir (Köprülü 1984, 97). Ortaya çıkan bu tablo, söz konusu dönemde Anadolu'da nasıl bir yapının oluştuğunu göstermektedir.

Barkan, dervişlerin devletin kurulup gelişmesinde nasıl etkili olduklarını çok açık bir şekilde ortaya koymuştur. Anadolu'da tesadüf edilen zaviyelerin çoğunun Osmanlılardan evvelki beyliklerin himaye ve nişanları ile kurulmuş Ahi zaviyeleri oldukları anlayışı baskındır (Barkan 1942, 292). Anadolu'da başlayan tarikat ve zaviye anlayışı Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da etkili olmuştur. Barkan'a göre, dervişler, fütuhatı başarmak için Osmanlı ordularına yalnız teşkilâtlı ve imanlı muharip temin etmekle kalmayıp, aynı zamanda dinî ve sosyal fikirler propagandasıyla halk kitleleri arasında çok faal bir maya gibi

faaliyet göstermişlerdir. Hıristiyan cemiyetler etrafında kurdukları zaviyeler aracılığıyla, o toplumun sosyal ve siyasî yapısını zaman içinde dönüştürerek fetihleri kolaylaştırmışlardır (Barkan 1942, 283). Başka bir deyişle Hıristiyan hukukuna karşı yeni bir sosyal nizam ve adalet telâkkisi taşıyan ve esrarengiz bir din propagandası yapan dervişlerin telkinleri, ordularla birlikte ve hatta ordulardan evvel fütuhata çıkmış, gerekli yerleri fethetmişlerdir (Barkan 1942, 283). Konu edinilen dervişler, kendileriyle beraber memleketlerinin örf ve âdetlerini, dinî âdâb ve erkanını de beraber getiren insanlardır. Bunların içinde Türk ve İslâm memleketlerinden Anadolu'ya doğru mevcudiyetini kayıt ve işaret ettiğimiz muhaceret akınını sevk ve idare etmiş müteşebbis kabile reisleri, bu istilanın öncüsü olmuş kolonları, gelip yerleştikleri yerlerde hanedan tesis etmiş, soy ve mevki sahibi mühim şahsiyetlerin yetişmesini sağlamışlardır (Barkan 1942, 284). Bu dervişlerin nazar-ı dikkati çeken din ve cihan telâkkileri, daha eski Türk memleketlerinden muhacir kitlelerinin getirdiği din ve cihan telâkkileriyle aynı olduğu gibi, müritleri de ekseriya kendi aile ve soyları azasıdırlar (Barkan 1942, 284). Bir yandan kendi kültürel değerlerini koruyan, bir yandan da medeniyet değerleriyle çalışan bu dervişler ve onların barınakları olan zaviyeler, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda öncü olmuşlardır (Barkan 1942, 285).

Dağ başlarında yerleşen bu muhacirlerin orada tutunup çoğalmaları da onların kuvvetini göstermektedir. Bunlar gözüpek ve azimkar Türk kolonları, bu memlekete yalnız bir fatih ve işgal ordusu olarak gelmeyen Türklerin memleket ve toprak açıcılarıdır. Yeni fethedilen bir Hıristiyan memleketinde, bu şekilde gelip dağ başlarında yerleşerek, oraların imar ve emniyeti ile meşgul olacak ve tesis ettikleri merkezlerle Türk dil ve dinini yaymaya başlayacak misyonerlere ve gönüllü muhacirlere sahip olmanın, yeni kurulmakta olan Türk devletinin en büyük kuvvetini temsil etmekte olduğu meydandadır. İmparatorluğu kuran kuvvet işte kendisinden bu kadar emin, kendiliğinden taşan ve atılgan bir istila kuvveti idi (Barkan 1942, 293-294). Barkan, kolonizatör dervişleri dilenci olanlardan ayırmak gerektiğini belirtmektedir (Barkan 1942, 285). Konu edinilen dervişler, zahit ve tüfeyli bir zümre teşkil etmekten ziyade, çalışan, toprak açmak için uğraşan, muhabbet ile müteharrik gruplar olarak kırlara doğru taşan ve yayılan bir anlayışın doğurduğu canlı ve müteşebbis bir tip yeni insandır. Toprağı işlediklerinden dolayı vergi mensubu olarak kabul edilmişlerdir (Barkan 1942, 299). Kuruluş devrinin dervişleri, cemiyet içinde duyulan bir ihtiyacın ifadesi olmanın verdiği bir hayatiyetle canlı kalarak binbir müşkülata rağmen kendilerinden yerleştikleri yerlerde toprağa yapışıp tutunmuş ve oralarda başarılı bir şekilde çoğalmışlardır (Barkan 1942, 299). Zaviye şeyhleri, aynı zamanda hem zaviyenin hem de çevresinin güvenliğinden sorumlu olmuşlardır (Barkan 1942, 301). Barkan'ın belirttiğine göre, bidayette ve asliyet halinde kendiliğinden bir kolonizasyon hareketini temsil eden bu zaviyelerin müessisliği ve şeyhliği

vazifesi, devlet teşekkül ettikçe, bir memuriyet şeklini almıştır (Barkan 1942, 291-292). Süreç içinde devlet, zaviye kurulmasını teşvik etmiştir (Barkan 1942, 297). Zamanla kendiliğinden bir iskan ve kolonizasyon şekli olmaktan çıkarak hükümetin mütemadi kontrolü altında çalışan bir umumi hizmet müessesesi şeklini aldıkları ve zaviye şeyhliklerinin resmi bir memuriyet haline girdikleri ve bu suretle memleketin nakl ve mübadele işlerinin muntazam işlemesine yardım etmek sayesinde, refahın ve zenginliğin artması için ne kadar büyük bir mevkii oldukları yüksek yöneticiler tarafından da fark edilmiştir (Barkan 1942, 301). Barkan'ın çizdiği bu resim, tarikatların Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve gelişmesinde nasıl bir rol oynadıklarını ortaya koymaktadır.

Osmanlı Devleti'nin hem kuruluş döneminde hem de sonraki süreçte yer alan çeşitli tarikatlar olmuştur. Osmanlı Beyliği, Babaî isyanını yapan Abdalan-ı Rum adı altında anılan *Kalanderiyye* ağırlıklı sufiliğin etkisindedir ve sonraları devletin önemli biri kurumu olan Bektaşîliğin temelini de bunlar oluşturmuşlardır (Ocak 1998, 123-124). Aynı zamanda Kalanderilik aracılığıyla Horasan Melamîliğiyle ilişki içindedir (Ocak 1998, 126-127). Öte yandan devletin kuruluşunda etkin olan bir başka tarikat, Osmanlı Devleti'ni meşrulaştıran rüyanın sahibi Şeyh Ede-Bali'nin de yer aldığı *Vefailer*dir (İnalcık 2005/2, 132). Elvan Çelebi, *Menakıpname*'de Şeyh Ede-Bali'nin Baba İlyas'ın halifelerinden biri olduğunu bildirmektedir (İnalcık 2003/2, 44-45; İnalcık 2005/2, 141). Baba İlyas'ın Vefai tarikatına mensup olması (İnalcık 2005/2, 142), Babaî isyanlarını Vefailerin kontrolünde gerçekleştiği sonucuna götürmektedir.

Osmanlı tarihi boyunca önem kazanmış büyük tarikatlar, Mevlevîlik, Rifaîlik, Kadirîlik, Nakşibendilik, Halvelitilik, Bektaşîlik ve Bayramîlik'tir (Melamîlik) (Ocak 2003, 272). *Mevlevîlik* 15. yüzyılın ortalarında Osmanlılar arasında görülür ama asıl güçlendiği dönem 17. ve 18. yüzyıllar olmuştur (Ocak 2003, 272-273). Farsçayı esas alan Mevlevîliğin 17.-18. yüzyıllarda güçlenmesi, aynı dönemde Farsçanın Osmanlı dünyasında yaygınlaşması ve özellikle şiir alanında etkili olmasıyla ilişkili olduğu düşünülebilir. Mevlevîler Selçuklu Sarayı'yla çok yakın ilişki içinde olmuşlardır. 17. yüzyılda Osmanlı seçkinleri arasında önemli bir yere sahip olan Mevlevîlik, Sarayla iyi ilişkileri bozmamak için, dini-sosyal çalkantılardan uzak durmuştur (Ocak 2003, 277). Mevlevîlik, yüksek sınıfların toplandığı bir tarikat olduğundan, heteredoks kesimlerin aleyhine bir tavır sergilemiştir. Bu nedenle Bektaşîlik ile Mevlevîlik Osmanlı tarihi boyunca birbirleriyle çekişmişlerdir (Köprülü 1984, 95). Irak kökenli Sünnî tarikatlar olan Rifaîlik ve Kadirîlik, Selçuklular döneminde Anadolu'ya yerleşmişlerdir. *Nakşîlik*, Maveraünnehir'de Moğollara karşı tepki olarak kurulmuş, koyu Sünnî bir çizgiyi benimsemiştir. Osmanlı topraklarında 15. yüzyıldan sonra görülmektedir (Ocak 2003; 274). Nakşîbendilerin 16. yüzyılda üst düzey bürokraside etkili olmuşlardır (Fleischer 1996, 15). *Bayramîlik*, Hacı Bayram

Veli (öl. 1429) tarafından kurulan ve köylü kesimlere hitap eden bir tarikattır. Kurucusunun ölümünden sonra, onun halifeleri olan Akşemseddin ve Dede Ömer Sikkinni tarafından ikiye ayrılmıştır. Akşemseddin, Sünnî çizgiyi takip ederek devletle iyi ilişkiler kurarken, Dede Ömer, panteist mehdici bir öğreti sebebiyle bütün tarihi boyunca merkezi iktidardan uzak durmuş, hatta fırsat buldukça ona karşı çıkmıştır (Ocak 2003, 275-276). *Halvetîlik*, 15. yüzyılın başlarında Ahi Yusuf Halvetî (ö. 1408) tarafından kurulan İran kökenli bir tarikattır. Çeşitli kollara ayrılarak Anadolu ve Rumeli'nde teşkilâtlanmıştır. 17. yüzyılda Kadızadeler hareketi denilen eylemin oluşmasında etkili olmuştur (Ocak 2003, 276)

Bektaşîlik: Tarikatların Türk düşüncesindeki önemini görmek açısından Bektaşîlik önemli bir kaynaktır. Bektaşîliğin kökenlerinden biri olan ve Anadolu'da oluşan tasavvuf zihniyetini önemli ölçüde etkileyen Yesevîlik, Türk kültürünü İslâm açısından ya da İslâm'ı Türk kültürü açısından yorumlayan kurum olmuştur. Yesevîlik, bir yandan Türk kültürünün gelişip genişlemesine yardım etmiş, diğer yandan da Moğollar ile Fars ve Arap kültürlerinin yok edici baskılarına karşı onu savunmuştur. İslâm'la Türk zihniyetinin bütünleşmesinde çok önemli rol oynamıştır (Köprülü 1976, 114-115, 118). Bektaşîliğin etkili olmasının en önemli nedenlerinden biri, düşünce, eylem ve ayinlerini Türkçe üzerinden yapmalarıdır (Noyan 1998, 214). Bektaşîlik, Türkçe şiir geleneğini kesintiye uğratmadan sürdürmüştür. Farsça ve Arapçanın hakim olduğu bir dönemde düşüncelerini ana dille ifade etmeleri, tarih bilincinin göstergesidir. Bu tutumları, Türkçenin gelişmesine neden olmuştur. Ayrıca, kimliğinin temelini oluşturan dili saldırılara karşı koruyarak, kimliklerinin sürekliliğini sağlamışlardır.

Türklerin, 'Rum' tabir edilen coğrafyaya yerleşebilmelerinde ve bu alanları Türk ve Müslümanlaştırmalarında, dervişlerin çok büyük rolü olmuştur. Dervişler ordulardan önce feth edilecek yerlere giderek oraları manen fethetmişler, dolayısıyla da askeri fethe zemin hazırlamışlardır. Bu konuya iyi örnek olarak, Sarı Saltuk'un Rumeli'nin fethinde oynadığı rol verilebilir (Kiel 1977, 15-19). Anadolu ve Rumeli'yi Türkleştiren ve Müslümanlaştıran dervişler aynı kaynaktan, Hoca Ahmet Yesevî dergahından gelmişlerdir. Hoca Ahmet Yesevî, yetiştirdiği öğrencilerinden bir kısmını, Türklerin yeni yerleştiği bölgelere göndermiştir. Bu nedenle Yesevîlik, Anadolu ve Rumeli'nin Türkleşip Müslümanlaşmasında birinci dereceden rol almıştır. Kısacası, Türklerin anayurtlarından biri olan Türkistan'da gelişen Yesevîlik çerçevesinde oluşan anlayışla, yeni bir coğrafya vatanlaştırılmıştır.

Bektaşî geleneğine göre Hacı Bektaş Veli, Hoca Ahmet Yesevî'nin öğrencisi kabul edilmiştir. Doğrudan öğrencisi olmadığı, öğrencisinin öğrencisi olduğu tarihsel verilere daha uygundur (Köprülü 1976, 48-52). Bununla birlikte bütün Bektaşî inanışları Hacı Bektaş Veli'nin Hoca Ahmet Yesevî'nin öğrencisi olduğu temeline oturtulmuştur. Dolayısıyla Bektaşîlik, köken olarak Yesevîliğe bağlan-

mıştır (Öztürk 1998, 56). Hacı Bektaş Veli'nin hocası Babaî isyanını gerçekleştiren Baba İshak'tır (Köprülü 1984, 102). Bektaşîlik, kuruluş ve gelişme tarihi göz önüne alınınca, Anadolu'nun Türkleşmesi ve Müslümanlaştırılmasında birinci dereceden rol oynamamıştır. Ancak Rumeli'de bu görevleri yerine getirmiştir. Bektaşîliğin Rumeli'deki faaliyeti, 13. yüzyılın ortalarında Selçuk şehzadelerinden II. İzzetin Keykavus'un beraberindekilerle birlikte Bizans'a sığınmalarıyla başlamıştır. Sığınmacılar arasında Sarı Saltuk da vardır (Kiel 1977, 13-18) *Vilâyetname*'ye göre Sarı Saltuk, Hacı Bektaş Veli tarafından Rumeli'ne gönderilmiş ve oranın Müslümanlaştırılmasıyla görevlendirilmiştir (*Vilâyetname* 1958, 45-46). Efsanevi temel eski olmakla birlikte, Rumeli'de esas görevleri Osmanlı güçlerinin Rumeli'deki yerleşmeye başlamasıyla yakından ilişkilidir.

Bektaşîlik tarikatı, yukarıda temel özellikleri verilen tasavvuf düşüncesinin ilkelerini nasıl yorumlamıştır? *Makâlât*'ta verilen bilgilere bakıldığında, (Hacı Bektaş Veli 1996, 2-6) Bektaşîlik, tasavvuf ruhuyla tam bir uyum içinde olduğu görülür. Ancak Bektaşîliğin tarihi seyrine bakıldığında, bu ilkelerin yanında, ilkelerle uyuşmayacak özellikler de kazandığı görülmektedir. Bunların başında, siyasetle ilişkisini gösteren özellikler gelir. Bektaşîliğin siyasetle ilişkisinin tarihi nedenleri vardır:

1- 12. ile 13. yüzyıllarda Anadolu'ya gelen ya da gönderilen dervişlerin geliş nedenleri olan Müslümanlaştırma ve Türkleştirme hareketi, siyasî bir amaçtır. Dolayısıyla, Anadolu'da ortaya çıkan tarikat türünden kuruluşlar, siyasî özelliklere de sahip olmuşlardır. O dönemde Anadolu, siyasî, toplumsal ve askeri karışıklıklar içindedir. Selçuklu Devleti'nin zayıflaması, Moğol istilası, Babaî isyanları dönemin karışıklığını gösteren önemli verilerdir. Hacı Bektaş Veli'nin hocaları, yetiştiği çevre ve arkadaşları bu siyasî bunalım içinde yer aldıklarından, ister istemez siyasî yapıyla ilgilenmişlerdir ve oluşturdukları kurumlar da siyasetle ilişki içinde olmuştur. 14. yüzyılda Osmanlıların Rumeli'ne geçişleri ve oraların Türkleştirilmesinde Bektaşîler önemli rol oynamıştır. Bektaşîlerin başarıları ile Yeniçeri ordusu tarikata bağlanmıştır (Melikoff 1994, 108). Toplumun askerî, siyasî ve dinî şartları, Bektaşîlik'i siyasî nitelikleri ağırlıklı olan bir teşkilât halinde gelişmesine neden olmuştur.

2- Bektaşîlik'in kuruluşunda çok önemli yeri bulunan ve iktisadî-siyasî bir kurum olan *Ahilik,* onun siyasî faaliyetler içinde oluşunun bir başka nedenidir. Çünkü Ahilik, Abbasîler döneminde ve dinî-siyasî temele dayanan Fütuvvet teşkilatına bağlı olarak Anadolu'da Türk yorumuyla kurulmuştur (Bayram 1995, 28). "Orta Asya tasavvuf akademisinin yetiştirdiği erenler Selçuklu Devleti'nin temellerini atarken, hiçbir zaman, normal içtimai hayat ilişkilerinden uzaklaşmamışlardır; tam aksine, askerliğin, dindarlığın, siyaset ve ticaretin sembolü olan ahi teşkilâtlarıyla, özellikle, sosyal terbiye ve ekonomik hayata, yön, hız ve can-

lılık vermişlerdir" (M. Kara 1990, 204-205). Bu birikimleriyle Ahiler, Selçuklu Devleti'nin yıkılması sonucu, siyasî ve askerî dağınıklığın yaşandığı Anadolu'da sosyal düzeni korudukları gibi bazı şehirlerin idarelerini üstlenerek, siyasî ve askerî teşkilâtlanmalar yapmışlardır. Hacı Bektaş Veli'nin, Ahi Evren'le ve Ahilikle yakın ilişkisi (*Vilâyetname* 1958, 53; Öztürk 1998, 75-78, 81-83) göz önüne alındığında, Ahiliğin Bektaşîlik teşkilâtının kurulup gelişmesinde rol oynadığı kabul edilebilir (Köprülü 1976, 216; Çağatay 1974, 44-46). Kurulup gelişmesinde yer alan bir kurum, yeni kurumun ilkelerini de belirleyebilir. Dolayısıyla, Bektaşîlik'in siyasetle ilişkisinin temel unsurlarından biri, Ahilik'in siyasî anlayışından gelmektedir. Bektaşîlik'ten önce, Ahilik Anadolu'daki Türk kitlelerini yönlendirmiştir. Ankara'nın Osmanlı Devleti sınırları içine girmesinden sonra, Ahilik de Bektaşîliğin oluşmasını sağlamıştır (Köprülü 1976, 216; Melikoff 1994, 23).

3- Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda yer alan Alperenlerin, Bektaşîlik'le ilişki içinde gösterilmesi, önemli bir noktadır. Osman Bey, etrafındaki Ahi ve Ahi müritleriyle devlet kuruluşunu gerçekleştirmeye başlamıştır (M. Kara 1990, 205). Osman Gazi'nin kayınbabası Ede-Bâlî'nin, Hacı Bektaş Veli'nin çevresinden biri olduğu kaynaklarda gösterilmektedir (Melikoff 1994, 24). Orta Asya ve Selçukludan gelen Ribat alışkanlığı, Osmanlılarda cami ile tekkeyi, nöbetle namazı, dua ile kılıç sallamayı bir araya getirmiş ve buluşturmuştur (M. Kara 1990, 205-206). Dolayısıyla, tarikatlar devletin kuruluşunda birinci dereceden rol alarak, siyasetin içine girmişlerdir. Bektaşîlik, kuruluş ve gelişme dönemlerinde, devletin egemenliğini Allah'a varmayla eşdeğer tutmuştur (Öztürk 1997, 127). Böyle bir anlayışla devlet içinde yer alan kuruluş, ister istemez, siyasî bir bakış açısına sahip olacaktır.

4- Yeniçeriliğin Bektaşîlik'le ilişkisinin nasıl başladığı tartışmalı bir konu olmakla birlikte, ilişkinin kendisi tartışılmaz bir gerçektir. Köprülü'ye göre Bektaşîliğin Yeniçeri Ocağı'nın kurulmasıyla ilişkisi yoktur (Köprülü 1984, 102). İki kurum arasındaki ilişki, Yeniçerileri temsil eden börkü Hacı Bektaş Veli'nin Osman Gazi'ye giydirmesiyle (*Vilâyetname* 1958, 75-76) başladığı yolundaki *Vilâyetname*'de yer alan rivayete dayandırılmıştır. Osman Gazi, Bey ilan edildiğinde, Hacı Bektaş Veli öleli çok olduğundan, bu açıklama tarihsel açıdan hatalıdır (Öztürk 1998, 85-86). Bununla birlikte, börkle kurulan ilişki yabana atılacak bir düşünce değildir. Çünkü, börkün Ahi kökenli olduğu tarihi olarak tespit edilmiştir (Öztürk 1998, 87). Bektaşîliğin oluşumunda da Ahilik çok etkili olduğundan, Ahilik menşeli bir sembol Bektaşîlik açısından da anlamlıdır. Börk Ahiler ya da Hacı Bektaş Veli'nin müritleri tarafından giydirilmiş olabilir. Ayrıca Kadıncık Ana'nın müridi Abdal Musa, Sultan Orhan'ın gazalarına katıldığından Orhan Bey'le Abdal Musa arasındaki ilişki Yeniçeri ve Bektaşî ilişkisini

başlatmış olabilir (Melikoff 1994, 21-22). Her iki kurum arasındaki ilişki nasıl kurulmuş olursa olsun, ilişkinin varlığı tarihsel olarak bilinmektedir.

Yeniçeri Ocağı'nın oluşumunda, Hıristiyan halkın giderek çoğalması, sürekli bir ordunun gerekliliği, hanedana sürekli bağlı kalacak ve hanedan üzerinde hiçbir hak iddia etmeyecek bir silahlı güç oluşturma istekleri belirleyici olmuş gibi gözükmektedir (Koçu 1964, 9-10). Reşat Ekrem Koçu, *Yeniçeriler* adlı çalışmasında, Bektaşîlik'le Yeniçerilik ilişkisini iyi bir şekilde tarif etmiştir: "Pirleri Hacı Bektaş Veli idi; bu asker ocağının kurucuları tarafından Yeniçerilerin dini terbiyesi, İslâmiyet'i gayet pratik yollardan telkin etmesini bilen ve her türlü hatayı, kusuru, rindane felsefeyle örten Bektaşî dervişlerinin eline bırakılmıştı" (Koçu 1964, 7). Yeniçeri Ocağı'nın Bektaşîliğe bağlanma nedenlerinden biri, aşk ve sadakat yolunda, mertliği çok iyi bilen Bektaşî babalarının, Hıristiyan kökenli bu çocukları İslâm'ı iyi ve pratik yoldan etkili bir şekilde öğretmeleridir (Koçu 1964, 90). Ayrıca Bektaşîlik'te öğretim dilinin Türkçe olması, dolayısıyla çocuklara Türkçe öğretmek için en uygun kurumlarından birinin de Bektaşîlik olması bu seçimde büyük rol oynamıştır.

Öldürmek, yok etmek ve yenmek amacıyla oluşturulan bir kurumun üyelerinin çok dindar olması beklenemez; çünkü gerçek anlamda dindarlık, görevlerini yapmayı engellerdi. Bu nedenle, sürekli ordunun savaşçı bir ruh taşıyan ve İslâm'ı da bu ruhu esas alarak rahat yorumlayan bir kuruma Bektaşîliğe bağlanması yerinde olmuştur. Yesevî Dergahı'ndan gelen ve onların Anadolu'da yetiştirdikleri dervişlerin uçlarda yer almasıyla yürütülen, Hıristiyanları Müslümanlaştırma hareketi, Bektaşîliğin oluşmasıyla birlikte, büyük ölçüde Bektaşîlik içinde gerçekleşmiştir. Özellikle de Balkanlar'ın Müslümanlaştırılıp Türkleştirilmesinde baş rolü Bektaşîlik oynamıştır (Köprülü 1984, 102). Bu faaliyetler çerçevesinde Bektaşîler, Hıristiyan kültürünün yapısını ve halkın davranışlarını iyice öğrenmiş olduklarından ve geniş bir coğrafyada teşkilâtlandıklarından, devşirilen çocukların eğitiminde ve idaresinde başarılı olmuşlardır.

Bektaşîlik ve Yeniçeri arasındaki ilişkinin dayandığı ilkelerden biri de güçtür. Hacı Bektaş Veli menkıbelerine bakıldığında, onun sürekli olarak, gücünü, rakiplerine ve düşmanlarına karşı kullanması ön plana çıkarılır (*Vilâyetname* 1958, 10-13, 15-16; 18-19) Herhangi bir ordunun da, temel niteliği güçtür; güçlü olmaktır. Çünkü orduların varoluş nedeni, başka orduları etkisiz hale getirmek ve hedeflediği alanlara hakim olmaktır. Yeniçeri ordusunun, bütün zorlukların üstesinden gelen ve imkânsızları başaran bir kişiyi kendilerine Pir (manevî önder) seçmesi oldukça normaldir. Çünkü Yeniçeri ordusu da devletin önündeki bütün güçlere boyun eğdirmek amacındadır. Bu amacına ulaşmasında, amaçlarını gerçekleştiren pirlerinin yardımcı olacağına inanmaları, yardımın sembolü olarak da börkü taşımaları, tutarlı ve yaşadıkları çağların anlayışına göre gerekli bir tavırdır.

*Vilâyetname*deki, Müslüman olmayanları Müslümanlaştırma savaşları, Hacı Bektaş Veli'nin gücünü göstermek için anlatılsa da, onun yayılmacı bir siyaset uyguladığı ortadadır. Dolayısıyla, devletin yapısı gereği yayılmacı olan tutumu ve devletin yayılma amaçlarını gerçekleştirecek ordunun manevî gücü, çok önemli bir kaynak tarafından desteklenip beslenmektedir. *Malâkât*'ın gaza anlayışı, söz konusu orduya manevî destek olması açısından çok önemlidir. Hacı Bektaş Veli, kâfiri, İblis'ten sonra en büyük düşman ilan etmiş ve kâfir üzerine yapılan gazalarda şehit olmakla elde edilen mertebeyi Peygamberlik mertebesinden beş basamak daha yüksek kabul etmiştir (Öztürk 1998, 118) Ordunun manevî destek ihtiyacını, bu anlayıştaki bir tarikattan daha iyi karşılayabilecek başka bir kurum bulunamazdı herhalde. Bektaşîlik, Türklerin tasavvufa nasıl yaklaştıklarının bir yönünü göstermesi açısından önemlidir. Diğer yandan devlet tarikat ilişkisinin en somut biçimini ortaya koymaktadır. Devletin tarikatlarla ilişkisinin nasıl olduğunu daha genel bir çerçevede değerlendirmek mümkündür.

*

Temel ilkeleri, "dünyaya sırtını dönmek" olan bir anlayışın devletle ilişkiye girmesi, ilkeyi sulandırmaktadır. Kuruluş aşamasından itibaren devleti sürekli destekleyen tarikatlar, kendileri için ikinci ödev kabul ettikleri İslâm'ı yayma (Öztürk 1997, 156) siyasetine uygun davranmışlardır. Çünkü Osmanlı Devleti, uçta Hıristiyan topraklarının yanı başında kurulduğundan, gaza ilkesine göre kendini düzenlemiştir. Toplum üzerinde büyük etkileri olan tarikatlar, yeni kurulan devleti desteklemekle onu meşrulaştırmış ve güçlendirmişlerdir. Devletin kuruluşunda güçlü bir şekilde yer aldıklarından, sonraki dönemlerde de devlet içlerindeki güçlerini sürdürmüşlerdir. Genel olarak tarikatlar ve onların şeyhleriyle devlet arasında iyi ilişkiler olmuştur. İsmail Hakkı Bursevi'nin belirttiğine göre, kendi zamana gelinceye kadar (18. yüzyıl) meşayihi inkâr eden bir padişah gelmemiştir. Zira saltanatın kuruluşu evliya iledir (akt. Öngören 2003, 236). Devletin kuruluşunda yer alan âlimler ve evliya ile evren tasavvurunda içkin olan değerler nedeniyle tasavvuf ehli çok önemsenmiş ve her zaman devlet desteği görmüştür (Öngören 2003, 237). Bu desteğin önemli nedenleri arasında manevî gücü temsil ettiklerine ilişkin bir anlayışın hakim olması yer alır. Meyer'in belirttiği gibi, devlet protokolünde yer verilen şeyhler, Divan-ı Humayun'da temsil edilmemişlerdir. Bununla birlikte halkın yanında devlet adamlarını da etki altına almaya başarmışlardır (akt. Öngören 2003, 235). Tarikatları temsilen şeyhlerin en iyi zamanı Kanunî dönemi olmuş (Öngören 2003, 284) ve aynı dönemde bazı şeyhler ulema yerine atanmıştır (Öngören 2003, 263). Şeyhlere sarayda verilen vazifeler müneccimbaşılık, hekimbaşılık, müftülük, hünkâr imamlığı gibi eskiden beri ulema tarafından yerine getirilen memurluklardır (Öngören 2003, 267-268). Şeyhlere vergi muafiyeti, maaş tahsisi, tekke ve zaviye inşası gibi konularda önemli destekler verilmiştir (Öngören 2003, 264-266). Bununla

birlikte Kanunî döneminde üç şeyh idam edilmiştir (Öngören 2003, 264). İdam nedeni olarak sülûklarını tamamlamadan şeyhlik yapmaları (Öngören 2003, 299) ve dinden çıkmış olmaları (Öngören 2003, 307) gösterilmiştir. İdam edilen şeyhlerin ileri sürdükleri görüşler, İslâm'ın tahammül sınırlarını zorlamıştır.

Bektaşîlikle Yeniçerilik ilişkisi hariç, tarikatlar ve dolayısıyla da şeyhler, devletin organik yapısında temsil edilmemişlerdir. Başta padişahlar olmak üzere devlet ricalinin şeyhlerle ilişkisi genellikle kişisel olmuştur (Öngören 2003, 248-252). Şeyhler açısından siyasete bakış, dervişlik yani dünyaya sırtını dönmek çerçevesinde ele alınır. Devlet yönetimini destekler ve onların başarılı olmaları için duacı olurlar. Yine bu bağlamda devlet adamlarından bir şey istenmez, ayaklarına gidilmez. Tekkeye gelirlerse memnuniyet duyulur, danışılırsa doğru bilinenler söylenir. Tekkeye sultan olarak değil de bir vatandaş olarak gelmeleri beklenir. Şeyhler, her şeyin bir bedeli olduğu ilkesinden hareketle, sultanların bağışlarını kabul etmekte isteksizlik göstermişlerdir (M. Kara 2005, 89).

Tasavvuf ilkeleri gereği devletten uzak olmaları gereken sufiler devletle neden bu kadar iç içe olmuşlardır? İbn-i Kemal, maddî imkân için devlete yakınlaştıklarını söylemiştir (akt. Öngören 2003, 238). Bali Efendi'ye göre devlet erbabının kapısına gelip gitmek, öncekilerde görülmeyen bir bidattır. Bidat ihsas etmek fitne vesilesidir. Emir ve vezirlerin eteğine tutunmak pisliğe bulaşmaktır (Öngören 2003, 238). Sufilere yöneltilen mala düşkünlük eleştirisine karşı, sufi Lami Çelebi şu yorumu yapmıştır: *Kur'an*'da kötülenen dünya malına sahip olmak değil, ona muhabbet etmektir (Âl-i İmran 3/14). Enbiya ve evliyadan dünya malına sahip olan çok insan vardır (Öngören 2003, 238-239). Burada öne çıkarılan gerekçe, başkaları için harcanan mala sahip olmakta bir sakınca olmadığıdır. Tarikatlar da halk için bu malları harcamaktadır. Şeyh Nureddinzade eleştirileri şöyle cevaplandırmıştır: Keramet sahası derin ve geniştir. Farklı derece ve mertebede sayısızca insan vardır. Devlet ricaline yakınlığımız neden bidat olsun? Evliyaullah Müslüman kardeşine yardım etmek ve zalimin zulmünü defetmek için memur olagelmiştir. Hususiyle halkın işleri ve idaresi hüküm sahiplerinin elinde olduğuna göre, onlara nasihat ederek doğruya yönelmelerini sağlamak, herkesçe malumdur ki bin müridi irşattan daha faziletlidir (Öngören 2003, 239). Devlete yakın olmayı görevleri arasında sayma anlayışı, tasavvufun bireysellik ve dünyaya sırtını dönme ilkelerine ters düşmektedir. Bazı şeyhler devlet ricalinden gelen hediyeleri kabul ederken, Mehmet Uftade gibi bazı şeyhler söz konusu hediyeleri reddetmişlerdir (Öngören 2003, 243). Ayrıca padişah şeyhlerinin atamalarda etkili olmaları (Naima 1967/I, 113-114) ve mal biriktirmek için çaba harcamaları (Fleischer 1996, 140), tasavvuf zihniyetinin dışına çıkmak anlamına gelmektedir.

Tarikatların devletle organik bir ilişkisi olmamasına rağmen yöneticileri

etkiledikleri açıktır. Burada asıl sorun devleti yönetenlerin zihniyet açısından ne durumda olduklarıdır. Şehzadelerin eğitiminde şeyhlerin yer alması (Öngören 2003, 246), hükümdarların şahsî ilişkileri, ulema ve bürokrasinin tarikatlara eğilim göstermeleri sebebiyle yönetici zihniyete uymayan bir çizginin ortaya çıktığı söylenebilir. Devleti yönetenlerin şeyhlere karşı tavrı şu kabuller çerçevesinde olmuştur: 1- Tekkeler devletin temel kurumlarından biridir. Din, sanat ve kültür hayatının gelişmesi için onları diğer kurumlar gibi desteklemek gerekir. 2- Yönetimin daha kolay olması için tekke mensuplarının ve şeyhlerin nüfuz ve otoritesinden istifade etmek gerekir. Onları devletin saflarında göstererek işleri kolaylaştırmak mümkündür. 3- En güzel işleri onlar yapıyor, yöneticilerin yaptıklarının bir önemi yoktur (M. Kara 2005, 89). İlk iki madde tarikat ve tekkelerin devlet ve toplum üzerindeki etkisini göstermektedir. Üçüncü madde, yöneticilerin, ister istemez kendi konumlarını gözden geçirdikleri durumdur. Ölüm sonrası gerçekleşecek yargıda işledikleri suçların bedelini çok ağır ödeyeceklerinin korkusuyla, şeyhlerin ve müritlerinin yaşayış tarzlarına imrenmiş olabilirler.

Devletin kuruluşunda şeyhlerin rol alması ve bu şeyhlerin halk üzerinde etkili olması sebebiyle, devlet tarikatlarla ister istemez iyi ilişkiler içinde olmuştur. Halk ayaklanmalarında etkili olan ve aynı zamanda da halkın devlete bağlılığını sağlayan tarikatlar Osmanlı Devleti'nin en önemli dayanakları arasındadırlar. Bütün bu iyi ilişkiler yanında Osmanlı Devleti, tarikatları sürekli gözetim altında tutmuştur. Derviş ve tarikatların dolaylı ya da doğrudan katıldıkları Babaîler İsyanı, Şeyh Bedrettin Olayı ve Erdebil Tekkesi'nin İran'ın inanç yapısını değiştirmesi gibi olaylar, tekke ve tarikatların gözetim altında tutulmasına neden olmuşlardır. Dervişlerle iyi ilişkiler kuran ilk hükümdarlar, Bedrettin Olayı'ndan sonra aralarına mesafe koymuşlardır (M. Kara 2005, 90). Şeyh Bedrettin olayı (1416), Osmanlı merkez yönetimine sufi çevrelere karşı uyanık olmaları gerektiğini öğretmiştir (Ocak 1998, 128). Devlet, önce Bedrettin taraftarlarını, sonra Şiîleri, daha sonra Melamîleri, peşinden Bektaşîleri kontrol altına almaya çalışmış, 1925'ten itibaren Nakşîleri takip etmiştir (M. Kara 2005, 91). Bayramîye Melamîleri ve Halvetîler devletin sürekli gözönünde tuttukları diğer tarikatlardır (Ocak 1998, 128). Devletin, tarikatlar konusunda bu kadar hassas davranmasının en önemli nedenlerinden biri de Erdebil Tekkesi'nin Safevi Devleti'nin kurulmasına yardımcı olması ve şeyhlerin şah olarak anılmaya başlanmasıdır (M. Kara 2005, 91). Abdalan-ı Rum, Kalenderiler ve Haydariler gibi çeşitli derviş öbekleriyle birlikte devletin kuruluşu gerçekleştikten sonra, 15. yüzyılda devletin yapısının dönüşüme uğramasıyla birlikte, dervişlere karşı bir tavır değişmiştir. Devletin ve medreselerin Sünnî çizgiyi takip eden tarikatlarla bir sorunu olmamıştır. Sorun vahdet-i vücut öğretisini benimseyen tarikatlarla ilgilidir (Ocak 2003, 275). Merkezi yönetim tarikat çevrelerinde oluşan bazı

dini eğilimlere karşı duyarlı hale gelmiştir. Toplum içinde etkili olan ve merkezi yönetimin (medresenin) anlayışıyla uyuşmayan görüşleri hoş karşılamamıştır. 16. yüzyılda Safevi propagandasının yarattığı olaylardan korkarak, Bayramîye Melamîlerini, Halvetîlerin bazı kollarını, Kalenderileri sıkı takibe almıştır (Ocak 2003, 277).

Devletin dervişlere ve gazilere karşı soğuk tutumunun önemli nedenlerinden biri de, ulemanın devletin biçimi üzerinde etkili oluşu ve devletin kurumlaşmasının derviş anlayışının dışında gerçekleşmiş olmasıdır. Devlet, bu dünyanın bir ürünü ve ebet müddet olarak tanımlanmıştır. Devletin, ölüm sonrasını ifade eden öte dünyaya değil bu dünyaya yani yaşama alanı olarak bilip inandığımız dünyaya ait olması, insanların karşılaştıkları sorunları çözme ödevinden kaynaklanmaktadır. Toplumun varoluşundan sorumlu olan bir kurum ve onun işleticileri, toplumun varoluş şartlarına yani yaşanılan dünyanın şartlarına göre davranmaları gerekir. Bunu gerçekleştirmek için dünya şartlarını iyi tanımak ve olabilecek her türden sorunlar için tedbirler almak gereklidir. Bu ödevler, insanların bu dünyanın içine gömülmesine neden olmaktadır. Bir sorunu kavrayabilmenin şartı onu içselleştirmek olduğundan, toplumsal varoluşu sürdürebilmek için dünyayı içselleştirmek gerekir. Dünyayı içselleştiren ve insanların bütün olumsuzluklarından ortaya çıkan sorunları çözmekle yükümlü olan bir devlet, *dünyaya sırtını dönme*yi amaç edinen sufi zihniyetle yönetilemez. Osmanlılar da tarikat ve şeyhleri devletin genel işlerinin uzağında tutmuşlar ve onlara, devletin en üst organı olan divanda temsil hakkı vermemişlerdir. Çünkü devlet anlayışıyla tarikat, esas olarak uyuşmayan zıt ilkelere sahiptirler. Bununla birlikte yöneticilerin bireysel eğilimleri ve evren tasavvurundaki değerler nedeniyle, tarikatlarla ilişkiler yoğun olmuşa benzemektedir.

*

Tarikatların ortaya çıktıkları dönem ve mekân, dini ve hayatı yeniden yorumlamak için çok uygun olmuştur. İslâm'ın merkezi bölgeleri olan Irak, İran, Suriye, Mısır ve Anadolu hem çok eski hem de çok sayıda inancın yaşadığı yerlerdir. Mezhep düşünürlerinin, İslâm'ı mezhepler temelinde yeniden kurarlarken, Kitap ve hadisi temel belirleyici olarak kabul etmeleri, Yahudilik ve Hıristiyanlık dışındaki eski inanç dizilerini değersizleştirmiştir. Mezheplerin siyasî iktidarlar tarafından resmî İslâm yorumu ve yaşama şekli olarak benimsenmeleri ve benimsenen mezhebin dışında kalanları reddetmeleri, devletin toplum üzerindeki kontrolünü artırmıştır. Bunun yanında İslâm tarihinin daha başından itibaren itikat konularındaki anlaşmazlıklar, din içinde farklı eğilimlerin oluşmasına neden olmuştur. Ayrıca, İslâm sufi geleneği çerçevesinde oluşan öbeklerin, dünya işlerinden çok ölüm sonrası hayata yönelmeleri, tarikatların kurum olarak ortaya çıkmalarının başlıca nedenleri arasındadırlar. Tarikatlar esas olarak İslâm

inanç ilkelerini kabul edip öğretilerini ve yaşantılarını bu ilkelere bağlı olarak gerçekleştirmiş, aynı gayeyi paylamışlardır. Çıkış ve gaye noktasında ortak bir temele sahipken, kullandıkları dil, uyguladıkları yöntem, yaşayış tarzları, ayin türleri, çalışma tarzları açısından farklılıklar göstermişlerdir. Bu farklılıklar, bireysel eğilimlere imkân vermiştir. Birçok farklı tarikatın bulunduğu yerlerde bireylerin seçim yapma imkânları doğmuştur. Bir bakıma tarikatlar, herkes için genel geçerliliği olan dini anlayışı küçük topluluklar için *özelleştirmişlerdir.*

Bireyin tarikatla ilişkisi, bir yanıyla özgürleştirme diğer yanıyla teslimiyet çerçevesinde olmuştur. Dünyayı değersiz kabul ederek, dünya nimetlerinden bağımsız olma anlamında birey özgürleşmektedir. İnsanlar ihtiyaçları gereği dünyaya bağlı olmak durumundadırlar. Ancak ihtiyaçlar ne kadar çok çeşitlenir ve çoğalırsa, dünyaya bağlılık da o kadar artar. İhtiyaçların giderilmesi için düşünmek ve eylemde bulunmak gerektiğinden, kişi tümüyle bunlara bağımlı hale gelir. Ayrıca ihtiyaçların yanında bir de arzuların doyurulması gerekliliği, kişiyi dünya nimetleri karşısında köleleştirmektedir. Tasavvufî anlayış, bu çıkmazdan kurtulmanın yolu olarak, tarikata girmeyi ve bir şeyhe bağlanmayı önermektedir. Yol anlamına gelen tarikat, yolcularına, ölüm sonrası hayatta kurtuluşa ermeyi vaat etmektedir. Kurtuluş, dünyadan, nefisten, bedenden ayrılma anlamında tam bilinçlenme ya da saflaşma anlamıyla özgürleşmedir. Birey tarikatın içindeki eğitim sürecini rehberin eşliğinde tamamlayıp ve eğitim sürecinde oluşan bilinçle geri kalan hayatını yaşarsa, ideal özgürleşmeye varılacağından şüphe edilmemiştir. Bilinçlenme süreci tarikat içinde gerçekleştiğinde, tarikat kuralları da teslimiyeti gerektirdiğinden, kişinin bu dünyadaki hayatı ya dünya mallarına ihtiyaçları ve arzuları doğrultusunda bağımlılık ya da dünyaya sırtını dönmek için şeyhe teslim olmak şeklinde gerçekleşir. İkisi arasındaki ciddi fark şu temele dayanır: Bağımlılık hem bu hem de öte dünyada acı dolu bir hayatı öngörürken, teslimiyet, hem bu dünya mallarına olan bağımlılığı azalttığından hem de öte dünyada tam özgürlüğü vaat ettiğinden, geçici bir araç olarak değerlendirilebilir.

Selçuklulardan başlayarak Osmanlıların sonuna kadar tarikatlar, toplumun bütününde halkı temsil eden sivil örgütler olmuşlardır. Her ne kadar kişiyi ölüm sonrasına hazırlamakla kendilerini tanımlasalar da, toplumdaki güçleri her zaman hissedilmiştir. Tarikatın mekânı olan tekkeler, genellikle vakıf arazilerine sahip olduklarından, arazinin ekilip biçilmesi dervişler tarafından ya da tekkeye vakfedilen arazide yaşayan köylüler tarafından gerçekleştirilir. Dervişlerin ve köylülerin sorunlarının tekke tarafından çözülmesi, tarikatın toplumdaki konumunu güçlendirmiştir. Tarikat teşkilâtlarının ülkenin her tarafında olması ya da bir bölgede yoğunlukla bulunmaları, toplumun ya da bölgenin önemli sorunları hakkında doğrudan bilgi sahibi olmalarını sağlamış ve resmi kurumların sorunları sahiplenmelerini sağlamışlardır. Devletin uygulamalarından bölge halkı

rahatsızsa, tarikat çerçevesinde sorunlar ilgili makamlara ulaştırılmış ya da isyan edilmiştir. Zaviyeler ilk dönemlerde tasavvufi özelliğinin yanında daha çok sosyal hizmet ve sosyal güvenlik merkezi görevi üstlenmişlerdir. 1- Zaviyeler kuruldukları bölgenin ihya ve imarı için çalışmışlar ve elde ettikleri gelirleri ihtiyaç sahipleri, yolcular ve garipler için harcamışlardır. 2- İç güvenlik ve emniyet sorunu olan bölgelerde hizmet vermişlerdir. 3- Seyahat ve şenliklerle iç içe olmuşlardır. 4- ilk yardım merkezleridirler (M. Kara 2005, 38-39). Yüklendikleri bu görevlerle tarikatlar, toplum devlet ilişkisinde denge unsurlarından birini oluşturmuşlardır. Ayrıca İslâm'ı yaymak amacıyla sınır boyu ve sınır ötesi yerleşimleri nedeniyle, onlar üzerinden Müslüman olan kesimlerin sözcülüğünü ve haklarını korumuşlardır. Müslümanlaştırdıkları kesimlerin desteği nedeniyle de devlet karşısında güçlü olmuşlardır.

Devlet ve toplumun teorik yapıları, tasavvuf ve tarikat çevrelerinin ağırlıklı konuları olmamıştır. Bununla birlikte, toplumun genel sorunlarına ilgisiz kalmamışlar, yaşama şartlarının zorlaştığı dönemlerde etkin bir güç olarak faaliyet göstermişlerdir. Siyasî düzensizlik ve iktisadî sıkıntıların büyük ölçüde etkili olduğu Babaî İsyanı, Şeyh Bedrettin Olayı ve 16. yüzyıl isyanlarında tarikatların rolü düşünüldüğünde, bu dünyada da iyi yaşamak istedikleri görülmektedir.

3.6. MEDRESELER

3.6.1. MEDRESELERİN KURULUŞ VE GELİŞME SÜRECİ

İslâm eğitim sistemi, Peygamber'in misyonuyla birlikte doğmuştur (Makdisî 2004, 200). Peygamber'in ashabı onun sürekli yanında bulunan öğrencileriydi. Ashap, ilk âlimlerdi ve Peygamber'in manevî mirasçılarıydı. Onları takip edenler de mirasçı payesini sürdürmüşlerdir (Makdisî 2004, 200). İslâm'la birlikte gelen yeni değerler dizisinin hem öğrenilmesi hem de öğretilmesi için, eğitim çok önemli bir unsur olarak öne çıkmıştır. Eğitimin kurumlaşması mescit ve camiler aracılığıyla gerçekleşmiştir (Makdisî 2004, 51). Zamanla eğitim yapılan mekân bağımsızlaşarak camiye bitişik başka bir yer olmuştur. Daha sonra da yatakhane, dershane gibi unsurları içinde barındıran yeni bir kurum ortaya çıkmış ve mekân olarak camiden bağımsız hale gelmiştir. Yüksek öğrenim kurumu olarak görev yapan medrese, öncelikle mezheplerin öğretileri doğrultusunda eğitim vermiştir. Medresenin eğitim alanında getirdiği yenilik ders müfredatıyla ilgili olmayıp, kurumun hukuki statüsüyle ilgilidir (Makdisî 2004, 77). Kuruluş ve gelişme aşamasında hayır amaçlı, vakıf temelli bir kurumdur. En önemli özelliği, özel kuruluşlar (şahsa ait) şeklinde, yani vakıflar aracılığıyla biçimlendirilmesidir. Vakıf kurucusu, vakıf senedini istediği gibi biçimlendirmiştir ve senette yazılı olan şartlar dokunulmaz olduklarından, harfiyen uyulmuştur (Makdisî 2004, 81). Kurucunun böylesine haklara sahip olması medresenin yapılanmasını da önemli ölçüde etkilemiştir. Çünkü kurucu hangi derslerin hangi mezhep doğrulusunda verileceğini belirlediğinden, medresede ders veren hoca ya da hocalar belirlenen dersin dışına çıkamamışlardır (Makdisî 2004, 145).

Medrese, İslâm'ın kültür merkezi olan Bağdat'ta değil, Bağdat dışında (Horasan) oluşmuştur. Bağdat'ta *Nizamiye* Medreseleri adı altında Selçuklular zamanda kurulmuştur. Selçukluların Bağdat'ta nizamiye medresesini kurmaları, Halifenin otoritesi altındaki bölgeye de hükmettiklerini göstermek anlamına gelmiştir (Makdisî 2004, 77). Selçuklular medreseleri fakihlere bırakarak, ulemayı

kendi yanlarına almışlardır. Devlet denetimindeki medreselerin ilk görevleri arasında, Bâtinîliğe karşı Sünnî İslâm'ı savunmak da yer almıştır (Ocak 1998, 110-111). Medresenin mezhep öğretisiyle ilişkili olması, mezhepler arası çatışmalarda taraf olmasını gerektirmiştir. Selçuklular döneminde, büyük medreselerde, devlet dairelerinde görev yapacak iyi Sünnî katiplerin yetiştirmelerini sağlayan her tür eğitim imkânı oluşmuştur (Hodgson 1995/2, 49). Medreseler büyük bir merkezileşmiş bürokrasi için öncü rolü oynamamış, fakat Müslüman birliği davasına farklı bir şekilde hizmet etmişlerdir. Medreseler İslâm dünyası içinde yayıldıkça, Sünnî ulema gruplarına, nispeten standart hale gelmiş ortak eğitim aracılığıyla, mahallî ve siyasî şartlardan bağımsız davranma imkânı vermiştir. Böylece medrese, Medine'deki ilk İslâm cemaatiyle başlayan mütecanisliğin Müslüman cemaati içinde daha iyi kurumlaşmış bir şekilde sürdürülmesi için önemli bir araç haline gelmiştir (Hodgson 1995/2, 49-50).

Kurumlaşan medrese, mevcut sosyal düzende büyük bir avantaj elde etmiş, bunun yanında, ulemanın siyasî hayattaki muhalefet gücü azalmıştır. Fakat aynı zamanda ulemanın, yani şer'î sistemin askeri yöneticilerden (emirlerden) bağımsız olacağı kesinlik kazanmıştır. Hükümdarların, öncelikle medrese mezunlarını kadı olarak atamaları (Hodgson 1995/2, 50), medresenin devlet üzerindeki etkisinin bir göstergesidir. Ulemanın büyük kısmının emirlerle işbirliği yapmasına rağmen, Peygamber tarafından taslağı çizilen, Müslüman idealizmi geleneği ile Müslüman siyasî sorumluluğu geleneği arasındaki farkın aslen mevcut olduğu kabul edilmiş ve bu farkın, kurumlar, şeriatınkiler ve hükümdarınkiler olarak bölünmesine neden olmuştur (Hodgson 1995/2, 50). Medreseler ve onların geniş yönelimleri, toplumda ve devlette ulemanın baskın olmasını sağlamıştır (Hodgson 1995/2, 50). Ulema giderek vakıf gelirlerine bağımlı hale geldikçe toprak gelirlerinin en büyük alternatif kullanıcıları olarak kendilerini emirlerden bağımsız, fakat onları tamamlayıcı bir konumda bulmuşlar ve bu raddeye gelince de sistemi bir bütün olarak onaylamışlardır (Hodgson 1995/2, 53-54). Böylelikle medreseler, Selçuklular döneminde hem devletin hem de dinin temel kurumlarından biri haline getirilmişlerdir.

Makdisî'ye göre İslâm eğitiminin temel hedefi hukuk bilgini/müftü yetiştirmektir. Çünkü sıradan bir Müslüman tüm dini ve dünyevi hayatını kuşatan fıkıh konusunda bir otoriteye müracaat etmek zorundaydı (Makdisî 2004, 225). Yapılan müracaatlar konusunda verilen fetvalar, tartışmaya açık kararlardır (Makdisî 2004, 227). Medreseyi bitirerek icazet alan herkes fetva verme yetkisine sahip müftü olabilmiştir. Bu da akademik özgürlüğe işaret etmektedir (Makdisî 2004, 277) 10. ve 11. yüzyıllarda müftülerin temel görevleri fıkıh dersi vermek, fetva vermek, münazara yapmaktır (Makdisî 2004, 227). İnanç, yönetim ve eğitim alanlarında ihtiyaç duyulan elamanları yetiştirmesi nedeniyle, medrese, toplumun vazgeçilmez kurumlarından biri olmuştur. Ayrıca, İslâm düşüncesini sistemleş-

tirip süreklilik kazandıran en önemli iki kurumdan biri haline gelmiştir (diğeri mezhep okullarıdır). Sünnî kesimdeki çok sayıdaki mezhebin dörde inmesinde, Hanefîliğin devlet tarafından desteklenmesi yanında, diğer mezheplere göre çok daha fazla medreseye sahip Hanefî mezhebinin fıkıh ve kelâm anlayışının temel dersler olarak okutulmasının etkisi büyük olmuştur. Hanefî fıkıh ve kelâm anlayışlarının medreselerde okutulması, düşünce üretim merkezinin resmileşmesi ve bu okullardan mezun olanların memur olarak atanmaları, devletle düşünce üretim merkezlerinin paralel hale gelmesine neden olmuştur.

İlk Osmanlı medresesi 1330 yılında Orhan Gazi tarafından İznik'te açılmış ve başına Şerefattin Davud-i Kayserî getirilmiştir (Uzunçarşılı 1984, 1). Bursa ve Edirne'nin başkent olduğu dönemlerde medreseler geliştirilmiş, İstanbul'un fethiyle birlikte Sahnı Seman Medreseleri oluşturulmuş ve devletin ihtiyaçları karşılanmıştır. Osmanlı medreseleri 16. yüzyılın ortalarında, *hariç* ve *dahil* olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Öğrenciler önce hariç medreselerde Arapça dilbilgisi, mantık, hitabet ve din kuralları konusunda temel öğrenimi tamamlamak durumundadırlar. Hariç medreseleri öğretim düzeyine, kurumun saygınlığına, hocalarının günde kaç akçe aldığına göre 20'li, 30'lu, 40'lı, 50'li şeklinde hiyerarşik bir biçimde derecelendirilmişlerdir. Öğrenci belli bir düzeydeki programı tamamlayıp belge almadan bir sonraki aşamaya geçemezdi (Fleischer 1996, 24). Hariç 50'li medreseleri bitiren öğrenciler, ileri uzmanlık eğitimini almak için *dahil* medreselere devam ederlerdi. *Dahil 50'li* medreseler, hanedan tarafından Bursa, Edirne ve İstanbul'da kurulmuşlardır. Ardından gelen *tetimmem medreseleri*, Fatih Sultan Mehmet tarafından kurulmuş sekiz uzmanlaşmış medrese olan Sahn-ı Seman için hazırlık oluştururlardı. Sahn-ı Seman Osmanlı medrese sisteminin doruk noktasıydı (Fleischer 1996, 24). Öğrencilerin medrese tahsilini tamamlamak için on aşamadan geçmeleri gerekirdi (Fleischer 1996, 20).

Medrese, bağımsız bir yapı olarak kurulmakla birlikte, süreç içinde devletin resmi bir kuruluş haline gelmiştir. Medresenin temel konusunun fıkıh oluşu, devletle ne kadar iç içe olduğunun ve olması gerektiğinin bir göstergesidir. Osmanlı düşüncesinde medrese, hem düşünce üretim merkezi hem de devletin dayandığı temel kurumlardan biri olması nedeniyle önemli bir konuma sahiptir. Öğretim ve içerik açısından klasik medresenin temel özelliklerini taşıyan Osmanlı medreseleri, içerik açısından zenginleşmiş, belli bir hiyerarşiye göre teşkilâtlanmış, devleti yönlendiren en önemli güçlerden biri haline gelmiştir.

3.6.2. MEDRESELERDE OKUTULAN DERSLER

Medrese, ait olduğu toplumun temel değer dizilerini öğretmek ve onların sürekliliğini saklamakla yükümlü bir kurum olarak geliştirilmiştir. İslâm'ın temel değerleri *Kur'an* ve hadis üzerinde temellendirilmiş olduklarından, medreselerin ders programlarında bu iki unsur esas olmuştur. Bunun yanında *Kur'an* ve hadisten türetilen temel değerlerin sürekliliğinin sağlanması da bu değerlerin öğretilip ve yaşatılmasıyla ilgili bir durumdur. Ayrıca, temel değerlere saldırarak ya da kabul edilen anlayışı zedeleyecek şekilde serbest yorumlayarak değerleri tehdit eden diğer inanç türleri ve felsefeye karşı da bir savunma stratejisi geliştirilmesi gerekmiştir. Değerleri en üst seviyede öğretmek ve saldırılara karşı koyabilmek için medreseler *Kur'an* ve hadis yanında, fıkıh ve kelâmı da temel dersler olarak benimsemişlerdir. Kelâm ilmi, Mutezile okulu ve onun iddialarını çürütmeye çalışan Sünnî ulemanın iddiaları çerçevesinde kurulmuştur. Sünnî ulemanın âlem, Allah, insan hakkındaki görüşleri genel olarak medreselerde okutulup sürdürülmüştür.

Medrese esas itibariyle fıkıh ilmine tahsis edilmiş, diğer ilimler ise yardımcı ders kitabı olarak okunmuştur (Makdisî 2004, 47). Fıkıh dersleri yanında, fıkıh usûlü, mezhep fıkhı, münazara, *Kur'an* ve hadis ile yardımcı dersler programlarda yer almıştır. Vakıf temelli oluşan medrese eğitiminde, bütün medreseleri bağlayan zorunlu bir ders programı olmamıştır (Makdisî 2004, 140, 145). Bununla birlikte, bir eğitim çerçevesinin olduğu söylenebilir (Makdisî 2004, 140). Çerçeve de ders adlarına bağlı oluşmuştur. Fıkıh merkezli ders anlayışı, medreselerin yönünü de belirlemiştir. Medresenin yaygınlaşmasıyla birlikte, şer'î ilimler dışında olan "yabancı" ilimlere yer veren kurumlar (medreseler) ortadan kalkmaya başlamıştır (Makdisî 2004, 48). Çünkü vakıf şartnameleri, şer'î ilimler dışındakileri genellikle içermemişlerdir. Özellikle felsefe ve alt disiplinlerine yer vermemişlerdir (Makdisî 2004, 137). Vakıf anlayışının bu noktada yoğunlaşması, ayrıca öğrencilerin barınma ve beslenme sorunlarının bu vakıflarca çözülüyor olması, felsefe türünden çalışmaların ve İslâm'ın mezhep dışı yorumlarını yapan kişilerin önünü kapamıştır.

Osmanlı medreselerinde cari olan müfredat programları siyasî otorite tarafından kesin bir çerçeveyle belirlenmemiştir (Fazlıoğlu 2003, 23). Söz konusu medreselerde, *Kur'an*, hadis, fıkıh ve kelâm yanında (Baltacı 1976, 37-42) tıp, matematik, fizik, kimya gibi ilimler de okutulmuştur (Timur 1986, 38). Tabiat ya da tabii ilimler adı altındaki derslerde tıp, fizik, kimya, botanik, zooloji, mineraloji, jeoloji, ziraat ve coğrafya kitapları okutulmuştur (İzgi 1997/2, 19, 115, 145, 177, 185, 197, 213, 219, 231). Taşköprülüzade'nin (ö. 1561) okuduğu dersler şöyle sıralanmıştır: Sarf, nahiv, mantık, akaid, hikmet, adab, kelâm,

belagat, tefsir, hadis, cedel, hilaf, heyet, hendese, hesap (İzgi 1997/I, 170). Kâtip Çelebi'nin (ö. 1658) aldığı dersler şunlardır: Sarf, nahiv, mantık, adab-ı bahs, me'ani, beyan, hikmet, kelâm, fıkıh usûlü, fıkıh, heyet, hendese, hadis usûlü, tefsir (İzgi 1997/ I, 173). Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) aldığı dersler: Umumi Arabîye, mantık, fıkıh, akaid, adab, vaz', beyan, me'ani aruz, fununi hikmet, heyet, hisab, cebir, hendese (İzgi 1997/I, 177-178). Dört yüz yıllık sürede derslerde önemli değişikliklerin olmadığı görülmektedir. İslâm'ın dayandığı iki temel kaynak olan *Kur'an* ve hadisin okullarda okutulması düşünce yapısı gereği kaçınılmazdır. Eğitimin diğer iki esas ilmi, kelâm ve fıkıh olmuştur. Kelâm, İslâm evren tasavvurunu sağlam temellere oturtmak ve onu savunmak noktalarında yoğunlaşırken, fıkıh, evren tasavvurunun dayandığı ilkelerin gündelik hayatta doğru uygulanması şartlarıyla uğraşmıştır. Kelâm entelektüel bir uğraşı olarak kalırken, fıkıh, toplumun hukuk sistemine kaynaklık ettiğinden ve devletin hukukla mümkün olması nedeniyle, toplumun bütününü ilgilendiren bir uğraşı olarak varlığını sürdürmüştür

18. yüzyılın ilk yarısında, Osmanlı ulemasından Zihni Efendi, medreselerde ilimlerin hangi sıra içinde ve nasıl okutulduğunu ana hatlarıyla açıklayan bir çalışma yapmıştır. Söz konusu çalışma, hem hangi ilimlerin hangi sıra ile ve nasıl okutulduklarını ele alması hem de Osmanlı medreselerinde "alim"lerin nasıl eğitildiklerini ortaya koyması açısından önemlidir (Timur 1986, 39). Metnin geniş bir özetini veren Tamer Timur'un anlattığı biçimiyle, takip edilen yol şöyledir: Osmanlı ilimleri *Kur'an* dili olan Arapçaya dayandığı için, eğitim önce Arap dilinin incelenmesi ile başlar ve bu amaçla Arapça gramer (sarf) ve sentaks (nahv) öğretilirdi. Gramer konusunda yüzlerce, sentaks konusunda binlerce eser olmasına rağmen, bu sahalarda beş altı kitap okunması yeterli sayılmıştır. Daha sonra temel İslâmî ilim dallarından kelâma hazırlık olmak üzere, mantık okumalarına geçilirdi (Timur 1986, 39). Mantık'tan sonra genel olarak, "İlm-i Belagat"ın dallarını teşkil eden mâni, beyan ve bedii ilimleri çalışılır sonra da kelâm ilmine geçilirdi (Timur 1986, 40). Kelâm ilmi, İslâm düşüncesinde felsefenin aldığı şekil olduğundan, *Kur'an*'da yazılı bulunan İslâmî akidelerin felsefe ve mantık yoluyla kanıtlanması esasına dayandırılmıştır. Allah'ın özünün ve niteliklerinin saptanması sorunu da aynı disiplin çerçevesinde ve aynı yöntemlerle ele alınmıştır (Timur 1986, 40). Kelâmı fıkıh izlerdi ve miras ilkelerini saptayan faraiz ilmi de fıkıhla birlikte okutulurdu (Timur 1986, 40). Fıkıh ve faraizden sonra hikmet ilmi gelir. Hikmet ilmi Osmanlı Devleti'nde "ilmi felasefe" olarak da isimlendirilir ve evreni tanımayı amaçlar. Zihni Efendi Hikmet ilmini, sayesinde ilahiyatı tanıdığımız ve konusu insanın bilebileceği ölçüde dış varlıklar ve bunların varoluş biçimleri olan bir ilim dalı olarak tanımlamıştır (Timur 1986, 40). Hikmet ilmini astronomi (ilm-i heyet) ve geometri (ilm-i hendese) izler. Bu konularda da binlerce kitap olmakla beraber, Zihni Efendi'nin

deyimiyle, bu bilgi denizinden birkaç damla almak, orta derecede ilim sahipleri için yeterli sayılmaktadır (Timur 1986, 40). Zihni Efendi buraya kadar sayılan tüm ilimlerin "*Kur'an* tefsiri" ilmine bir hazırlık teşkil ettiğini belirterek, bu ilmin en güç ilim olduğunu söyler ve bu nedenle "bu ilmi temelli bir şekilde inceleme cesaretine sahip çok az âlim bulunduğunu" ilave eder. Bu konuda kırk ciltlik eserlerin bile yazılmış olduğunu da hatırlatır (Timur 1986, 40-41). *Kur'an* ilmini hadislerin tetkiki, onları da tartışma yöntemlerini öğreten "Adab" ilmi izler (Timur 1986, 41). Sufiliğe inandığı anlaşılan Zihni Efendi, buraya kadar sayılan nazari ilimlerin amacının "tasavvuf ilmi" olduğunu söyler ve bu ilmin, "ilm-i ilâhî", "ilm-i şühud", "ilm-i irfan" ve "ilm-i yakın" gibi isimleri olduğunu da belirtmiştir. Tasavvuf sayesinde birey, dünyadan elini eteğini çekerek bir ruhi coşku içinde Tanrı'yla buluşur ve kendini Tanrı'ya adar. Yazar yaşadığı dönemde, gerektirdiği fedakârlıklar dolayısıyla gerçek sufilerin çok azaldığını ve ancak "aziz"lerin bu irade gücünü gösterebildiklerini belirtmektedir (Timur 1986, 41). Zihni Efendi Şer'î ilimleri böylece tamamladıktan sonra, "yararlı" oldukları için medreselerde okutulan yardımcı ilim dallarını da anlatır. Bunlar tarih, tıb, rüya tefsiri, nücum ilmi, inşa ve aruz ilimleri gibi çeşitli bilgi dallarıdır. Yazar risalesine "açıklanması mümkün olmayan daha bir sürü başka ilim daha vardır" diyerek son verir (Timur 1986, 41). Zihni Efendi'nin Osmanlı ilim ve öğretim anlayışı hakkında verdiği bilgiler Taşköprülüzade ve Kâtip Çelebi'nin sunduğu anlayışla benzeştiğinden, Zihni Efendi'nin yazısı, Osmanlı medrese sisteminin yapısına ilişkin bir resim ortaya koymuştur. Osmanlı uleması arasında, birbirinden az çok farklılıklar gösteren ilim ve öğretim anlayışları bulunduğundan, bütün Osmanlı medreselerinde eğitimin bu şekilde olduğu sonucuna varılamaz (Timur 1986, 41). Bu ilimleri sırasıyla ve belirlenen şartlarda okuyan aday icazet alarak mezun olmaktadır. Derslerin içerikleri ve sıralamaları, hangi amaçla oluştukları ve nasıl okutulacakları, evren tasavvurunda içkin olan değerlere göre gerçekleştirilmiştir.

Medreselerde Hanefî olmayan fıkıhçıların kitapları da okutulmuştur. Osmanlı medreselerine Eş'arilik hakim olmuş, Gazalî, Şehristani, Fahruddin Razi, Kadı Beyzavi, Curcani, Taftazani gibi düşünürlerin kitapları üzerinde yoğun çalışmalar yapılmıştır (M. Kara 2005, 121). İmam Gazalî, Osmanlı ulemasının en çok incelediği ve tanıdığı düşünürlerinden biri olmuş, tüm eserleri klasik çağda defalarca kopya edildiği gibi, matbaanın girmesinden sonra da sık sık basılmışlardır. Bununla birlikte Gazalî, Osmanlıları etkileyen tek düşünür olmadığı gibi, en çok etkileyen düşünür de değildir. Osmanlı düşüncesinin temel özellikleri arasında olan formel bir plüralizm nedeniyle, çeşitli İslâm âlimleri üzerinde çalışılmıştır (Timur 1986, 44). Bu tutum, medreselerde okutulan kitapların çeşitlilik gösterdiği izlenimi vermektedir. Medreselerin ders programları, İslâm'ın temel kaynakları, değer dizileri ve yaşama şartlarına bağlı olarak geliştirilmişlerdir. Kaynaklardaki değerlerin nasıl gündelik hayata yansıyacağı ve belli bir bütünlük

oluşturacağı önemli kaygılardan biri olduğundan, medrese eğitimi bu sorunları aşmaya yönelik gelişmiştir. Medreselerde okutulan dersler, aşağıda *İlimlerin Sınıflanması* başlığı altında daha geniş şekilde ele alınmaktadır.

3.6.3. İLİM ÖĞRENME ŞARTLARI

İlim anlayışının temel unsurları arasında hoca ve öğrencinin tutum ve nitelikleri önemli bir yere sahiptir. Taşköprülüzade ilim öğrenmeye kalkışan adayın sahip olması gereken özelliklerini şöyle sıralamıştır: 1- Nefsini, benlik hanesini, kötü huy ve fena ahlâktan temizleyip, güzel ahlâk, iyi huy cevherleriyle doldurup süslemektir. Öğrenci iyi huylu olmazsa, öğrendiklerini bozgunculuk yapmakta kullanır. İlim, ahlâkı iyileştirmek için yapılır izlenimi verilmektedir. 2- Bu tehlikeli, uzun ve uzak, korkulu ve zor yolda nihayete kavuşmak, başarılı olmak için ihlaslı olmak, avam ile havasın kabul ve ricalarını terk etmek gerekir. İlim, Allah için olmalıdır. Din için faydalı olmayan bir ilim, yanmayan, kullanılmayan bir hazine gibi faydasızdır. İlim tahsil edeni cehenneme götürecek dört sebep şunlardır. a- Diğer âlimlere karşı öğünmek ve onlarla atışmak. b- Sefih ve aklı kıt olanlarla münakaşa etmek. c- İnsanların kendisine gelmeleri için çaba harcamak. ç- Mal ve para kazanmak için çalışmak. 3- Nefsi aşağılamak ve gereği olan dünya bağlantılarını azaltmaktır. Hatta memleketindekilere ve çoluk çocuğa bağlılığı az olmalı, onları düşünmekten kaçınmalıdır. Bu türden bağlar kalbi meşgul eder. 4- İlme müştak ve hevesli olup, tahsilinde tembellik ve uyuşukluk gibi manileri terk etmek. Çünkü yükseklere kavuşmak, geceleri ihya etmek, ibadet ve itaat ile geçirmekle olur. İlim öğrenmeyi yavaşlatan unsurlardan biri de ölümü düşünmektir. 5- Herkes ömrünün sonuna kadar ilim öğrenmelidir. 6- Hasebi temiz, nesebi kerim, başka meşguliyeti olmayan, diyaneti, takva ve vera sahibi olduğu açıkça belli, hep faydalı konuşan, insanlar arasında tanınmış bir âlimi kendine üstat edinmektir. Talebe üstadının yanında yumuşak toprak gibi olmalı, üzerine ne kadar yağmur yağarsa emip içine almalı, başka yere akıtmamalıdır. Üstadının her sözüne uymalıdır. Hatta sözünü doğru bulmasa bile. 7- İlim öğrenmekte olan, her ilimden bir şeyler öğrenmeli, hiçbirini terk etmemeli, her ilmin gaye, maksat ve yolunu bilmelidir. Felsefeyle uğraşma şer'î ilimleri yeterince öğrendikten sonra olmalıdır. Felsefenin dine saldırı kısımlarına bakılmamalıdır. 8- Akranları ile müzakere, mubahase ve münazara yapmalıdır. 9- Her günün vazife ve meşguliyetini bir sonraki güne bırakmamalı, gayret ve ihtimamda kusur etmemelidir. 10- İlmin şerefinin ne demek olduğunu, her ilmin rütbe ve derecesini, müspet ilimlerin delil ve ispatlarının kuvvet derecesini bilmektir (Taşköprülüzade 1966/I, 34-55). Bütün bu özellikler ilmin din temelli bir yapıya sahip olduğunu ve eğitim alan kişinin de iyi bir dindar âlim olmasını

amaçlanmaktadır. Ahlâk ilkeleri çerçevesinde dinî hükümlerin öğretilmesi, ilmin yapısını ortaya koymaktadır.

Hocanın yerine getirmesi gereken şartlar şunlardır: 1- İlim öğreten kimsenin bunda maksadı, Allah rızası için olmalıdır. Öğretmekten maksadı gösteriş, riya ve âdet yahut da yüksek makamlara kavuşmak, herkesten saygı beklemek, herkese emretmek olmamalıdır. Maksadı Allah'ın rızasını kazanmak, emirlerine uymak, yasaklarından sakınmak, ilmi yaymak, âlimleri çoğaltmak, cahilleri azaltmak. 2- Üstat talebesini, kendi çocuğu gibi görmelidir. 3- Şeriatın sahibine uyup, ilim öğretmek için karşılık istememelidir. 4- Talebeye, kötü huylarından kurtulmaları için yapacağı öğüt ve nasihatlerde eksiklik etmemeli ve onları kendinden soğutmamalıdır. 5- Yasak edilmesi vacip olan işlerden talebeyi men etmek. 6- Öğretmeğe, talebe için önemli olan ilim ile başlamalıdır. 7- Küçükleri, çocukları ilim öğrenmeğe, özellikle *Kur'an*'ı ezberlemeğe sevk etmelidir. 8- Üstadın sözü, işine hareketine uygun olup, talebeye yapmasını buyurduğu şeyi önce kendi yapmalıdır (Taşköprülüzade 1966/I, 57-67). 9- Ders ve fetva vermek, kadılık yapmak vaaz ve nasihat hakkındadır (Taşköprülüzade 1966/I, 71). 10- Âlimlerin yeme ve giyinmedeki edeplerini bildirir (Taşköprülüzade 1966/I, 80). Hem hoca hem de öğrencilerin esas itibariyle, dinî değerler çerçevesinde biçimlendirildikleri ve ilmin de bu biçimlendirmede araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Sıkça belirttiğim gibi, din temelli bir anlayışla bilgi ve ilim anlayışını temellendirmeleri, evren tasavvurlarındaki değerler açısından oldukça güçlü bir tutarlılık gösterir.

3.6.4. BİLGİ ANLAYIŞI

İslâm medeniyeti ve onun eğitim kurumu olan medresede bilgi sorunu, evren tasavvurunda içkin olan değerler çerçevesinde ele alınıp işlenmiştir. İslâm hakikat anlayışının temelini, *Kur'an* ve hadislerde bildirilen Tanrı'nın buyrukları oluşturur. Buyruklar, evrenin yaratılması, insanın özellikleri, evrendeki konumu, bu dünyada nasıl yaşaması gerektiği ve ölüm sonrasına ilişkin konularla ilgilidirler. Dolayısıyla, İslâm bilgi anlayışı, buyruklarla eylemler arasındaki ilişki çerçevesinde kurulur. Bilginin öncelikli konusu dış dünya değil, buyrukları tam olarak anlamak ve ona göre yaşamaktır. Başka bir deyişle bilginin amacı, insanın evrendeki konumunu kavramak için aşkın olan Tanrı'nın sunduğu bilgileri anlamaktır. Bu bağlamda bilginin nesnesi, Tanrı'nın sunduğu bilgidir. İnsanın evrendeki konumu ölüm sonrasını da içerdiğinden ve ölüm sonrası hayatın iyi bir şekilde sürmesi için, tanrısal bilgiyi içselleştirip ona göre yaşamak gerekir. Başka bir deyişle, bilgi anlayışı hayatı İslâmi bir şekilde yaşamayı gerçekleştirme temeline dayandırılmıştır. Ahiret hayatını güvence altına almak amaç olarak benimsendiğinden, bilgi, insanı dönüştüren bir araç haline gelmektedir.

Medreselerde öğretilen İslâm bilgi anlayışında temel yaklaşımlardan biri, nesne hakkındaki bilgisi aracılığıyla nesneyi tanımak değil, *insanın kendini dönüştürmektir*. Bu yaklaşımıyla modern bilgi anlayışından kökten ayrılır. Modern bilgi anlayışı doğaya yönelerek, doğanın nasıl bir yapıya sahip olduğunu temellendirmeye çalışmaktır. Bu bağlamda insan, nesne hakkındaki bilgisinden hareket ederek nesneyi değiştirmeyi ya da nesneye hakim olmayı amaç edinmiştir. İslâm bilgi anlayışında hedef, Tanrı'nın buyurduğu hakikate ilişkin verilerle kendi hayatını ideal olana yaklaştırmaktır. Eliade'nin işaret ettiği gibi, dindar insan sürekli kendini gerçekleştirmek durumundadır (Eliade 1991, 80), kendini gerçekleştirmek için de sürekli bir çabanın içindedir. İslâm medeniyeti çerçevesinde oluşan insan anlayışında da bu kaygı belirgin bir şekilde görülmektedir. Köken bilgisinin hakikat olduğu inancı, insanın, kendini bilgi kaynağında belirlenen değerlere göre dönüştürme çabasının nedenidir. İnsanın kendini belirlenen değerler çerçevesinde tanımlama isteği, değerlerin de *Kur'an* ve hadislerce belirlenmiş olduğu gerçeğiyle örtüşünce, bilgi çalışmaları, *Kur'an* ve hadisleri anlama çalışması haline gelmiştir. Bu iki kaynakta belirtilen verilerin ışığında, insan, kendi yolunu belirlemeye çalışır. Hakikatin kaynağı kesin olmakla birlikte, kaynağı anlayıp yorumlama şekilleri farklı olduğundan ve kaynağa farklı kaygılarla yaklaşıp farklı sonuçlar elde edildiğinden, bilgilerde çeşitlilik ortaya çıkmıştır. Gazalî'ye göre hakikate varmanın, kelâm felsefe, bâtınîlik ve tasavvuf olmak üzere dört yolu vardır (Gazalî 1990, 21-22). Felsefe tartışmalı olmakla birlikte, diğer yolların her birinin amacı aynıdır: İnsanın kendini dönüştürmesidir.

Bilgi anlayışında önemli noktalardan biri, bilginin insan anlayışı çerçevesinde biçimlendirilmiş olmasıdır. İnsan, bu dünyadaki geçici hayatını buyruklar doğrultusunda yaşadığında, huzurlu ebedîliğe kavuşacaktır. Buyruklar dinin özünü oluşturmakla birlikte, amaç insanın ahlâklı bir hayat sürmesidir. İnsanın evrendeki konumu, ahlâk ilkeleri çerçevesinde değerlendirildiğinden, kişinin, yüceltilen değerlere göre kendini dönüştürme çabası, inanan insanlar için olağan bir durumdur. Kınalızade'nin dediği gibi, ilim ağacı amel meyvesini vermezse, itibar dairesinin dışında kalır (Kınalızade 1, 30, 45). İlmin meyvesi de insanın dönüştürülmesine yönelik ahlâkî ve dinî ilkelere göre yaşamasıdır. Kutsal, köken ve geçmiş kategorileri çerçevesinde tanımlanan bilgi ve nesnesi hiçbir surette değişmeyeceğinden, kişi kendini bu değerlere göre dönüştürmek durumundadır. Dönüştürme sürecinde de rehberler (hoca ya da şeyh) vardır. Burada dikkat edilmesi gerekli husus, bilginin nesnesi değil, öznesi kendini değişime ya da dönüşüme zorlamaktadır. Modern bilgi anlayışı tam ters bir yaklaşım içinde olduğundan, modern bilgi anlayışını araştıran bilimlerle İslâm medeniyeti çerçevesinde oluşan ilimlerin birbirlerinden çok farklı yapılara sahip oldukları kolaylıkla ortaya çıkar. İslâm medeniyetinde bilginin doğruluğunu sağlamak için *Kur'an* ve hadis başvuru sistemi olarak kullanılırken, modern bilgi anlayışında bilginin

doğruluğu, doğa başvuru sistemi olarak kullanılarak denetlenmektedir. Bu iki bilgi anlayışından birinin diğerinden daha üstün olduğunu söylemek için elimizde hiçbir ölçü yoktur. Her iki bilgi anlayışı da kendi evren tasavvurları çerçevesinde oluşan değer dizilerine göre meydana getirilip uygulanmaya konmuştur.

Bilgi anlayışının bir diğer boyutu, dünya işlerinin geleceğiyle ilişkili olan müneccimlik bağlamında ortaya çıkmaktadır. İlmiye sınıfından seçilen müneccimler (Aydüz 2006, 2), astrolojik verilerden hareketle, gelecekte ortaya çıkacak olaylar hakkında kehanette bulunan kişilerdir. Müneccimbaşılık makamının görevlerini tam olarak yerine getirmesi ve başarılı olması, yıldızların durumlarını tam olarak bilip, insanın eylemlerini buna göre yapmasına bağlıdır. Yıldızların konumu, eylemlerin doğru olup olmamasını belirlemektedir. Bu belirleme, insanların doğum anlarındaki yıldızların durumuyla ilişkilendirilmiştir (Fehd 2000, 125). Sarayda müneccimbaşılık makamının olması, Osmanlıların konuya verdikleri önemi göstermektedir. Müneccimbaşının görevleri arasında, herhangi bir eyleme başlamak için "*eşref saatini*" yani uğurlu saati belirlemek de vardır. Bu saatin tespiti, yedi gezegen ile on iki burcun birbirleriyle ilişkilerinde ortaya çıkan uygun ve uygun olmama durumuna göre belirlenmiştir. Eşref saatini belirleme işi, astrolojinin ihtiyarat dalı tarafından yapılmaktadır (Şener 1995, 476). Savaş ilanı, sadr-ı azama mührün teslimi, ordunun hareketi, denize gemi indirmek gibi çok sayıda konuda, işe başlamak için uygun saatin belirlenmesi onların görevleri olmuştur (Uzunçarşılı 1984/3, 369). En önemli görevleri arasında, her yeni yılın başlangıcında, sultanın kullanması için ahkâm ve ihtiyaratla birlikte bir takvim hazırlayıp sunmaları da yer alır (İnalcık 2005/1, 103; Uzunçarşılı 1984/3, 371; Aydüz 1995, 175). Müneccimbaşı söz konusu görevleri yerine getirirken, matematik ilimlerinin bir kolu olan *ilm-i ahkâm-ı nücum* ilmini kullanmaktadır. Adı geçen ilim, yıldızların konum ve hareketlerinin bir işaret sistemi oluşturduğu ve bu sistem sayesinde, gelecek, şimdiki durum ve geçmişe dair bilgi elde etmenin mümkün olduğu ilkesine göre çalışmaktadır (Fehd 2000, 124). Taşköprülüzade, *Ahkâm-ı Nücum* ilminin feleklerin yani göklerin teşekkülü ile gökyüzünden vakı olan olaylar ve kâinat, boşluk, hava, madenler, bitkiler ve canlılar hakkında olduğunu bildirmiştir Göklerin teşekkülü, feleklerin vaziyetleridir; yıldızların durumlarıdır (Taşköprülüzade 1966/I, 271). Felekler sistemi içinde yer alan yıldızların ve burçların insan eylemlerini belirlediği düşüncesi, müneccimliğin zeminini oluşturmaktadır. Âlimlerin çoğu ilm-i nücumu haram kabul ettiklerine göre (Taşköprülüzade 1966/I, 271), bu çalışma alanı din temelli bilgi anlayışının dışında bir konuma sahiptir. Konuyla ilgili özelleşen bir ilim dalı da *ihtiyarat*tır. Bu ilim her vaktin ve zamanın iyi ve kötü oluşunun hükümlerinden, işlere başlamaktan çekinmek gereken vakitlerden, işlere başlamanın iyi olduğu vakitlerden bahseden bir ilimdir. Her vaktin bazı işlerin iyi olmasıyla, bazı işlerin de kötü olmasıyla ilgisi vardır. Bu güneşin bulunduğu burçlara, ayın bulunduğu

yerlere ve aralarında oluşan karşı karşıya olma, dörtgen ve altıgen oluşturma gibi durumlara ve başka şeylere göredir (Kâtip Çelebi 2007/1, 79). Yıldızların hareketleri, gezegenlerin ölçüleri ile döngülerinin takvimini yapan, burçlarla ilişkilerini tespit eden, *takvim* ilmidir. *Rasad* ilmi, felekte hareket eden cisimlerin ölçü ve miktarlarını araştırır (Taşköprülüzade 1966/I, 314). Eylemlerin planlanması ve başarılı olması yıldız sisteminin bilinmesiyle ilişkilendirilmiştir. Yıldızların konumları, yıllık haritaların çıkarılması ve iyi ya da kötü olmalarına bağlı olarak eylem türlerinin dönemlerinin belirlenmesi, güvenilir bilgi türünün elde edilmesi anlamına gelir. Böyle bir bilgi hayatın kolay yaşanmasını sağlayabilir. Diğer taraftan, bu bilgi türünün dayandığı ilkeler, özellikle de yıldızların konumlarının belirleyici olması, irade kullanımına sınırlar getirmektedir. Bununla birlikte, zamanın üç boyutu çerçevesinde, herhangi bir eylemin nasıl olacağına ilişkin bilgiye sahip olmak insanı rahatlatmaktadır. Bu bilgi anlayışında kehanet, baskın hale gelmektedir. Bu yaklaşımın olumsuz yanlarından biri de, uygun zamanı beklerken geçen süredir. Söz konusu sürede, eylemin istenildiği gibi gerçekleşmesini engelleyecek yeni unsurlar hesaba katılmıyorsa, vakit kaybı ortaya çakmaktadır. Kayıp zamanın nasıl telafi edildiği belirsizdir.

3.6.5. İLİM ANLAYIŞI

Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561) Osmanlı ilim anlayışını en iyi ortaya koyan kişilerden biridir. Ona göre, Adem'in bu dünyaya gönderilişinde asıl amaç, Tanrı'nın vücudunu anlamak ve onun birliğini kavramaktır (Gökbilgin 1975, 128). Taşköprülüzade, ilimle uğraşanları zahiri ve bâtınî ilimlerle uğraşanlar olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zahiri olanlar gramer, mantık, kelâm, usûl, tefsir, hadis gibi ilimlere ağırlık verirlerken, batın ilimleriyle uğraşanlar tasavvuf ehlidirler (Gökbilgin 1975, 129-132). *Mevzuat'ül Ulum* adlı eserinde, dönemin ilimlerini sınıflandırması yanında, nasıl bir ilim anlayışına sahip olduklarını da göstermiştir. Taşköprülüzade, kitabın tanıtımını, ondan elde edilecek faydalardan hareketle yapmıştır. Kitap, ilim tahsilinin nasıl olduğunu da ele aldığından, bu amaçla her ilmin ismini, nasıl olduğunu, konusunu ve faydası üzerinde düşünülmesi gerektiğini belirtmiş ve bunları bilmeden ilimleri tahsil etmenin ve öğrenmenin mümkün olamayacağının altını çizmiştir. Ayrıca her ilim alanının âlimleri hakkındaki bilgilerin, ilim öğrenmede önemli bir yere sahip olduğunu da kabul ettiğinden (Taşköprülüzade 1966/I, 92-93), her ilim dalında hangi âlimlerin eserlerinin önemli olduğu üzerinde de durmuştur.

Taşköprülüzade, kitabının başında ilimlerden bahsetmeye, cennette Cebrail'in Peygamber'e ilimler hakkında soru sormasıyla başlamaktadır. Cebrail'in Peygamber'den sorduğu ilimler şunlardır: Kelâm imandan sual edip,

dinin usûllerini işaret eyler. Şu şartla ki bu konuda heva, heves ve vehmine uymayıp, İslâm akidesinin kaidelerine uygun söz etmedir. Cebrail'in ikinci sorusu İslâm'la ilgilidir. Bununla fıkıh ilmine işaret eyledi ki, helal ve haram işlerden ve amellerden bahseder. İhsandan sorup, bununla tasavvuf ilmine işaret eyledi ki, imanın semeresi ve İslâm'ın neticesi, meyvesidir. Tefsir ve hadis, bu ilimlerin içindedirler (Taşköprülüzade 1966/I, 25). İslâm medeniyetinde ilmin önemi ve temel ilimlerin neler oldukları, cennette geçen bu konuşma çerçevesinde belirlenmiştir. Taşköprülüzade, ilmin önemini âlimlere verilen değerden hareket ederek de açıklamıştır. Âlimlerin, meleklerin yanında Allah'ın birliğine tanık gösterilmeleri, ilmi ile amel eden mümin âlimlerin cennetteki derecelerinin çok yüksek olduğunu belirten ayetlerin olması ve âlimlerin Peygamber'in varisleri oldukları, peygamberlik derecesine en yakın oldukları, kıyametteki konumlarının çok iyi olacağını bildiren hadisler (Taşköprülüzade 1966/I, 25-27), âlimleri insanların en yüksek mertebesine yerleştirmektedir. Âlimlerin önemi, yaptıkları işten, yani ilimle uğraşmalarından kaynaklandığından, ilim, ebedî kurtuluşun en önemli yolu olarak tanımlanmıştır.

İslâm ilim anlayışı, insanın yapısıyla yakından ilişkilidir. Öncelikle insanın amacı, ebedî hayatı hak etmek olduğundan ve bu da ilimler aracığıyla gerçekleştiğinden, ilimler çok büyük öneme sahiptirler. İkinci olarak, insanın yapısından kaynaklanan sorunlar da yine insanda içkin olan yeteneklerle aşılmaktadır. Sorun yaratan yetenekle sorun çözen yetenek arasındaki ilişki, ilimlerin motoru gibi gözükmektedirler. Taşköprülüzade'ye göre insan, bir nüsha-i camiadır yani iki farklı unsurdan meydana gelmiştir. Kaba ve yoğun bedeniyle madde âlemine, ruhuyla melekler âlemine mensuptur. Bu iki unsur arasında uygunluk ve düzen gerekli olunca, kozalak şeklindeki kalp (yürek) yaratılmıştır. Kalp, yürekteki yeteneklerdir (Taşköprülüzade 1966/II, 931). İnsanı edebî hayata götürecek ruhun yeri kalptir (Taşköprülüzade 1966/II, 932). Kalp merkez olmakla birlikte insan olma ve bilme sürecinde kalple birlikte başka unsurların da olduğu kabul edilmiştir.

Taşköprülüzade, insanın temel niteliklerini şöyle tasvir etmiştir: *Kalp*, kozalak şeklindeki et parçası ve siyah kanın bulunduğu yerdir; hayvani ruhun bulunduğu organdır. Et parçası olarak tecrübelerimize konu olmaktadır. Ancak kalpte rabbani ya da ruhani bir kısım daha bulunur. Kalbin ruhani kısmı, insanın hakikatidir. İdrak eden, bilen, tanıyan, muhatap olan, icab ve ikab olunan ve aranan budur. Bu gayb âlemindedir. Esasında onun halini şerh etmekten, açıklamaktan nehy olunmuşuz. *Ruh*, iki manalıdır: 1- Lâtif bir cisim olup, kaynağı yüreğin içidir. Orada atardamarlar vasıtasıyla bedene yayılıp, onun sebebi ile hayat, yani yaşama kuvveti, duygular, görme, işitme, koklama, dokunma, tat ve diğerleri hasıl olur. 2- Ruhun ikinci anlamı kalbin ikinci anlamı olan rabbani kısımdır. *Nefs*, iki manalıdır: 1- İnsanda şehvet gadap (kızgınlık) kuvvetlerini bir

arada bulunduran emirdir. Mutasavvufların istilahının çoğu bunun üzerindedir. 2- Kalp ve ruhun ikinci kısmı olan rabbaniliktir. *Akıl* da iki kısma ayrılır: 1- İşlerin hakikatini bilmek. 2- Hakaik-i umuru, yani işlerin hakikatlerine müdrik olandır (Taşköprülüzade 1966/II, 1211). İnsanın temel nitelikleri olan kalp, ruh, nefs ve aklın sahip oldukları karşıtlık yaratan olumsuzlukların etkisizleştirilmesi, ilimlerin hedefidir. İlimler sayesinde olumlu yanları geliştirilerek olumsuz özellikler ortadan kaldırılırlar. Burada önemli görev akla düşmektedir.

Taşköprülüzade, aklın özelliklerini şöyle sıralamıştır: Şeref ve üstünlüğü zorunlulukla kabul edilen akıl ilmin menbaı, esası ve doğuş yeridir. İlim, aklın neticesi ve meyvesidir. O halde ilmin şerefini gösteren her şey aklın da şerefini gösterir. Akıl, dünya ve ahirette saadet vesilesidir. Akıl kelimesi birkaç manada kullanılır: a- İnsanları hayvanlardan ayıran vasıf. Onunla nazari ilimleri kabule ve düşünce denilen gizli sanat tedbirine kesb eder. Nazari ilimleri anlamak onunla mümkün olur. Akıl, sanki kalbe atılan bir nur, bir ışıktır, onula eşyayı idrake istidat olur. b- Akıl, caiz ve mümkün olanların cevaz ve imkânına, muhal ve imkânsız olanların imkânsızlığına bağlı olan zaruri ilimlerin bir kısmıdır. Bunlar da temyiz yaşına gelmiş çocukta bulunan ve görülen ilimlerdir c- Akıl bu halleri tecrübeden edinmektedir. Zira bir kimse tecrübeli olursa, örf ve âdette ona çok akıllı derler. Bunun zıddı, tecrübesiz ve cahildir. ç- Akıl tabiat kuvvetinin sona ulaşmasıdır. Şu derecede ki işlerin sonunu bilir. Çabuk geçen lezzetlere çağırıcı olan şehveti kahreder, kırar. Bu derecede bildirilen, tabiat kuvvetinin en üst derecesidir. İlk iki mana, insanda tabii olarak hasıl olur. Ama son ikisi çalışarak elde edilirler (Taşköprülüzade 1966/II, 946-947). Aklın sahip olduğu özellikler, akıl ile ilim arasındaki bağların gücüne işaret etmektedir. Kalp, ruh, nefs ve akıl arasındaki ilişkiler, insan olmanın temel değerlerini belirlediklerinden ve bu belirlenimlerden ilimlerin gerekliliği ortaya çıktığından, ilim ile insanın doğası arasındaki ilişkilerin doğrudan olduğu sonucuna varılmıştır. Bu ilişki İslâm dininin yapısına da yansımıştır.

Müslümanlar, gündelik hayatlarını yaşarken ve dinî görevlerini yerine getirirken ilimleri rehber olarak kullanmak durumunda olduklarından, ilimlerin özelliklerini bilmeleri gerekmektedir. Taşköprülüzade'ye göre öncelikle bilinmesi gereken özellikler, ilim öğrenmenin faziletleri ve getirdiği üstünlüklerdir. Söz konusu fazilet ve üstünlüklerden faydalanmak için Müslümanların bilmeleri vacip olan ilimler, kelâm, fıkıh ve tefsirdir. Tasavvuf âlimlerinden her biri kendi uğraştıkları ilmin farz olduğunu söylemekle birlikte, bunlar doğru değildir, farz olan ilimler İslâm'ın beş şartıdır. Akıl baliğ olan herkes bunlardan sorumludur (Taşköprülüzade 1966/II, 934). İlimlerle ilgili bilinmesi gereken bir diğer husus, beğenilen ve beğenilmeyen ilimlerdir. Taşköprülüzade bu soruna açıklık getirmek için ilimlerin şer'î ve aklî olmak üzere iki tür olduğunu bildirmiştir. İkinci öbek ilimler hayatın devamını, insanlık ve sıhhatin nizamını sağlıyor-

larsa beğenilen ilimlerden olurlar. Tıp, hesap, zanaatlar, çiftçilik, dokumacılık, siyaset ikinci öbekte yer alan ilimlerdir. Bunlar farz-ı kifayedir, yani insanların bir kısmı bilip uyguluyorsa diğerleri için farz değildir (Taşköprülüzade 1966/II, 935). Dünya hayatı ona bağlı olmayıp, işlenmesi insan için iyi olanlara fazilet, yani üstünlük denir. Hesap ve tıp ilimlerinde derinleşmek gibi. Dünya işlerine yaramayan ve bazı iyi şeyleri bozanlar, beğenilmeyen öbeği oluştururlar. Büyü, tılsım, hokkabazlık, göz boyamak gibi uğraşlar beğenilmeyenlerdendir. Şiir, tarih ve benzerleri gibi bozucu yanları olmayanlar, mubah ilim sayılırlar (Taşköprülüzade 1966/II, 935). Bu belirlenimler, ilimlerin esas görevleri arasında, toplumsal ihtiyaçların giderilmesi ve sorunların çözülmesinin olduğunu da göstermektedir. Taşköprülüzade ilmin genelde iyi olduğunu bildirmekle birlikte, bazı ilimleri kişilerin yetersizlikleri nedeniyle kötüye kullanılmalarından, bazı ilimleri de doğrudan başka insanları kontrol altına almaya yönelik olmalarından ve onlara zarar vermelerinden dolayı kötü olarak nitelendirmiştir. Ona göre, felsefî ilimlerle uğraşanların çoğu, doğruyu yanlıştan ayıramadıklarından, felsefeye olumsuz gözle bakılır. Bu felsefenin kusuru değil, felsefeyle uğraşanların kusurudur. Başkaları üstünde etkili olmak için büyü ve tılsımla uğraşanlar da kötü sonuçlara vardıklarından, uğraşıları da kötü olarak anılmaktadırlar. Yıldızlarla ilgili nücum ilmi faydalı olmakla birlikte, insanların kaderlerini söylemede kullanılmaları yasaklanmıştır (Taşköprülüzade 1966/II, 936). Bu verilerden Taşköprülüzade'nin, ilimlerin insanlar için zararlı oldukları durumlarda, onların sınırlandırılmaları gerektiğini savunduğu sonucu çıkmaktadır. İlimler insanın iyiliği için varsalar, kötülük yapan ilimlerin kontrol altına alınmasında sakınca görülmez.

Taşköprülüzade, ilimlerle bazı kavramların anlam değiştirmelerinin o ilmi ve kavramı değerden düşürmesinden şikâyetçidir. Fıkıh ilmi anlam değiştiren ilimlerden biri olarak gösterilmiştir. Fıkıh ilmi ilk kurulduğunda, ahiret yolunu bilme ilmi olarak tanımlanmıştır. Sonraları hukuk ilmi haline gelmiştir. Bu gelişme onu değerden düşürmüştür (Taşköprülüzade 1966/II, 936-937). Taşköprülüzade, fıkıh için söylediklerine paralel olarak, bazı terimlerdeki anlam değişikliklerinden de şikâyet etmiştir. Taşköprülüzade'nin bildirdiğine göre, *ilim* kelimesi anlam değişikliği geçirmiştir. Önceleri Allah'ı bilmek anlamında kullanılırken, sonraları fıkıh sorunlarında derinleşme olarak anlamlandırılmıştır. İlim terimini eski anlamında kullananlar, cahil olarak yorumlanmaktadırlar. *Tevhit* terimi de benzer bir değişiklik geçirmiştir. Önceleri, her şeyin meydana gelişini, iyiliği ve kötülüğü Allah'a bağlamaya tevhit denirken, sonraları kelâmın konusu haline gelmiştir. Mücadele ve münakaşalarda çok soru sormak, ilzam etmek ve galip gelmek için ağzı çatlayıncaya kadar yorulmaya tevhit denmeye başlanmıştır. Bir başka değişiklik de zikir ve tekzirde yaşanmıştır. *Zikir* ve *Tekzir*, Hicri 1. yüzyılda, ahiret ilminde konuşmaya denirdi. Ölümü hatırlamağa, nefsin afet

ve ayıplarını, amellerin kusurlu yönlerini, nefse kötülük yaptıran şeytanın aldatmaları ile bunlardan sakınma yollarını içerirdi. Şimdi zamane vaizleri bu terimi hikaye, şiir, asılsız ve hatta saçma sözler olarak kullanmaktadırlar (Taşköprülüzade 1966/II, 937). Taşköprülüzade'ye göre *kıssa* ve *hikayeler* anlatmak bidattır. Selef âlimleri, bu tür meclislerde bulunmayı yasaklamışlardır. Böyle kimseler, *Kur'an*'daki kıssa ve haberleri anlatmakla yetinirlerse isabet ederler. Lakin çokları onları değiştirirler, ilaveler yaparlar ya da kısaltırlar. Bazıları iyiliğe teşvik için hikayeler uydururlar. Bunlar yanlış tavırlardır. Çünkü doğruyu bildirirken araya yalan karıştırmak doğru değildir Halka vaaz ederken çok *şiir* okunmamalıdır. Halk duyduğu şiirleri, şehvetlerini azdırmak için kullanır. *Hikmet* terimi de anlam değişikliğine uğramıştır. Faziletli kimseler için kullanılırken, şair, tabip ve müneccim için kullanılmaya başlanmıştır. Terimlere verilen yeni anlamların sıkıntılarından kurtulmak için selef âlimlerine bakarak, yeniden doğru anlamlarını kullanmak gerekir (Taşköprülüzade 1966/II, 937-939). Taşköprülüzade'nin bu değişikliklerden hoşlanmamasının nedeni, dönemin bilgi anlayışıdır. Dönemin bilgi anlayışına göre, hakikat kökendedir. Dolayısıyla kökende bildirilen her şey hakikat olarak kabul edilirler. Hakikat olarak bildirilen unsurlarda değişiklik olması, gelişme olarak değil bozulma olarak yorumlandığından değişiklikler rahatsızlık yaratmıştır.

Taşköprülüzade'ye göre, *iyi ilimler* olarak bilinen şer'î ilimlerin hepsi beğenilen ve kıymetli ilimlerdir (Taşköprülüzade 1966/II, 935). Allah'ın zatını, sıfatlarını, fiillerini ve mahlûkatında varit olan âdet-i ilâhîsini bildiren ilimler şer'î ilimler öbeğine girerler. Zira bu ilim, sahili olmayan engin bir denizdir. O denize dalanlar ancak Peygamberler, veliler ve bu ilimlerin âlimleridirler. Bunun birinci anahtarı öğrenmek, çalışmak, çok gayret sarfetmek ve büyük âlimlerin hallerini müşahede etmektir. Sonra mücahede, riyazet, kalbi tasfiye ve dünya bağlarından kesilmek ve Allah'ın enbiya ve evliyasına benzemek, onların ahlâkı ile ahlâklanmaktır (Taşköprülüzade 1966/II, 939). Bu çabalardan sonra söz konusu ilimlerden yeterince pay alınır. İlimle uğraşan kişiler uğraştıkları ilim alanlarında kendilerini aşamalı olarak geliştirirler. Aday kendini dini konularda ıslah etmişse, ilimlerde ilerlemede ve belli konularda derinleşmede zarar yoktur. Derinleşmede amaçlardan biri, başkalarını ıslahtır. İlerleme mertebelerinin ortalarında kalmak yeterlidir; orta mertebeler, hayırlı ve evlâ olduklarından tercih edilmelidir. Bütün ilimlerde en yüksek derecede âlim olmaya, insanın ömrü yetmez. Bazı ilimlerde son noktaya varmak ve bazı ilimlerde zayıf kalmak da uygun değildir. Tümünde orta seviyede olmak en güzelidir. Yeterli olgunluğa ulaşmadan kendini bırakıp başkasını ıslah etmeye kalkışırsan, çok büyük hüsran ve ziyan ortaya çıkar (Taşköprülüzade 1966/II, 939). Taşköprülüzade, ilim anlayışında esas sorunun kurtuluş olduğunun altını bir kez daha çizmektedir. Kendini ıslah etmeyi temel kaygı olarak kabul etmiş ve bunun için de bütün ilimleri orta

derecede bilmeyi yeterli görmüştür.

Taşköprülüzade'ye göre, ebedî saadet ve sonsuz kurtuluşun ilim ve amelsiz tamam olamayacağı üzerinde söz birliği vardır. İlimle amel her zaman birbirlerine yardımcı olup ikiz kardeşlere benzerler (Taşköprülüzade1966/I, 89). Bu anlayış ilmin ne anlamda kullanıldığı ve hangi amaca hizmet ettiğini göstermektedir. Ona göre dini bilmek en önemli ilimdir (Taşköprülüzade 1966/I, 50) ve işin özü marifetullahtır, yani Allah'ı tanımaktır. En yüksek gaye, kurtuluş ve saadet yolu, sonsuz iyiliğin başı budur. Bu öyle müstakil bir ilimdir ki, asla başkalarına hizmet etmez. Fakat bütün ilimler onun hizmetçisi ve yardımcısıdırlar (Taşköprülüzade 1966/I, 51). En üstün ilim olarak tanımlanan Allah'ı tanımak, ilmin görevinin ne olduğu göstermesi yanında, diğer ilim dallarının da bu amaca yönelik olmaları ve en üstün ilme hizmet etmeleri, ilim anlayışının nasıl bir temele sahip olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İslâm'ın özünü kavramak ve ona göre yaşamak en büyük amaç olduğundan, ilimlerden de beklenen, bu amacın gerçekleşmesini sağlamalarıdır. İlim yoluna giren kişi, evren tasavvurunda içkin olan değerleri gerçekleştirmeye yönelmiş ve kendini istenilen biçime dönüştürme sürecini yaşamaya başlamıştır.

Kâtip Çelebi'ye göre, Tanrı'nın Adem'e bütün isimleri öğretmesi nedeniyle, Adem hem bütün ilimleri bilmektedir, hem de ilmin kaynağıdır (Kâtip Çelebi 2007/1, 30). İlk kitap yazan kişi de Adem'dir (Kâtip Çelebi 2007/1, 36-37). İlk insanın doğal bir niteliği olan ilim, insanlığın sürekli ihtiyaç duyduğu bir alan olarak tanımlanmış ve ilim ile yazı, medeniyetin gerekliliklerinden sayılmıştır (Kâtip Çelebi 2007/1, 30). Ona göre, insanın mutluluğunun eşyanın gerçeklerini ve hallerini insani gücü nispetinde bilmeye bağlı olması, gerçekler ve hallerin çok çeşitli olması, önceki nesilleri, eldeki malzemeyi kavramak ve öğrenimini kolaylaştırmak için çalışmaya itmiştir. Çalışmalar sonucu tek olanlar ayrılmış, birbirilerine benzeyen şeylerin ortak özelliklerine ilim denmesi sonucuna varılmıştır. İncelenen şeyler de ilmin konusu olarak kabul edilmişlerdir (Kâtip Çelebi 2007/1, 18). İlmin tarifinde genellikle öne çıkarılan özellikler şunlardır: Bir şeyi olduğu şekilde tasdik etmek, bilineni olduğu şekilde tanımak, bilineni olduğu şekilde anlamak, işini sağlam yapan kimselerin gerçekleştirdiği şey, bilineni olduğu gibi açıklamak, bilineni olduğu gibi gerçekleştirmek, bilinenin o şekilde olduğuna güvenmek, ister zorunluluk ister delil olması icap edene uygun kesin bir inanç, bir şeyin şeklinin akılda ortaya çıkması, anlaşılanın niteliğinin anlayanın kendisinde bir şekle bürünmesi, sahibine zıddı mümkün olmayan anlamlar arasında ayırım yapmayı gerekli kılması, kendinde bir anlamı zıddına ihtimal olmayacak şekilde seçmek, kendinde ortaya çıktığı şeklin dışında olması ihtimalini akla bile getirmeyecek bir şekilde bir anlamın kişide ortaya çıkması ile onun kişide diğerlerinden ayrılması (Kâtip Çelebi 2007/1, 16-17). Bu özelliklerin her biri hakikati kavramaya yönelik tanımlardır. Hakikati bilmedeki amaç, başka

bir deyişle ilimden, yani öğrenme ve öğretmeden amaç, Allah'ı tanımaktır. Bu, amaçların amacı ve mutluluk çeşitlerinin başıdır (Kâtip Çelebi 2007/1, 49). Mutluluk iki şeyle sınırlıdır. Yararları elde etmek ve zararları gidermek. Her iki durum da dünya ve dinle ilgilidirler ve dört kısma ayrılırlar. 1- İlimle elde edilen dini faydalar. 2- İlimle elde edilen dünyevi faydalar. 3-a- Kötülüğü yok eden zararı gideren bir üstün geliştir. b- İlmin getirdiği itibarlar. 4- İlimle ortadan kalkan dünyevi zararlar (Kâtip Çelebi 2007/1, 27-28). İlmin öncelikli görevi ahiret olduğundan, ne türden ağırlık vereceği de belirginleşmektedir.

3.6.6. YÖNTEM

İslâm'da bilginin önemini yukarıda ele almıştık. Böylesine önemli bir uğraşının mükemmel bir şekilde gerçekleşmesi, bu amaçla oluşturulmuş kurumun görevidir. Bu nedenle medeniyetin dayandığı değerleri, ilkeleri ve yorumları daha iyi bir şekilde ortaya koymak için en üst düzeyde çabaların harcanması gerekmiştir. Abdullatif el-Bağdadî'nin (ö. 1231) öğrencilere tavsiyesi medresede oluşan havayı ve çalışma yönetimini vermektedir: Asr-ı saadeti esas alarak yaşamak ve nefsi suçlayarak hayatı sürdürmek, öğrenci psikolojisinin zeminini göstermektedir. Öğrenmek istenilen şey, bu işi iyi bilen bir hocadan öğrenilmeli ve kendi kendine öğrenmeye kalkışmamalıdır. Tarih kitapları okuyarak geçmiş hakkında bilgi edinmek sorunları anlamak açısından yararlıdır (akt. Makdisî 2004, 150-151). Bu temel tutum, medrese eğitiminin nasıl bir kaygı taşıdığını göstermektedir. İslâm yapısı gereği kendi iç sorunların halletmek için konsüller oluşturmaya gitmemiş, dini hakikati, *Kur'an*'ı en iyi şekilde okuyup anlayarak ve Peygamber'in söz ve davranışlarını en doğru şekilde öğrenerek elde edeceğine inanarak entelektüel bir çabaya girmiştir. Bu çabanın gerçekleştirilmesi, kurum olarak medresenin uhdesine geçmiştir. Medresenin temel dersleri *Kur'an*, hadis, kelâm, fıkıh ve Arapça gramer, hakikati anlamak ve İslâm'ın iç sorunlarının halline yöneliktir. Hakikati kavramak için her dersin kendi yönetimi oluşturulmuştur. *Kur'an* için tefsir usûlü, Hadis için hadis usûlü, kelâm için kelâm usûlü, fıkıh için fıkıh usûlü, Arapça için gramer söz konusu çalışma alanlarının yöntemleri işaret edilmektedir. Her çalışma alanının bir yöntemi olduğunun kabulü ve hakikate varmanın da yöntemle ilişkisinin gösterilmesi medreselerin konuyla ilişkilerin açıkça ortaya koymaktadır.

X. yüzyılın ilk yarısına doğru fakihler diyalektik çalışmalarına ilgi duymaya başlamışlar ve onu münazara sanatını geliştirmek için kullanmışlardır (Makdisî 2004, 174). Süreç içinde *diyalektik* (cedel), fıkhın olmazsa olmaz şartlarından biri haline gelmiştir (Makdisî, 2004, 176). Münazaranın işlevi, fıkıh öğrencisini, fetva verme/ hukuki görüş bildirme yeterliliğine sahip bir müftü/hukuk danış-

manı olmaya hazırlamaktır (Makdisî 2004, 199). Yönteme ilişkin en önemli yaklaşım tarzı, okutulan kitapların *ezberlenmesidir* (Makdisî 2004, 150). Ezberleme yönteminin önemli nedenlerinden biri kitapları kaybetme korkusudur. Bu ciddî sorunun ötesinde ezberlemenin bir yöntem olarak analiz edilmesi çeşitli sonuçlara götürmektedir. Öncelikle naklî ilimlerle uğraşan medresenin nakletme özelliği, kitapların ya da çalışılan konuların ezberlenmesini gerektirmiştir. Nakilcilik, İslâm düşüncesinin temel ilkelerinden biridir. Öncelikle, Peygamber Tanrı'dan nakleder, Peygamber vahiyleri aktarırken ya da yazdırırken, Tanrı'dan aldığı kelâmı nakletmiş olur. Aynı şekilde hadis toplama süreci, Peygamber'in sözlerini aktarmak ve doğru olarak nakletmek esasına dayandırılmıştır. Birinci kaynak olan *Kur'an*'da saklı olan hakikati tam olarak anlayabilmek için, ikinci kaynak olan Peygamber'in söz ve eylemlerinin eksiksiz bilinmesi gerekli görülmüştür. Peygamber'in ölümü sonrasında, özellikle de hadislerin toplanması sürecinde ezber ve nakil, düşünme dünyasının temel birimleri olmuşlardır. Bütün bu süreç, verilerin ezberlenmesini gerekli kılmıştır. Bununla birlikte, nakletme gerekliliği ve alışkanlığı, herhangi bir konu hakkında yeni bakış açılarının gelişmesini engellemiştir. *Kur'an* ve hadisler gibi temel kaynakların yanında âlimlerin görüşlerini de aynı tavırla nakletmeleri, düşünce üretimi açısından büyük bir sorundur.

Konsensus sağlamak amacıyla toplanacak, nitelikleri belli bir yapı mevcut olmadığı için, yeni çıkan sorunları çözme yollarından biri de *icma*dır. İslâm'ın hakikat anlayışının bir boyutunu göstermesi açısından icmanın işleyiş tarzı önemlidir. İcma ilkesi ters yönde ve geriye dönük olarak işler. Bu yüzden icma hayır oylarına karşı evet oylarıyla gerçekleşmez. Bunun yerine otorite kabul edilen (müçtehid) fakihlerin geçmişte belirli bir doktrine karşı muhalif bir düşünce bildirip bildirmediklerine bakılarak icmanın tespiti yoluna gidilir. Eğer böyle bir muhalif görüş yoksa , söz konusu içma sahih/muteber kabul edilir. İcma üç şekilde gerçekleşir: 1- Sözlü olarak. 2- Fiilî olarak 3- Zımni kabul yoluyla (Makdisî 2004, 171). İcma anlayışının ortaya koyduğu sorun önemlidir. Hakikatin geçmişte kökende olduğunun kabulü ilkece mümkün olmakla birlikte, eskilerin verdikleri kararların yenileri bağlaması düşünce üretimindeki önemli bir engel olarak ortaya çıkmaktadır. Yani, hakikati eskiler bilir, yeniler onlara uymak durumundadır. Böyle bir anlayış, sonraki dönem âlimlerin, geniş perspektifli çalışmalar yapmasını engelleyen unsurlar arasındadır. İcmanın karşıtı *hilaf*, yani ihtilaf ve görüş ayrılığıdır (Makdisî 2004, 171). Fıkıh konularında görüş ayrılığı, İslâm'ın ilk yüzyılında da oluşmuş ve giderilememiştir (Makdisî 2004, 172). Bununla birlikte mezhepler kendi içlerinde belli bir ortaklık oluşturmuşlardır. İcmanın (konsensus) sağlanabilmesi, anlaşmazlığın (hilaf) yokluğu ile mümkündür. Dolayısıyla icma, bir eleme ve tasfiye sistemi sayesinde gerçekleşir. Yani icma, herhangi bir kararda ihtilafın olmamasıdır. Bunu gerçekleştirmek için ya rakibi kendi tarafına çekersin ya da onun sustursun (Makdisî 2004, 179). Bu yüzden

savunucunun eğitimi hilaf merkezinde odaklanmıştır. Böylelikle eğitimin amacı, kendi tezine yönelik muhtemel tüm itirazları bertaraf etmenin yolunu öğretmek şeklinde biçimlenir. Savunucu eğitimi iki temel konu üzerinde yoğunlaşmıştır: 1- Sayıları sürekli artan tartışmalı / ihtilaflı meseleleri ezberlemek. 2- Soru sorma ve cevap verme yöntemleri üzerinde özellikle durarak münazara/tartışma sanatını öğrenmek ve uygulamak (Makdisî 2004, 179). Tabii buradaki tartışma ve ihtilaf öncelikle mezhepler arası sorundur. Kişiler, kendilerini, dahil oldukları mezhepler çerçevesinde ifade etmektedirler.

Medrese eğitiminin önemli bir özelliği de eğitimini tamamlayan kişinin her zaman kendini kanıtlamak zorunda olmasıdır. Bunun için yaşadığı bölgedeki ünlü kişilerle tartışmaya girerek onları zorlaması ya da kendisine yönelen sataşmaları iyi bir şekilde savuşturması gerekmektedir (Makdisî 2004, 205). Düşüncelerin âlimler tarafından eleştirilmesi oldukça önemlidir. Bu eleştirilere muhatap olmayan kendini kabul ettiremeyeceğinden, bir şekilde eleştiren biriyle yüzleşmek, gelişmenin önemli bir aşaması olarak görülmüştür (Makdisî 2004, 150-151). Kişi eleştiriye muhatap olup, girdiği münazaralarda başarılı olmasına bağlı olarak, âlimler arasına katılır ya da katılamaz. Bununla birlikte Taşköprülüzade, diğer âlimlere karşı öğünmeyi ve onlarla atışmayı, talebeyi cehenneme götürecek eylemlerden biri olarak saymıştır.

Medrese eğitiminin temel yöntemi mantıktır. Mantığın yöntem olarak nasıl bir işleve sahip olduğunu Kâtip Çelebi incelemiştir. Ona göre fikirde yanlıştan korunmak için istidlâl ve nazar kitapları yazılmış, adına da *mizan ilmi* ve mantık ilmi denmiştir. Bunlar ilimlerin ölçüsü ve ayarlarıdır (Kâtip Çelebi 1993, 5-6). Kâtip Çelebi'ye göre, bir bilgin ilmini bu tartı ve ayarla ayarlamazsa, onun bilgisine güvenilmez ve ona yer verilmez. Bu nedenle kimi bilgisizlerin bu iki ilmin dince yasak olduğunu söylemeleri bilgisizlikten ve ahmaklıktandır. Gerçek bilginler onların ne kadar gerekli olduğunun bilincindedirler. Mantık ilmi doğrudan bir amaç değildir, amaçlara ulaşmak için bir yol ve alettir (Kâtip Çelebi 1993, 6).

Medrese eğitiminde her ilmin bir yönteminin olduğu, bunun yanında, başta mantık olmak üzere çeşitli yöntemlerin kullanıldığı görülmektedir. İlimlerin varoluş nedenleri ve elde edilen bilgideki temel kaygı, hakikate ulaşmaktır. Hakikatin kaynağı *Kur'an* olduğundan, o elinde ve hatta hafızlamışsa, zihninde bulunmaktadır. Ancak Kur'an'daki hakikati anlamak için rehbere ihtiyaç duyulmaktadır. Rehber, kökende yaşamış ve ömrünü tamamlayarak ebedî hayata göçmüş olduğundan, onun yazılarak kayıtlara geçirilen düşünce ve davranışları rehber olarak kullanılmaktadır. Rehberin düşünce ve eylemlerini doğru olarak öğrenmek, öncelikle bir yöntem sorunudur. Uydurma hadis ve haberlerin bolluğu, rehberi doğru anlamayı güçleştirmektedir. Bu nedenle geliştirilen ilimlerden biri hadis usûlü olmuştur. Rehber hakkında doğru haber verenler genellikle reh-

beri tanıyıp onunla yaşayan ve güvenilirliğinde görüş birliği olan kişilerdir. Bir bakıma rehbere ulaşmak için başka rehberlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu süreç de başlı başına bir yöntem sorunudur. Tarih bilgisinin güvenilirlik şartları ile, kutsal bilgiye iman sorunuyla karşı karşıya kalınır. Hakikatin kaynağı olan kitabı anlamak için, tarihsel sürecin belli bir kesiminde bu kaynağın insanlara ulaşmasında aracı olmuş kişiye ulaşıp, onun düşünce ve eylemlerine bakmak gereklilik haline getirilmiştir. Hakikati içeren kaynağı zihninde ya da elinde tutsan da, onu anlamak için tarihsel ya da mitolojik kökene başvurmak, aklın çalışma tarzı açısından bir bakıma zorunluluktur. Doğa bilimlerinde kullanılan doğayla, doğadan elde edilen bilginin birbirine tekabül etmesi anlamında denetleme yöntemi dışındaki, zihinsel ürünler yani kültürdeki her şey, tarihsel arka planla meşruluk yani doğruluk kazınır. Medreselerde doğa bilimleri değil, ilimler öğretildiğine göre onların kullanacağı yöntem de, hakikati tarihsel temele dayandırmak olmuştur.

3.6.7. İLİM SINIFLAMASI

İlimlerin sınıflandırılması, ilim anlayışını ve nelere ilim dendiğini göstermesi açsından önemlidir. Gazalî ve İbn-i Haldun'un ilim sınıflandırmalarının etkisinde oldukları düşünülen (Timur 1986, 38) Osmanlı düşünürleri, ilimlerin tanımı, sınıflandırılması, tanıtılması ve ilim dallarında ortaya konmuş önemli eserlerin bildirilmesini önemsemişlerdir. Bu konuyla ilgili Taşköprülüzade ve Kâtip Çelebi önde gelen isimlerdir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinde ilimlerin neler olduklarını ve ilim dallarıyla ilgili kitapları tanıtmıştır. Adı geçen kitapta ilimleri konuları açısından ele alanları ve ilgili eserleri bildirmiştir (Kâtip Çelebi 2007/4, 1524).

Taşköprülüzade *Mevzuat'ül Ulum* adlı kitabında, ilimleri tanımlamış ve sınıflamıştır. Taşköprülüzade'nin ilimleri nasıl tanımladığı ve hangi ilkeler çerçevesinde sınıfladığından hareketle Osmanlı ilim anlayışı daha açık bir hale gelmektedir. Taşköprülüzade'ye göre, her şeyin varlığı dört mertebede, a'yanda, zihinde, ibarede ve yazıda ele alındığından, ilimler de dört öbekte toplanır: 1- A'yana ait olan ilimler, hakikatte olan hali bakımından hakiki ilim olup, zamanın değişmesiyle değişmez, memleket ve dinlerin değişmesi ile sarsılmaz ve bozulmazlar. Halleri aklın gereği üzere anlatılırsa, bu ilimlere *hikmet ilimleri* ya da *şer'î ilimler* denir. 2- Zihinle ilgili ilimler: Mantık ve benzeri ilimlerdir. Söz ve yazıya ait olan 3. ve 4. öbektekiler Arapçayla ilgili ilimlerdir. (Taşköprülüzade 1966/I, 91). Dört çeşit ilimden hikmet dışında olanlar, çalışarak elde edilebilirler. Hikmet ise bilgi, tasfiye, çıkarım ve kemal ile mümkün hale gelir (Taşköprülüzade 1966/I, 92). Ayrıca ilmin dört mertebesi yazı, söz, zihin ve a'yan hiyerarşik bir ilişki içindedirler. Yazı söze, söz zihinde olana, zihinde olan da a'yanda olana delalet eder.

İlk üç ilim alet olarak kabul edilirler (Taşköprülüzade 1966/I, 93). A'yana ilişkin ilmin ameli ve nazari yanları vardır. A'yan ilminin nazari yanıyla nefsin elde edilmesi amaçlanır. Söz ve yazıyla ilgili olan ilimler, şeriat konularında kullanıldıklarında din ilimleri olarak kabul edilirler. Zihin temelli olanlar ise akılla ilişkili olduklarından, hikmet adı altında toplanırlar (Taşköprülüzade 1966/I, 93-94). Taşköprülüzade'ye göre *a'yana* ait ilimler iki kısımdır: 1- Soyut kararlar ve aklın çalışma tarzından kaynaklanan konularla ilgili olan hikmet ilimdir. Hikmet ilmi, dış dünyada varolanların hallerini, insan gücünün kavrayabileceği şekilde ortaya koyar. 2- Şer'î kaideler üzerine oturtulmuş asıl iddiayı belirler. Bu belirlenim, sağlam dinden kaynaklanır ve dinin usûlü budur (Taşköprülüzade 1966/I, 249).

Taşköprülüzade, varlık ile ilimler arasındaki ilişkiden yola çıkarak ilimleri şöyle sınıflamıştır: Nazarî hikmet ilimlerinde konu, ya hariçte ve konuşma zamanında maddeden, gösterilmekten münezzeh, uzak olan bir mevcut olur; yahut da, hariçte olma bakımından maddeye yakın, ama konuşma esnasında ortada bulunmayan şey hakkında olur; yahut hem hariçte hem de bahsetme zamanında yakında olan şey hakkında olur. Birinci kısım, *ilm-i ilâhî* (İlahiyat ilmi) adını alır. Çünkü ilâhîyattan bahseder. Buna *ilm-i a'la* da denir. Çünkü mevzuu maddenin dışındadır. *Tabiat ötesi ilmi* de denir. Çünkü tabiat ilminden sonra okunur. İkinci kısım *riyazi ilim* adını alır. İnsanlar onunla riyazet olunmağa alışkındırlar. Çünkü ilk öğrenmeğe başladıklarında, bu ilimle başlarlar. Delilleri yakîn, yani doğru ve sağlam olup, insanların da bu yakîne ve sağlamlığa alışması için önce okutulması tercih edilmiştir. Üçüncü kısma *tabiat ilmi* denir. Çünkü cisimlerin tabiatlarından, doğal yapılarından bahseder. ilmi, yani yakın bilgi de denir. Çünkü maddeye çok yakındır (Taşköprülüzade 1966/I, 249). Taşköprülüzade'nin yaptığı bu temel ayırım çerçevesinde, ilim sınıflamaları aşağıdaki başlıklar şeklinde ele alınabilir.

Dil İlimleri: İlimler aracılığıyla ulaşmaya çalışılan hakikat, Arap diliyle bildirildiğinden, Arapça, ilim çalışmalarının temelini oluşturmuştur. Hakikati tam olarak kavrayabilmek için, hakikatin bildirildiği dilin dayandığı ilkeler, kavram yapısı, cümle yapısı, anlamlandırma tarzı başta olmak üzere, bütün incelikleri detaylı bir şekilde tahlil edilmiştir. Arapçanın nasıl önemsenip incelendiği Taşköprülüzade'nin verdiği malzemeden anlaşılmaktadır. Taşköprülüzade, dil ilimleriyle ilgili, Yazı ve Sözler olmak üzere iki başlık açmıştır. Bu başlıklar altında ele aldığı konulara bakıldığında, dil konusunun ne kadar ayrıntılı incelendiği görülmektedir. Bunlara ek olarak Arabî ilimler dediği, Arapça ve Arap kültürüne ilişkin veriler de dil ilimleri bağlamında ele alınmıştır. (Taşköprülüzade 1966/I, 101- 225) *

Mantık: Taşköprülüzade, zihnin hallerinden bahseden ilimleri, ulum-i ilâhîye-i ma'neviye olarak tanımlamıştır. Bu öbekteki en değerli ilim mantıktır.

* Taşköprülüzade, adı geçen kitabında 350'ye yakın ilim adı vermiştir.

Mantık ilmi, Tanrı'nın tanınmasını ve bilinmesini sağladığından ve Tanrı'yı tanımak farz olduğundan, vacib-i mutlakın kendisi ile anlaşıldığı ilim de farzlar arasında sayılmıştır. Mantık, delilleri açık bir ilim olup, güneş gibi her taraftan görünmektedir (Taşköprülüzade 1966/I, 229). Mizan da denen mantık ilmi, tasavvur ve tasdiki olanlardan bilinmeyenleri, bilinenlerden kesb etmenin yani elde etmenin nasıl olduğunu gösterir. Konusu, meçhule, yani bilinmeyenlere ulaşmasından ötürü ikinci dereceden makullerdir (Taşköprülüzade 1966/I, 237). Mantığın neden değerli olduğunu, hem mantığın yapısını göz önünde bulundurarak hem de mantığın işlevinden hareketle vermektedir.

Riyazi İlimler: Riyazi ilimler, maddeden ayrılıp, ancak zihinde varolan bazı şeyleri konu alırlar. Dörde ayrılır: Hendese, heyet, adet, musiki. *Hendese ilmi*: Ölçülerin ve onlara ait diğer bilgilerin durumları, aralarındaki oran, özellik ve şekleri hakkındadır. *Heyet İlmi*: Astronomi. Yüksek ve alçak yıldızların hal, durum, şekil, ölçü ve uzaklıklarından bahseder. *Adet İlmi:* Aritmetik. *Musiki ilmi:* Nağmelerin esasları, seslerin ahengi (Taşköprülüzade 1966/I, 302-304).

Din İlimleri : Bütün insanlar şer'î ilimlerden pay almış olduklarından, onlara şer'î denir. Zira lügatta şeriat, pınar demektir. Susayanların ulaşmak istedikleri kaynak olan şeriatın Türkçesi, pınar başıdır. Bedenlerin yaşamasına sebep olan suyun yerine, şeriat dedikleri gibi, ruhların hayatına sebep olan ilimlere de şeriat dediler. Nitekim şeriata din de derler. Çünkü insanlar ona itaat ederler. Millet de derler, çünkü onun üzerinde toplanırlar. Nevamis ilmi de denir. Nevamis, namus kelimesindendir. Namus ise, vahiy ile gelen melektir (Cebrail'e namus ya da namus-ı ekber denir). Namusun lügat manası, sivrisinek demektir. Sır söylenecek kimsenin kulağına gizlice söylenmesi (Taşköprülüzade 1966/I, 334). Şeriat teriminin bu anlamları hep aynı sonuca işaret etmektedir. Bir kaynaktan, yani İslâm'dan ya da İslâm'ın kaynağı olan Kitap ve hadislerden beslenmeyi tavsiye etmektedir. Şer'î ilimlerin taşıdığı anlam, İslâm ilim ve insan anlayışlarını belirlemelerinden dolayı çok önemlidirler. Diğer ilimler, bu ilim öbeğinin yan kuruluşları olarak kabul edilmişlerdir. Çünkü insan hayatının amacı ebedî huzursa, insanın şer'î ilimler tarafından ilkeleri ortaya konulan yaşama tarzını benimsemesi ve ona göre amel etmesi gerekir. Taşköprülüzade'ye göre din bilgileri, dünyada ve ahirette huzuru ve saadeti kazandıran bilgilerdir. İkiye ayrılırlar: 1-Ulum-i Aliye, yüksek din bilgileri: Tefsir, kelâm, kelâm usûlü, hadis, hadis usûlü, fıkıh, fıkıh usûlü, ilmi tasavvuf (buna ilm-i Ahlâk , ilm-i ihlas da denir). Bu sekiz ilimden kelâm, fıkıh ve ahlâk bilgilerini lüzumu kadar öğrenmek ve öğretmek farzı ayandır. Öğrenmeyenler ve çoluk çocuğuna öğretmeyenler günah işlemiş olurlar. 2- Alet ilimleri: Sarf, iştikak, nahv, kitabet, iştikak-ı kebir, lügat, metni lügat, beyn, meani bedi', inşa ilimlerdir. Böylelikle din ilimleri yirmi olmaktadırlar (Taşköprülüzade 1966/I, 441-442). Bu ilim öbeğini hangi ilimlerin oluşturduğu ve amaçlarının ne olduğu açıkça bildirilmektedir. Taşköprülüzade'ye

göre din ilminin konusu varolanlardır. Bu ilimlerin gayesi, doğru itikat edinmek ve uygun tasavvurlar sahibi olmaktır. Böylece onlar aracılığıyla ebedî saadete ulaşılır. İlimler arasında en değerli ve en yüksek ilim budur. Din ilimlerinin en yüksek noktasına varan kişi, kâinatın hakikatlerine ermiş, inceliklerini anlamış, istikamet ve doğru yolda olan arif olma noktasına gelmiş olur (Taşköprülüzade 1966/I, 250). İslâm ilim anlayışının merkezini oluşturan din ilimlerinin çok çeşitli dalları vardır.

Doğa İlimleri: Doğa ilimleri hayatın devamı için gerekli olan ihtiyaçların giderilmesine ilişkin bilgilerin sistematik sınıflaması çerçevesinde oluşmuştur. Taşköprülüzade'ye göre doğa ilimlerinde esas konu, cisimlerin türleri ve değişiklik geçirmesi açısından cisimdir. Faydası, cisimlerin, maddelerin hallerini bilmektir (Taşköprülüzade 1966/I, 261). Tanımlama ve amacın bildirilmesinde öne çıkarılan cisimlerin türleri ve değişikliklerin, teorik kaygıdan çok gündelik hayatın gerekliliklerine yönelik olduğu görülmektedir. Bu anlayışı destekleyen veri, doğa ilimleri öbeği altında toplanan ilimlerin adları tarafından ortaya konmaktadır. Taşköprülüzade'ye göre doğa ilminin yedi dalı vardır: Tıp, baytarlık, firaset, rüya tabiri, astronomi, sihir, tılsım, simya, kimya, ve ziraat (Taşköprülüzade 1966/I, 261). Doğa ilminin konusu basit ve ayrı (muteferri) olan cisimlerdir. Felekler gibi ayrı duran unsurlarla ahkam-ı nücum gibi ilimler uğraşır. Ögelerle ilgili olan, içeriğini tılsım ve falcılık gibi yalandan düzme şeyler oluşturan ilimler tarafından konu edinilirler. Mürekkep cisimler simya ilmi tarafından incelenir. Mizac (karışım, bileşim) türünden cisimler ve cansız olanlar kimyanın konusunu oluşturmuşlardır. Canlılarda ise durum, idrakli ve idraksiz olarak ayrılmıştır. İdraksiz canlılarla ilgili olan çalışma alanı, ekinciliktir. İdraklı canlılar ise tam anlayışlı veya az anlayışlı olarak ikiye ayrılırlar (Taşköprülüzade 1966/I, 261). İkincisini baytarlık ve ona benzeyen ilimlerin konuları oluşturur. Canlı ve akıllı olan insan ise, ya hıfzıssıhha veya sıhhat bozulduğunda lazım olan tıp ilminin konusu içine girer. Bâtın hallerine, kalb ve ruh hallerine delalet eden ilim, ferasettir. Nefsin, yani insanın duyularının çalışmadığı zamana ait olur. Bu da rüya tabiridir. Basit ve mürekkep cisimleri kapsayan ise sihir, yani büyü ilmidir (Taşköprülüzade 1966/I, 261). İlimlerin sınıflandırılmasında, konu edinilen varlıkların nitelikleri belirleyici olduğundan, ilimlerin nitelikleriyle araştırma konusu yaptıkları nesne alanı arasındaki ilişkide kaygılar da önemli bir etkendir. Bu ilimlerle uğraşanların çalışma konuları, doğrudan din ilimleriyle uğraşanların kaygılarından farklıdırlar.

Doğa ilimlerinin tanımlanmaları ve yaptıkları işler ile alt dalları, din ilimleri ve kurtuluşa ilişkin sorunlardan çok, bu dünyadaki hayatı rahat geçirmeyle ilişkilidirler. Beslenme, barınma, iklim, coğrafya, madenler, doğrudan zorunlu ihtiyaçları karşılamakla yükümlü olan çalışma alanlarıdırlar. Bunun yanında, tıp, baytarlık, yıldızlar ilmi gibi ilimler, insanların gündelik hayatlarını doğrudan ya

da dolaylı olarak iyileştirmeye yönelik çalışmalardır. Doğa ilimlerine gösterilen bu hassasiyet, her ne kadar kurtuluş için din ilimleri gerekli görülse de, dünyada kalındığı süre boyunca bedensel ihtiyaçların iyi karşılanmasında ihmal edilemez bir zorunluluğun souncudur. Beden ihmal edilemez, çünkü ruhun istediği mertebeler ulaşabilmesi için bedenin sağlam ve bakımlı olması gerekir. Bedenin sağlam ve bakımlı olması da doğa ilimlerindeki derinleşmeyle mümkündür.

Toplum İlimleri: Toplum ilimleri de insanın bu dünyadaki varoluşuyla yakından ilgilidir. İnsan toplum içinde varolmak zorunda olduğundan, toplumun sahip olduğu yapının ve ortaya çıkan sorunların çözülmesi gerekliliği açıktır. Toplum sorunlarının bir kısmı din ilimleri, bir kısmı doğa ilimleri tarafından çözülmektedir. Toplumun yapı olarak sahip olduğu özelliklerin ahlâk, siyaset ve tarih* tarafından belirlendiği kabul edilmiştir. *Ahlâk*, insan eylemlerini konu aldığından, iyi ve kötü eylemlerin belirlenmesinden sorumludur. Ahlâk, bireyin eylemini konu aldığında ahlâk, aileyi konu aldığında, huzur, toplumu konu aldığında siyaset şekline dönüşmektedir (Taşköprülüzade 1966/I, 327-328). Ahlâk, bir yanıyla din, diğer yanıyla siyasetle bağlantı halindedir. *Siyaset İlmi:* Hükümdarlık çeşitleri, siyasetler, medeniyet, şehircilik, sultan, melik, vali, kadı, âlim, mal sorumlusu, beytül mal vekili ve bunlar namına iş gören memurların hallerini konu alır. Siyasetin faydası, medeni topluluğun en üstün yaşama yolunu bilmeyi sağlamasıdır. Bundan da maksat, her birinin yani her şehrin ve yerleşme bölgesinin bayındır olmasına çalışmak, devamını sağlayacak sebepleri bilmek, onlara zarar verici şeyleri gidermek ile fayda sağlamaktır. Siyaset ilminin faydalarından biri de mülk ve saltanatın aslında nasıl olacağını bilmek, halkın halini öğrenmek, emri altında bulunanların işlerini, hareketlerini bilmek, şehirleri ve memleketi tamir etmek, insanları rahat yaşatmaktır (Taşköprülüzade 1966/I, 328-329). Siyaset ilmine en önce devlet reisleri, melikler ve sultanlar muhtaçtır. Sonra diğer insanlar da medeniyet ve ünsiyet için bu ilme bağlıdırlar. Çünkü insan yaratılıştan medenidir. Herkesin kıymetli bir şehirde yerleşmek istemesi vaciptir. Kendisinin şehir halkına nasıl faydalı olduğu ve onlardan hangi bakımdan faydalandığını bilmek gerekir (Taşköprülüzade 1966/I, 329). Taşköprülüzade, insanın yapısından ve yaşama şartlarından hareketle siyasetin zeminini tanımlamıştır. İnsanların mal mülk sahibi olma isteklerinden kaynaklanan sürekli kavgaların ve kavgalardan ortaya çıkan sorunların çözümü içen siyasetin gerekli olduğu öngörülmektedir. Ancak söz konusu siyasetin peygamberler aracılığıyla gelen şeriatlardan türetilmesi gerektiği belirtilmektedir. Ahlâk, siyaset ve tarih ilimleri, toplumun bütünlüklü bir yapı olarak devam etmesi için gerekli desteği sağlayan çalışma alanlarıdır. Ahlâk, bireyin eylemlerini toplumsal değerlerle paralel bir süreçte tuttuğundan, hem bireyler hem de toplumla birey arasındaki

* Taşköprülüzade'nin tarihle ilgili açıklamaları için, "Tarih Düşüncesinin Seyri" bölümüne bakılabilir.

ilişkiyi düzenlemektedir. Siyaset, toplumun yönetimi ve toplumsal sorunların çözümünden sorumlu olduğu kadar, evren tasavvurunda içkin temel değerlerin uygulanmasından da sorumludur. Tarih, toplumsal değerlerin nasıl bir süreçten geldiğini ve toplum ile devletin ne türden özelliklere sahip olduğunu ortaya koyarak toplumun kendisi hakkındaki bilincini oluşturur.

Taşköprülüzade, ilimlerdeki bütün uğraşıların, insanın ahiret hayatına yönelik olduğunu belirtmektedir. Sonuç itibariyle, insanın kalbini temizlemesi ve ilâhî ilkelere göre yaşayarak ebedî hayata yönelmesi gerekmektedir. Bu hedefi tutturabilmek için kalbi tehdit eden unsurları tanıması ve tehditlerden hangi yollarla kurtulabileceğini görmesi gerekmektedir. Kalpte içkin rahatsızlıklardan kurtulmak için çeşitli ilimler ve eylemler geliştirilmiştir. Kitap bu sorunların incelenmesiyle sona ermektedir.

Taşköprülüzade'nin ilim sınıflaması, Osmanlı düşüncesinde ilmin nasıl anlaşıldığını, ne kadar geniş bir alanı kapsadığını ve hangi amaçlar doğrultusunda ilimle uğraşıldığını göstermektedir. Evren tasavvurunun değer dizilerini kapsayan ve onlardan türetilen bütün ihtiyaçların giderilmesini amaçlayan çalışmaların ilim adı altında toplanması, medeniyetle bilgi arasındaki ilişkiyi bir başka açıdan daha ortaya koymaktadır. Taşköprülüzade, her ilim öbeğinin kendi içindeki temel ilkelerini ve ilkelerden çıkarılan dalları ve dalların ilgili oldukları sorunları bütünlüklü bir yapı olarak ortaya koymuştur. İlim öbeklerinin birbirleriyle ilişkileri de gösterilerek ilimler sistemi yapılmıştır. Böylelikle her ilmin sistematik bir yapıya sahip olduğunu gösterirken, ilimler arası ilişkiden ilim sistemi oluşturmuştur. Bunun yanında her ilim alanında, önemli düşünürleri ve onların temel kitaplarını da vermesi, konuya bütünlüklü yaklaşımının bir başka örneği olarak öne çıkmaktadır. Taşköprülüzade, evren tasavvurunda içkin olan değerler doğrultusunda, bilginin değerinin ne olduğu ve bu bilgilerin nasıl elde edileceği üzerinde detaylı bir şekilde durmuştur. Taşköprülüzade'nin ilim sınıflaması incelendiğinde, bilginin yapısı, değeri, yöntemi ve amacını içeren bilgi anlayışının ne türden özellikler gösterdiği rahatlıkla görülür. Bilginin amacı, insanı dönüştürmektir. Hangi amaçlarla dönüştürülmesi gerektiği açıktır. Dolayısıyla, insanı ahlâkî açıdan dönüştürerek huzurlu ebedî hayata kavuşmasını sağlamak için ilimlerin ne türden özellikler gösterdiğinin bilinmesi, amaç açısından gereklidir.

Osmanlı düşünürleri, dahil oldukları medeniyetin değer dizilerinden hareketle oluşan bilgi ve ilim anlayışlarına büyük ölçüde bağlı kalmışlardır. Ancak zihinleri meşgul eden sorunları çözümlerken ya da değerlerin belirlediği yönde giderken gerekli bütün araçları üretip kullanmışlardır. İlim anlayışı bunun iyi örneklerinden biridir. Taşköprülüzade'nin sınıflamalarına bakıldığında, her türden sorunla ilişkili bir ilim dalının oluşturulması, imkânlarını son noktasına kadar kullandıklarının bir göstergesidir. İçinde bulundukları paradigmayı,

Osmanlı düşüncesine göre dönüştürüp geliştirmişlerdir. Taşköprülüzade'nin ilim sınıflamasının ortaya koyduğu diğer bir önemli nokta, Osmanlı ilim anlayışının sadece din ilimleri çerçevesinde gelişmediği, aksine çok ayrıntılı bir ilim anlayışının geliştiği hususudur. Doğa ilimlerine ilişkin ayrıntılı çalışmaların, toplumun ihtiyaçlarını gidermiş olduğu rahatlıkla söylenebilir. Doğa ilimlerine ilişkin yaklaşımın tümüyle işlevsel ve pratik kaygılara yönelik olması, bu ilim öbeğinin tanımlanmasına uygundur.

*

Bir eğitim kurumu olarak Osmanlı medreselerinin uğraştığı sorunlar, medeniyetin değer dizilerini öğretmek ve devletin ihtiyaç duyduğu nitelikli kadroları yetiştirmek olmak üzere iki türlüdür. Evren tasavvurunun dayandığı değerleri, sahip olduğu inancın ve bu inanç çerçevesinde oluşan medeniyetin ilkelerini, kaynaklarını, değerlerini, geleneklerini ve kurumlarını kavramak, öğretmek ve savunmak. Nasıl bir medeniyete sahip olduklarını, bu medeniyetin değerlerinin hangi kaynaklardan geldiğini, ne türden değerler, gelenekler, kurumlar üzerine oturduğunu anlamak ve öğretmek bir toplumun eğitim sisteminin en önemli özelliğidir. Oturmuş bir paradigma çerçevesinde kendi varoluşlarının teorik zeminini sürekli hale getirmek ve onu her nesile aktarmak, toplum olmanın şartları arasındadır. Bu yaklaşım tarzını, evren tasavvuru ilkeleri çerçevesinde ele almak kaçınılmazdır. Çünkü savunduğu değerlerin en geniş anlamını evren tasavvuru sorunları içinde görmek durumundadır. Hayatı yönlendiren bütün değerler evren tasavvuru çerçevesinde oluştuğundan, herhangi bir değerden söz edildiği her noktada evren tasavvurunu oluşturan değerlerle ilişkiye girmek kaçınılmazdır. Medresede okutulan temel dersler *Kur'an*, hadis, fıkıh ve kelâm tamamıyla bu sorunlara yönelmiştir.

Medrese çevrelerinde oluşan evren tasavvuru, büyük ölçüde kelâmın ele aldığı sorunlara bağlı olarak, Mutezile'den itibaren süregelen tartışmaların çerçevesinde oluşmuştur. Osmanlı medreselerinde sorunun nasıl ele alındığını görmek için Osmanlı düşüncesi üzerinde çok etkili olan Taftazani'nin (1322-1393) *Şerh'ul Akaid*'ine bakmak gerekmektedir. Taftazani, Nizamiye medreselerinden itibaren medreselerde en çok okutulan kişilerden biri olmuş ve medrese zihniyetinin temsilcisi kabul edilmiştir (Uludağ 1999, 62). Klasik kelâm anlayışının takipçisi olan Taftazani adı geçen kitabında, kelâm ilmi, hakikat, kâinat ve maddenin mahiyeti, Allâh'ın varlığı ve sıfatları, insanın eylemleri ve irade meselesi, iman ve ahiret, peygamberlik ve hilafet sorunlarını ele almıştır. Allah'ın dışında kalan her şey olarak tanımlanan âlem ve türlerini tanıtmıştır. Buna göre cisimler âlemi, arazlar âlemi, bitkiler âlemi, hayvanlar âlemi olarak dört âlem türünden bahsetmiştir (Taftazani 1999, 123). Bu belirlenimler, kelâmın yapısından dolayı, Kitap ve hadislerdeki verilerden hareketle mantıksal çıkarımlar çerçevesinde

değerlendirilmişlerdir. Sorunlar mantıksal tutarlılık temeline dayandırıldığından, felsefi bakış açısıyla yol aldıkları açıktır. Kelâmın ortaya koyduğu evren tasavvurunda temel belirlenim, varlık da dahil, Tanrı'nın her şeyi yaratmasıdır. Tanrı varlığı yaratmışsa, kâinattaki her türden oluştan sorumludur.

Kelâmın konularına bakıldığında, Allah'ın sıfatları, âlemin sonlu olup olmaması, irade sorunu, peygamberlik kurumu, bilgi sorunu, iman, büyük günah, gibi başlıkların sürekli işlendiği görülür. Bu sorunların her biri Sünnî mezhepler açısından ele alındığından ve Sünnîler açısından yorumlandığından, Sünnî mezheplerin savunusu da medreselerin görevleri arasında olmuştur. Dolayısıyla kelâm, genelde İslâm'ı özelde ise Hanefî mezhebini savunma refleksi üzerine kurulmuş bir disiplindir. Kelâmcılar, siyasî gücün yardımıyla Mutezile ve felsefe anlayışlarıyla yaptıkları mücadeleyi kazanmışlardır. Mutezile mezhebi tarih sahnesinden silinmiş olmakla birlikte, sonraki kelâm kitaplarında yine Mutezile ile tartışma devam etmiştir. Yunan felsefesinden gelen değerlerle İslâm inancının değerlerinin çeşitli konularda çatışması nedeniyle felsefe geri plana itilmiş, büyük ölçüde kelâm içinde varlığını sürdürmüştür.

Devletin ihtiyaç duyduğu eğitimli elemanlar yetiştirmek, medreselerin diğer görevi olmuştur. Çok geniş coğrafyalara yayılmış, çok çeşitli inanç ve etnik unsurlardan oluşmuş bir devletin uzun süreli yaşayabilmesinin şartları arasında, kadrolarının iyi eğitilmiş olması da vardır. Osmanlı Devleti medreseleri yaygınlaştırıp büyüterek, eğitimli insan ihtiyacını büyük ölçüde karşılamıştır. Medreselerin fıkıh (hukuk) merkezli oluşuyla, devletin hukuk temelli bir yapıya sahip olması arasındaki koparılamaz bağlantı, Osmanlı devlet düzeninde kendini çok açık bir şekilde göstermiştir. Öncelikle yargı sisteminde ihtiyaç duyulan kadıların yetiştirilmesinde, medrese esas görevi yapmaktadır. Adalete çok büyük vurgu yapan bir medeniyet, adaleti sağlamakla görevli kadıların yetiştirilmesini, onları ülkenin her tarafında yerleştirilmesini önemsemiştir. Bu hassasiyet nedeniyle, devletin görevlerinden biri olan adalet değeri, ayakları yere sağlam basan bir iddia haline gelmiştir. Medrese, evren tasavvurunun teorik yapısıyla devlet ve halkın somut olguları arasında köprü olmuştur. Kelâm evren tasavvurunun temel sorunlarıyla uğraşırken, fıkıh, devlette halkın haklarının nasıl korunacağı sorununu esas almıştır.

3.7. MEDRESE VE TASAVVUF ANLAYIŞLARI

3.7.1. FARKLAR

İbnül Arabî'nin öğrencisi olan Davud-u Kayserî'nin İznik'teki ilk Osmanlı medresesinin başına geçmesi (M. Kara 2005, 67) ve Ekberiye tarikatının savunucusu olmasıyla, medreselerin kuruluşunda tasavvuf etkisinin başladığı düşünülebilir. Osmanlılarda ilk medreseyi kuran şahsın *Fusus* şarihi Ekberi olması ve ilk şeyhülislâmın Molla Fenari'nin aynı anlayışı paylaşması sebebiyle, uzun zaman vahdet-i vücut düşüncesinin mimarlarına, Arabî ve Mevlânâ gibi sufiler medreselerde etkili olmuş ve onlara karşı doğrudan olumsuz bir tavır alınmamıştır (M. Kara 2005, 73). Devletin kuruluşunda yer alan sufiler, medresenin kuruluşunda da yer almışlardır. Medresede müderris olma şartı genellikle, İslâmî ilimleri öğrenilmesine bağlı olduğundan ve bazı şeyhler, normal medrese tahsilini bitirdikten sonra tasavvufi hayata intisab ettiklerinden (M. Kara 2005, 83), medreselerde de görev yapmışlardır. Ayrıca 16. yüzyılın önemli dervişlerinin medrese tahsili yapmış oldukları bilinmektedir. Hem zahiri hem de bâtınî ilimleri bilen şeyhler, medreselilerin ilgisini çekmiştir (Öngören 2003, 335). Tarikat eğitiminde, şeriat ilimlerinin öncelikle bilinmesi gerekliliği (Öngören 2003, 336), şeyhlerin elini güçlendirmiştir.

16. yüzyılın İbn-i Kemal (Öngören 2003, 344-345), Ebusuud Efendi (Öngören 2003, 348-354) ve Çivizade (Öngören 2003, 354-355) gibi ünlü şeyhülislâmları, tarikat üyesi olmuşlardır. Ulemayı tasavvufa çeken amiller arasında, medresedeki bozukluklar ve tasavvufta, şeriat-hakikat dengesinin (Öngören 2003, 358) sağlanmış olması başı çeker. Diğer yandan bireyin yaşadığı çeşitli entelektüel ve psikolojik sorunların, kelâm ve fıkıh kitaplarında cevaplarının olmayacağı gerçeğinden hareketle, şeyhlere yönelmişlerdir. Devlet ricali Halvetîlik tarikatına yönelirken, medreseliler daha çok Nakşîbendilik tarikatını tercih etmişlerdir (Öngören 2003, 392). Dönemin Şeyhlerinden Emir Buharî'nin (ö. 1516) müritlerinin çoğu müderris ve kadılardan oluşmuştur (Öngören 2003, 393). Elli yaşına gelen tarihçi Geli-

bolulu Mustafa Ali, parasız ve işsiz olduğu için tasavvufa yönelmiştir (Fleischer 1996, 139-140). Bunun gibi medreselilerin tasavvuf eğilimleri nedeniyle tarikatlara girdikleri bilinmektedir. Ulemadan kişilerin tarikatlara girmesi, kişisel açıdan bir sorun teşkil etmemektedir. Sorun, öte dünyaya yönelik tarikat zihniyetinin bu dünyaya ait işleri aksatmasıyla ilgilidir.

Medrese, İslâm düşüncesinin dayandığı ilkeleri belirginleştirip sınırlarını belirlemeye yönelik bir amaca sahiptir. Kuruluş aşamasında ne türden işlerle hangi bakış açısıyla uğraşacağı belirlenmiş olduğundan, medreseler önceleri vakıf kurucuları sonra da devletin kontrolü altında olmuşlardır. Onların kaygısı dinî düzen ile toplumsal düzen arasındaki ilişkiyi en iyi şekilde gerçekleştirmenin zeminini ya da teorisini hazırlamak olmuştur. Tarikatlar, İslâmî ilkelerden hareket ederek, bireyi manevîyat zincirinin en üst mertebesine çıkarmayı amaç edinmiştir. Burada esas olan bireydir, toplum ya da din değil. Bu amaca ulaşmak için çok çeşitli yöntemler geliştirmiş ve kullanmışlardır. Tasavvuf, kişinin tarikatlarca belirlenen dört kapı kırk makam aşamalarını tamamlayarak, kendini gerçekleştirme sürecine devam etmesidir. Bu süreçte son noktanın, *vahdet-i vücut* ya da *ene'l hak* inancı çerçevesinde gerçekleştiğine inanılır. Tasavvuf zihniyeti dünyaya sırtını dönmek şeklinde algılandığında, zorunlu ihtiyaçlar en aza indirilip tüm mesai manevîyatı geliştirmeye verildiğinde, başka kurumlarla ilişki en aza indirilmiş olur.

Medreselerde baskın olan ilim anlayışı naklî ve akli ilimlerdir. Fıkıh ve kelâmdaki akli özelliklerin temellendirilmesinde naklî unsurları esas almaları nedeniyle nakil kısmı ağırlıktadır. Geçmişte ortaya konmuş ve anlamlarının sınırları büyük ölçüde belirlenmiş verilerin aktarılması, medrese eğitiminde esas olmuştur. Çünkü kökende verilmiş olan unsurlara bağlı kalmak, *hakikat*le eş anlama geldiğinden, kökenden uzaklaşmak, yanlışa düşmek, günah işlemek, edebi hayatı çekilmez hale getirmek anlamlarını taşıdığından, nakil önemli bir yöntem olarak varlığını sürdürmüştür. Nakle dayalı zihniyet, ortaya çıkan her yeni sorunu kökene geri giderek çözme denemesinde bulunduğundan, yöntem açısından düşünce serbestliğine sahip olamamıştır. Bir bakıma sorunları inceleme yöntemi, medreselilerin düşünce yapılarını da belirlemiştir. Bu sadece medreselere has bir sorun değildir. Yöntem ile çalışma arasındaki sıkı ilişkiler, her düşünce alanında benzer sorunlar ortaya çıkarmıştır. Bugünkü bilim anlayışında da benzer bir durum söz konusudur.

Akli ilimler mantık temeli üzerine oturduklarından, dinin coşku kısmını ortadan kaldırıp, mantıksal bir tutarlılık kazandırmaya çalışmışlardır. Sufilerin kendi kaygılarını dile getirirken bu mantıksal tutarlılıklarla hiç ilgilenmedikleri ve coşkuya büyük önem verdikleri söylenebilir. Tasavvufla uğraşanların medreselilerden daha serbest davrandıkları ifade edilebilir. Tasavvuf erbabı için,

düşünce alanlarında kalkış zemini ve varış noktası bellidir. Bulunduğun noktadan varacağın hedefe nasıl gidileceği, seçilen şeyhe ve kişinin kendi tutumuna bağlıdır. Her tarikat kendi tarzını geliştirerek, medreselerde pek görülmeyen, farklı gelenekler meydana getirmişlerdir. Sufinin kendine karşı sorumluluğu ile medreselinin (ulema) toplum ve devlete karşı sorumlulukları onların davranış şekillerini de önemli ölçüde etkilemektedir. Sufi devletten bağımsız olduğundan, serbest hareket etmektedir. Ulema memur olduğundan, kurallara bağlı kalmak zorundadır. Bir yandan hayatını sürdürmek için memuriyet görevinin gereklerini yerine getirirken, diğer yandan işten atılma ya da sürgün korkusu, ulemayı bağımlı ve ürkek hale getirmiştir. Ulemanın iktisadî şartları, sufilerle yaşanılan tartışmanın nedenleri arasındadır (Bayrakdar 1986, 197). Sufi, en azla yetindiğinden ve tarikat çerçevesinde yaşama güvencesi sağladığından, ulemaya göre çok daha iyi bir durumdadır. Ayrıca sufilerin bir kısmının bâtınî bilgiler yanında zahiri bilgilere de sahip olmaları (Bayrakdar 1986, 196), bilgi açısından da ulemadan daha iyi oldukları izlenimi vermektedir.

İbadette maksat öteki dünyada rahmete kavuşmak, Tanrı'ya layık olmak için nefsin terbiyesidir (Aşık Paşa 2000 I/1, 89-91). İbadet bir türlü değildir. Zengin ve fakirlerin yaptığı ibadetler farklıdır (Aşık Paşa 2000 I/1, 91) Ayrıca insanın dört temel unsuruyla ilişkili ibadetler vardır. Aklın ibadeti düşünmek, dilinki de Hakk'ı söylemektir (Aşık Paşa 2000 I/1, 91). Gönül için ibadet Hak'la olmak, can için de Allah sevgisi ile kendinden geçmektir. Malını Allah yolunda harcamak, böylece Hakk'ın rahmetine kavuşmak. Nefsinki beş vakit namaz kılmak, onunla Allah'a yalvarmaktır (Aşık Paşa 2000 I/1, 91-93). İnsandaki farklı unsurlar, farklı amaçlar doğrultusunda ibadetler yapmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken iki önemli noktadan biri ibadetin sadece, namaz, oruç, hac ve zekat olmadığıdır. İkincisi, sufilerin, namaz kılıp oruç tutmayanların başka türlü ibadet ettiklerini kabul etmiş olmalarıdır.

Medrese siyasî açıdan kurumlaşmış, toplumun bağlı olduğu mezhep çerçevesinde müfredatını oluşturmuş, devletin ihtiyaçları doğrultusunda çalışan hiyerarşik resmi bir kurumdur. Medresenin kaygısı, insanın bu dünyadaki konumunu, benimsenmiş paradigma çerçevesinde temellendirmektir. Bireyin yaşantısını belirleyen kuralları, değişmez bir şekilde tanımlamak en önemli kaygıları arasındadır. Tekke, tasavvuf anlayışının öğretilip yaşandığı ve halkla iç içe olan kurumlardır. Aynı tarikatın tekkeleri arasında bir hiyerarşiden söz edilmekle birlikte, tarikatlar hiyerarşisi yoktur. Tekke şeyhinin yorumu belirleyici olduğundan, tekkeler düşünce üretiminde oldukça serbest davranmışlardır. Tarikatlar, resmi anlayışla (medreseyle) çoğu zaman çatışmışlardır.

Farklı temel ve kaygılara oturtulduklarından dolayı medrese ile tekke birbirlerinden oldukça farklıdırlar. Siyasallaşmış İslâm, devlet kesiminde ulema aracı-

lığıyla temsil edilirken, halk tarikatlar aracılığıyla İslâm'ı yaşamıştır (Ocak 1998, 96). Ulema ya da medreseli, mahkemelerde kadılık, camilerde imamlık yaparak halkla ilişkide olmakla birlikte, bu makamlarda da devleti temsil etmişlerdir. Mayer'e göre ulema ile tarikatlar arasındaki ilişkiler çok sorunlu değildir. Ulema, kitap yoluyla öğrenilen İslâm'ın temsilcisi olup, ehl-i sünnet yolunun ayakta kalmasına çalışmıştır. Meşayih (tarikat ve dervişler) ise, İslâmî bilgiyi aşk yoluyla elde edip, tasavvuf vasıtasıyla kişisel olarak Allah'a yaklaşma çabasındadırlar. Ehl-i sünnet yolundaki bir Müslüman'ın gayesi, Allah'ın emirlerine itaat etmek ve yasaklardan kaçınmaktır. Ehl-i tarikin hedefi ise Allah'ın cemalini temaşa etmek ve hatta bekâbillah mertebesine ulaşmaktır. Birinciler şeriata uygun davranmayı hedef alırken, ötekiler Allah'a olan aşklarını coşkuyla sergilemişlerdir. Bununla birlikte genelde uyum içinde yaşamışlardır (Mayer 1980, 49). Ulema ve meşayih bir madalyonun iki yüzü gibidirler. Bu iki tip dinî yaşayış o devirde, cemiyet hayatı için bir emniyet subabı teşkil etmekteydi. Bununla birlikte din anlayışları oldukça farklıdır (Mayer 1980, 59). Farklılıklar, çeşitli bağlamlarda, aşağıda görüleceği gibi iki kurum arasında çekişme gerekçesi olmuştur.

3.7.2. TARTIŞMA KONULARI

Tekke ile medrese farklı ilkelerden hareket ettiklerinden, aralarında her zaman önemli ayrılıklar olmuştur. Tekke sürekli devletin dışında muhalif bir unsur olarak bulunurken, medrese devletin bir organı olarak toplumda ve devlette sağlam bir konuma sahip olmuştur. Tasavvuf ortaya çıktığından itibaren bazı konularda tepki almış ve tartışılmıştır. Dört Halife döneminde de tepki ve tartışmalar olmuştur (Naima 1967/VI, 2716-2717). Tasavvufla uğraşanlara gösterilen tepkinin nedenleri şunlardır: Tasavvuf bidattır, sonradan uydurulmuştur. İslâm'ın özünde böyle şeyler yoktur. Tekkelerde icra edilen zikir şekli ve tarzı uydurmadır. Sahabeler devrinde böyle bir ibadet yoktur. Vahdet-i vücudun getirdiği yorumlar sapıklıktır (M. Kara 2005, 75). Ortodoks İslâm anlayışında, tasavvufta görülen ibadet şekilleri görülmemektedir. Hakikatin tek biçimli olduğu inancı nedeniyle farklı yaklaşım tarzları her zaman yadırganmıştır. Yadırgamalar ve tepkiler inançlarda farklı eğilimlerin ortaya çıkmasına mani olamamıştır. Tasavvuf, toplumda öylesine köklü bir yere sahip olmuştur ki, Taşköprülüzade, tasavvufun gerekliliğini savunmuş ve tasavvufa düşman olanların, sapık veya kafîr olduklarını belirtmiştir (Taşköprülüzade 1966, 51-53). Öte yandan Şeyhülislâm Çivizade ve Muhittin Mehmet Efendi, Mevlânâ'nın kafîr olduğuna hükmetmiş (Öngören 2003, 252), bunun üzerine devlet, "Mevlânâ ve İbnül Arabî'ye karşıdır" diye Şeyhülislâmı azletmiştir (M. Kara 2005, 73).

15. yüzyılla birlikte, Osmanlı topraklarında tarikat zikirlerinin adap ve

erkanıyla düzenli bir şekil alması, tepkileri yeniden gündeme getirmiş, zikir, sema, raks ve deveran konularında karşılıklı risaleler yazılmaya başlanmıştır. Sufilerin bazı yorumları ve izahları şiddetle reddedilmiş ve 17. yüzyılda tekke hayatına karşı olan düşünceler şiddete dönüşmüştür (M. Kara 2005, 75-76). Yavuz döneminde Şiî-Sünnî çatışması da sufi tartışmalarının tuzu biberi olmuştur. Tekke düşüncesine karşı en büyük tavrın 16. yüzyıldaki en büyük temsilcisi Tarikat-ı Muhammediye'nin yazarı Birgivi Mehmet Efendi (ö. 1573), medresenin görüşüp temsilen katılmıştır. Tekkeyi temsilen Sivasî'ler yer alacaktır. Bu zıtlaşma Kadızade- Sivasî kavgası olarak tarihe geçecektir* (M. Kara 2005, 76). Kınalızadeler, tekkelerde sesli zikir yapılmasını yasaklatmışlar (M. Kara 2005, 77), fakat yasak kısa bir süre sonra kaldırılmıştır. Birgivi Mehmet Efendi'ye göre, tasavvufun ilke ve şartları sonradan ortaya çıktığından, bunlarla mücadele edilmesi gerekmektedir. Sonra Kadızade Mehmed Efendi bu ilkeye dayanarak tartışmayı sertleştirmiştir (M. Kara 2005, 121-122). Kâtip Çelebi'nin, *Mizanül-Hak Fî İhtiyari'l Ahâk* adlı kitabı, ulema ile dervişler arasında tartışılan yirmi bir konu hakkındadır. Söz konusu konuların bazıları şunlardır: İlmin özellikleri, taganni, raks ve devir, tütün, kahve, afyon, İbnül Arabî ve fikirleri, Yezid'e lanet okumak, bidat, kabirleri ziyaret, millet, rüşvet (Kâtip Çelebi 1993, 3, 18, 28, 30, 39, 42, 57, 61, 65, 84, 99; M. Kara 2005, 122-123). Kâtip Çelebi söz konusu kitapta "Sivasî Efendi ve Kadızade Konusudur" başlıklı bölümün sonunda, her iki tarafın da ifrat ve tefrite gittiklerini, taraftarlar arasında kavgaların çıktığını belirtmiş ve aklı başında olanların bu kavgayı ahmaklık olarak değerlendirdiklerini söylemiştir (Kâtip Çelebi 1993, 107-109).

Şeyh Bedrettin olayı, tarikatların gözlem altına alınmasına ve medrese -tekke çekişmesinin ya da şeriat-tarikat tartışmalarının gündemde bulundurulmasına neden olmuştur (M. Kara 2005, 122). Tekkelilerle medreseliler, dervişlerle mollalar arasında sürekli tartışma olurken, aynı zamanda Sufiler arasında da tartışmalar gerçekleşmiştir. Şeyh Bedrettin ve Niyazi Mısri hakkında sufilerin de görüşleri çeşitlidir. (M. Kara 2005, 78). Asıl tartışma konusu, "İslâm'ı en iyi medrese mi yoksa tekkemi temsil ediyor?" sorusu etrafında olmuştur. Medreseliler inanç ve yöntem gereği hakikatin Kitap ve hadiste içkin olduğunu bildirerek, konuyu şeriat temeli çerçevesinde sistemleştiren düşünürlere bağlı kalmayı tercih etmiş gözükmektedirler. Tasavvufta durum oldukça farklıdır. Tasavvuf hakikatin bir seviyede değil dört seviyede gerçekleştiği düşüncesini benimsemiş ve öğretmiştir. Seviyeler şöyle sıralanır: Şeriat, tarikat, hakikat ve marifet. Sufiler medreselilerin tanımladığı şeriata uymaktadırlar ancak ona hakikatin, hatta tarikatın altında bir yer vermişlerdir. Hakikat şeriatın üstünde yer aldığına

* Kadızadeler tartışmasının nasıl başlayıp sonuçlandığına ilişkin ayrıntı için *Naima Tarihi*'ne bakılabilir (Naima 1969/1, 2091-2096; Naima 1969/2, 2716-2730)

göre, hakikate ulaşan kişi kutsandığından şeriatın ruhuyla çelişki ortaya çıkmaz (Nicholson 2004, 91). Dolayısıyla sufiler şeriat aşamasında kalmayıp çok daha üst aşamalarda hakikate ulaşmayı bir amaç haline getirmişlerdir. Bu tutum, sufilerin daha serbest düşünmelerini ve eylemde bulunmalarını sağlamıştır. Sufilerin kendilerini şeriat ehlinden, yani medreselilerden farklı görme nedenleri arasında, vahiy sürecinin devam ettiğine ve velilerin vahiy aldıklarına inanmaları da vardır (Nicholson 2004, 172). Böyle bir inanç, önce gelen kaynağı alışılmışın dışında yorumlama imkânı vermiştir. Vahdet-i vücut inancı ve bu inancı gerçekleştirme süreci, sufileri, medreselilerden kökten ayırmaktadır. Çünkü, Hanefî kelâm ve fıkhında, insanın değil Tanrı'yla birleşmesi, O'nu görmesi bile mümkün olmamaktadır.

Köprülü'ye göre medrese ve tekke arasındaki zıtlıklar nedeniyle, medrese haklı nedenlerle tekkeyi sürekli gözetim altında tutmuştur. Bu zıtlıklar şöyle sıralanır: Medrese, "ehl-i kal (söz ehli ya da kelâm ehli) ve ehl-i zahir", tekkedekiler ise, "ehl-i hal ve ehl-i bâtın" idi; medrese Allah'a karşı haşyet'i, tekke muhabbeti telkin ediyordu. Medrese "zühd ve ta'at"i, tekke ise rindlik ve melameti telkin ediyordu. Medreseliler, Müslümanların bile ancak çok az bir kısmını ehl-i cennet saydıkları halde, tekkeliler, "yetmiş iki millete bir gözle bakacak" kadar geniş ve âlicenabca duygularla dolu idiler. Medrese, şiir ve musikiyi haram saydığı halde, tekke vecd u hale eriştirecek her vasıtayı, raksı, musikiyi, şiiri revaçta görüyordu (Köprülü 2004, 152). Taner Timur, Gazalî'nin Osmanlıları etkileyen çok önemli düşünürlerden biri olduğunu söylemiş ve buna neden olarak da Osmanlı düşünürlerinin, Gazalî'nin başlattığı kelâmla tasavvufu uzlaştıran okulun mirasçıları olmalarını göstermiştir. Timur'a göre kelâm ile tasavvufun uzlaştırılması, Osmanlı zihniyetini oluşturmuştur (Timur 1986, 44). Kelâm ve tasavvufun Osmanlı zihniyetinin oluşmasında en önemli unsurlar arasında yer aldığı bir gerçektir. Ancak bunların birleşmesiyle nasıl bir yapı ortaya çıktığına ilişkin örnekler verilmemiştir.

Yukarıda sıralanan sorunlar, tasavvuf ehliyle medreseliler arasında çok önemli farklılıkların olduğunu göstermektedir. Medresenin esası fıkıh olduğundan, fıkhın konuları medresenin yolunu belirlemiştir. Medresenin ortaya koyduğu dünya, düzenli, kuralları belirlenmiş olup, kuralların çiğnenmesi durumunda ne türden cezaların uygulanacağı açık biçimde anlatılmış bir yapıdadır. Amaç bu dünyanın düzenlenmesidir. Tarikatların ortaya koyduğu yapı, düzenler yumağından kurtularak çok daha özel ve bireysel bir yapı çerçevesinde Allah'a ulaşmaktır. Amaç bu ya da öte dünya değildir, amaç Allah'la buluşmaktır. Medrese bu dünyayı düzenlemeyi amaç edinirken, tarikat, bu dünyaya sırtını dönmeyi önermiş, bu dünyadan en iyi şekilde kurtulmanın yollarını aramıştır.

3.8. BÜYÜCÜLER

Kam ve Dünyası bölümünde, *büyücüler* teriminin neden kullanıldığı açıklanmış ve ilk büyücü tipi olarak *kam*ın özellikleri ele alınmıştır. Tarihsel olarak Türk düşüncesinden sorumlu olan büyücü tipleri, kamı takiben bahşı, ozanlar, şairler, dervişler ve ulemadır. Bu bölümde, İslâm dönemi büyücülerinin ne türden özelliklere sahip oldukları ve sorunlara nasıl yaklaştıkları değerlendirilmeye çalışılacaktır.

3.8.1. KAMDAN DERVİŞE GEÇİŞ

Oğuz Kağan Efsanesi birçok konuda olduğu gibi, büyücü konusunda da bir arketip içermektedir. Tarihçi Reşideddin'in kayıta geçirdiği *Oğuz Kağan Efsanesi*'nde yer alan *Irkıl Hoca*, bilge olarak devlet yönetiminde etkilidir. Irkıl Hoca, Türk töre ve ayinlerini ilk koyan bilge kişi olarak tanıtılır (İnan 1987, 196). *Irk* terimi, kehanet, saklı olanları ortaya çıkarma anlamında Kaşgarlı tarafından ifade edilmiştir (Kaşgarlı 1999/IV, 218; İnan 1987, 196). Irkıl Hoca, Oğuz Kağan'ın yaptırdığı şehrin yöneticisi olarak tanıtılır (*Reşideddin Oğuznamesi* 1972, 49). Oğuz Kağan öldükten sonra yerine geçen Kün Han'a, daha sonra devlette sorunlar çıkmaması için kardeşlerin ve oğulların ne türden haklarının olduğunun ve kendilerini nasıl tanıtmaları gerektiğinin belirlenmesini tavsiye etmiştir. Kün Han tavsiyeyi yerinde bulmuş, Irkıl Hoca'dan gereğini yapmasını istemiştir. Irkıl Hoca, devletin sürekliliğini sağlamak için, Oğuz Kağan zamanında iki öbekte toplanan Bozoklar ve Üçoklar'ın çocuklarının sayısına uygun olarak 24 boyu adlandırmış, ongun ve damgalarını belirlemiştir. Ayrıca hangi boyun nerelerden vergi alacakları ile kışlak ve yaylakların sınırları da tanımlanmıştır (*Reşideddin Oğuznamesi* 1972, 49-53). Irkıl Hoca'nın sahip olduğu özellikler, onun büyücü (kam) olduğunu göstermektedir. Yaptığı işlerin doğrudan devletle ilgili olmasıysa, büyücü-devlet ilişkisinin daha baştan, kökende ortaya çıktığını göstermektedir. Kökendeki bu ilişki, giderek daha da içli dışlı bir hale gelecektir.

Türk düşüncesinde bir başka büyücü tipi, *bahşı*dır. Bahşı teriminin, Sanskritçe, dilenci ve gezginci Budist anlamındaki *bhikşa* teriminden geldiği sanılmaktadır. Çince kökenli olduğunu düşünenler de vardır. Bunlara göre din üstadı, ruhani anlamındaki *fa-şe* teriminden gelmektedir. Bazıları okumuş bilge anlamındaki po-şe teriminden geldiğini ileri sürmüşlerdir. Radlof, kelimenin Türkçe *bak* kökünden geldiğini iddia etmiştir (Köprülü 1986/2, 145-146). Uygur metinlerinde görülen bahşı ya da bakşı terimi ruhani, rahip, Budist metinlerde dilenerek gezen rahip anlamında kullanılmışlardır (Köprülü 1986/2, 147). Bahşı, dilenme temeline dayalı bir anlayışı temsil eden ve rahip olarak tanımlanan, kamdan farklı bir modeldir. Uygurlarda ağırlıklı kullanılan bahşı terimi, Kazak-Kırgız boylarında da kam terimi yerine kullanıldığı düşünülmektedir (İnan 1986, 74). Bahşılar kendi şecerelerine Davud, Nuh gibi İslâm kökenli isimler eklemekle birlikte, ortaya koydukları tavırlar büyük ölçüde kamların niteliklerini göstermektedir (İnan 1986, 85, 109).

Budist olan Türklerin Müslümanlaşmasıyla birlikte, Budist rahipler ortadan kalkmış, bahşı terimi, Uygur harflerini ve edebi Türk ve Moğol dillerini bilen katip anlamını kazanmıştır. Budist rahiplerin bir kısmı hekimlik ve cerrahlık yaptıklarından, bahşı kelimesi, sonraki dönemlerde hekimlik anlamında da kullanılmıştır (Köprülü 1986/2, 148). Moğollar Uygur yazısını ve Türkçeyi kullandıkları için sadece Uygur Budist rahiplere değil, memurlara da bahşı unvanını vermişlerdir (Köprülü 1986/2, 148). Böylelikle terim yeni bir anlam kazanmıştır. Moğol idare teşkilâtında bitikçi, yazıcı ya da uluğ bitikçi adı altında görevliler ve devletin askeri işlerine bakanlara da bahşı denmiştir. Aynı durumun Timurlular döneminde de devam ettiği bildirilmektedir (Köprülü 1986/2, 149). Timur döneminin tarihi hadiselerini kayıtlara geçirenler, yani vakanüvisler, Uygur kökenli bahşılar olmuştur (Köprülü 1986/2, 149). Babürlüler, katiplere ve ordunun idari ve mali işlerine bakanlara bahşı demişlerdir (Köprülü 1986/2, 150-151). Bahşılar, idari işlerin yanında edebi eserler de kaleme alarak milli kültürü korumaya özen göstermişlerdir (Köprülü 1986/2, 150). Hazar-ötesi Türkmenler Bahşı terimini, iki telli tamburaları ile koşuklar -şiirler- okuyan halk şairi manasında kullanmışlardır (Köprülü 1986/2, 152). Müslüman Kazak -Kırgızlar arasında bahşı terimi, *bakşı*, *baksı*, *baksa* şekillerinde devam etmiş ve âdetâ Şaman devrinin kalıntılarını ve hatıralarını yaşatan sihirbaz, üfürükçü, halk hekimine bu isim verilmiştir. Bir bakıma bahşı terimi, *kam* teriminin anlam içeriğini, yani, ruhlar ile münasebette bulunan kutsal din adamı, ruhani dualar ile hastayı iyi eden hekimi vermektedir (Köprülü 1986/2, 153). Bahşı, her bakımdan Şaman'dan farksızdır. Beyaz elbise giyer, beyaz kemer takar ve beyaz ata binerlerdi (Köprülü 1986/2, 155). Bahşıların kamlardan önemli bir farkı, okuma yazma özellikleridirler. Bu özellikleri nedeniyle, devletin memurları konumuna gelmişlerdir. Aynı nedenden dolayı, kültürün çeşitli değerlerini yazıya geçirerek,

kültürel sürekliliğin taşıyıcısı olarak görev yapmışlardır.

Oğuznamelerden biri olan *Dede Korkut* kitabının baş kahramanı Dede Korkut tipi, ilk dönemin (İslâm Öncesi) düşünür tipinin nasıl dönüştüğünü ortaya koyması açısından önemlidir. Bahşıların piri kabul edilen Korkut Ata (İnan 1987/2, 167), sözlü ve yazılı gelenekte hem Dede Korkut hem de Korkut Ata biçimlerinde kullanılmıştır. Bu kullanımlarda yer alan *dede* ve *ata* terimleri aynı anlama gelmektedirler. "Ata" sözü, halk arasında büyük bir saygı ve hatta kutsallık kazanmış bilginleri, şairleri, hakimleri, yani kamları ululamak için kullanıldığı gibi, Türkler arasında tasavvuf akımı kuvvetlendikten sonra, Türk şeyhlerine, tarikat ulularına da bu unvan verilmiştir. Dede sözü de benzer anlamlarda kullanılmıştır (Gökyay 2000, CXIV). Ata inancı eski inanç sisteminde etkili olduğundan, Korkut Ata kullanımı tercih edilmiştir. Bazı bağlamlarda Dede Korkut şekli de kullanılmıştır. Oğuz boylarının manevî önderi Korkut Ata tarihi bir kişilik kabul edilmekte ve M.S. 6. ile 9. yüzyıllar arasında yaşadığı sanılmaktadır (Gökyay 2000, CXVIII). Türk kültür coğrafyasının her tarafında rastlanılan bir tip olması (İnan 1987/2, 172), yüklenilen özellikler ve sahip olduğu yetenekler, onun efsanevî bir kişilik olduğu izlenimini vermektedir. Tarihsel ya da efsanevî kişilik olup olmaması bu çalışma açısından konu teşkil etmemektedir. Çalışmada, Korkut Ata adı çerçevesinde ortaya çıkan düşünür tipi ele alınmaktadır.

Dede Korkut kitabında yer alan Korkut Ata tipi, bir yanıyla eski inanç yapılarını ve değerlerini sergilerken, diğer yandan İslâmî terimleri kullanmaktadır. Dolayısıyla bu tip, her iki değer sistemini kendinde çok iyi bir şekilde birleştirmektedir. Dokuzlama, ad verme, evlenme ve düğün, Kırk Kız, and içme, ağaç inancı, yedi gün uyuma, yağma, kopuz (İnan 1991/1, 240-251) gibi unsurlar ilk dönemin anlayışını yansıtırlar. Korkut Ata, hikmet ve musiki piri sayılmanın yanında, hekimdir. Sözde ve şiirde üstün, büyü yapmakta, kerametler göstermekte, gaybtan, geçmiş ile gelecekten haberler vermekte ve yargıçlık yapmaktadır. Bütün bu özellikleri nedeniyle toplum üzerinde çok etkili olmuştur. (Gökyay 2000, CXXVII). Korkut Ata, kopuzu icat eden, Kazak ve Kırgız bahşılarına kopuzu öğreten kişi olarak kabul edilir (Gökyay 2000, CXXXVIII). Sürekli seyahat eden, ihtiyacı olanlara karşılıksız yardımda bulunan (Gökyay 2000, CXXXV) Korkut Ata, toplumun en önemli kişisi olduğu izlenimi vermektedir.

Elde bulunan *Dede Korkut* kitabının, Osmanlılar döneminde yazıldığı açıkça belli olan giriş kısmında Dede Korkut şöyle tanıtılmaktadır: "Hazret-i Resul aleyhisselam zamanına yakın Bayat Boyu'ndan Korkut Ata dirler bir er kopdi. Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Ne dir ise olur idi. Gayıbdan dürlü haber söyler idi. Hak Ta'ala onun könline ilham ider idi. Korkut Ata ayıtdı: Ahır zamanda hanlık girü Kayı'ya dege, kimseler elerinden almaya, ahır zaman olup kıyamet kopunca. Bu didiğü Osman neslidir, işte sirülüp gide yorır. Ve dahi nice buna

benzer söz söyledi. Korkut Ata Oğuz kavminin müşkilini hal ider idi. Her ne iş olsa Korkut Ata'ya tanışmayınca işlemezlerdi. Her ne ki buyursa kabul iderleridi. Sözün tutup tamam iderlerdi" (*Dede Korkut* 1997, 73). Burada Dede Korkut, bilici ve sorunları çözen (müşkülleri halleden), danışılan ve sözüne uyulan kişi olarak tanıtılmaktadır. Korkut Ata'ya yüklenilen bu özelliklerin her biri, onun ait olduğu toplumun en üst seviyedeki düşünürü ve yetkilisi olduğunun işaretleridir. Göçebelerin ululayıp kutsallaştırdığı Oğuz bilgesi, bozkır yaşayışının geleneklerini, karanlık geçmişe uzanan askerlik türlerini çok iyi bilmekte ve bu bilgisiyle kabile teşkilâtının sürekliliğine katkı sağlamaktadır. Aynı zamanda halkın atası, kabilenin reisi, bilgin, güçlü bir ulus ozanı ve yargıç olarak görülür (Gökyay 2000, CXXVII). Güç durumlarda hanlar ona danışırlar; hanlara ve kabileye öğütler veren, yol gösteren, içinden çıkılmaz gibi görünen güçlükleri çözen odur (Gökyay 2000, CXXVII). Sözleri saygı ile yerine getirilen bir müşavir olarak tanındığı gibi, kimliği kerametler sahibi olarak da belirtilir. Oğuzname'de hanların katında adı geçen birkaç akıllı ve hakim vezirden biri de Dede Korkut'tur (Gökyay 2000, CXXVII). Oğuzname'de devlet adamı olarak tasvir edilir (Gökyay 2000, CXXVII). Toplumsal konumunun çok sağlam olduğunun ve herkesin ona saygı gösterdiğinin en iyi göstergelerinden biri, her hikayenin sonunun onun tarafından bağlanmasıdır. Aynı zamanda ozan olan Korkut Ata, hikayelerin bitiminde kopuz çalarak dua içerikli ifadeler dile getirmektedir (Ergin 1997a, 26).

Dede Korkut kitabında sıkça anlatılan ad verme, Türk dünyasının en önemli törenlerindendir (Gökyay 2000, CCCLXXXVI; Roux 2005a, 259). Dede Korkut kitabından anladığımız gibi, adlar kamlar tarafından verilmektedir (İnan 1991/1 240). Ad vermenin kamlar tarafından yapılma nedeni, *Er* adının çok farklı bir öneme sahip olmasıdır. Bu ad, adı alan kişi gelecekte çok önemli bir olayla kutsallık kazanıp kağan ya da kam olmadıkça, kesin bir ad olarak kalacak ve bu söz konusu adla ebedîleşecektir (Roux 2005a, 260-261). Ad verme, Korkut Ata'nın görevleri arasında görülmektedir.

"Boy boyladı, soy soyladı" (*Dedem Korkudun Kitabı* 2000, 15, 29, 82), ifadesi, Korkut Ata'nın yaptığı işlerden biridir ve onun farklı bir yönünü daha ortaya koymaktadır. *Soylama*, destan söyleme anlamında kullanılmıştır (Ergin 1997b, 270-271). Gökyay, Aşık Paşa'nın *Garipname*'sinden hareketle *soylamak* terimini şöyle açıklamıştır: Bir işin, bir konunun, bir kimsenin künhünü ortaya koymak, soyunu sopunu saymak anlamlarına gelmektedir. Aşık Paşa'da geçen bu tanım, halk şairlerinin cansızlar, hayvanlar ve insanların soylarını içeren manzum parçalara verdikleri ad olan *tarifname* adı altında sürmektedir (Gökyay 2000, CCXXXIX-CCXL). Efsane temelli anlayışlarda sorunları çözebilmek ya da bir konuda yargı verebilmek için, sorunun kökenini anlatmak gerekmektedir (Eliade 1993, 80; Bıçak 2004a, 52-56). "Soy Soylamak" kişinin ait olduğu aile ve kabilesinin şeceresini anlatarak, sonradan gelişen olayları sürecin içine yer-

leştirmektir. "Boy boylamak" destan söylemek, bir boyun hikayesini anlatmaktır (*Dedem Korkudun Kitabı* 2000, 179). Boyun tarihini şiirsel bir tarzda anlatmak ve olayı yaşayan bireyin ailesinin ve kabilesinin boyun tarihi içindeki yerini belirtmek, efsane temelli zihniyetin tarih anlayışını da ortaya koymaktadır.

Dede Korkut'un bizi ilgilendiren temel niteliği biliciliktir. Bilicilik özelliği, gaybtan haber verme, kehanet, yargılama, yol gösterme tarzlarında kendini göstermektedir. Geleceği bilme özelliğinin kamlarda olduğu gibi kürek kemiği falı şeklinde değil, kopuz eşliğinde deyişler şeklinde gerçekleştiği görülmektedir. Geçmişi ve geleceği bilme gücü (Gökyay 2000, CXXXVI), onu çok güçlü bir kişilik haline getirmekte ve bu güçlü kişilik, toplumda hak ettiği yeri almaktadır. Bilinciliğinin önemli özellikleri arasında, yağmurcu *yadacı* olma özelliği de vardır (Gökyay 2000, CXXXVII). Yadacı, istenildiği zaman yağmur, kar gibi unsurları yağdıran, fırtına çıkaran kişilere denmiştir. Dede Korkut'un *yadacı* olarak anılması, onun temsil ettiği değerler açısından önemlidir. Ayrıca Korkut Ata, Han için hayır duaları okuyarak, toplumun ve devletin huzur içinde yaşamasını sürekli dile getirmiştir (*Dede Korkut* 1997, 94-95, 115, 153). Devlete dua daha sonraki dönemlerde, "Allah devlete-millete zeval vermesin" dileğinin ilk örneği gibi gözükmektedir. Korkut Ata, ilk Türk veli tipi olarak da kabul edilmektedir. *Dede Korkut* kitabının girişindeki onun hakkında yapılan tasvirde yer alan nitelikler, velilerin sahip olduklarıyla aynıdır (Ocak 1992, 13-14). Aynı özelliklerin kamlarda da bulunduğu düşünülürse, kam ile veli tipini kendinde birleştiren kişi olarak öne çıkmaktadır. Kamların sorumluluk alanlarını gezmeleri gibi, Dede Korkut da sorumluluk alanlarını sürekli gezerek ödevlerini yerine getirmiştir. Kamlıktan gelen ve Korkut Ata'yla devam eden gezginlik anlayışı, sonraki dönem dervişlerinin de önemli bir özelliği olmuştur.

Dede Korkut, kam geleneğinden geldiğinden, eğitiminin ve bilgi anlayışının kamlarınkiyle aynı olması gerekir. Yer yer İslâmî terminoloji kullanılmış olsa da, değerlerin hemen hepsi eski evren tasavvuruna işaret etmektedir. Toplumun sorunlarını çözen, yöneticilere öğüt veren, toplumun değerlerini, töresini, geleneklerini iyi bilen bilge tipini temsil etmektedir. Bilge ile kam arasında en önemli fark şudur: Kam ölüm, ruh, hastalık gibi alanlarda yetkin kabul edilirken, bilge toplumun bütününü kucaklar ve aynı zamanda kamların görevlerini de yerine getirebilecek donanıma sahiptir. Dede Korkut hayvancılıkla geçinen, yarı göçebe ve savaşçı bir toplumun bilgelik temeli düşünürüdür.

3.8.2. ŞAİRLER

Şairlerin sınıflandırılması tartışmalı bir konudur (Artun 2005, 39-42). Köprülü, aşıkların kendilerini adlandırmalarından hareketle şu sınıflamayı yapmıştır:

1- Kalem şairleri. Yüksek sınıfa mahsus şiirler yazan klasik şairler. 2- Meydan aşıkları. Halk toplantılarında irticalen de şiirler tertip eden ve sazları ile çalıp söyleyen saz şairleri (Köprülü 1986, 170-171). Bu sınıflamadan hareketle ilkin saz şairleri, halk şairleri, aşıklar adları altında da anılan ozanlar üzerinde duracağız.

3.8.2.1. Ozanlar

İnsanın kendi sorunlarını anlatmaya ve onu duygu yüklü seslerle düzenli bir şekilde ifade etmeye başlamasından itibaren ozanların olduğu söylenebilir. Ağıtlar, şarkılar, övgüler, dualar, insanın kendini sözle ifade ettiği unsurlardır. Söz konusu ifade tarzlarının, bunlara yatkın kişilerce daha iyi ifade edildiği bilinmektedir. Daha iyi ifade eden kişiler, ozan olarak adlandırılmışlardır. Entelektüel uğraşıların ya da mesleklerin başlangıcı büyücü olduğundan, ozanlar da büyücülük mesleğinin bir dalını oluşturmuşlardır. Uğraştıkları temel sorunlar, insanın temel özelliklerinden biri olan duygu durumlarıdır. Acı, neşe, sevgi, korku, kaygı gibi duygu durumlarının ifadesi çok önemsendiğinden, insanlık tarihinin her aşamasında ozanların bulunduğu kabul edilmektedir. Halk şairi olarak da bilinen (Köprülü 1986/1, 143-144) ozanın ürünü olan şiir, bütün toplumların düşünce yapısında etkili olduğu gibi, Türklerin düşünce yapısını anlamada en etkili unsurlardan biridir. Toplumsal sorunları, dönemin değer yargılarını, yaklaşım tarzlarını ortaya koyan şiir, sorunlar karşısında alınan tavrı da sergiler. Büyücünün en önemli çocuklarından biri olan ozanlar, büyücünün kuttörenlerde kullandığı efsane ve dua gibi unsurları bağlamlarından ayırarak, daha serbest bir kullanım çerçevesinde ifade ederek ortaya çıkmışlardır. Ozanlar kuttörenlerdeki dinî havayı geri plana iterek, insanın duygu durumlarını, başa çıkamadığı olaylar karşısındaki çaresizliğini dile getirerek, bağımsız bir alan oluşturmuşlardır.

Türklerin en eski şairleri olarak Tunguzlarda şaman, Altay Türklerinde kam, Yakutlarda oyun, Kırgızlarda bahşı, Oğuzlarda ozanlar (Köprülü 2004, 94) kabul edilmişlerdir. Adı anılan bu kişilerin uğraştıkları konular sihirbazlık, rakkaslık, musikişinaslık, hekimliktir. Aynı şekilde ölüm ve ruhlar konularından da sorumludurlar (Köprülü 2004, 94). Uğraştıkları konular, onların büyücüler öbeğinde yer aldıklarını göstermektedir. Ozanların büyücü kökenli oluşlarının bir başka göstergesi, şiirin ayinlerle (kuttörenler) ilişkisidir. Eski Türklerin yaptığı üç tür ayinde ozanlar önemli bir yere sahiptirler: **Sığır**, sürek avı. Bu avda esas olan, kutsal öküzü avlamaktır. Avın bitiminde ozanlar, avın önemli aşamalarını ve etkin olan kişileri öven şiirler okumuşlardır (Köprülü 2004, 96). **Toy**, umumi kurban törenidir. Ozanlar bu törenlerde dinî nağmeler dile getirirler (Köprülü 2004, 96). **Yuğ**, matem ayini olarak bilinen ölüm törenleridir. Ozanlık özellikleri

de gösteren kamlar, ölü için yapılacak törenleri idare edip, törenin aşamalarının her birinde ilgili duaları okurlar. Ölen kişiler için sagu (mersiye) düzmek de kamların görevleri asında sayılmıştır (Köprülü 2004, 97). Söz konusu ayinlerin kökenleri toplumun kökenlerine kadar geri gittiğinden, ozanların geçmişini de aynı döneme kadar geri götürmek mümkündür. Dini ayinlerde vücuda gelen eserler, gerek şölenlerdeki kasideler, gerek sığırdaki destanlar, gerek yuğlardaki mersiyeler, başlangıçta dinî bir mahiyet taşıyan, tanrılar ve kutsal ruhlarla ilgili birer ilâhî halinde iken, süreç içinde dönüşerek ayin formundan çıkmıştır. Konular, efsanevî kahramanlar, hükümdarlar ve tarihî kahramanlar şeklinde değişmiştir (Köprülü 2004, 97-98).

Toplumda önemli bir yere sahip olan ozanlar ellerindeki kopuzlarıyla ilden ile, obadan obaya gezerler; düğünlerde ve ziyafetlerde bulunarak kopuz çalarlar, Oğuz Destanları ve Dede Korkut hikayeleri anlatıp, günün olayları hakkında yeni şiirler tanzim ederlerdi (Köprülü 1986, 139). Çevik dilli, yüksek sesli, halk an'anelerini ve halk hikmetlerini taşıyan ozan, toplumsal değişmelere bağlı olarak eski kutsallıklarını kaybetseler de, toplumdaki ödevlerini yerine getirmişlerdir. 15. yüzyıldan sonra âşık adını almışlardır (Köprülü 1986, 140). Halk şairlerinin temel özellikleri, halkın anlayacağı dili kullanmaları, halkın sorunlarını dile getirmeleri ve çoğunlukla hece veznini kullanmalarıdır. Eğitimlerinin genellikle usta-çırak ilişkisi çerçevesinde, çıraklık, kalfalık ve ustalık sırasına göre gerçekleştiği kabul edilmektedir (Artun 2005, 55-57). Saz şairleri aşk, güzellik, özlem, yiğitlik, ölüm, toplum, din, zamandan yakınma ve doğa gibi çok çeşitli konuları şiirlerinde işlemişlerdir. Bunların yanında, başkaldırı, silahlı ayaklanma, felsefi sorunlar, olumsuz durumların eleştirisi, doğa güçlerinden yakınma gibi konulara da şiirlerinde yer vermişlerdir (Artun 2005, 155). Topluma ilişkin şiirlerinde geleneğin değerlerini öne çıkararak vefa, yiğitlik, tok gözlülük, cömertlik gibi ahlâkî unsurlara ağırlık vermişlerdir. Bunların yanında, halkın uğradığı her türlü haksızlığı, zulmü, yoksulluğu, kıtlık ve hastalıkları dile getirerek, kamunun sıkıntılarını yansıtmışlardır. Tasavvuf, din kültürü, insan, dünya, eğitim, bilgi, dostluk, ariflik konularında halkın eğitilmesi noktasında önemli bir yere sahiptirler. Gezgin olduklarından, bir bölgenin sorunlarını ve çeşitli haberleri başka bölgelere aktararak, bir tür haberleşme görevini de yerine getirmişlerdir. Toplumun olumsuz ve yozlaşmış kişilerini eleştirme görevini de üstlenmişlerdir (Artun 2005, 158). Bu geniş konular listesinde ele alınan sorunları, evren tasavvurunun temel değerleri ve bu değerlerle çatışan durumları karşılaştırmalı bir şekilde dile getirmişlerdir. Şiir, öncelikle duyguya hitap ettiğinden, değer ile eylem arasındaki çatışmanın ne türden duygular yarattığını sergilemişlerdir.

Zamandan yakınmaları en önemli özellikleri arasında gözükmektedir. Boşa geçen, gönüllerince bir hayat süremedikleri ömürden, dünyanın gidişinden, ahlâkın bozulmasından, döneklikten, yaşadıkları dönemin eskisinden kötü

olmasından sürekli yakınmışlardır (Artun 2005, 159). *Doğa*, ağacıyla, çiçeğiyle, hayvanlarıyla, dağlarıyla olduğu gibi konu edinilmiştir. Doğa, âşık için, sevgilinin niteliklerini, güzelliklerini anlatma aracıdır. Dağ, âşık için gurbettir, engeldir (Artun 2005, 160). Ölüm ve mezar (Artun 2005, 169) başlıca konular arasındadır. Toplumsal ya da bireysel kusurları, yetersizlikleri, adaletsizlikleri, doğrudan ya da dolaylı olarak *mizah* yoluyla eleştirmişlerdir. Mizahlarda, küçümseme ve kabalıklara rastlanmakla birlikte, olayı gülünçleştirme esas kaygıdır (Artun 2005, 161). Mizah bağlamında taşlamalar da yapılmıştır (Artun 2005, 163). Konu çeşitliliği açısından zengin ve yaygın sorunları dile getirdikleri için de etkili şiirler ortaya koymuşlardır. Yergi amaçlı yazılan şiirler olan *taşlamalar*, genellikle toplum sorunlarıyla ilgili ortaya çıkmıştır. Konuları açısından dört tür taşlama tipi vardır: 1- Toplumsal olumsuzlukları, yozlaşmaları konu alan taşlamalar. 2- Felek taşlamaları, toplumsal düzen tartışmalarının bir bölümü olarak öne çıkarlar. Felek, yoksul kişinin gücünün üstünde, onu ezen bir varlık olarak anlatılmaktadır. Düzeni yermek için feleğe saldırmak, biraz da kendini savunmamanın ve çekingenliğin bir sonucudur. Yöneticileri doğrudan doğruya karşısına almak istemeyen âşık, onları yerine koyduğu feleği taşlayarak, öç aldığı duygusunu yaşar. 3- Toplumdaki aksaklıkların kişi üzerindeki etkilerini dile getiren taşlamalar. Kişisel başkaldırılarda görülen taşlamaların çoğunda, dolaylı olarak Osmanlı Devleti'ni eleştirmişlerdir. Bu şiirlerde âşıklar, kişilerin ahlâkî yapıya aykırı olan davranışlarını taşlamışlardır. 4- Sevgiliye yönelik taşlamalar, şairin öznel durumunu yansıtır (Artun 2005, 187). Taşlama şiirlerinde, bozuk devlet düzeninin eleştirisi, ilk sırada yer alan konulardandır. Bu nedenle bu tür şiirlere yazılı kaynaklarda rastlamak zordur (Artun 2005, 188). Halkın sıkıntılarını dile getiren taşlamalar, ozanların toplumun sözcüsü olduğu izlenimini vermektedir. *Öğütler*, halkla aşık arasındaki ilişkinin bir başka cephesini oluşturur. Öğüt, ders verme, doğruyu gösterme amacının yanı sıra, dolaylı veya dolaysız eleştiriyi, yergiyi ve öfkeyi içermektedir. Düzeltilmesi gereken bir eylemle ilgili olduklarından öğütler, uyarma, deneyimi aktarma ve çeşitli olaylardan örnekler verme şeklinde gerçekleştirilmektedir (Artun 2005, 172). Öğütler genellikle, bir kişinin sahip olması ya da uzak durması gereken özellikle ilgilidir. Ozanlar, halkın hayatından seçtiği konuları, halkın diliyle anlatmışlar, güncel olayları halkın ilgisini canlı tutacak şekilde gündemde tutmuşlardır. Toplumun sözcüsü olduklarından ahlâk temelli değerlerden ödün vermemişler, toplumsal olaylara göndermeler yaparak halkı barış, sevgi, kardeşlik gibi insanlığın ortak paydalarında duyarlı kılmaya çalışmışlardır (Artun 2005, 172). Böylelikle halkın eğitilmesi ve ona doğru yolu gösterilmesinde de ozanlar önemli görevler üstlenmişlerdir.

Ozanlar, toplumun evren tasavvurundaki konuları ve dönemin sorunlarını, halkın anladığı şekliyle dile getirip, çok geniş kitlelere hitap etmişlerdir. Bir yandan kişisel duygu durumlarını şiirlerinde yansıtırken, diğer yandan, halkın duygu

durumlarını yönetici kadrolara ulaştırmaya çalışmışlardır. Toplumun temel değerlerini canlı tutarak, toplumsal birliğin sürekliliğine katkı sağlamışlardır.

3.8.2.2. Kalem Şairleri

Bir toplumun düşünce yapısı, öncelikle kendi tarihsel arka planından gelen değer, kurum ve geleneklerle yoğrulur. Bununla birlikte, toplumun geçirdiği güçlü değişimler, genellikle dışarıdan gelen etkilerle, yani başka toplumların etkisiyle gerçekleşir. Türk düşüncesini önemli ölçüde dönüştüren İslâm medeniyeti, şiir anlayışında da etkili olmuştur. 1200'lerden itibaren Anadolu'da başlayan klasik şiir, İslâm değerleri ve İran şiir tarzından çok büyük ölçülerde beslenerek oluşmuştur. Klasik şiirin adlandırılması ve sınıflandırması sorunu çözülememiş gözükmektedir. İslâmi Edebiyat, Yüksek Zümre Edebiyatı, Havas Edebiyatı, Saray Edebiyatı, Enderun Edebiyatı, Klasik Edebiyat, Eski Edebiyat gibi adlar altında anılmaktadır. Yaygın olarak kullanılan ad, Divan Edebiyatı'dır (Pala, 134). Arapça, Farsça ve Türkçe'nin birleşiminden meydana gelen Osmanlıcanın oluşmasıyla birlikte divan edebiyatının dindışı ve tasavvuf olmak üzere iki kola ayrıldığı belirtilmektedir (Pala, 135). Tasavvuf edebiyatından çeşitli açılardan ayrılarak oluşan şiir tarzına divan edebiyatı denmesi gerektiğini bildiren Azmi Bilgin, tasavvuf edebiyatında tasavvuf ve imanın esas olduğunu, divan edebiyatında ise fantezinin merkezi nitelik taşıdığını belirtmiştir. Bilgin, divan şiirinin teknik özellikler açısından diğerinden üstün olduğunu, tasavvuf şairleri sanat kaygısı gütmezken divan şairlerinin esas sanat kaygısı güttüklerini, divan şairleri dünyevi hazlara yönelirken tasavvuf şiirinde bunların bulunmadığını, gerekçe göstermiştir (Bilgin 2004, 20-22). Klasik şiir, yapı açısından belli bir bütünlük sergilemektedir. Bununla birlikte, bazı şairlerin eğilimleri göz önüne alındığında, işlenen konular tasavvuf temelli olmaktan çıkıp, dünyevi nesnelere yönelmiştir. Bu farka işaret etmek suretiyle, klasik şiiri bütünlüklü bir yapı olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Bizi ilgilendiren şairler olduğundan, şairlerin nasıl düşündüklerini anlamak açısından klasik şiirin dayandığı düşünce yapısı üzerinde kısaca durulacaktır.

Klasik şiirin yapısını anlamak için, teknik özellikleri ve kökeni olmak üzere iki niteliği üzerinde durmak gerekmektedir. **Teknik Özellikleri**: *Divan* terimi çeşitli anlamlarda kullanılagelmiştir (Pala 133). Edebiyattaki anlamı, türlü nazım şekilleriyle kaleme alınan manzumelerin toplandığı şiir kitabıdır. Gazelleri kafiyelerine göre alfabe sırasıyla tertiplenen divanlar, müretteb divan adını almıştır (Levend 1962, 101). Divan şiiri, biçim temelli bir yapı olduğundan, biçime ilişkin verilerden hareketle açıklanması uygun görülmüştür. Şiirin en küçük birimi, kafiyeli ve vezinli iki mısradan ibaret olan beyittir. **Beyit** (beyt) ev demektir.

Ev'in ev olması için, içinde insan bulunması gibi, beyitin içinde de mana bulunmalıdır. Mısra'nın anlamı, kapıdır. Kapı kanatları nasıl ayrı ayrı birimlerse, mısraların da ayrı ayrı kurulması mümkündür. Bir evin yapımının kapısı takıldıktan sonra bitirildiği gibi, iki mısra tamamlandıktan sonra beyit bitirilmiş olur (Çavuşoğlu 1999/1, 194-195). Beyit, şiirin esasıdır. Şairin mâna âlemi onda başlar ve onda biter (Tanpınar 1985, 14, 15). Beyitteki anlamın kavranılması için, içerdiği kelimelerin birbirine uygun olması, fazla kelime bulunmaması, bulunanların da pek az kimse tarafından anlaşılır garip kelimeler olmaması, gereksiz kelimelere beyitte yer verilmemesi, belli bir bölge ve insanın kullandığı az bilinenlerden sakınılması, söylenmesi kolay, kulağa ve ruha hoş gelenlerin seçilmesi gerekir (Çavuşoğlu 1999/1, 195). Divanlar genellikle kaside ve gazellerden oluşmuşlardır. **Kaside**, belli bir amaçla yazılan şiirlerdir (Levend 1962, 98). Genellikle bir kişinin övülmesi ve bunun karşılığında da bir ödül beklentisi vardır (Walsh 1999, 158). Divan şiirinin esası, **gazel**dir. Gazel beyitlerle dile getirilmektedir (Çavuşoğlu 1999/1, 195). En gözde şiir türü kabul edilen gazel, şiirin sonunda şairin adını geçtiği nazım türüdür (Lane-Poole 1999, 41). Gazelde amaç aranmaz. Her şeyden, sevgiden, şaraptan, dünya nimetlerinden, ahiret düşüncelerinden, türlü inançlardan, çeşitli duygulardan bahsedilmektedir. Beyitler arasında bir düşünce birliği olamayabilir. Her beyit bağımsız düşünce barındırabilir. Gazellerde beyit sayısı yüz kadar olabilir (Levend 1962, 88-89). Yaygın olarak kullanılan bir nazım türü de mesnevidir. Beyitler arasındaki kafiyeyi esas alan ve *Kutadgu Bilig*'in de yazılış tarzı olan **Mesnevi**, Türklere ait bir tür olarak gelişmiştir (Gibb 999/I-II,66-67; Köprülü 2004, 166). Mesnevi, İslâmî aşk şiirinin geleneksel temalarından birini hikaye eden uzun bir aşk şiiridir (Walsh 1999, 158). Şiiri nesirden ayıran iki husus, vezin ve kafiyedir. Aşık Çelebi'nin belirttiğine göre, bazıları şiiri, "vezin ve kafiyeli bir kelâm ve söylenişi bir kasta bir niyete dayanmalıdır" şeklinde tanımlamışlardır. Bu bağlamda bir niyet ya da kasıt içermeyen sözler şiir sayılmazlar (akt. Çavuşoğlu 1999/2, 209). Vezin ve kafiye biçimleriyle beyitte içkin olan mana, şairin kaygısını yansıtmaktadır. Bu nedenle şiirde asıl olan, önce manayı bulmak, sonra onu teşbih, istiare, tezad gibi sanatlarla bezemek ve nihayet tevriye, iham*, istiare, telmih sanatları ile çağrışımlar yapıp zenginleştirmektir (Çavuşoğlu 1999/1, 197). Klasik şiirin teknik özellikleri ve onlara yüklenilen anlamlar, söz konusu şiirin genel yapısını ortaya koymaktadır.

Bazı araştırmacılar klasik şiirin köklerinin İslâm öncesi Arap şiirinde, *Kur'an* ve hadislerde olduğu görüşündedirler (İz 1999, 112, 116). *Kur'an*'ın içerdiği konular, ibadetler, hukuk, örfler, önceki peygamberler hakkındaki bahisler klasik şiirin her türünde hem aynen iktibas edilmiş hem de parçalar halinde kullanılmışlardır. Ayrıca Peygamber ve evliya hikayeleri, tasavvuf konuları ve

İham, iki ya da daha fazla anlamı olan kelimenin en az bilinen anlamını kullanma sanatı.

Şehname de (İz 1999, 118-120) söz konusu şiir türünün kaynakları arasında sayılmaktadır. İslâm'ın şairleri meşrulaştırılması, ayet ve hadisler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. İslâmî dönem Türk şiirinin önemli kökenlerinden biri de İran şiiridir. Gibb'e göre Türkler, İranlılardan yalnızca düşüncelerini nasıl ifade edeceklerini öğrenmekle kalmamışlar, ne düşüneceklerini ve ne şekilde düşüneceklerini öğrenmek için de onlara müracaat etmişlerdir. Günlük hayatta, pratik konularda ve devlet işlerinde kendi fikirlerini tercih etmişlerdir. Fakat ilim, felsefe ve edebiyat alanında yetersizliklerini kabul etmişler ve yalnızca yöntemlerini elde etmek için değil, aynı zamanda onların ruhlarına, düşüncelerine ve hislerine bürünmek için de İranlılarla aynı okula gitmişlerdir (Gibb 1999/I-II, 33). İran'da, İslâm sonrasında gelişen şairane ve tasavvufi-felsefi düşünce sistemini Türkler hazır bulmuşlardır. Bu iki şiir sistemi, biri Osmanlı şiirinin vücudu diğeri de ruhu olarak etkili olmuşlardır (Gibb 1999/I-II, 34). İran şiirinin etkisinden hiçbir şekilde kurtulamamış ve onun kölesi olmuştur (Gibb 1999/I-II, 42-43).

Latifî'ye göre "üzülmeyecekler" (Bakara 112) arasında sayılan şuaranın (şairlerin) kalp hazinelerine ve kinden uzak gönüllerine, "şairlerin kalpleri Allah'ın hazineleridir" sözü gereği, ilâhî ilham esintileri ve Subhânî feyz havaları eser. Böylece içlerindeki denizlerden düşünce kabarcıkları ile kenara çıkan irfan cevherleri ile marifet ve mana incileri, ilâhî sır sonsuz varidat hazinelerinde toplanır. O parlak ve güzel incileri gayb sarayında ve varlığından şüphe edilmeyen büyük perde bulunan söz gelinlerine, el değmemiş nükte kızlarına söz süsleri olarak giydirmiş, onları çok beğenilen tezyinatlarla bezeyip bütün insanların kalplerine çekmeyi başarmışlar ve onları kendilerine bağlamışlardır (Latifi 1999, 1). Şeyh Nizami'ye göre, "sözleri düzen şairler, iki âlemin hazinelerini nazma çekerler. Hazine kapısının has kilidi şairlerin dili altındadır. Şairler, arşın bülbülleridirler, diğer insanlar bunlara nasıl benzerler?" (akt. Latifi 1999, 1). Şairlerin söz sultanı olmaları ve şairliğin peygamberlikten bir parça olduğuna inanç da (Latifi 1999, 1) şairlerin nasıl bir değere sahip olduğunu göstermektedir. Şuara tezkirecileri ve şairler, şiire müstesna bir mevki, şaire de kutsî bir şahsiyet vermek istemişlerdir (Çavuşoğlu 1999/2, 208). Adem, şiiri ilk söyleyen kişi kabul edildiği gibi, bir rivayete göre, vezinli sözlerin ilk kez yedinci felekte bir melek tarafından söylenmiş (Latifi 1999, 2) olduğunun kabulü ve şairlerin, ezeli yaratıcının övücüleri, en güzel halk edicinin sırlarını keşfeden ve methedicileri (Latifi 1999, 3) olarak kabul edilmeleri, şiirin ve şairin önemini göstermektedir. Bu arka plana dayanan şiir anlayışı tasavvuf düşüncesiyle beslenip gelişmiştir. "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" sorusu ve cevabı şairleri yönlendiren şiarlardan biri olmuştur (Gibb 1999/I-II, 38). Zaman öncesi yapılan bu ahde bağlı kalınmaya dikkat edilmiş ve Tanrı'ya ulaştıracak yolların oluşturulmasına çalışılmıştır. Bu yol tasavvuf adı altında, evren tasavvurunu tesis etmiştir.

Toplumdaki genel kanaat, şiirin faydalı olduğu yolundadır. Latifî'nin bil-

dirdiğine göre, irfan ve süslü bilgilerle konuşmaktan daha şerefli ve güzel nesne yoktur (Latifi 1999, 1). Bu anlayış, Fuzulî'nin Farsça divanının dibacesinde kendini göstermektedir. Fuzulî, dünyada olup bitenleri ibret gözüyle seyrederken, marifet yeteneğini geliştirirken, şiir duygusunun öne çıktığını söyler ve ilim irfan öğrenme duygusunun şiire baskın geldiğini belirtir. Bir gün otururken şiir ona şunları söylemiş: "Elde ettiğine kanaat edip oturma. Zira yükselmek hususunda ne kadar istekli ve ihtiraslı olursan merteben o kadar artar. Kemal derecesini istemek hususunda gayretsiz ve tembel olma. Sonunda ziyanla çıkarsın" (Fuzûlî 1999/1, 9). İlim irfanla yükselmenin yetmeyeceği, şiirin sunacağı kemal derecesinin elde edilmesinin gerektiği vurgulanmıştır. Fuzulî'ye göre şiir söylemek, kendi başına ayrı bir ilimdir. Kemal nev'ilerinden ve çok itibarda olan bir şubedir. Bunu inkâr edenler, onun zevkine erişemeyenler veya şiir söylemesini beceremeyenlerdir (Fuzûlî 1999/1, 9). Fuzulî'nin şiir yazmaya başlama aşamalarında şiirle ilgili olarak kendi kendine tartışmıştır. Söz konusu tartışmada, yapılan işin gayesinin iyi düşünülmesi gerektiği, iyi şeyler beklerken kötü sonuçlara götürebileceği, hakikate vardıracağı yerde yanlışlıklara düşürebileceği kaygısını dile getirmiştir. Bu kaygıları Peygamber'den aktardığı düşüncelerle gidermiştir: Peygamber buyurmuştur: "Şiir bir sözdür, güzeli güzel, çirkini de çirkindir. Bir kimse iyice düşününce derhal anlar ki güzel sözün güzel hasseleri vardır: Birincisi, onu söyleyen kimse, hiçbir para sarf etmeden, bir zarar görmeden gönlü türlü ferah ve zevkler duyar. İkincisi, şiir yazanın adı âlem sahifesinde ebedî olarak kalır. Üçüncüsü, o şair, başkalarına da zevk ve şevk verir" (Fuzûlî 1999/1, 9). Şiir yazma hakkında tartışmalara ek olarak, Türkçe divanın ön sözünde, şiirin kaderi olduğunu belirtmektedir: "Kaza kalemi, yaratılışımın sayfasında ezelden şiir sevgisi yazısına yaşmış idi ve kabiliyetinin bahçesinde, dünyaya gelişimden önce ölçülülük, güzellik sevgisi tohumluk dikilmiş idi. O topluluk ile hemhal olmanın bulutundan tabiatımın fidanı nem çekerek şiir kabiliyeti çiçekleri ortaya çıkardı ve meclis ile karışmanın havasından, yaratılışımın güllüğü yeşillenerek mizacımın tarlasında şiir zevki gülü bitti" (Fuzûlî 1999/2, 14). Kişisel beceri olan şiir, hem şairin kendine hem de başkalarına haz ve şevk vermesi açısından önemsenmiştir.

Fuzûlî kaside ve muammaya meylettiğini (Fuzûlî 1999/1, 10) ve eski şairlerin gazelin bütün imkânlarını kullanmaları nedeniyle, gazelden uzak durduğunu belirtmiştir (Fuzûlî 1999/1, 10). Fuzulî mahlasını seçerken ileri sürdüğü gerekçeler hem şiir anlayışı hem de dönemin şiiri hakkında bilgi vermektedir. İyi şairlerle yarışmanın zor olduğunu, bunun için de mütevazi bir mahlası tercih ettiğini belirten Fuzulî, kullanılan mahlaslardan birini seçmiş olması durumunda, ortak mahlaslı kişilerle karıştırılacağının altını çizmiştir. Ona göre kötü şiir yazdığında, aynı mahlası taşıyan kişiye yazık olacağını, iyi yazdığında da kendine haksızlık edileceğini öne sürmüştür. Fuzulî mahlasını seçtiğinde, kelimenin ilk

anlamı nedeniyle kimsenin bunu benimsemeyeceğini düşünmüştür. Böylelikle isim olarak tek kaldığına, zaten âlemde tek kalmak istediğine işaret etmiştir. Fuzulî teriminin ilk anlamı, ilim ve fennin bütünü, halk arasında kullanılan diğer anlamı ise, edebe aykırı hareket etmektir. Halk arasındaki anlam nedeniyle bu mahlasın tercih edilmeyeceği sonucuna varmıştır (Fuzûlî 1999/1, 10-11). Mahlas seçimine ilişkin açıklamalar, şiirin kendisi için ne kadar önemli olduğunun bir başka ifadesidir.

Fuzulî'nin kaygılarından da anlaşıldığı gibi, esas olan iyi şiir yazmaktır. Bu nedenle baştan itibaren şairlerin sahip olması gereken nitelikler tartışılmış ve belirlenen niteliklere göre şairler sınıflandırılmıştır. Latifi'ye göre şairlerde olması gereken özellikler: 1- Farsça ve Arapça bilmek ve kelime hafızasını genişletmek. 2- İlim sahibi olmak, yoksa şiirden uzak durmalı. 3- Şiirden anlamak, şair olmanın ilk basamağıdır. 4- Şair, kendini gerçek bir şair sanıp bu zannına güvenmemelidir. 5- Şair, şiirini tanıtmaya ve kendisini anlatmaya kalkışmamalıdır. 6- Şiirle uğraşanlar, günah olan şeyleri ifadeden kaçınmalıdırlar. Dinin emirlerini ihmal etmemelidirler (Latifî 1999, 4; Çavuşoğlu 1999/2, 212-213). Bu niteliklere sahip olanların iyi şiir yazdıkları ve diğerlerin de bu beceriyi gösteremedikleri kabul edilmiştir.

Lami'î'ye göre şiir, iyiyi kötüden ayıran bir niteliğe sahip olduğu gibi, hicvi de içermelidir (Lami'î, 1990, 143). Lami'î şiiri ve şairi şöyle tasvir etmiştir: "Madem ki şiir feleğin ekseni, doğruluk noktası üzerinde döner ve nazım güneşinin gezinti yeri parlaklık burcu üzerinde gezer, her şekilde fazıl kimselerin makbulü ve her kıyafette âlimlerin övdüğü unsurdur. Bunun gibi şiirlerin ve o kabil sözlerin sahipleri her zamanda sevap ve ecir kazanan kimselerdir. Şöyle ki onlardan yanlış, hata ve uygun olmayan sözler ortaya çıksa da özürlüdürler" (Lami'î 1990, 145). Şairlere olan güven ve onların hatadan beri olmalarının beyan edilmesi, şairlerin nasıl yüceltildiklerinin bir göstergesidir. Diğer taraftan şairler, değer açısından iki öbeğe ayrılmışlardır: 1- El değmemiş düşünceler, kendine has hayallere sahip olabilen yaratıcı, yeni şeyler ortaya koyanlar. 2- Sadece vezinli söz söylemeye yetenekli olup, doğru ve yanlışı ağızlarına geldiği gibi söyleyenler (Latifi 1999, 4). Şairlerin en olumsuzları başkalarının şiirlerini çalarak ya da onlar üzerinde küçük değişiklikler yaparak kendi malları olarak sunanlardır. Bunlara şiir hırsızları denmiştir (Çavuşoğlu 1999/2, 213).

Konu ve *Tarz*: İran geleneği çerçevesinde gelişen tasavvuf şiirinin ilk örneklerinden biri Mevlânâ'dır. Bütünüyle Farsça yazmış olduğundan Türkçeye bir katkısının olmadığı (Gibb 1999/I-II, 103-104) düşünülmekle birlikte, düşünce açısından etkisinin büyük olduğu göz ardı edilemez. Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled, tasavvuf şiir sürecinin başlarında yer almaktadır (Gibb 999/I-II, 104). Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı kitabında, Türk edebiya-

tındaki tasavvuf geleneğini Ahmed Yesevî ve çevresinden başlatarak, Yunus Emre'yi de bu geleneğin için yerleştirmiştir (Köprülü 1976, 336). Yunus, İran şiir geleneğinin etkisinden uzak durmuş ve Ahmet Yesevî çizgisini takip etmiştir. Şiirlerini hece vezniyle yazarak bunu çok açık göstermiştir (Gibb 1999/I-II, 116). Tasavvuf şiirinin başlangıcında yer alan ve en iyi örneklerden olan **Yunus Emre,** gezgin dervişlerden biri olarak tasavvuf düşüncesine gömülmüştür. Bu nedenle şiirlerinde ağırlıklı olarak ahiret konularına yer vermiştir (Gibb 1999 /I-II, 115). Ele aldığı konulara samimiyetle yaklaşmış, duygu ve düşüncelerini bu samimiyetle dile getirmiştir. Tasavvufun bütün konularına değinmekle birlikte vahdet düşüncesini esas almıştır. Ona göre başlangıçta her şey Tanrı'yla birliktedir. Yunus da O'ndan bir parçadır. Kimi zaman Sina Dağı'nda tecelli eden Musa iledir; İbrahim'dir; oğlunun yerine kurban edilen koçtur; Yusuf'tur, Yusuf'u bedelle satın alan Kuteyfer'dir; Mansur'dur, Mansur'u dara çeken cellattır; kahhardır; cebbardır; cemildir; camid cisimdir; yeraltındaki deliğinde duran yılandır; gökyüzünde ağan buluttur; yere inen yağmurdur. Bütün bu açıklamalar, onun vahdet-i vücud görüşünü ne aşamada ele aldığını göstermektedir (Gibb 1999 /I-II, 115). Yunus, düşüncelerini İran tasavvuf anlayışı ve Mevlânâ'nın fikirleri çerçevesinde oluşturmuş, lirik bir tarzda yazmış ve ilhamını Mevlânâ'nın *Divan*'ından çok *Mesnevî*'sinden almıştır. Bununla birlikte, Yunus'un bütün felsefesi, özellikle vahdet-i vücud düşüncesi, Mevlânâ'nın *Divan*'ıyla paralellikler göstermektedir (Gibb 1999/I-II, 115-116). Akıl ve iman, dört unsur, rahmani ve şeytani kuvvetler, kanaat ve sabrın önemi gibi konulara yer vermiştir. Çeşitli hikayeler anlatarak, kıyamet gününün zorluklarına işaret etmiştir (Köprülü 1976, 293). Yunus'un ahlâkî görüşlerinde bir orijinallik yoktur. Tasavvufun genel ahlâk anlayışını yaymayı görev olarak benimsemiştir (Köprülü 1976, 300). Tasavvufi ahlâk, *Kur'an* ve hadise uymak ve şeriatın ilkelerini kabulle başlar. İslâm ahlâkının esaslarını teşkil eden sabır, kanaat, cömertlik, kerem gibi değerlerin bildirilmesinden sonra, tasavvuf ahlâkının ilkelerine geçer. İslâm'ın genel ahlâk ilkelerinden daha ağır olan bu ilkeler, onlardan daha ince ve insanidirler. Yunus ahlâk konusuna tarikata davetle başlamış ve bir mürşid-i kamile intisap etmeden amaca ulaşılamayacağını sıkça belirtmiştir. Tarikat içinde yükselmenin çok zahmetli bir iş olduğunu birçok ilâhîsinde dile getirmiştir (Köprülü 1976, 301-302). Türk düşüncesinde çok büyük bir yeri olan Yunus Emre, Köprülü tarafından Türk edebiyatının en büyük mutasavvıfı ilan edilmiştir (Köprülü 1976, 336).

Tasavvuf şiirinin öncü ustalarından biri de **Aşık Paşa**'dır. Evren tasavvurunun bütün sorunlarına değindiği *Garipname* adlı mesnevisi bunun en iyi örneklerinden biridir. *Garipname* türünden eserlerin yazılış nedeni, tanınmış ve kabul edilmiş sufî-felsefî sistemi açıklamak değil, sistemin üzerine bina edildiği asıl gerçeğin nasıl fizikî ve ruhî fenomenlerin temelini teşkil ettiğini bir yığın örnek-

le göstermekten ibarettir (Gibb 1999/I-II, 124). Tezkirecilerin bildirdiğine göre varlıklı, soylu ve cömert bir hayat sürmüştür. Bununla birlikte inanç ve yaşayış açısından gerçek bir derviş hayatı yaşamıştır. Dünya onu terk etmeden önce o dünyayı terk etmiştir. Hak'la beraber olanlar için dış görünüşün hiçbir önemi yoktur; asıl fakirlik içte yaşanandır; dervişlik, yünlü ya da paçavra haline gelmiş elbiseler giymek değildir; dervişlik kalptedir. Dünyayı seven bir dervişin fakirliği ve züğürtlüğü ne derecede olursa olsun o hâlâ dünyaperesttir. Oysa zengin insan ne kadar zengin olursa olsun ve dünyevî gücü ne kadar çok olursa olsun bunları sevmedikçe, bunlara temayülü olmadıkça ve işi gücü bunların peşinde koşmak olmadıkça, dervişlerin gözünde ehl-i dünya sayılmaz. Yani onlar da dünyayı terk edenlerdendir. Kısacası dervişlik, masivaullah (Tanrı'dan gayrı her şey) sevgisini kalpten çıkarmak ve ruhu dünyevî manialardan kurtarmaktır (Gibb 1999/I-II, 123).

Tasavvuf düşüncesini şiirle dile getiren mutasavvıflar, kullandıkları araç olan şiir nedeniyle, duygu temellidir. Esas kaygıları, bu dünyaya bağlılıktan kurtularak, mutlak varlığa ulaşmaktır. Bir başka deyişle tasavvuf, kâinatın yok olmasından kurtulmak için insanı ebedileştirme ve Tanrı'yla bütünleştirme yolu olarak tasvir edilebilir. Bu kaygılar da en iyi şekilde şiirde dile getirilmiştir. 13. ve 14. yüzyıllarda olgunlaşan tasavvuf şiiri, Osmanlı şiirini de belirlemiştir. Gibb'in belirttiği gibi, Osmanlı şairlerinin hemen hepsi ya sufi ya da sufilerin dilini kullanmaya çalışan kişilerdir (Gibb 1999 /I-II, 44). Bu tespit, tasavvuf düşüncesini dile getiren şiirin, Osmanlı şiirinin belkemiğini oluşturduğunu göstermektedir.

Gibb'in belirttiğine göre, Cami, *Yusuf ile Zeliha* isimli mesnevisinin girişinde, Tanrı ve evren ilişkisini ortaya koymuştur. Tanrı, ezel ve ebette eşi ve benzeri olmayan yegane vücud-i mutlaktır. Varolan her şey O'nun varlığının birer yansımasıdır. O, hüsn-i mutlaktır. Bunları öğrendikten sonra, mükemmel kâinat nizamının nasıl varlık âlemine çıktığı idrak edilir. Tanrı'nın aksine kâinat ebedî değil, geçicidir, ölümlüdür (Gibb 1999/I-II, 35). Bu özelliklere sahip Tanrı, bilinmek ve güzelliklerini sergilemek ister. Her şey zıddıyla bilindiğinden, Tanrı'nın zıddı yokluktur. Mutlak varlığın olmaması aynı zamanda hüsn-i mutlak, hayr-i mahz gibi sıfatların da olmaması demektir. Fakat bunlar gerçek bir varlığa sahip olmayabilirler. Bütün gerçek varlıklar mutlak varlığa dahildirler; o da yokluktadır. Öyleyse yokluk, yalnızca özel bir maksat için uyandırılmış bir hayal bir fantezidir. Mutlak varlığın bir antitezidir, olumsuzluk veya şerdir. Mutasavvıflar, yaratılışın sırlarını izah ederken şerrin sırlarını da açıklamış olurlar. Mutlak varlığın yoklukla bilinmesi gibi, hayır da yalnızca şerle bilinir. O halde mutlak varlıkla hayır nasıl birse, yoklukla şer de birdir. Bu itibarla şerrin bir vücudu yoktur. Şer mahdut ve geçicidir; tezahürün şartları icabı bir süre gerekli olan hayaldir, kuruntudur (Gibb 1999/I-II, 35-36). Yokluk, varlığın zıddı olunca,

yokluk bir ayna gibi varlığı yansıtır. Varlık ve yokluğun tabiatının mahiyetinde olan bu tezahüre şarta bağlı varlık denir ki hayatımız boyunca içinde olduğumuz ve bir kısmını teşkil ettiğimiz mevcudattan başka bir şey değildir. Bu sebeple kâinat, hakiki nesnel bir varlığa sahip değildir. Yokluk aynasında varlığın tezahüründen ibarettir. Bu durum güneşin sudaki yansımasıyla daha iyi izah edilir. Güneşin sudaki tezahürü, tamamen güneşin varlığına bağlıdır. Güneş gittiği zaman tezahür de kaybolur, güneş tezahüre bağlı değildir. Sonsuza kadar kendinden bir şey kaybetmeksizin bu tezahürleri yenileyebilir. Su nasıl güneşin aynası ise yokluk da varlığın bir aynasıdır ve su üzerine akseden tezahür, mevcudatı simgelemektedir. Bu durum *Gülşen-i Raz*'da şöyle ifade edilmiştir: Adem aynadır, varlık, vücud-ı mutlaktır. Onda Hakk'ın parlayan nuru tecelli eder. Adem, varlıkla karşı karşıya geldiği an bir akis hasıl olur (Gibb 1999/I-II, 36). Tanrısal yanıyla birlikte kâinatın bir tezahürü olan insan yokluktan nasıl kurtulur? Kurtuluşu, 'ben'ine (ene) galip gelerek gerçekleştirir. Bize son derece gerçek görünen ve elemlerimizin sebebi olan ben (ene) hakikatte yüce bir hayalden ibarettir. Öyleyse ne için ene'den bahsediyoruz? Gerçekte bir benimiz (ene'miz) yoktur; ben de netice itibariyle Allah'a aittir. Elemlerimizin kaynağı olan ben'e (ene) sımsıkı sarılmak, bize yokluktan başka bir şey getirmeyecektir (Gibb 1999/I-II, 37). Öyleyse, benliğe (enaniyete) nasıl hakim olunur? Aşkla yokluğun karanlık gölgesinin ortadan kaldırılması, ancak aşkla mümkündür. Ayrıca ruhun yeniden ilâhî kaynağına dönmesi, Allah'la nihai bir vuslata erişmesi ancak aşkla mümkündür. Sufizmin temel dayanağı ve bu edebiyatın ilham kaynağı 'aşk'ın ilk dersi insani aşktan geçer. Sonra ilâhî aşk. Bu sema altında ondan daha mahir bir üstat yoktur (Gibb 1999/I-II, 37). İnsanî aşk, güzel ve yararlı olmakla birlikte, hedef değil, hedefe götüren bir araçtır. O kulların geçmesi gereken bir köprüdür. Buna aşk-ı hakikinin zıddı olarak aşk-ı mecazı denir. Fakat bu köprü ne kadar mubah olsa da salik bu yolda ilerlerken son derece dikkatli olmalıdır; aksi halde yolun sonuna ulaşamayabilir. Gözü öbür dünyaya bir kez açıldığında, artık ilâhî mesajlara hazırdır. Gözünü nereye çevirse, cemalullahtan bir iz görecektir. Allah gökteki her yıldızdan, yerdeki her çiçekten ona nazar edecek, her güzel yüzde ona gülümseyecek, her tatlı seste ona seslenecektir. Artık çevresinde Allah'tan başka bir şey görmeyecektir. Gözlerini kendi içine döndürdüğünde, kendi kalbine baktığında harf ve harf Allah okuyacaktır. Zira Allah'tan başka hiçbir şey olmadığını bilerek, hissederek fenafillah'a ulaşmıştır (Gibb 1999/I-II, 37). Tasavvuf zihniyetini belirleyen aşk, düşünce ve yaşayışın temelini oluşturan hemhal olma durumudur. Söz konusu zihniyete göre gerçek güzel, ancak Tanrı'dır. Tanrı güzelliğini görmek ve göstermek istemiş, varlıkların "tecelli" yeri olan âlem böylece meydana gelmiştir (Levend 1962, 43). Kendinde Tanrı'nın sıfatları bulunan insan, Tanrı'ya gönülden bağlıdır. Onun yüceliğini tanıdıkça kulun bağlılığı artar ve Tanrı aşkı gönlünü kaplar. Gittikçe dünya

bağlarından sıyrılan kul, Tanrı'dan gayrıyı görmez olur. Bu gerçek aşktır. Nefsi yenmek için tek yol aşktır. İnsanı ancak aşk Tanrı'ya kavuşturabilir. Gerçek aşk, insan ruhunun Allah'a karşı beslediği özleyiştir (Levend 1962, 43).

Çavuşoğlu'na göre ideal bir dünyayı düşleyen, içinde yaşadıkları fizik âlemin bütün kavramlarını kendi düşünceleri ve duyguları doğrultusunda yeniden manalandıran, kısacası yeni bir dil yaratan mutasavvıf şairlerin tavırlarını anlamak için, onların dilindeki şiir ve şair kavramlarını bilmek gerekir. Bu şairlere göre söz, varlıkların yaratıcıyı anma ve O'na şükretme aracıdır. Tanrı'nın sıfatlarından biri olduğu için söz (kelâm), kutsaldır. Tanrı, "ol" emriyle, yani sözle yarattığından, varlık meyvesinin ağacı sözdür. İnsan bildiklerini ve gördüklerini sözle anlattığından, bilgi ve görgü ağacının meyvesi de sözdür. Yaratılışın tarihini oluşturan olaylar inci taneleri, o taneleri birbirine bağlayan da sözdür. Tanrı elçileri sözle gönderilmişlerdir. Tanrı'nın onlara bildirdikleri ise vahiy denilen söz zarfı içine konulmuştur. Kısacası insanı diğer varlıklardan ayıran sözdür. İnsan sözle diğer yaratıklardan üstün olur. Diğer taraftan yine sözüyle hayvandan daha da aşağı olabilmektedir. Şairlerse, kalpleri Tanrı'nın hazineleri olan kişilerdir. Onun için Tanrı'nın gönderdiği ilham rüzgarıyla kalplerinin denizleri dalgalanır ve mana incileri kenara gelir Bu mana incilerinin süslediği söz gelinleriyle herkesin kalbini büyülerler. Gerçek şair, âlemdeki birçok sırrı, gizli hakikatleri açıklar ve sebeplerini bildirir. Mesneviler yazarak ermişlerin vardıkları makamları tanıtır, Tanrı'dan gafil olanları uyarır. Güzellik, aşk gibi kavramları açıklar ve aralarındaki bağları gösterir. Bunlardan hareketle güzellerin aşıklara cilvesini anlatır, aşk ateşiyle tutuşmuş olanların yakınmalarını, çığlıklarını bir destan yapar. Bu şairlerin tasvir ettikleri güzellik, yüz, göz, ben, kaş, endam tasviri gibi görünür; fakat hakikat araştırılınca adı geçen güzellik unsurlarını yaratan yüce Tanrı'ya şükürdür (Çavuşoğlu 1999/1, 197).

Güzellik denen maddî olgular, gerçekte iç bilgisine sahip kişiyle, yani arif ile Tanrı arasında bir suret, bir perdedir. Kalıba ve şekle değil, manaya bakanlar her güzelin güzelliğinde mutlak güzel olan Tanrı'nın güzelliğinin sırlarını görürler, resimde ressamı, varlıkta var edeni temaşa ederler (Çavuşoğlu 1999/1,197-198). Böylesine bir evren tasavvurunu gören bazı Batılı araştırmacılar şu sonuca varmışlardır: Doğululer için gerçek evren mevcut değildir; onlar Tanrı'nın yazarı olduğu çok daha güzel ve çok daha çekici bir evrene sahiptirler. Ya da aslında bizzat Tanrı, verdiği harika iklimi iç dünyalarına yansıtmaları için, onlardan zihinlerinde böylesini yaratmalarını istemiş (Sugny 1999, 35). Modern Batı anlayışının getirdiği bu bakış açısı, kendileri açısından haklı bir çıkarım gibi gözükse de, İslâm evren tasavvuru çerçevesinde oluşan evren ve doğa anlayışının kendi değerleri ile tutarlılık içinde olduğu da bir gerçektir.

Yukarıda sıralanan özellikler, sanat anlayışını da ortaya koymaktadır. Klasik edebiyatta sanat, şairin ulaşmak istediği tek amaçtır. Dil, deyiş, düşünce, duygu

ve hayal gibi edebiyatın başlıca öğeleri sanatın emrindedir. Sanat ise eksiksiz ve kusursuz (mükemmel) olanı yaratmak, "mutlak güzel"e varmaktır (Levend 1962, 5). Sanatta esas, hüner ve marifet göstermektir. Bunun da başlıcaları "benzetme, istiare, mecaz, cinas, tevriye, tenasüb .." gibi söz ve anlamla ilgili kelime oyunlarıyla yapılmış olanlarıdır (Levend 1962, 9). Şekilleri ve söylenişleri bir, fakat anlamları ayrı olan iki kelimeyi bir araya getirmekten ibaret olan "cinas" ve tek kelime ile çift anlam kastedilerek yapılan "tevriye" şairin sık sık başvurduğu hünerlerdendir (Levend 1962, 9). Levend'e göre şair, hayattan ve tabiattan değil, kitaptan esin alır. Büyük üstatların meydana getirdikleri örnek eserlerin eşini ve benzerini yaratabilmek, onun için en büyük amaçtır. Kişiliğini ve çağdaşlarına karşı üstünlüğünü ancak böyle göstermiş olacaktır. Her şairin bileşik olarak kullandığı bilgi ve sanat öğeleriyle yeni mazmunlar meydana getirmesi, şairin edebiyat çevrelerinde tanınmasını, üstatlar arasında yer almasını sağlayacaktır. Sanat, bu yolla hüner ve marifet göstermek olunca, şair ister istemez tabiattan ve tabiilikten uzaklaşıp yapmacıklığa saplanmaktadır (Levend 1962, 13). Tabiat, hüner ve marifet gösterilebilecek geniş bir sanat zeminidir. Şair, tabiata bakacak yerde, kendinden önce gelip geçmiş büyük üstatların eserlerinde yer alan tabiat tasvirlerine bakar. O tasvirlerde gördüğü motifleri, aynı görüş çerçevesi içinde, hemen aynı kelimeleri kullanarak tekrarlar. Eğer bunları daha güzel bir deyişle belirtebilirse sanattaki kişiliğini ispat etmiş olur (Levend 1962, 14).

Levend'in bildirdiğine göre klasik sanatta *bütünlük kaygısı yoktur,* zaten konuda birlik de aranmaz. Şair için divan, "edebiyatın beratı"dır. Mürettep divana sahip olmayana şair denilemez. Divan, daha çok gazeller dergisi olduğuna göre, alfabedeki bütün harfler sırasıyla tertiplenecek, divandaki gazeller şairin sanat değeri için ölçü olacaktır (Levend 1962, 20). Edebiyat tarihçisi Agâh Sırrı Levend, divan edebiyatının özelliklerini şöyle sıralamıştır: 1- Soyut bir âlem düşüncesi hakimdir. Şair gerçekler âleminden uzaklaştırmış, hayalinde yeni gerçekler yaratmak zorunda kalmıştır. 2- Şairin başlıca esin kaynağı kitaptır. Medresede okuduğu kitaplar, ilk ve ünlü üstatların kaleme aldığı eserler tükenmez birer hazinedir. 3- Şair eserini yaratmakta serbest değildir. Belirli kurallara bağlıdır. Şekillerin etkisi altındadır. Kurallara bağlılık yapmacıklığa götürmüştür. 4- En samimi sanat eserleri dinî ve tasavvufi olanlardır. 5- Sanat, "tasavvurat âlemi"ndeki kusursuz güzeli, ilk örneklere uygun olarak yaratmaktır. Hüner ve marifet sanatın esasıdır. 6- Fikrin yeri ikinci planda kalır ve fikir biçime feda edilir. 7- Eserde konu bütünlüğü aranmaz. 8- Tabiat güzelliği ve hayat sevgisi yoktur. 9- Gerçek aşk ilâhî olandır. 10- Millet ve milliyet kavramı yoktur (Levend 1962, 105-106). Bütün bu özellikler, klasik edebiyatın nasıl bir yapıya sahip olduğunu ve şairlerin hangi kaygılar peşine gittiğini göstermektedir.

Divan şiirinin biçimsel yapısı aşırı bir zarafetle işlenmiş, fazlasıyla incelmiş ve kulağa pek hoş gelen bir ahenge kavuşmuştur. Şiirin biçimsel yapısındaki

aşırı zorlama nedeniyle yapaylaşmış, duyguların abartılı anlatımı hakim olmuş, fikirler basmakalıp ve gayri tabii bir hal almış, dil metaforlar nedeniyle bozulmuştur (Lane-Poole 1999, 41). Görülen o ki, estetik kaygılar ve biçime bağlılık, söz konusu şiiri giderek verimsizleştirmiştir.

Geçim: Osmanlılarda şairlik, doktorluk, nakkaşlık, mimarlık, askerlik gibi bir *meslektir* (Çavuşoğlu 1999/2, 212). Bunların yanında, memur olmak için medrese eğitimini yarıda bırakan şairler çoğunluktadır. Katiplik, esnaflık, sanatkarlık, tarikat üyeliği, hanende ve sakilik, timar sahipliği, yeniçeri (asker) meslekleriyle uğraşanlar yanında (İnalcık 2003, 52), sadrazamlık, vezirlik, nişancılık, defterdarlık, emirlik, beylik, müftülük, kadıaskerlik, şehzade ve padişah hocalığı, kadılık, müderrislik, katiplik, ordu mensupluğu, mütevvelilik, din görevliliği, öğreticilik yapan şairler de vardır (Tolasa 1983, 98-118). Görülen o ki, şairler toplumdaki her türden meslek içinde yer almışlardır. Gelibolulu Mustafa Alî, şairlerin durumunu şöyle açıklamıştır: Rindler ve zarif kimseler bölüğü ve başka tabiat sahibi olanlar ve şairler, çoğu azıcık geçime razı olurlar. Bunların kimseye baş eğmemelerinin ve öteki mansıb sahipleri gibi basamak basamak yükselmeyip alçaklarda kalmalarının sebebi, ilkin üst köşede oturan büyüklerden değerbilir, bilgili ve olgun kimse bulunmadığındandır. İkincisi, kendileri kimsenin cevr-ü cefasına katlanamamaları ve dünyaya tapanlara boyun eğmemeleridir. Bundan dolayı meyhane bucaklarında kalırlar. Meyhane köşelerinde kadeh döndürmekten murad alırlar, kendilerini ululuğa ve devlete ulaştıracak, ellerinden tutacak bir koruyucu bulamazlar. Hele sadarette bulunan büyük vezir Bosnalı ise, o takımdan olan divan ehlinin şan yüceliği ve mertebelerde yol alarak unvanının artması kesindir. Arnavutluk'tan olduğu takdirde devlet o takıma yüz tutup akrabasını ve kardeşlerini ileri götürmeyi kâh hemşerilerini, yerdeşlerini birer yüksek mansıba götürmeyi başarır. Şüphesiz irfan sahipleri bölüğünden bir kerem sahibi, zaman gerektirip de vezir-i azam olmaz ki o da kendi soyunu gözetsin. Bulduğu bilgin kişileri ileri götürüp hakkında nice sözler söylesin (G. Mustafa Âli 1999, 17). Osmanlı ülkesindeki şairlerin büyük eksiklikleri süluk ehli olup kendisini doğruya kılavuzlayacak bir mürşidin eteğini tutmamalarıdır. Bilgi elde etmek yolunda da bir üstada başvurmayıp kendi bilgileri ve görüşleriyle yetinmeleridir. Acem şairleri ilkin üstada başvurup onun yanında yetişirler (G. Mustafa Âlî 1999, 17). Gelibolulu'nun anlattığı durum, şairlerin kötü bir hayat sürdürdüklerini göstermektedir. Hayatın iyi olması için devletin ileri gelenleri tarafından taltif edilip maaş bağlanması beklenmektedir.

Şairlerin en önemli sorunlarından biri olan geçim, onları geçim yolları aramaya itmiştir. Geçim yollarının başında memurluk gelmekle birlikte, her şair memur olamamıştır. Bu sorunu çözmek için II. Murat döneminde maaşlı olmayan şairlere ayda biner akçe verilmesi kararlaştırılmıştır (İnalcık 2003, 49). Kanunî Sultan Süleyman devrinde aylık akçeler kaldırılmış ve devlet bütçesi

dengelenmiştir (İnalcık 2003, 50). Bütçe üstündeki yük göz önüne alındığında, şair aylıklarının önemli miktarlara ulaştığı söylenebilir. Şairlerin en önemli geçim kaynağı, hükümdara ya da üst seviyedeki kişilere gazel sunup karşılığında bahşiş almak olmuştur. Örneğin Şair Zati, geçimini bahşişlerle sağlamış ve kendisine düzenli gelir getirecek küçük bir görevi isteksizce kabul etmiştir (Aşık Çelebi 1999, 6-7; İnalcık 2003, 74). Geçim sorunlarını çözmek ve meşhur olmak için en iyi yol, sarayın çevresinde olmak ve sarayın ileri gelenleriyle ilişkide bulunmaktır. Fuzûlî'nin şikayetleri arasında saraydan uzak oluşunun yer aldığı düşünülürse (Fuzûlî 1999/1, 9), saray ve şair arasındaki ilişkinin önemi ortaya çıkar. Saray, aydınlığın ve feyzin kaynağı olarak görülmüştür, hükümdar ise sarayın merkezindeki güç kaynağıdır. Her şey hükümdar etrafında döner ve onun iradesine bağlıdır. Şair, hükümdara yakınlığı ölçüsünde feyizli ve mes'uttur (Tanpınar 1985, 5-6). Sarayın etkisi şiir anlayışında belirgin olarak ortaya çıkar. İnalcık'a göre merkezi otoritenin hakim olduğu devlette, her türlü nimet ve mertebe, yalnız ve yalnız hükümdarlardan kaynaklandığı için, buna erişmek isteyen namzetler arasında kıyasıya bir rekabet, haset, entrika ve yaltakçılık egemen olmuş ve bu durum toplumun ahlâkını olumsuz yönde etkilemiştir (İnalcık 2003, 16). Patronla birey arasında "intisab" edilecek nüfuzlu kimseler yer alır. Yaltaklanma ve intisabın sanatla bağdaştırılmış, kurumlaşmış biçimi de kaside sunmak, sultanı ve paşaları en abartılı parlak ifadelerle göklere çıkarmakta görülür (İnalcık 2003, 17). Bu durum, şairi, ileri gelenlerden birine kapılanmaya ya da hükümdara kul olmaya yönlendirmiştir.

Hükümdarların çoğunun şiirle ilgilenmeleri ve şehzadelere seçkin hocalar tarafından şiir dersleri verdirilmesi (İnalcık 2003, 24), hükümdar ile şairleri birbirlerine yaklaştıran önemli unsurlar arasındadır. Diğer yandan Doğu edebiyatında şairin himaye ya da inayet arayışı ile özel bir düzenleme ve kalıp içinde patrona sunduğu övgü, geleneksel bir özellik kazanmıştır. Kasideler, başta öbür dünyada Tanrı'nın rızasını, peygamberlerin, velilerin şefaatini ve bu dünyada patrimonyal siyasî güç sahiplerinin himaye ve inayetini kazanmak için yazılmışlardır (İnalcık 2003, 23). Hükümdarlar çeşitli işret toplantılarında şairleri bir araya getirmiş, onların şiirlerini dinlemiş ve onlara bahşişler dağıtmıştır. Toyların devamı olarak görülen işret meclislerinde (İnalcık 2003, 26) şairlerin en önemli kaygısı, padişahın takdirini kazanmaktır (İnalcık 2003, 26). En büyük iltifat, padişahın musahibi olmaktır. Musahip ya da nedim, karin, danışman ya da sırdaş olarak bilinir (İnalcık 2003, 24). Bununla birlikte Ruhî gibi kimi şairler, saraydan uzak durmaya dikkat etmişlerdir (Ülgener 1999, 84). Sanat açısından da hükümdarla ilişki çok önemlidir. Aşık Çelebi'ye göre bir eserin değerini, patronun değeri belirler (İnalcık 2003, 48). Bu nedenle patron, doğanın açık bir şekilde tasvirini değil, hayal ve sembolizm, ustalık ve zerafet libası içinde gizlenmiş ince güzelliği aramaktadır. Dolayısıyla şair, fasih, beliğ ve de zarif olmalıdır

(İnalcık 2003, 38). Hükümdarın tutumu şairin yönelimini belirlemektedir.

Tezkirelerde şairlerin, toplumsal yaşayışın çeşitli zorunluluklarına, genel olarak hayata ve içinde yaşanılan her türden duruma karşı bir kayıtsızlık, bir umursamazlık, hatta bunları tanımama, önemsememe; pervasız, disiplinsiz, hatta serserice yaşama, rahat ve serbest olma şeklinde özetlenebilecek bir mizaç ve yaşayış hali anlatılmaktadır. Bu yaşayış tarzı onların hayata nasıl baktıklarını da yansıtmaktadır (Tolasa 1983, 142). Tezkireler, şairlerin olumlu özelliklerine de yer vermişlerdir. Gözü tokluk, menfaat için baş eğmeme, sabır, yiğitlik, cömertlik, doğruluk gibi pek çok özelliğe şairlerin sahip oldukları belirtilmiştir (Tolasa 1983, 148-160, 170 vd.).

Eleştiri: Klasik şiirin önemli sorunu dildir. Bir yanda Türkçe düşünce geleneği sürdürülürken diğer yandan, özellikle Farsçanın şiirde baskın hale gelmesi ve Türkçe şiirlerde bile baskın yer kazanma nedenleri ve sonuçları oldukça önemlidir. Türkçe, bir yanda Sultan Veled, Yunus Emre, Aşık Paşa, Kadı Burhanettin tarafından verimli bir şekilde kullanılarak klasik Türk şiirinin temellerini oluşturmuşken, divan edebiyatında Türkçe giderek zayıflamıştır. Fatih dönemine kadar şairlerin en çok kullandığı sözcükler şunlardır: Baş, yüz, kaş, göz, kirpik, ağız, dudak, diş, boy, el, ayak, tırnak, kan, gözyaşı, büyük, küçük, yakın, uzak, acı, tatlı, gök, güneş, ay, yıldız, bulut, yel, toprak, su, ot, taş. Arapça ve Farsçaları daha az kullanılırken Türkçeleri çok kullanılmıştır. İstanbul sarayı kurulduktan sonra şairlerin kullandıkları sözcüklerde Arapça ve Farsçalar artmış, Türkçeler azalmıştır. 16. yüzyılın sonlarında Türkçe sadece vezin ve kafiye sorunları nedeniyle kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönüşümün nedeni, şairin halktan kopuşu, halkın konuştuğu dili küçümsemesi ve şiirini saray çevresi ve bir avuç insan için yazmaya başlamasıdır (İz 1999, 116). Türkçenin ikinci plana itilmesi ve Farsçanın etkin olması, şiirin temalarında da önemli dönüşümlerin gerçekleşmesine neden olmuştur. Bunların başında aruz vezni gelmektedir. Aruzda kelimelerdeki hecelerin sayısı değil, hecelerin uzunluğu ve kısalığı esas alınır. Dil olarak Türkçe aruz veznine uygun olmadığından, aruzla yazmak kaygısı Arapça ve Farsça kelimelerin Türkçeye doldurulmalarına neden olmuştur (Levend 1962, 103). Bu sorunun bir başka boyutuna Tanpınar işaret etmektedir: Eski şiirin paradoksal tarafı, son derece kelimeci olması ve baştan aşağı kelime zevkini idare etmesine rağmen, hakiki dil zevkine bir türlü varamamasıdır. Bu yarı yolda kalışın bir sebebi, Türkçenin mazbut bir lügatinin yapılmayışı ise, öbür sebeplerden biri de şüphesiz şiirimizin üzerinde vuzuhla konuşan eserlerin yokluğudur. Eski dönemde konu hakkında hiçbir esere rastlanmaz. Halbuki Arap edebiyatı hakkında yazılan kitaplar vardır. Medrese kültürüyle yetişmiş şairlerimiz, Fars diliyle ilgili kitapları okumuşlar, benzerlerini yapmayı akıl etmemişlerdir. Türkçe onlar için, Arapçanın ve Arap zihniyetinin hususiyetlerinden doğmuş bir belagatin tatbik sahasıydı (Tanpınar 1985, 3-4). Kültürel varoluşun dille mümkün olduğu kabul

edildiğinde, Türk edebiyatını Farsça ve Arapçaya teslim edenler, aynı zamanda kültürel varoluşu, dolayısıyla toplumsal sürekliliği pek ciddiye almamışlardır.

Köprülü'ye göre, İslâm'ı İran üzerinden almaları nedeniyle, İran edebiyatının Türkler üzerindeki etkisi çok uzun sürmüştür (Köprülü 1976, 21). Gibb, Türklerin önemli özelliklerinden biri olarak tanımladığı itaatin, İslâm'a bağlılık şeklinde görüldüğünü (Gibb 1999/I-II, 29-30), itaate dayalı bağlılığın bir başka şeklinin de İran edebiyatıyla ilişkilerinde yaşandığını belirtmektedir (Gibb 1999 /I-II, 33). Bu tespitler, şairlerin İran edebiyatını nasıl anladıklarını ve onu din gibi bağlı kalınması gerekli bir değer olarak benimsediklerini göstermektedir. Tasavvuf ve hukuk alanında dini değerlerde oldukça farklı yollar izlenirken, edebiyatta bu kadar sadık kalınmasının gerekçelerini anlamak oldukça zordur. Medrese, İslâm ilim anlayışına ne kadar bağlı kalmışsa, şairler de İran şiirine o kadar sadık olmuşlardır. Bir toplumun edebiyatının bir başka toplumun edebiyatını olduğu gibi aktarması ve aynen yaşatmaya çalışması başlı başına bir sorundur. Tanpınar bu düşünceden hareketle eski şiiri eleştirmiştir. Tanpınar'a göre eski şiir İran edebiyatından yalnız kelime zevkini ve hayal sistemini almaz; onun yarı tarihi ve çok İslâmlaşmış mitolojisini, imparatorluğun şartları ve tarihi ile genişleyen coğrafyasını da almıştır. Uzaklaştıkça vuzuhunu kaybeden ve masallaşan bu coğrafya Çin'den başlar, Tuna'ya ve hatta Fas'a, Habeşistan'a kadar gider. İstanbul ve sayfiyelerinin dışında bize ait şeylerden âdeta sakınan bu edebiyatta, Arabîstan coğrafyası İmparatorluğun bir parçası olmaktan ziyade, kültür ve din ile ilgili olarak mevcuttur (Tanpınar 1985, 4-5). Mitolojik unsurlar bile doğrudan doğruya *Şehname* ve Arap kültüründen alınmışlardır. Belli bir vakıayı anlatmak için yazılmış eserlerin dışında, bu şiirde bize ait herhangi bir şey aramak beyhudedir (Tanpınar 1985, 5). Eski şiir, İran ve Arap şiirinin dünyasına bağlıdır ve ancak şairin hususi dünyasına girdiğinde bu umumi kültür dünyasından ayrılır. Şairlerimiz, şaka, hiddet, isyan, hiciv, ölüm, kederi şikayet, hayatlarının bütün arızalarını tek ifade ile şeklî saydıkları aruz yapılı şiire sokmuşlardır (Tanpınar 1985, 5). Biçim açısından da aynı özellikleri gösteren bu edebiyatın toplumdaki konumu çeşitli şekillerde tartışılmıştır.

Divan edebiyatına ilk eleştiriyi Namık Kemal'in yaptığı genellikle kabul edilir (Kudret 1999, 1964). Namık Kemal söz konusu edebiyatın dilinin halk tarafından anlaşılmadığını, edebiyatçıların tutumları nedeniyle, Türkçede ilim yapmanın ötesinde edebiyat eserlerinin bile ortaya çıkmadığını, nutuk türünden bir eserin ortaya konamadığını, mananın sanat uğruna feda edildiğini belirtmiştir (Namık Kemal 1999, 20). Divan edebiyatına yönelik en ağır eleştiriyi Gölpınarlı yapmıştır. Gölpınarlı'ya göre divan edebiyatında ortaya çıkmış bütün yazılar, birer vasıtadır; gaye, haznedarın sunacağı mühürlü atlas kese ve kesenin içindeki altınların kemiyeti, ne surette olursa olsun bu ihsanların kesilmemesi ve eksilmemesidir (Gölpınarlı 1945, 15). Savaşlar kaybedildiğinde bile divan şairi,

padişahın bu zaferini tebrik eder, hünkâra ve vezirine kasidelerle zafer çelenkleri örer (Gölpınarlı 1945, 17). Şairin kişiliği esas alındığında, sanat eseri değerini kaybetmektedir. Sanat eseri açısından bakıldığında ise, sanatçının kişiliği göz önüne alınmamaktadır. Gölpınarlı'ya göre, divan şiirinde tabiat tabiilikten çıkarılmış ve insanileştirilmiş bir tabiat tasviri şiirlerde hakim olmuştur (Gölpınarlı 1945, 19-24). Tabiat olarak sunulan dekor, ancak İstanbul'un bakıp görmeyen, duyup işitmeyen, düşünüp sezmeyen dalkavuk münevverlerinin eseridir (Gölpınarlı 1945, 24). Divan edebiyatının baş konusu olan aşk ve sevgili anlatımında da bu yapmacık yapı devam etmiştir. On asır boyunca bütün divan şairleri, bu tek ve yapmacık sevgiliyi sevmişlerdir. Pek yamandır bu dilber. Hep cefa eder, vuslatını dirhem dirhem satar ve bütün aşıklar gözlerinden kanlar saçarlar, rakipten şikayet ederler. İşin aslı, divan şairleri, yapısı aynı kalan fakat sözleri değişen bu yapmacık kaypa sanatı sevmişlerdir (Gölpınarlı 1945, 34). Divan şairleri, dünyanın mihveri olarak kendilerini görmüşlerdir. Bu şairler, yaşadıkları ortamı, toplumsal düzendeki bozuklukları, toplumun ihtiyaçlarını ve olayları önemsememişlerdir. Aşk, hicran, ihtiraslar, ihtibaslar, bütün bunları meydana getiren iktisadî cemiyetin şartları, divan şairini bedbin etmiştir. Tahlil zahmetine katlanmamış, bu zahmete katlanmayı aklına bile getirmemiştir (Gölpınarlı 1945, 38). Dünyanın geçiciliği vurgulanmış, eğlence ve zevk tavsiye edilmiştir (Gölpınarlı 1945, 38-39, 40). Divan edebiyatında hayat ve hayatiyet olmadığı gibi, hayata bağlılık ve yaşama ihtirası da yoktur. Şair gününü gün etmekle meşguldür. Madem ki her şey mukadderdir ve kendi de nihayet ölecektir, her şey yok olup gitmededir, bir gün daha zevk etmek kârdır. Yaşamayı böyle gören bir adam, yaşatmayı düşünür mü hiç? Böyle düşünenler için giden ağası gelen paşasıdır. Bu düşüncenin neticesi dalkavukluktur, neşesi sarhoş neşesidir (Gölpınarlı 1945, 43-44). Divan edebiyatı, kelimeler üzerine kurulmuş mecaz saltanatı olarak tarif edilir. Bu saltanatın hüküm sürdüğü zihinde, kelimeler, fikirlerin kalıbı değildir, her an fikir, bu kelimelere kalıp olur. Fikirler kelimelerle ifade edilemez, kelimeler fikirlerle ifade edilir. Şair düşünemez, düşündüğünü söyleyemez (Gölpınarlı 1945, 48) Divan şairleri, ilhamlarını tabiattan, iç ve dış âlemden değil, birbirlerinden ve divanlardan alırlar. İlham perisi, onlara elif'in boynundan görünür, mim'in ağzından söyler (Gölpınarlı 1945, 51). Bütün bu eleştiriler, divan edebiyatının diğer yanını ortaya koyar. Gölpınarlı'nın divan edebiyatını ağır bir şekilde eleştirmesinin nedeni, eleştiriyi yazdığı dönemde toplumculuk hevesine kapılmış olmasıdır (Kudret 1999, 165). Toplumculuk açısından ele alınsın ya da alınmasın, eleştirilerin haklılık payı göz ardı edilemez. Divan edebiyatını en iyi bilenlerden biri olarak Gölpınarlı üstüne düşen görevi fazlasıyla yapmıştır.

Agâh Sırrı Levend, divan edebiyatının sahip olmadığı nitelikleri şöyle sıralamıştır: 1- İçinde hayat hamlesi taşıyan canlı bir edebiyat değildir. Bununla birlikte toplumun çeşitli sorunlarını içeren bazı ipuçları vardır. 2- Toplumsal bir

edebiyat değildir. Bireysellik öne çıkarılmıştır. 3- Orijinal olmayıp İran edebiyatının bir taklididir. 4- Tabiat güzellikleri yoktur. 5- Beşeri değildir. Manzum hikayelerde şairin yaratmağa çalıştığı insan, yaşayan hiçbir insan tipine benzemez. 6- Yerli tiplere yer verilmemiştir. 7- Tabii aşk bulunmaz. Aşk ya gayri tabiidir ya da tasavvufî aşktır. 8- Konu bütünlüğü yoktur. 9- Hakiki edebiyat değildir. İlhamını kitaptan alan soyut bir edebiyattır. 10- Sanat serbestliği yoktur. Şair meydana getirdiği bütün mahsulleri, muayyen örnek ve kalıplara uydurmak mecburiyetindedir. 11- Milli ve milliyetperver bir edebiyat değildir. Milli şuurdan nasibi yoktur. Türk terimini olumsuz kullanma her kesim için geçerlidir. 12- Dini bir edebiyat değildir. 13- Lirizmden az nasiplenmiştir. 14- Hamasi bir edebiyat değildir (Levend 1999, 638-640). Agâh Sırrı Levend'in bu tespitleri divan şiirini olumsuz olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

Cevdet Kudret'e göre Namık Kemal'le başlayan eleştiride belirleyici ilke, yeni değer dizilerinin benimsenmesidir. Yeni değerleri yerleştirmek için eski değerleri kötülemek yoluna gitmişlerdir (Kudret 1999, 165). Divan edebiyatının sıralanan bütün kusurları kabul edilse bile, sözcükleri seçme, yerli yerine oturtma, birbirleriyle ilişkilerini göz önünde bulundurma, onlarla güzel biçimler yaratma yollarını öğretmesi, başlı başına önem taşır (Kudret 1999, 170). Gökyay, Türkçenin bir mecaz dili olduğunu ve toplum olarak şair yanımızın ağır bastığını öne çıkarmıştır. Divan edebiyatına yöneltilen eleştirilerin yersiz olduğunu belirten Gökyay'a göre divan edebiyatı, diliyle, hayalleriyle, duyuşlarıyla halktan uzak düşmüş bir topluğun eseri olarak değerlendirilir. Bu topluluk üyeleri, medrese tahsili görmüş, seviyesi yükselmiş, halktan kopmuş gibi gözükürler (Gökyay 1999, 171). Gökyay, imparatorlukta şairlerin yaşayış tarzları ve şiire verilen önemden hareketle, bu şiir hakkında oluşan önyargıların haksız olduğunu göstermeye çalışmıştır. Kaygılarını, Kanunî'nin "benim imparatorluğumun en büyük zevki, Bakî gibi bir şairi tanımaktır, onun kıymetini bilmektir" düşüncesiyle desteklemiştir (Gökyay 1999, 173). Şair bir hükümdarın, eleştirilerin yöneldiği bir şairi yüceltmesi, dönemin, o şiir türüne verdiği önemin en iyi göstergelerinden biridir. Rüştü Şardağ, divan edebiyatının toplum sorunlarından kopuk olduğu iddiasının gerçek olmadığını, divan şairlerinden topladığı şiirlerle göstermiştir. Bir yandan vezirler ağır bir şekilde, hükümdarlar da dolaylı olarak hicvedildiklerinden, divan şairlerinin toplumdan kopuk olduğu iddiasını düşürmüştür. Diğer yandan, divan edebiyatında en çok kullanılan dehr, devr, zemane, bezm, çerh, devran gibi simge sözcükler nişan tahtası yapılarak işlenmiş ve bu bağlamda toplumun sosyal durumu eleştirilmiştir (Şardağ 1999, 187).

*

Son dönemlerde kazandığı anlamla divan şairi, bireyin duygu dünyasını ve güzel insanı konu edinmektedir. Güzel insan, insanın bedenini ve uzuvlarını

en iyi temsil eden doğal nesnelerin bir kişide toplanmasıyla gerçekleştirilmeye çalışılır. Güzel insan aşkın nesnesidir. Aşk, mutlak varlığa ulaşmak için takip edilmesi gerekilen yoldur. İnsan aşkı yolun başlangıcıdır. Divan şairi, tasavvufun aşk anlayışının birinci aşaması olan insan aşkını gerçekleştirmek için güzel insan tipini yaratmaya çalışır. Bu kaygılar nedeniyle insanı doğal insan olarak kabul etmeyip, zihninde kurduğu birtakım nitelikleri beğendiği birine yükleyerek onu yüceltmiştir. Yücelttiği insan, idealleştiğinden ona ulaşmanın yolunu da kapamıştır. İdealite doğada güzel olduğuna inanılan nesnelerden hareketle, öncelikle insan bedeninde gerçekleştirilir. Bununla birlikte sevgilinin cefa eden huyu bu idealiteye uymaz. Evrendeki yokluk ya da şer güçlerle ilişkilendirilir. Tasavvuf ilkelerinden hareket edildiğinde, sevgiliye ulaşmak zaten mümkün değildir. Ulaşılamayan bir sevgiliye yazılan methiyeler, şairin olgunlaşmasını sağlar gibi gözükmektedir. Tasavvuf şiirinde şair Allah'a yaklaşma çabası içindeyken, divan şairi, kendi içinde kendiyle hemhal olma çabası içindedir.

Osmanlı esprisinin kritik akla fazla yer vermemesi ve sufiliğin kazandığı güç, anlama ve ifade aracı olarak şiirin önemini çok artırmıştır. Gerçekten "şiir," Osmanlı kültüründe bugün ondan anladığımızdan çok farklı ve geniş bir yer işgal ediyordu. Osmanlı ulemasının ve hatta sultanlarının büyük bir kısmı aynı zamanda şairdiler. Şiirle ve şiirde ifadesini bulan "aşk"la kendilerini Tanrı'ya adamışlardır. Şiirde tasavvuf egemenliği o kadar mutlaktı ki, aslında tasavvufa içten inanmayan yazar ve şairler bile şiirlerinde sufi aşkı dile getirmişlerdir (Timur 1986, 44-45). Osmanlı edebiyatı dünya görüşü olarak İslâm dininden ve dinin içinden çıkmış olan tasavvuf felsefesinden kaynaklanmış bir edebiyattır (Çavuşoğlu 1999/2, 208). Bir başka deyişle divan şiiri milli bir şiir olmaktan ziyade, ümmete ait bir formun, bir biçimin, bir dünya görüşünün, bir ortak kabuller dünyasının şiiridir ve kaynakları, ümmeti oluşturan İslâm milletlerinin kaynaklarıdır (Tökel 2000, 100). Ortak ve değişmez kaynaklara bağlı olan divan şairlerinin dünya görüşleri de ortaktır. Şairlere özel görüşlerden söz etmek imkânı yoktur (İz 1999, 121). Bu durum şairlerin düşünce üretiminde ne kadar zayıf kaldığını göstermektedir.

3.8.3. DERVİŞLER

Türklerin İslâm'la tanışmaları ve Müslümanlaşmaları sürecinde, eski zihniyeti güçlü bir şekilde devam ettiren unsurlardan biri de kamlar olmuştur. Kamlar ozan, aşık, dede, baba ve derviş adı altında toplumdaki konumlarını sürdürmüşlerdir. Tasavvuf zihniyeti çerçevesinde eğitimleri, usta-çırak ilişkisi bağlamında aynıdırlar. Kam adayının bir ustaya teslim olmasıyla, bir kişinin şeyhe teslim olması, adayların niteliklerinde çeşitli farklılıklar olsa da, ilkece aynıdırlar. Her

ikisinde de varılmak istenen sonuç, âlemler içinde seyahat etmektir. Kam başkalarının ruhunu Tanrı katına çıkarırken, derviş velilik aşamasına ulaşarak kendi ruhunu Tanrı katına çıkarmak amacındadır. Her ikisi de kendi bireysel yeteneklerini geliştirdikleri ölçüde belirlenen hedefleri gerçekleştirmektedirler.

Tasavvuf ilkeleri ve tarikat şartları çerçevesinde eğitim görüp bu ilkeler doğrultusunda yaşayan kimselere derviş denmiştir. Bu nedenle dervişler, tasavvuf ve tarikatı en genel çerçevede temsil eden kişilerdir. Yukarıda belirtildiği gibi, tasavvufi yol aracılığıyla çok yüksek aşamalara ulaşıldığına inanılmaktadır. Derviş terimi yoksul, muhtaç, dilenci anlamlarına gelmektedir (Yazıcı 1994, 188). *Derviş* ve *dervişi* kelimeleri, erken bir dönemden itibaren zahidi ve zühdü, sufiyi ve tasavvufu ifade etmek üzere Arapçadaki *fakir* terimi yerine kullanılmıştır. Başlangıçta, fakir terimi gibi derviş terimi de hem yoksul kişi, hem de zengin bile olsa her yönden Allah'a muhtaç olduğunun şuuruna sahip sufî anlamına kullanılmıştır (Yazıcı 1994, 188). Dervişin tanımı, nasıl bir hayat sürmesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. Tanıma uygun hayatı sürdürebilmeleri için, eğitimleri de tanım ve ilkeler doğrultusunda düzenlenmiştir. Benimsedikleri ilkeler nedeniyle dervişler, öncelikle nefsin terbiyesiyle eğitime başlar. Sıkı bir perhizle girilen bu dönemde yeme, içme, konuşma ve uyuma en aza indirilir. İbadet, zikir ve tefekkür arttırılır. Nefsin arzularına hakim olmaya, ölçülü ve disiplinli yaşamaya, böylece ruhi bir erginlik ve manevî olgunluğa ulaşmaya çalışılır. Çile hırkasını giyen derviş istediği gibi hareket edemez, zorluklara dayanmak mecburiyetindedir. Dervişin muradına ermesi için sabırlı ve tahammüllü olması şarttır (Yazıcı 1994, 188). Eğitimde öne çıkan temel tutum, bedenin arzularını en aza indirirken, ruhu doyumunda sınır tanımamak şeklinde kendini göstermektedir. Dervişlik eğitiminin önemli bir kısmı da seyahattir. Bütün tasavvufi eserlerde sefere çıkma ve seyahat etmenin önemi üzerinde durulmuş ve adabı anlatılmıştır. Seferin amacı çile çekmek, nefsi zorluklara alıştırıp eğitmek, bilgili ve iyi hal sahibi kişilerle görüşüp kendilerinden faydalanmaktır (Yazıcı 1994, 189). Seyahat, olgunluğa ermenin yollarından biri olarak görülmektedir. Beden ve ruhun zorluklarla sınanması yanında, farklı tecrübelerle ufkun genişlemesi, farklı kişilerden yeni şeylerin öğrenilmesi, dervişin varmak istediği nihai hedef için büyük katkılar sağlamaktadır. Benimsedikleri ilkeler doğrultusunda yaşamaya çalışan dervişler, ellerinde teber, asa, tesbih, keşkül, sırtlarında cübbe ve hırka kapı kapı dolaşıp dilenen, tef çalarak ilâhîler okuyan, keramet gösterileri yapan, gaybı bildiklerini iddia eden (Yazıcı 1994, 189) insanlar şeklinde toplumda yaygın bir anlayış oluşturacak sayılara ulaşmışlardır.

Dervişlerden şeyh olanlarına *sultan* unvanı verilmiştir. Ahmet Eflakî, Baha Veled'in (Mevlânâ'nın babası) şöyle konuştuğunu aktarır: "Ey fani ülkenin sultanı, eğer bilmiyorsan ve haberin yoksa, benim de senin gibi bir sultan olduğumu bil ve öğren. Sana emirlerin, bana da bilginlerin sultanı derler. Sen benim müri-

dimsin. Senin padişahlığın bir nefesliktir. Benim padişahlık ve saltanatım da o kadardır. Yalnız senin nefesin, nefsinden ayrılınca ne sen kalırsın, ne tahtın, ne memleketin, ne de halefin ve neseplerin kalır. Tamamıyla yok olursun. Halbuki bizim kıymetli nefesimiz nefsimizden ayrılınca arzın direkleri olan neslimiz ve çocuklarımız kıyamete kadar ayakta dururlar (Ahmet Eflaki 1989/I, 10-11). Şeyhin kendini nasıl gördüğünü açıklaması açısından önemli bir vurgudur bu. Halifenin gönderdiği hediyeler için "halifenin malı haram ve şüphelidir" (Ahmet Eflaki 1989/I, 14) diyen Baha Veled, dervişlerin devlet erkanına karşı bir tavrını ortaya koymaktadır. Halkla iç içe oluşlarından kaynaklanan halk üzerindeki etkileri nedeniyle yöneticileri etkileri altına almışlardır (Mayer 1980, 55).

Tasavvuf ve tarikat anlayışları tarafından biçimlendirilen dervişlerin toplumsal yapıdaki konumları oldukça önemli olmuştur. Tarikatların toplumda sivil örgütler olarak çalışmaları, toplumun sorunlarıyla ilgilenmeleri ve bireyleri ölüm sonrasına hazırlamak yetkisine de sahip olmaları, onların mensupları olan dervişlerin de toplumda önemsenmesini sağlamıştır. Dervişler, yaşama tarzları, benimsedikleri ilkeler açısından olumlu bir temele sahiptirler. Bedenin ihtiyaçlarından kurtulmak için en azla yetinmek ve bu bağlamda herhangi bir işte çalışıp ihtiyaçlarını gidermek yerine dilenmek tercih edilmektedir. Dilenmek, belki de en zor yaşama şartları arasında sayılabilir. Ancak dilenme, ebedî hayat için nefsin eğitimi olarak kabul edildiğinde, durum değişmektedir. Nefsin eğitimi, hayat anlayışlarının temelini oluşturduğundan, bu temeli en sağlam bir şekilde kurmak için gerekli çaba gösterilmektedir. Böylelikle dilenmek, zor bir hayat değil, amaca giden yolda geçilmesi gereken zorluklardan biri olarak kabul edilir.

Nefsin terbiyesiyle birlikte ulaşılan aşamalardan biri olarak görülen velilik, derviş zihniyetinde varılması gereken en üst aşamalardan biridir. Velilerin sahip oldukları üstün yeteneklerin nasıl ortaya çıktıkları ve ne türden olaylarda üstün yeteneklerin kullanıldığı, veliyi anlamak açısından önemlidir. Tasavvuf ıstılahında veli, Allah'ı seven, dost edinen ve O'nun tarafından dost edinilen anlamında kullanılmıştır. Sonraları bu anlam daha da değişerek, benliğini Allah'ta yok etmek suretiyle birtakım üstün nitelikler kazanarak, hârikulâde şeyler izhar edebilen büyük insan manasını almıştır (Ocak 1992, 1). Anadolu'da oluşan veli kültü, olağanüstü kuvvet ve kudretlerle mücehhez olup, Tanrı'ya yakın kabul edilen bir şahsiyetin herhangi bir konuda, yaşarken ya da ölü iken yardımının dokunacağına inanılması ve bunu temin için ritüel yollara başvurulmasıdır (Ocak 1992, 6). Veli kültünün insanların ihtiyaçları doğrultusunda geliştiği söylenebilir. Başta hastalıklar konusunda olmak üzere, velilerden yardım isteme ve onların kerametleriyle sorunlarını çözme istekleri çok yaygın bir hal almıştır. Kült konusu olan velilerin, ait oldukları toplumun içtimai, dini veya ahlâkî değerlerinin tamamının yahut bir kısmının temsilcisi olduğuna inanılır (Ocak 1992, 7). Ölümü sonrasında güçlenen kabuller, veli kabul edilen kişiye, korkuyla karışık

saygı gösterilmesini sağlar. Bir yandan iyilikler beklenirken, diğer yandan saygısızlık edildiğinde cezalandırılacağı korkusu yaşanır (Ocak 1992, 8).

Ahmet Yaşar Ocak'ın belirttiği gibi veli kültünün menşe itibariyle İslâmiyet'le ilişkisi yoktur. Veli kültünde, Hıristiyanlık ve bölgedeki diğer eski dinler kaynak olarak kullanılmakla birlikte (Ocak 1992, 6), esas itibariyle İslâm öncesi Türk inanç yapısı daha etkili bir kaynaktır. Tasavvufun veli telâkkisi, eski inancı İslâmî çerçevede meşrulaştırmıştır (Ocak 1992, 10). Kamlar, velilerin öncüleridirler: Gelecekten haber veren, hava şartlarını değiştiren, felaketleri önleyen, yahut düşmanları musallat eden, hastaları iyileştiren, göğe çıkıp uçabilen, ateşte yanmayan Türk kamları, bu hüviyetleriyle âdeta Bektaşî Menakıpnamelerinde kısmen de öteki tarikat çevrelerinde yazılmış menakıpnamelerde yeniden hayat bulmuş gibidirler (Ocak 1992, 11). Türk atalar kültü ile veli kültü arasındaki benzerlikler (Ocak 1992, 12), veli anlayışını kam inancına bağlayan bir başka unsurdur. Ataların, geride kalan çocuklara yardım edebileceklerine yönelik inanç İslâm döneminde de varlığını sürdürürken aynı zamanda veli mezarı da ata mezarının yanında daha üstün bir güç olarak kabul edilmiştir. Veli mezarlarına dikilen tuğlar, İslâm öncesi dönemlerde at kurban edilmesi ve atın kuyruğunun ya da bütün derisinin ata mezarına dikilmesiyle yakından ilişkilidir (Ocak 1992, 12). Hem İslâm öncesiyle ilişkileri açısından hem de velinin niteliklerinin neler olduğunu anlamak bağlamında, velilerde bulunan nitelikler aşağıdaki gibidirler.

Bir kişinin veli olduğunu gösteren birtakım işaretler vardır. İlki, kişinin kendi bedeniyle ilgilidir. Doğumda olağanüstü bir durumun belirmesi, ruhun bedeni terk edip geri gelmesi, yanındakilere aynı anda değişik kılıklarda görünme, bir anda çok uzaklara gidebilme, hayvan donuna girme, öldükten sonra dirilmiş gözükme, gölgesi yere düşmeme, uçma, aynı anda birkaç yerde birden görülme, yemeden, içmeden ve uyumadan uzun süre yaşama, öldürücü ve tahrip edici unsurlardan etkilenmeme, cinsi duygulardan uzak olma, öleceği yeri ve zamanı önceden bilme, bedeni ölmeden dünyadaki varlığını ortadan çekme, ölümü sonrasında fevkalade hallerin zuhuru (Ocak 1992, 88-89). İkinci öbek belirtiler, doğal varlıklar ve eşyalar üzerinde etkileridir. Cansız varlıkları (dağlar, tepeler, ırmaklar) hareket ettirme, maddelerin mahiyet ve niteliklerin değiştirme, maddeleri büyütüp küçülterek biçimlerini değiştirme, kurumuş ağaçları canlandırma ve büyütme, bir eşyayı yoktan var etme, mevsim dışında çiçek açtırma meyvelerin olmasına sağlama, meyve ağacı olmayan ağaçta meyve oluşturma, yağmur, kar, dolu yağdırma, rüzgar ve fırtına çıkarma, şimşek ve yıldırma oluşturup kullanma, yağışları durdurma, kurak yerden su çıkarma, su üstünde yürüme, suyu yarıp karşıya geçme, cansız varlıklara söz geçirme, vahşi hayvanları itaat ettirme, hayvanları taş haline getirme, hayvanları konuşturma (Ocak 1992, 89-90). Ayrıca, akıldan geçenleri bilme, başka yerlerdeki olayları bilme, geçmişte olanları bildirme, gelecekte olacakları bildirme, kabir ahvaline vakıf olma (Ocak 1992,

90). Allah'ı görme, Allah'ı insan suretinde görme, Peygamber'i görme ve onun tarafından irşad edilme (duyularla ve rüyada), Hızır ve gayb erenleriyle görüşme, şeytanı görüp teşhis etme, cinlerle temas kurma. (Ocak 1992, 90-91). Ölüyü diriltme, kemiklerden diriltme, cinsiyet değiştirme, kısır ve yaşlıları çocuk sahibi yapma , hastalıkları iyileştirme (Ocak 1992, 91). Başkalarını ermişliğe kavuşturma, bereket getirme, başkalarını kötülüğe düşmekten kurtarma, tehlikede olanları fiilen kurtarma, ejderha ile savaşarak halkı kurtarma (Ocak 1992, 91). Bütün bu özellikler, velilerin kerametleri arasındadırlar.

Tasavvuf zihniyeti içinde yetişen dervişlerin varacakları en önemli aşamalardan biri olan velilik, insan olmanın bütün sorunlarının çözüldüğü yerdir. Ne hastalık, ne açlık, ne ölüm, ne geçmiş, ne gelecek kalmamakta, bunlar velinin önünde sorun olmaktan çıkmaktadır. Bir bakıma her konu ve her sorun veliler tarafından çözüme ulaştırılmaktadır. Dolayısıyla velilik, hem insan olmanın en üst aşaması gibi gözükmekte hem de insan olmanın bütün sorunlarından kurtulması gibi algılanmaktadır. Velilerin olağanüstü özelliklerinin anlatılması işini menakıpnameler üstlenmiştir. *Menkabe* (çoğulu menakıb) sözlükte, övünülecek güzel iş, hareket ve davranış manalarına gelmektedir (Ocak 1992, 27). Menakıb, tasavvuf tarihinde sufilerin izhar ettikleri olağanüstü olaylar demek olan kerametleri nakleden küçük hikayeler anlamında 9. yüzyıldan itibaren kullanılmıştır (Ocak 1992, 27). Aynı yüzyıldan itibaren veli anlayışına paralel bir de *keramet* anlayışı geliştirilmiştir (Ocak 1992, 28). Çeşitli nedenlerle menkıbeler anlatılmakla birlikte, önemli anlatım nedenlerinden biri de, velinin ait olduğu tarikatın ününü yaymak, ona mürit toplamak olmuştur. Propaganda amacıyla anlatılan menkıbeler de zamanla müritler tarafından gerçek olarak kabul edilmişlerdir (Ocak 1992, 35, 36). Dervişlerin veli olma süreçlerinde gösterdikleri kerametler, toplumsal olmaktan çok bireyseldir. Örneğin açlar için sofra kurma kerametini, toplumun bütün açları için değil, aç olan bir kişi ya da kişileri doyurmayı amaç edinmişlerdir. Bireysel sorunlar üzerinde yoğunlaşmaları, bir tür güç gösterisi izlenimi vermektedir.

Dervişlerin düşünce üretiminde etkileri çığır açıcı değildir. Tasavvufun İslâm içindeki konumu ve tasavvufun ilkelerinin, Gazalî, Arabî, Mevlânâ, gibi büyük ustalar tarafından belirlenmesi nedeniyle, sonraki dervişler düşünce üretmekten çok, olan düşüncelerin yaygınlaşmasında etkili olmuşlardır. *Tasavvuf* ile *Tarikatlar* başlıkları altında ele alındığı gibi dervişler bir yandan kendi kurtuluşlarını amaç edinmişler, diğer yandan toplumda İslâmî ruhun güçlenmesini ve yayılmasını sağlamışlardır. Bunların yanında toplumsal varoluşun sürekliliği açısından çok önemli görevler üstlenmişlerdir.

*

Dervişlerin kamlarla yakın ilişki içinde oldukları çeşitli bağlamlarda ele

alınmıştır (Köprülü 1984, 96, 98; Köprülü 1970, 141-152; İnalcık 2003/1, 194-195; İnalcık 2005/2, 136-137; Kafadar 1995, 99). Bu ilişkinin garip bir yanı yoktur. Kültürel süreklilik çerçevesinde, kam'ın görevlerini dervişler üstlendiğinden, kamların çeşitli özellikleri dervişler tarafından sürdürülmüştür. Süreklilik gösteren unsurlar çok yönlüdür. Örneğin, Hacı Bektaş Veli'nin doğumu (*Vilâyetname* 1958, 3-4), Dede Korkut efsanelerinde Kazan Han'ın bir oğul sahibi olmak için kutlu kişilere toy vermesine ve onların dualarını almasına çok benzemektedir. Derviş eğitiminin önemli aşamalarından biri olan ve "ölmeden önce ölün", hadisi tasavvuf zihniyetinin temel argümanıdır. Rivayetlere göre Hacı Bektaş Veli, bir taşın içinde yedi yıl hiçbir şey yiyip içmeden kalmıştır. Bu, ölmeden önce ölüm anlamına gelmektedir. Yukarıda kamların eğitiminde benzer bir sürecin yaşandığına işaret edilmiştir. *Hududu'l-âlem* adlı kitapta Oğuzların kamlara nasıl saygı gösterdiği anlatılmıştır: "Onlar tabipleri çok ulu bilirler ve ne zaman onlardan birisini görseler yere kapanırlar, bu hekimler onların malları ve mülkleri üzerine hakimdirler" (akt. Gökyay 2000, CXXXV). Kamlara gösterilen saygı ve mal mülk üstünde haklarının olması, tarikat müritlerinin şeyhlerine her şeylerini teslim etmelerinin arka planını oluşturduğu izlenimi vermektedir.

Kültürel süreklilik dönüşümlerle gerçekleştiğinden, kamlar da dönüşerek derviş adı altında toplumdaki konumlarını sürdürmüşlerdir. Kamların dönüşmeleri eski değerlerin bazılarının tersi değerleri de benimsemelerini gerektirmiştir. Mehmet Kaplan insan tiplerinden hareketle şu tespiti yapmıştır: "Bir ben var bende benden içeri" deyişinde ifadesini bulan derviş tipi, Oğuz Kağan ve Dede Korkut insan tipinin zıddını göstermektedir. Oğuz Kağan ve Dede Korkut metinlerinde öne çıkan insan tipi dışa dönük, mekânda genişlemek isteyen, maddî kuvveti önemseyen bir tiptir. Yunus Emre'nin deyişinde ortaya çıkan insan tipi ise içe dönük, ruhları derinleştiren, manevî varlığı yüksek tutan, Tanrı'ya ulaşmayı gaye bilen bir velidir. Bu iki insan tipinin dünyaya ve başka insanlara karşı almış oldukları tavır tamamıyla farklıdır. Alp tipi için dünya fethedilecek bir yer, diğer insanlar tâbi kılınacak düşmanlardır. Veli tipi için dünya, madde ve mekân değersizdir. Diğer insanlar düşman değil, dosttur, çünkü onların içinde de aynı ilâhî ruh vardır. Yunus, eski Türk akıncısını atından indirir, elinden kılcını ve okunu alır, onu kendi içinde "sefer"e davet eder (Kaplan 1999, 38-39). Mehmet Kaplan'ın tespiti yerindedir. Ancak dervişlerin tümü bu ilkeye uymamış ve ilkeyle çatışan kolonizatörlük yapmışlardır.

Dervişler, yeni medeniyetin halk tarafından hazmedilmesini sağlamak için, medeniyetin değerlerini halkın anlayacağı ve benimseyeceği bir şekle dönüştürmüşlerdir. Böylelikle yeni medeniyetin değerleri ve özellikle de dilleri karşısında kendi dillerini korumuş ve toplumsal kimliklerini sürdürebilmişlerdir. Bir bakıma dervişler iki yönlü kültürel savaş vermişlerdir. Söz konusu savaşın bir yönü, ait oldukları toplumun tarihsel değerlerini sürdürebilmek için yeni benimsenen

medeniyeti dönüştürmektir. Toplumun yeni medeniyet içinde yok olup gitmesini engellemek için, benimsedikleri yeni değerleri Türkçe çerçevesinde dönüştürerek halka sunmuşlardır. Savaşın ikinci yönü, hem tarihsel değerlerini hem de yeni benimsedikleri medeniyetin değerlerini, bu medeniyetin dışında kalanlara karşı korumak ve dar-ül harb alanlarını yeni medeniyetin sınırları içine katmaktır. Tekkeleri Hıristiyan manastır ve kilise yanlarına kurarak onları etkisizleştirme taktikleri (Ocak 1992, 16-17), savaşın ikinci yönüne ilişkindir.

3.8.4. ULEMA

Osmanlı devlet teşkilâtı, seyfiye (askerler), kalemiye (bürokrasi) ve ilmiyeden oluşmaktadır. İlmiye sınıfı, şeyhülislâm, nakilbüleşraf*, kazasker, kadı ve müderris gibi ulema topluluğu ve bunların oluşturduğu kurumdur. Daha geniş anlamıyla ilmiye sınıfı, klasik ve yerleşmiş İslâmî eğitim kurumu olan medresede usûlüne uygun tahsilden sonra icazetle mezun olup, eğitim, hukuk, fetva, başlıca dini hizmetler ve merkezi bürokrasinin belli alanlarında görev yapan meslek grubudur (İpşirli 2000, 141). İslâm'ın ilk dönemlerinde ulema, İslâm cemaatini, İslâmî ilkeler içinde birlik halinde mütecanis ve ahenkli bir cemiyet olarak muhafaza eden, ırkî bir fark gözetmeyerek bir Müslüman ülkedeki halkın küçük ya da büyük bir kısmını dinî bakımdan idare eden siyasî kurumlardan herhangi birine bağlı bulunmayan zümredir. Ulemanın asıl görevi Tanrı'ya hizmet etmek, riya ve gösterişten uzak durmaktır (Gökbilgin 1986, 23). Ulema her şeyden önce, *Kur'an*'a, Hadise ve bunların gerektirdiği bilgilere ve bu arada şer'î hukuk esaslarına vakıf olmak zorundadır. Başlangıçta ulema arasındaki bu ihtisaslaşma ameli bakımdan vazife bölünmesine müncer olsa bile, bunlar kati hatlarla ayrılmış sayılmazlardı. Her âlim, hiç değilse, fıkhın esas ilkelerini öğreniyor, her fakih İslâm akaidinin diğer disiplinlerinden bazı bilgileri yeterince biliyordu (Gökbilgin 1986, 23). Selçuklular döneminde medreselerle birlikte ulemanın bu özelliklerinde önemli değişiklikler olmuştur. Ulema genel olarak İslâm'ı değil, bağlı bulunduğu mezhebi öne çıkaran bir tutum sergilemiştir. Osmanlı dönemine gelindiğinde, uzmanlıkların da belirginleştiği söylenebilir. Selçuklu medreseleriyle birlikte ulema devletten maaş alan bir meslek öbeği olarak devlete eklemlenmiş ve Osmanlı ulemasının arka planını oluşturmuştur. Bunun yanında Anadolu dışındaki cemaat ve beyliklerden gelen ulema (Ocak 1998, 111-112), daha kuruluş aşamasında, Osmanlı Devleti'nin düşünce yapısı üzerinde geleneksel İslâm düşüncesini yerleştirmişlerdir. İslâm devletlerindeki ulemadan farklı olan Osmanlı uleması, toplumu oluşturan askeriye, ilmiye, kalemiye ve çiftçi-tüccar

* Nakilbüleşraf, Peygamber soyundan gelenlerin işleriyle uğraşanlar.

gibi dört unsurdan biri olarak tanımlanmıştır (Ocak 1998, 107). İlmiye, toplumu yönlendiren temel kurumlardan biri olarak öne çıkmıştır. Bunun yanında, Osmanlı düşünürleri devletin temel dayanağı olan ordu ile ilmiye sınıfı arasında karşılaştırma yaparak iki kurumun devletle olan ilişkilerini sergilemişlerdir.

Humphreys'e göre, ulemanın ne olmadığını söylemek daha kolaydır. Çünkü onlar ne bir toplumsal ekonomik sınıf, ne konumu tam olarak belirlenmiş bir grup, ne soya dayalı bir kast, ne de hukuki-siyasî topluluk ve ne de bir meslektir. Yarım yamalak okuma yazma bilen köy imamları, bilgili kadılar, kitleleri harekete geçiren aktörler, hükümdarların özel danışmanları, manevî rehberler ve kinik siyasetçiler olarak görülmektedirler. Bazıları zengin ve nüfuzlu aile çocuklarıyken, bazıları uzak köylerden gelmiş fakir çocuklardır; toprak sahibi ağalar, maaşlı profesörler ve bürokratlar, tüccarlar ve zanaatkarlar da ulema adı altında yer alırlar. Büyük çoğunluğu erkek olmakla birlikte, aralarında tanınmış kadınlar da vardır. Onlar toplumdaki tüm grupları aşmakta, siyasî, sosyal ve kültürel roller oynamaktadırlar. Ancak bu belirsizliğe rağmen, açıktır ki onlar, toplumun çok hayati bir unsurudurlar (Humphreys 2004, 233). Çizilen bu resim, ulemanın çeşitli özelliklerini sergilemektedir.

Hoca Saadettin Efendi (16. yüzyıl), ulemaya ayırdığı *Tacüt Tevarih* adlı kitabının son cildinin başında ulema hakkında şunları bildirmektedir: Osmanlı padişahlarının savunucu ve koruyucu gölgeleri altında, halk için huzur ve güven kaynağı olarak tanınan ve mutluluk otağında baş köşede oturmuş bulunan büyük bilginler ile ermişlik yoluna baş koyan erenlerin her birinin adları zaman sayfaları arasında ün tutmuştur. Onların övünülecek yapıtları ve beğenilen davranışları, tutumları ise gün ortasında parıldayan güneşe benzemektedir (Hoca Sadettin Efendi 1979, 1). Sıralanan niteliklere bakıldığında, ulemanın padişahların gözetiminde ve sarayın baş köşesinde yer aldıkları, eserlerinin de güneş gibi parladıkları öne çıkarılmıştır.

Bilgi üretmek ve bunlara göre amelde bulunmak durumunda olan ulemandan beklenenler çeşitli şekillerde dile getirilmiştir. Taşköprülüzade, âlimlerin herhangi bir konuyu anlatırken, çok sayıda nass ve haberlere yer vermez ve ilimleri ile amel etmezlerse, kıyamette en şiddetli azaplara duçar olacaklarını bildirmiştir (Taşköprülüzade 1966/2, 941). Bu yaklaşım âlimlerin nasıl bir tavır takınmaları gerektiğini ortaya koymaktadır. Öncelikle, bütün bilgi alanlarında naslara yer verilecek, bilgi edinme sürecinde, bilginin itikatla yakından ilgili olduğu gösterilecektir. Ahiret korkusu, nesne ya da konu hakkında nasıl bir tavır alınması gerektiğini belirlemektedir. Taşköprülüzade, dünya ve ahiret âlimleri ayrımı yaparak, onların tavırlarının nasıl olması gerektiğini ortaya koymuştur. *Dünya âlimleri*, ilimleri ile dünya nimetlerine kavuşmak, dünya ehli yanında makam, mevki ve şan sahibi olmak için uğraşanlardır. *Ahiret âlimleri*nin özel-

likleriyse şunlardır: 1- İlmi sebebi ile dünyayı istemez. Âlim olmanın en aşağı derecesi, dünyanın aşağılık bir yer olduğunu anlamak ve ahiretin yüceliğini kavramaktır. 2- Dünyanın ahiretin zıddı olduğunu bilmek. 3- Dünya ve ahiretin bir terazinin iki kefesi olduğunu ve biri ağır geldiğinde diğerinin hafifleyeceğinin farkında olmak. 4- Dünya ile ahiretin doğu ve batı gibi zıt olduklarını bilmek. 5- Sözü, hareketine muhalif olmamalıdır. 6- Gayret ve çabasını ahiret için faydalı olan ilme harcamalıdır. 7- Yiyecek, giyecek ve binada, refah ve zevki düşünmemeli, nefsin arzularını ön plana almamalıdır. Orta yol takip etmelidir. 8- Fetva vermeye hevesli olmamalıdır. Sağlam bildiği konularda fetva vermeli, bilmediği konularda bilmediğini söylemelidir. 9- Gayret ve ihtimamının çoğunu, kalb ilmine, murakebeye, ahiret yolunu bilip, o yolda sülük etmeğe harcamalıdır. 10- Din sermayesinin başı ve esası olan yakini kuvvetlendirmede çok çalışmalı. 11- Çoğu zaman amellerinin bozukluğundan, kalplerinin vesvese ve zihinlerin karışıklığında konuşurlar. 12- İlimde itimat, basirete ve kalp sefası ile idrakle olmalıdır. Kitap ve başka vasıtalardan dinlediklerini taklit etmemelidirler Taklit, Peygamber'in şeriatı olur ve bu da iyice anlaşmak şartıyla gerçekleştirilir. Anlamadan aktaranlar, ilim küpü olurlar, âlim olamazlar (Taşköprülüzade 1966/II, 942-945). Sıralanan bu özelliklere sahip olanların kalplerinden perdeler kalkar, kendinden sonra gelenlere önder olurlar. Bu özelliklere sahip olan âlimler, müçtehit olup, başkasına uyması uygun olmaz (Taşköprülüzade 1966/II, 945). İyi âlimleri, kötülerden ayıran farklardan biri de, sonradan ortaya çıkan bidatlerden çok sakınmak ve kendini korumaktır (Taşköprülüzade 1966/ II, 946). Taşköprülüzade'nin belirttiği özellikler, âlimin bu dünyadan çok öte dünyaya yönelik yaşaması gerektiği izlenimini vermektedir. Dünya sorunlarının çözümünde sanki âlimlerin hiç sorumlukları yokmuş gibi bir resim ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, Osmanlı Devleti'nde yaptıkları işlere bakıldığında, görevlerinin büyük ölçüde bu dünyaya yönelik olduğu açıktır.

Ulemayı iyi anlayabilmek için âlimlerin ne türden kaygılarla iş yaptıklarına bakmak gerekir. Tarihçi Oruç Bey kaygısını şöyle dile getirmiştir: "İmdi lazımdır ki Osmanlı hanedanının başlangıcından sonuna kadar kıssalarını ve ettikleri gazalarını zikredelim. *Ta kıyamete kadar anılalım*" (Oruç Bey, 18). Benzer bir kaygıyı tarihçi Mehmet Halife "Amaç, bizden bir eser kalmasıdır; çünkü bu dünyada varlığın bekası yoktur" (Mehmet Halife 1999, 4) şeklinde ifade etmektedir. Bir âlim olan Kafiyeci'nin kaygılarını göstermesi açısından şunlar önemlidir: Bu kitaptan beklentim, dünyada hayırla yad edilmek, ahirette ise bol ilâhî mükâfat elde etmektir (Kafiyeci 2003, 76). Kafiyeci'nin kaygısı keşif ya da sorun çözmek değil, yaptığı iş nedeniyle sevap kazanmaktır. Bu zihniyet dönemin evren tasavvurundaki değerleri çerçevesinde kendini tanımlamaktadır. Düşünürün kaygısı, kendi varoluşunun sürekliliği ve hayır duasıdır, işin (tarihçiliğin) kendi başına bir anlamı yokmuş gibi bir izlenim vermektedir. Bu kaygılar, insani bir duruma

işaret etmekle birlikte, yapılan işin gerekçesini öne çıkarmamaktadır. Yapılan işin önemine değil de, iş aracılığıyla anılma duygusuna atıfta bulunulması âlim zihniyetini gösteren önemli veriler arasındadır.

Ulema: 1- Şeriatın araştırıcıları anlamında fukuha, 2- Hukuku tatbik eden kadılar, 3- Ammenin ibadet işlerini idare edenler, 4- Müderrisler olmak üzere sınıflandırılmışlardır (Gökbilgin 1986, 23). Bu sınıflama, kontrol ettikleri alanları da işaret etmektedir. Ulemanın kontrol ettiği dört alan şunlardır: Hukuk, adliye, din, eğitim ve öğretim (Ocak 1998, 116). Ulemanın iki görevi öne çıkarılmıştır: Devletin bürokratik işlerini yapmak ve halkın inançlarının bozulmasını engellemek (Ocak 1998, 118). Nitelik olarak öne çıkarılanlarla, yaptıkları işler arasında uyumsuzluğun olması kaçınılmazdır. 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren merkezi bürokrasiyle bütünleştirilerek (ya da bütünleşerek) hiyerarşik bir yapı kazanan ulema, devletin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Din ve devlet özdeşliği ulemayı, devletin reaya üzerindeki otoritesinin teminatı yapmıştır (Ocak 2003, 253). Halkın rafiziliğe (heretik akımlar) kaymasını engellemek de ulemanın görevleri arasında sayılmıştır (Ocak 2003, 259). Osmanlı Devleti'nde ilmiye (ulema) sınıfının üstlendiği görevler daha detaylı olarak şöyle sıralanabilir: 1- Devletin merkez ve mahalli teşkilâtına hakim olmuştur. 2-Teorik yapı gereği, din ödevi aynı zamanda devlet ödevi sayılmış, cami ve medreseler devletin kontrolü altına girmiştir. 3- İmparatorluğun her tarafına yayılmış ve adalet sistemini ellerinde tutmuşlardır. 4- Toplumdaki eğitimden sorumlu olmuşlardır. 5- Kamuoyunu oluşturan ve yönlendiren en geniş ve kuvvetli güç olmuştur. 6- Devleti idare eden yegane gerçek kuvvet olduğu söylenebilir. 7- Dinî hukuk alanındaki boşlukları doldurarak örfî kaidelerin konmasına sürekli karşı çıkmışlardır. 8- Sürekli Yeniçerilerle birlikte hareket etmişlerdir (Tunaya 1960, 12-15). Böylesine geniş bir etki alanı olan bir ulemanın toplumda çok önemli bir yerinin olduğu açık bir durumdur. Bu alanlardaki işlerin yerine getirilmesi, çoğu zaman, tanımlanan âlim tipiyle çatışır niteliktedir.

Âlim tanımı ile ulemanın gerçekleştirdiği görevler arasındaki çatışmalar nedeniyle, ulema, Gelibolulu Mustafa Ali tarafından üç kategoriye ayrılmıştır:1- Başkalarının erdemlerini görmezlikten gelme eğilimi olmakla birlikte, gerçeğin ve niteliğin her derecesini ayırt eden büyük ulema. 2- Kendi durumlarının sarsılacağı korkusuyla yeni gerçekleri kabul etmeyen orta düzey ulema. 3- En alttaki köktenci grup. Bunlar en eski otoritelerin söylediklerine öylesine sıkı sıkıya bağlıdırlar ki, yeni içgörülerin ya da yapıtların mümkün olabileceğini düşünmeyi reddederler. Bunlar genellikle Türklerdir (Fleischer 1996, 269). Bu sınıflama toplum-âlim arasındaki ilişkileri de açıkça ortaya koymaktadır. İlk madde bencillik temelli bir yapı sergilemektedir. Bilginin gelişmesi ve toplumda etkili olabilmesi, diğer âlimlerin erdemlerini görüp onlara saygı göstermekle

yakından ilişkilidir. İkinci maddenin vurguladığı özellik, âlimlerin en kötülerine işaret etmektedir. Üçüncü öbek âlimler ise, kendi toplumsal dayanaklarını yani toplumsal düzenin dayandığı değerleri korumak anlamında bir tavır olarak görülebilir. Diğer yandan aşırı tutuculuk, söz konusu değerler dolayısıyla toplumun çöküş nedeni de olabilmektedir.

3.8.4.1. Toplumdaki Konumları

Tarihçi Naima'ya göre devlette kalem ve kılıç yan yana bulunmak durumundadır. Kalem hükümdarın hükmünün yürütülmesine, kılıç maksada varmak için gereklidir. Devletin hem kuruluş hem de çöküş dönemlerinde kılıç kaleme üstündür. Devletin kemal devrinde kalem üstündür (Naima 1967/I, 54). Ayrıca Naima'ya göre kalem sahipleri aklı başında kimselerdir. Devletin örfünü muhafaza ve saltanatın namus ve nizamını himaye ederler. Padişah meclisleriyle sıkı fıkı olurlar. Devletin sırlarını bilmelerinde büyük fayda vardır. Kalem sahiplerine fazla kıymet verilse de devlet nizamına zarar gelmez (Naima 1967/I, 54). Naima'nın verdiği bilgilerden askerlerin ulemadan daha hayati bir konumda oldukları sonucu çıkmaktadır. Her ne kadar ulema Peygamber'in varisleri olarak anılsalar da, askerler aracılığıyla toplumsal varoluş gerçekleşmediği sürece ulema ve dinin etkisiz kalacağının bilincindedirler. Bunun yanında devletin iyi işlemesi için ulemanın devlet sırlarını bilmesi ve bundan devlete zarar gelmeyeceğini belirtmesi bir başka önemli noktadır.

Osmanlı düşünürleri, ulemayı, kanın bedendeki işlevine benzeterek, toplumda benzer bir görev yaptıkları kanaatindedirler. Beden organlarının kalp aracılığıyla kandan beslenmeleri gibi, halk da âlimlerden beslenir. Kalp bedenin canlılığını sağladığı gibi, ilim de toplumun devamlılığını sağlar (Kâtip Çelebi 1982, 22-23). İlmiye sınıfı devletin bütün yapısını öyle sarmıştır ki, tarihçi Naima, ilmiye sınıfını devletin damarlarındaki kan olarak tanımlamıştır (Naima 1967/I, 40). Naima'nın ulemayı kana benzetmesi, ulemanın toplumun ve devletin her kesimine nüfuz ettiğini, toplumla içi içe olduğunu göstermektedir. Aşıkpaşazade ulemanın önemini şöyle belirtmiştir: "Bunlar doğru bir soydur. Bunlardan gayrımeşru hareket hiç vâki olmamıştı. Ulema bir şeye günah dese, Osmanlı hanedanı ondan kaçardı" (Aşıkpaşazade, b63). Aşıkpaşazade'nin altını çizdiği bu tutum iki açıdan önemlidir. İlki, ulemanın yönetimdeki ağırlığını gösterir. Yani hükümdar tek başına karar alamamaktadır. Karar alırken ulemanın konu hakkındaki düşüncelerini göz önünde bulundurması, kararın sorumluluğunu geniş bir kadronun yüklenmesi demektir. Bu da alınan kararın uygulanmasını da kolaylaştırmaktadır. İkincisi, alınan kararların devletin dayandığı teorik çerçeveye ya da değer dizilerine uyup uymadığını en iyi ulema bilmektedir. Böylelikle devletin

dayandığı ilkelerle çatışacak karar almanın önüne geçilmiştir.

Koçi Bey kendi adıyla anılan risalesinde, şeriatı bilgiye, bilgiyi de ulemaya bağlayarak (Koçi Bey 1993, 19), aralarındaki ilişkinin hem varoluşsal hem de toplumsal süreklilik açısından önemli olduğunu belirtmiştir. Koçi Bey'e göre, atalar döneminde bilgiye çok büyük önem verilmiş ve bilginlere de saygı ve ikramda kusur edilmemiştir (Koçi Bey 1993, 19). Saygı ve ikram arttıkça bilginler de daha iyi ürünler vermiştir. Koçi Bey'in dikkat çektiği hususlar çok önemlidir. Bilgi, toplumsal düzen anlamında şeriat ve bunlardan sorumlu olan bilginler arasındaki ilişki, toplumun değer dizileriyle ilişkilerini ortaya koymaktadır. Ulema ile toplumsal düzen arasında kurulan ilişki, hem toplumsal yapıyı göstermesi açısından önemlidir hem de ulemanın toplum üzerindeki etkisini göstermektedir. Koçi Bey toplumsal bozukluk ile ulemanın bozulması arasında da ilişki kurarak, toplum-ulema ilişkisinin ne kadar karmaşık olduğuna işaret etmiştir (Koçi Bey 1993, 19).

İslâm'daki iyilikleri emret kötülükleri reddet ilkesi, âlimlerin konuşmalarını gerektirir. Bu yüzden belirli bir öğretiye muhalif olan bir fakihin görevi, kendi görüşünü açıklamaktır; aksi takdirde o öğretiyi zımnen kabul ettiği varsayılır. Suskunluğun olumlu bir değer ifade ettiği bu sistemde çekimserliğe yer yoktur. Ulema, ister istemez sorumluluk altındadır (Makdisî 2004, 171). Bu sorumluluğun nasıl gerçekleştirildiğini Osmanlı bağlamında tartışmak gerekir. Ulema öncelikle hakikati bilmek yükümlülüğünden dolayı çeşitli sorumluluklara sahiptir. Ulemaya katılmak için eğitim gören kişinin eğitim sürecinde edindiği özellikler, hocalarının ona öğrettikleri ve okuduğu dersler, onun ahlâkî temeli sağlam, inancı tam bir insan olarak yetişmesini sağlamaktadır. Bu süreç Tanrı'ya karşı sorumluluğuna ağırlık vermektedir. Öte yandan memur olarak devlette işe başlamasıyla birlikte, devlete ve topluma karşı da sorumluluk yüklenmiş olur. Ulemanın hakikati bilmek ve ona göre eylemde bulunmak ilkesiyle, memur olarak da toplum ve devlete karşı sorumlukları arasında dengeli bir ilişki kurup kurmadığı tartışılabilir. Ancak kayıtlara geçen olgulara bakıldığında, kendine ve devlete karşı olan sorumlulukları, hakikate karşı olan sorumluluklarından ağır basmıştır. Devlet teamülleri yönünde karar alıp eylemde bulunmayan bir memur, genellikle işsiz kalacağına göre, ulema sınıfının bir mensubu olarak hakikatle geçim derdi arasına sıkışmıştır.

Ulemanın çıkmazlarından biri de Yeniçerilerin kazan kaldırmalarına genellikle destek vermeleridir. (Danişmend 1972/4, 18-22). Yeniçeri isyanları, Feyzullah Efendi (Naima 1969/6, 2926-2968) olayı dışında devlet ve saltanat için bir tehlike olmamış, fakat devleti sürekli zayıflatmışlardır. Yeniçerileri yatıştırmak için vezir-i azam, vezir ve defterdarların kelleleri alınmış ya da görevden uzaklaştırılmışlardır. Yeniçeriler, ulemanın desteğini almadan isyana kalkışmamışlardır. Bunun yanında ulema, hoş karşılamadıkları olayları durdurmak için Yeniçe-

rileri kışkırtmışlardır. Siyasî olaylarda siyasî davranıp hakikati gözardı etmeleri, hem onların hem de devletin çöküş nedenleri arasındadır. Devlet kademelerinde istihdam edilişleri ve Yeniçerilerle yakın ilişkileri nedeniyle, ulema toplumsal gerçekler ve devletin siyasal yapısında etkili olmak için hakikatten uzaklaşmıştır. Yeniçerilerle ilişkileri çerçevesinde ulema, "iyilikleri emret, kötülükleri reddet" ilkesini sürekli çiğnemiştir.

Dini temsil ettiklerinden dolayı, ulemanın kısmî bir serbestliği olmuştur (Mayer 1980, 51). Bu serbestlikleri, eldeki teorik bilgileri genişletip derinleştirme ya da toplumsal sorunları farklı bakış açılarıyla değerlendirme kaygılarının gelişmesine neden olmamıştır. Hayatlarını daha çok oturmuş bir evren tasavvurunun değerlerini yorumlayarak geçirmişlerdir. Ulema kendi toplumsal sorumluluklarını yeniden tanımlayarak, sorunların çözümünde kendi görevlerinin ne olduğu üzerinde durmaması, toplumsal bilincin giderek zayıfladığını göstermektedir. Ulemanın zayıflamasının önemli bir göstergesi, devlet içindeki konumundan da anlaşılmaktadır. Başlangıçta ulema devletin emrindeyken daha sonraları, devlet ulema tarafından idare edilir duruma düşmüş ve ulemanın itibarı artmıştır (Mayer 1980, 51-52). Sağlıklı bir devletin en önemli göstergelerinden biri, kurumların kendi sorumluluk alanlarının dışına çıkmamalarıdır. Sorumluluk alanının dışına çıkılması, siyasî otoritenin zayıflıklarının da belirtisidir. Kurumların yetki alanlarının dışına çıkmaları, toplumların çöküşlerinin başlıca nedenleri arasındadır. Bu durum Osmanlı tarihinde çok rahat izlenebilir. Ulemayı daha iyi anlamak için, onu oluşturan en önemli iki meslek olan müderrisler ve kadılar ile ulemanın başı olan şeyhülislâm üzerinde kısaca durmak gerekir.

Müderrisler: Müderris, medrese ya da camide talebeye ders okutan hocadır. Müderris olmak, medrese veya camide okunması meşru olan dersleri okuyup icazet almağa bağlıdır (İzgi 1997, 43). Müderris olma süreci, Sibyan mektebini bitirip 12-15 yaşlarında medrese eğitimiyle başlamaktadır (İzgi 1997, 51). Medrese öğrenciliği yıllarında danişmend adı altında anılan öğrenci, sırasıyla medresedeki bütün derslerle ilgili kitapları bir hoca eşliğinde okur. Ders veren hocalar, o derste başarılı olan öğrenciye icazet vererek dersten geçtiğini belgeler. Öğrenci en son ders olarak tefsir ilmini okur. Tefsiri de bitirdikten sonra derslerini tamamlamış olur. Bu aşamadan sonra hocalar toplanarak dersleri tamamlayan kişinin her ilmi okutabileceğine karar verirler (İzgi 1997, 55). Müderris ya da kadı olmak isteyenler, mülazamet defterine adını yazdırıp sırasını beklemeye başlardı (İzgi 1997, 57). Mülazim çıkanlar, medreselerin en alt kademesinden başlayıp uygun şartlarda üst medreselere geçerek 25 ile 30 yıl arasında en üst medrese olan Süleymaniye Medresesi'nde müderrislik yapma hakkını elde ederdi. En üst seviyedeki müderrislikten Kudüs, Halep, Selanik, Yenişehir, Galata ve İzmir gibi şehirlerde mansıpla kadı olarak atanırlardı. Sonraki aşamada, Şam, Bursa, Mısır, Edirne kadılıkları verilirdi. Bir sonraki aşama ise, Mekke ve Medine kadı-

lıklarıdır. Bu görev de tamamlandıktan sonra Anadolu ya da Rumeli kazaskeri unvanına ulaşırlardı. En son aşama olarak padişahın desteğiyle şeyhülislâmlık makamına gelirlerdi (İzgi 1997, 44). Müderrisin yükselme seyri, ilmiye sınıfının yapısını gösterdiği gibi, bürokrasideki konumlarını da sergilemektedir.

Kadıların kazançları müderrislerinkinden daha iyi olduğundan, gündelik hayatlarını maddî açıdan daha iyi sürdürebilmek için, müderrislikten ayrılarak kadılık mesleğine geçmek için sürekli uğraşmışlardır (Uzunçarşılı, 1984, 66). Medresede görev yapma süreleri, bazı en üst memuriyetlere atanmak için geçirilmesi gerekilen aşamalar olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca refahın işgal edilen makamla sınırlı olduğu bir toplumda en prestijli ve en zengin medreseler padişahların kurdukları olduklarından (Imber 2004, 12-13), müderrislerin en önemli kaygıları bu medreselerden birinde görev yapmak olmuştur. Bu görevlere gelebilmek için, ilim ilkeleri dışında, ellerinden gelen her türden çabayı göstermişlerdir. Elde edilen imkânları kaybetmemek için çocuklarını kendi sahip oldukları görevlere atama yollarını bulmuşlardır. Örneğin, devletin en önemli düşünürlerinden biri olan Ebussuud, oğullarının genç yaşta (12, 17, 30 yaşlar) müderris olmalarını sağlamıştır. Bu tür atamalar, medrese geleneklerine ve örfe aykırı biçimde gerçekleştirilmiştir (Imber 2004, 23-24). Yükselme keyfiyeti, Osmanlı Devleti'nde bilimin neden fazla gelişmediğini, amatör bilimsel hedefler peşinde koşmanın nedenlerini, umeradan uzaklaşma yerine neden onlara yaklaşıldığını iyi açıklamaktadır (Ocak 1998, 114). Ulema arasındaki yükselme rekabetinin yarattığı sakıncalar *Asafnâme*'de konu edilmiş ve Kanunî'ye bildirilmiştir (Ocak 1998, 114-115). Kanunî, yükseltme değerlerini belirlemiş ve ilan etmiştir. Müderrislerin sahip olduğu yükselme imkânları, onların medresede kalmalarını engellemiş gibi gözükmektedir. Ayrıca bireysel tutumlar yaygınlaşarak devam etmiştir. Ulemanın önemli özelliklerinden biri olan öğrenci ve öğretmen arasındaki kişisel bağ, ilmiye sistemini yönlendiren unsurlar arasındadır. Yükselen bir müderris öğrencisini yanına alır ya da öğrenci daha ileri bir seviyeye yükselme durumuna gelmişse, onu uygun bir kurumda güvendiği bir arkadaşına devrederdi. Bu uygulama, intisap sisteminin kurumlaşmış biçimini oluştur. İlmiye kurumunda başarıyı belirleyen yalnızca kişinin ne olduğu değil, aynı zamanda kimin öğrencisi olduğuydu; çünkü önde gelen ulema, öğrencilerinin en iyi okullara girmesini ve iyi görevlere atanmasını sağlayabiliyordı (Fleischer 1996, 26). Müderrislerin tavırlarının öğrencileri tarafından sürdürülmesi, hem medresedeki hem de devlet yönetimindeki bozuklukların başlıca nedenleri arasında sayılabilir.

Müderrisler, medreselerde okutulan dersler ve derslerde okutulan kitaplar çerçevesinde, sorunları yorumlamışlardır. Paradigmayı değiştirme kaygıları olmadığından, düşünce üretiminde sınırları zorlamamışlardır. Medrese eğitim sisteminde uygulanan, "okuma" yöntemi de bunu gerektiriyordu. "Okuma" yöntemi, alınan derslerle ilgili kitapları en basitinden en zoruna kadar, bir hocayla

birlikte okumaya verilen addır (Ocak 1998, 113). Okuma yöntemi, söz konusu konuyu belli bir kişi açısından öğrenmektir. Sorun hakkında yorum yapma imkânı olmakla birlikte, sorunun dayandığı ilkeleri değiştirme çabasına girildiğine ilişkin veriler bulunmamaktadır. Örneğin fıkıh çalışmalarını, Kitap ve hadis temelli değil de felsefe temelli yapmaya kalkışmak gibi bir çabaya girmemişlerdir. İlmin en önemli unsuru olan müderrislerin medrese sürecini, devletin en üst makamlarına gelmek için geçilmesi gerekilen aşama olarak gördükleri izlenimi doğmaktadır.

Kadılar: Sahn-ı Seman medreselerini bitiren kişiler, kadılık için müracaatta bulunur, kabul edilen adaylar, önemli merkezlerin çeşitli mahkemelerinde üç ile beş yıl arasında süren stajlar yaparlardı. Stajlarını tamamladıktan sonra bir yıl İstanbul'a gelip asistanlık yaparlar ve ardından en küçük ilçelerden başlamak üzere kadı olarak atanırlardı (Ortaylı 1994, 13). İmparatorluktaki **en üst akademik makamdan** (Sahn-ı Seman'da müderris olmak) kıdemli kadılık makamlarına geçmek mümkün olmuştur (Imber 2004, 18). Kadılık mesleği hiyerarşik bir yapıya sahipti. En küçük ilçe kadılığından başlayarak, vezir-i azamlığı kadar giden bir süreci yaşarlardı. Kadıları temsil eden Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri aynı zamanda Divan-u Humayun üyesiydiler (Imber 2004, 11). Kadı, hem şeriatı hem de devlet kanunlarını uygulamak üzere hükümdar tarafından atanırlardı (İnalcık 2003, 81).

Kadılar, özel hukuk sorunları konusunda yetkili olmuşlardır. Bu konuları, şer'î hükümleri esas alarak karara bağlamakla yükümlüdürler. Adlî sistemin işleyişinden sorumlu olduklarından, doğru ve adil karar vermeleri, toplum haklarının güvencesinin en önemli dayanağıdır. Hukuku esas alarak verilen kararlar, bireysel ve toplumsal güvenceyi yükseltmiştir. Taşköprülüzade, Kadı'nın özelliklerini şöyle sıralamıştır: Devlet reisinden çekinmeyip, huzurunda, acı da olsa doğruyu söylemelidir. Kendi arzu ve isteğine uyup, haktan ayrılmamalıdır. Hasmı hakkında bile hüküm verirken, adalet üzere olmalıdır. Hükümdar ve tebaası zengin ve fakire eşit davranmalı, hiçbir tarafı tutmamalıdır. Kendisine kolay ulaşılmalı ve herkese örnek olmalıdır (Taşköprülüzade 1966, 76-77). Kadılar, hem yargılama hakkına sahiptiler hem de idari görevleri yerine getirirlerdi. Mahkemelerdeki görevleri yanında, evlilik işleri, köle azat etmek, satış ya da kira işlemlerinin hukuki temelini sağlamak, sorumlu oldukları bölgede donanma için kürekçi toplamak, bölgeden geçen orduyu beslemek, pazardaki günlük fiyat ayarlarını yapmak ve kontrol etmek de kadıların görevleri arasında olmuştur. Devletin bölgedeki en önemli temsilcisidir (Imber 2004, 11; M.A. Aydın 1994, 394). Kadılar, hukukun merkezinde yer alıp onun uygulamasından sorumludurlar (Imber 2004, 11) Kadıların ayrıntılı mahkeme kayıtları tutmaları hukuk kaygısından çok siyasî

amaçlı olmuştur (Imber 2004, 11). Kadı'nın yanında fetva yetkisine sahip bir de müftü bulunurdu. Müftü kendi başına hiçbir infaz yetkisine sahip değildir ve fetva asla infaz edilebilir bir karar değildir. Hukuken etkin olabilmesi için onun kadı tarafından ya da Osmanlı İmparatorluğu'nda padişah adına yetki kullanan herhangi bir kimse tarafından yasallaştırılması gerekmiştir. Müftü, sadece danışmanlık görevi yapmıştır. (Imber 2004, 11-12).

Şeyhülislâm: Şeyhülislâm ve makamı, ulemayı temsil eden en üst makamdır. Bir tür danışma merkezidir. Özellikle fetva konusunda yetkilidir. Fetvalar, genellikle bir eylemin şeriat açısından yanlış olup olmadığı sorusunun cevabıdır. İslâm hukukunun en büyük bilgini olarak kabul edilen şeyhülislâm, müftü, müderris ve kadılardan oluşan ilmiye sınıfının başkanı olarak görülür (Düzdağ 1972, 17). İstanbul müftüsü, aynı zamanda şeyhülislâmdır. Görevi, padişah, onun vezirleri, yöneticileri veya kadıları tarafından ya da mahkeme dışında çözüm arayan ya da kısaca kafalarına takılan sorulara cevap arayan halktan kişilerce sorulmuş sorulara cevaben fetvalar yayınlamaktır. Ebussuud'dan sonra şeyhülislâm, imparatorluktaki ana yargı otoritesinin kaynağı olmuştur. Bununla birlikte İstanbul müftüsü bir kadı değil, bir hukuk danışmanıydı ve bu sıfatıyla o Divan-ı Hümayun'da hiç bulunmamıştır (Imber 2004, 12). Divanın esas üyeleri olmamakla birlikte, devlet üzerindeki etkileri çok büyüktür. *İlmiye Salnamesi*'nde yer alan ve Ali Emiri Efendi tarafından yazılan "Meşihat-ı İslâmiye Tarihçesi" başlıklı bölüme göre şeyhülislâmlık makamı, müçtehit imamların varisleri ve Ebu Hanife'nin halifeleri tarafından doldurulduğu için çok yücedir. Sultanların, şeyhülislâm geldiği zaman ayağa kalkmaları ve meclislerinde oturmasına izin vermeleri onun önemine işaret etmektedir. Ayrıca vezir-i azamdan sonraki en yüksek rütbeli kişi olması da devletteki konumuna işaret etmektedir. Padişah ve vezir dışında önemli kişiler onu ziyarete giderler fakat o kimseye ziyarete gitmez. Bazı önemli konular tartışılırken vezir-i azam onu saraya davet eder. Geliş gidişlerde vezir-i azam şeyhülislâmı karşılar ve onu yolcular. Onun düşünce ve görüşleri yerine getirilir. Din ve devletle ilgili sorunları şeyhülislâmla görüşmek, yöneticilerin hem dünya hem de ahiret hayatları için çok önemlidir (Ali Emiri Efendi 1998, 278-279; Düzdağ 1972, 19). Şeyhülislâmların Yavuz Sultan Selim gibi sert bir hükümdarın kararlarını değiştirebilecek kadar etkili oldukları görülmektedir (Ali Emiri Efendi 1998, 272-273).

Şeyhülislâm, ulemanın başı olarak, memurdur. Yani bu makama atanan ve gerektiği zaman da görevden alınan bir memurdur. Ali Emiri Efendi'nin verdiği bilgi esas alanınca vezir-i azamdan sonra en üstün makam olan şeyhülislâmlık, dini temsil eden makamdır. Hükümdar hem din hem de devlet gücünü kendi temsil ederken, bu güçlerden din kısmının uygulamalarını şeyhülislâma, devlet

işlerini de vezir-i azama vererek devlet içinde ayrı kurumlaşmaları sağlamıştır.

Nişancı: Kalemiyenin kitabet kolunun başında bulunmakla birlikte, padişaha karşı kişisel sorumludur. Profesyonel bürokrasi kadroları dışından özellikle de üst düzey medrese hocalarından atanırlardı. Nişancılığa müderrislerin atanması, bürokrasinin ilmiyeye bağlı bulunduğunu ve yüksek makamların eğitimli kişiler için mümkün olduğunu göstermektedir (Fleischer 1996, 97). Mustafa Ali'ye göre nişancılık, devletin diğer büyük bürokratik makamı olan hazine defterdarlığından daha saygın ve ahlâkî olarak daha önemliydi. 16. yüzyıl sonlarında hazine-i amire defterdarları, istisnasız, medrese eğitimi almayanlar ve bürokraside yetişenler arasından seçilmişlerdir (Fleischer 1996, 97). Hem nişancı hem de şeyhülislâm aynı eğitim kaynaklarından gelen, her ikisi de padişah tarafından atanan, doğrudan padişaha bağlı kişilerdir. Her ikisi de işlevleriyle Osmanlı'nın kutsal ve çağdaş adalet ülküsünün simgeleridirler. Her ikisi de "meslek"ten değil "saray"dan sayılırlar. Tanımlanmış bir hiyerarşi içinde ilerleme, yerine üstün nitelikli bireylerin özel olarak atanmasını temsil ederlerdi (Fleischer 1996, 97-98).

Medreseler bölümünde belirtildiği gibi ilim, Osmanlı zihniyetinin en önemli dayanaklarından biridir. Bununla birlikte Osmanlı düşünürü, kendini, bilginin sahibi ve yaratıcısı değil, aktarıcısı olarak görmüştür. Bu tutum onların genel bilgi anlayışından kaynaklanmaktadır. Ulema için ilim öğrenmenin iki amacının olduğu görülmektedir: İlki, iyi Müslüman olmak ve ahireti kurtarmak. İkincisi ise, memur olmak ve bu dünya hayatını idame ettirmek. Bu ikisinden hareketle üçüncü bir durum da varsayılabilir. İlk amaçtan elde edilen iyi ahlâkla devlet işlerinin adaletli olmasını sağladığından, halkın sorunlarında hassasiyet artmaktadır. Böylelikle devletle toplum arasında güçlü bir bağın oluşmasını sağlamış olurlar. Evren tasavvurunda sorun oluşmadığından, teorik sorunlarla ilgilenme gereği ortaya çıkmamıştır. Ulemanın, Türk evren tasavvurunun temel belirleyicisi olan devletle bütünleşerek teorik sorunlardan ziyade, devletin iyi işlemesini amaç edindikleri söylenebilir.

3.8.4.2. Bozulma Nedenleri

Lütfi Paşa (16. yüzyıl) ulema hakkında şunları bildirmektedir: Müderrisler ve ulema topluluğu, birbirini çekemezler. Onların birbirleri aleyhine söyledikleri şeylere inanmayıp reisleri ile görüşüp bilginlerin rütbe ve derecelerinde yoklama yapmak gerekir (Lütfi Paşa 1982, 18). Vezir-i azamlıktan emekli olan Lütfi Paşa'nın ulema hakkındaki görüşlerinin, tecrübeleri sonucu oluştuğundan hiç şüphe edilmemelidir. Bu şikayetlerin ulemanın dorukta olduğu bir dönemde

gerçekleşmesi, sorunun büyüklüğünü de ortaya koymaktadır. 16. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen suhte (medrese öğrencisi) isyanları, medreselerin iyice bozulduklarının açık göstergeleri olarak kabul edilirler. 1558-1597 yılları arasında meydana gelen suhte isyanlarını araştıran Mustafa Akdağ'ın tespitlerine göre, hemen hepsi bekar olan medrese öğrencileri, ahlâka uymayan hareketleri sebebiyle halkı rahatsız ederek medreselerin itibarını daha da düşürmüşlerdir. Bunların ahlâksızlıkları nedeniyle çoğu kimse çocuklarını medreselerde okutmaz olmuşlardır (Akdağ 1999, 153-160; Öngören 2003, 367). Medrese hocaları, hem birbirleriyle hem de kadılarla çekişirken öğrencilere yeterince vakit ayırmamış olduklarından, öğrenciler arasında ahlâksızlık artmış olmalıdır (Öngören 2003, 368). Ayrıca, bağnaz çizginin güçlenmesi (Adıvar 1970, 123), bozulmanın nedenleri arasındadır. Ulemanın yaşadığı sıkıntıya Gelibolulu Mustafa Ali de değinmiştir.

Mustafa Âli, adalet ve hukuku Osmanlı Devleti'nin temelleri arasında görmüş ve bunları yalnız bütün imparatorluk için değil, kendisi için de istemiştir (Fleischer 1996, 99). Mustafa Âli'nin algıladığı biçimiyle Osmanlı sistemi, ideal olarak, kişilerden bağımsız, liyakata ve düzenliliğe dayandırılmıştır. Sistemin iyi işlediğinin göstergesi şudur: Sisteme giren değerli bir kişi, düzenli olarak yükselebilmeli, yaşıtları da aygıtın bağlantılı öğeleri olarak yer değiştirmelidir (Fleischer 1996, 99). Ancak işler böyle yürümemiş, liyakatın ötesinde birtakım gerekçelerle uygun olamayan kişiler makamlara getirilmişlerdir. 16. yüzyılın iki önemli düşünürü olan Bostanzade ile Hoca Sadettin'in aralarındaki çekişmeler ve birbirlerinden nefret etmelerinin temel nedeni, ilmiyenin denetimini ele almak ve en üst düzey makamları kendi aile fertlerinin elinde bulundurmak arzusu olmuştur (Fleischer 1996, 166). Aile fertlerinin layık olup olmadığına bakmadan onlara iş alanı açmak, âlimlerin ne durumda olduğunun açık göstergelerinden biridir. Mustafa Ali, İran ulemasının sürekli hanedan tarafından korunmasını önemsemiş ve kendine hanedandan bir hami bulmaya çalışmış ve bu çabasının sonucunu alamamıştır (Fleischer 1996, 39). Kanunî'den sonra durum değişmiş, şeriatın yerini örfi uygulamalar almıştır. Ulema, özellikle de kadılar yoldan çıkmış, zenginlik ve gösteriş düşkünü olmuşlardır. Ulema kıyafeti çıkarılarak, askeri kıyafetler giymiş, büyük sarıkları tercih etmişlerdir. Vezirlerin öğrenime saygıları kalmadığından, ilmi korumayı bırakmışlardır. Ulemadan çok az kişi, eski otoriteleri yorumlayacak bilgi seviyesine sahipti (Fleischer 1996, 269). Ulemanın bozulma nedenleri arasında, hükümdarlar ve âlimlerin kültürel yaratıcılığı ödüllendirmekten ve desteklemekten vazgeçmeleri, ulemanın kanun kapsamına alınarak belirli ölçüde zayıflatılmaları, şer'î normların yerini idari ve dolaysız pratik gereksinimlere dayalı örfi normların alması da sayılmaktadır. Bu şartlar altında ulema, örnek âlim ve Müslüman olmaktan çok, yükselmeyi düşünen hükümet görevlisi olmuştur (Fleischer 1996, 273). Bu gelişmeler ışığında

Mustafa Ali, bütün erdemlerine rağmen Osmanlı sisteminin kendi içinde yıkım tohumlarını barındırdığını kabul etmiştir (Fleischer 1996, 273). Kurumun işleyişi kuruluş ilkelerinden uzaklaştığında ve yeni bir yapılanma gereği duymadığında, kurum kaçınılmaz olarak çöker.

17. yüzyıl düşünürlerinden Koçi Bey'in risalesinden, ulemanın iyi olduğu dönemdeki özelliklerini çıkarmak mümkündür. Koçi Bey şöyle diyor: Yüce atalar zamanında yürürlükte olan kanun ve usûl gereği, bilginlerin en bilgilisi, en faziletlisi, en dindarı, din emirlerine en fazla uyanı, en yaşlısı şeyhülislâm ve müftü-i enam olurdu. Ondan aşağı olanlar Rumeli ve Anadolu kazaskerliği görevine getirilirlerdi. Bir kez fetva makamına geçildikten sonra bir daha azlolunamazdı. Aziz ve şerefli kabul edilen fetva makamı ilmiye mensuplarını temil ederdi. Onun itibarı, başkasına benzemez, azil ve tayın kabul etmez, her bilgin o makama layık olamaz (Koçi Bey 1993, 19-20). Eski bilginler, halk tarafından büyük saygıyla karşılanan sade giyimli, iyi eğitimli kimselerdi (Koçi Bey 1993, 22). Eski şeyhülislâmlar, ilmi açıdan yeterli oldukları gibi hakikati çekinmeden söyler ve padişaha nasihatlerde bulunurlardı. Din ve devletin düzenini gözetir ve halkın ahvali ile ilgilenirlerdi. Fetva makamı böyle bir adam ile şereflendikten sonra ömür boyunca azil olunmamak gerekir. İyilerin kadri bilinmelidir (Koçi Bey 1993, 20). Koçi Bey'in öne çıkardığı özellikler, ilmiye sınıfını temsil eden ve devletin eylemlerinin dine uygun olup olmadığını karara bağlayan şeyhülislâmlık makamına liyakat sahibi kimselerin getirilmesi ve azledilmenin söz konusu olmamasıdır. Liyakat sahibi bir kişinin gelmesi ve azledilmemesi kurumun gücünün iyi bir göstergesidir. Ayrıca halkın durumuyla ilgilenmeleri, din ve devlet düzenini gözetmeleri, padişahlara nasihat etmeleri, toplumun merkez kurumları arasındaki ilişkide belirleyici bir konuma sahip olduklarını göstermektedir.

Koçi Bey'e göre ilmiye sınıfındaki bozulmaların nedenleri şunlardır: 1- Yürürlükteki kanun işletilmediğinden medreseye iyi öğrenciler alınamamış ve öğrencilerin yükselmeleri ve göreve atanmalarında usûlsüzlük başlamıştır. 2- Şeyhülislâmların azledilmeleri kurumun otoritesini sarsmıştır. 1594'te şeyhülislâm Sunullah Efendi'nin azliyle kurallar çiğnenmeye başlanmıştır. Bütün baskılara rağmen tavrını değiştirmeyen Sunullah Efendi, temsil ettiği makama uygun bir kişi olarak tanımlanır. Alt kademlerde aziller çoğaldı, dalkavukluk azletmelere paralel olarak arttı, padişaha doğrular söylenmez oldu. 3- Mülazımlıklar gerekli usûle bağlı olarak verilmedi, satıldılar. Beş-on bin akçe verenler mülazım oldular. Sonra da müderris ve kadı olduklarından ilim sahası cahillerle doldu. Adaletsizlik ve zulüm yaparak bilginlerin adını kötüye çıkardılar. 4-İlmiyeye ait yüksek makamların, şunun bunun aracılığıyla verilmesi doğru değildir; en bilgili kimse ona verilmelidir. 5- Kadılık yolunda vasıta bilgidir. Yaş ve sene, soy ve sop değildir. 6- Medreseler, ilmî incelikler çıkarmağa kadir olanlara gerekir (Koçi Bey 1993, 20-22). Koçi Bey'in ileri sürdüğü bozulma

nedenleri, konuyla ilgili kanun ve geleneklere uymamak, şeyhülislâmların azledilmesi, mülazımlıkların (kadılık bölgeleri) satılması, yüksek makamlara liyakatsiz kişilerin doldurulması ve atamaların usûlsüz oluşu, doğrudan idari ve kanuni yollarla çözülebilecek durumdur. Bunun yanında iş güvencesinin olmaması çeşitli sorunların büyümesine neden olmuştur. Ulemanın önemli bir kolu olan kadıların iş güvencelerinin olmaması, kadı adaylarının çok olması, makamların satılması ve rüşvet gibi sorunların önüne geçmek için Koçi Bey'e göre, bilgili kişilerin yetiştirilmesi ve onların atanması, mülazımlıkların satılmaması, ihtiyaç kadar mülazım adayının yetiştirilmesi, iş beklerken geçim sıkıntısına düşüp dilencilik yapmamaları için, gerekli tedbirlerin alınması gerekir (Koçi Bey 1993, 23). Koçi Bey'e göre kadıların ahvali ile meşgul olmak, mühimlerin mühimidir. Dolandırıcıların şikayetiyle hakları elinden alınıp sürgüne gönderilmektedirler (Koçi Bey 1993, 23) Bu duruma aldırış edilmezse, *âlem elden gider* (Koçi Bey 1993, 23). Ulemanın makam peşinde koşmaları ve iç çekişmeleri nedeniyle, bazı ulema mensupları ulemadan uzaklaşarak tasavvufa yönelmişlerdir (Öngören 2003, 366). Meşahiye göre medresenin içine düştüğü bunalımın nedeni, orada tahsil edilen ilimlerdir. Kastamonulu Şaban Efendi'ye göre, zahiri ilimler benlik duygusunu arttırmaktadır ve bu da sorunların kaynağını oluşturmaktadır. Ona göre bâtınî ve ledünnî ilim, insanı vahdet ve fenaya ulaştırırken, zahiri ilim ekseriyetle varlığa ve kesrete götürmektedir (Öngören 2003, 367). Hicret'in bininci yılında (1610) kıyamet beklentileri artmış ve şairler kıyamet havasını yansıtan şiirler yazmışlardır. Söz konusu şiirlerde, toplumun alt üst olduğu ve ulemanın bilgi ve dindarlıktan uzaklaştığı konu edinilir. İblisler ve yalancılar devletin temel direkleri olmuşlardır. Gerçekten bilgili kişiler azledilmiş, devlet hizmeti artık onur ve servet yerine acı ve yoksulluk getirmeye başlamıştır (Fleischer 1996, 138). Bu dönemde iş başında olan Sinan Paşa, Deccal olarak tanımlanmış, devletin, dinin ve şairlerin düşmanı ilan edilmiştir (Fleischer 1996, 139). Devlet yönetimi ile ulema arasındaki ilişkinin böylesine acı bir resimle gösterilmesi durumun ciddiyetini ortaya koyar.

16. yüzyılın ikinci yarısı Devlet'in en görkemli zamanıdır. Bu görkemli dönemin ünlü vezir-i azamlarından biri olan Lütfi Paşa, ulemaya güvenilmemesi gerektiğini söylemektedir. Yine aynı dönemde medrese öğrencilerinin isyanı söz konusu edilmektedir. Aynı yüzyılda, Kemalpaşazade ve Ebussuud gibi âlimler şeyhülislâmlık yapmışlardır. Taşköprülüzade gibi müderrisler görev başındaydı. Bütün bu başarılı kişilere rağmen, ulemanın bozulmasının önüne geçilememiştir. Hukuku önemseyen ve devletin temel unsurlarından biri olarak hukuku kabul eden büyük bir imparatorlukta, mahkemelere, makama uygun niteliklere sahip olanlar atanmazsa ve atananlar iyi çalışmazsa '*âlem elden gider*' yani devlet yıkılır ve toplum dağılır. Bu devlet-i ebet müddet ortadan kalkması anlamına gelir ki, Koçi Bey'in deyimiyle "mühimlerin mühimidir". Devletin temel taşıyıcı

kurumlarından biri olan ilmiye sınıfının yozlaşması, devletin kendisi için koyduğu ödevleri yerine getiremediği anlamını içermektedir. Devletin başlıca görevlerinden biri olan ve her fırsatta vurgulanan adalet, ulemanın bozulması nedeniyle yerine getirilememektedir. Adaletin zayıflaması, devletin varoluş nedenlerinden birinin de zayıflaması anlamına gelmektedir.

*

Ulema üzerinde düşünürken, özellikle ele alınması gerekli olan noktalardan biri, ulemanın tanımı ile tarihsel gerçekliği arasında ortaya çıkan uyumsuzluktur. Medrese, hoca ve öğrencinin özellikleri, işlenen derslerin içerikleri ve hedefleri, ulemanın toplumdaki konumu ideal bir şekilde tanımlanmıştır. Tanımlar, yapıları gereği tanımlanan konuyu idealleştirmekle birlikte, tanımı yapanların kaygı ya da amaçlarını da belirlediğinden oldukça önemlidirler. Toplumsal olayların tanımlanmasında amaçlardan biri, *olması gereken* duruma işaret etmektir. Ancak olan, olması gerekenden çok farklıdır. Bu durum, tarihsel olayların tümünde geçerli bir uyumsuzluk olarak kabul edilebilir. Çünkü tarihsel olay hiçbir zaman ideal olarak kabul edilemez. Başka bir deyişle, ideal olarak tasvir edilenle gerçekleşen arasında her zaman uçurumlar olmuştur. Olması gerekenle olan arasındaki farklılıkların, Osmanlı ulemasında nasıl bir yapı sergilediğine yakından bakmak gerekir.

Ulema tanımlanırken, İslâm değer dizgeleri ve ahlâk esas alınmıştır. Böyle bir tanımlama yerindedir. Bu tanıma uygun çok sayıda kişinin yetişip ve devlet görevi yaptığından da hiç şüphe etmemek gerekir. Çünkü devletin güç kaynaklarından biri olan ilmiye sınıfı tanımına uygun eylemde bulunduğundan, devlet yeterince güçlenmiş ve uzun süre yaşamıştır. Ancak sorunun bir başka boyutu, tanımın dayandığı değerlere sadık kalmamanın yarattığı yeni sorunlardır. Ulemanın tanımında, ulemaya devlet sorumluluğundan daha çok dinin sorumluluğu yüklenmiştir. Ulemaya yöneltilen eleştirilere bakıldığında, ulemanın, tanımlamalarda belirlenen özelliklere uygun davranmadıkları görülür. Peygamber'in varisleri, şeriatın bekçileri ve uygulayıcıları, şeriat ilkelerini çiğneme konusunda hiç tereddüt etmemişlerdir. Şeriat uygulayıcısının şeriat ilkelerine uymaması, şeriatın olup olmadığı sorununu tartışmaya açmaktadır.

Teorik yapıyla uygulama arasında çelişkilerin oluşması kaçınılmaz bir durumdur. Bu sadece Osmanlı uleması için değil, her dönem ve konu için geçerlidir. Osmanlı uleması, Osmanlı medreselerinde yetişenler anlamında, medreseyi ve devleti hazır bulmuşlardır. Kurum olarak medrese, bütün özelliklerini elde etmiş olarak Osmanlı Devleti'ne taşınmıştır. Yani Osmanlı ulemasını yetiştiren medrese Osmanlılar tarafından oluşturulmamış, sadece geliştirilmiştir. Medresenin kuruluşunun mezhepler arası teorik çekişmelerin yaşandığı bir döneme rastlaması ve Osmanlı medreselerinin tasavvuftan kişiler tarafından kurulup geliş-

tirilmiş olması, medresenin çıkmazlarındandır. Mezhep kavgaları ve kelâmın felsefeyle çekişmesi, medresenin temel iki dersinin niteliklerini belirlemiştir. Aynı zamanda, tasavvufi unsurlar da derslerin işleyiş tarzına yansımış olmalıdır. Bunlardan daha da önemlisi, medreselerde okutulan derslerin dayandığı paradigma, İslâm düşüncesinin temel değerlerinin sistematik bütünlüğü, 10. ve 11. yüzyıllarda son halini almış ve bütün İslâm dünyasında hakim unsur haline gelmiştir. Osmanlı uleması hakim olan paradigmanın içine doğmuş ve onun sunduğu sorunlarla uğraşmıştır. Medreselerde en çok üzerinde durdukları fıkıh ve kelâm konularında yaratıcı çalışmaların ortaya çıkmadığını iddia edenler, hakim paradigmayı değiştirme ya da dönüştürmeyi denediklerinde, Osmanlı ulemasının neden çığır açıcı düşünceler üretemediğini kolaylıkla anlayacaklardır.

Medresenin sunduğu İslâm anlayışı, hukuk açısından oldukça verimli olmuştur. Toplumsal düzenin iyi işleyebilmesi için, kural ihlallerinin ve ortaya çıkan suçların düzenli bir şekilde cezalandırılması, anlaşmazlıkların karara bağlanması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Medreseliler, bu işler için eğitim görmüşler ya da eğitilmişlerdir. Görevlerini yaparken yaptıkları hatalar nedeniyle eleştirilmiş ve cezalandırılmışlardır. Devlet medreselileri kadı, imam ve müftü yaparak, toplumsal düzeni istenildiği gibi sürdürebilmiştir.

Osmanlı düşünürleri, İslâm medeniyetinin dayandığı paradigmayı çeşitli yerlerde dönüştürmüş ve değiştirmiştir. Medreselilerin, şer'î hukuk kararlarını kanunlaştırmaları, kanunları da örfi hukuk olarak tanımlamaları, önemli bir farklılık yaratmıştır. Ayrıca devletin meşruluğunu örfi hukukla açıklamaları, paradigmanın hem hukuk kısmında hem de devlet anlayışında önemli değişikliklerin olmasını sağlamıştır. Paradigma değişikliği, geleneksel olarak kabul edilen çözüm denemelerinin üstesinden gelemediği sorunlara, gelenek dışından çözüm getirmeyle mümkün olmaktadır. Hukuk ve devlet konusunda Osmanlı anlayışı geleneksel İslâm hukuk ve devlet anlayışının ötesine geçmiştir. Bu gelişmeler devlet kurumunun sorunlar tarafından zorlanması ve sorunlara yeni çözümler bulunmasıyla mümkün olmuştur. Devlet yapısının, İslâm devlet anlayışının dışında oluşunun en önemli sebebinin Türk devlet anlayışı olduğunu da unutmamak gerekir.

Ulemanın Yeniçerilerle ilişkileri de bir başka sorun olarak gözükmektedir. Söz konusu ilişki, ulemanın siyaset içinde olduğunu göstermektedir. Devletin en önemli kurumlarından biri olan ilmiye sınıfının çeşitli sorunlar karşısında Yeniçerilerle birlikte davranması, yönetimi denetleme anlamında olumludur. Yönetimin denetiminin ilimlerden hareketle olmaktan çok, Yeniçerilerin silah gücüyle gerçekleştiği izlenimi doğmaktadır. Adaleti uygulamakla sorumlu olan ulema, Yeniçerilerle ilişki içinde çok büyük adaletsizliklerin altına imza atmıştır.

Ulema devletin çocuğu olduğu için *devletin kucağında büyümüştür*. "Devlet

Baba"yla bazı zamanlar çekişse de baba onun kulağını çekerek terbiye etmiştir. Kam ve dervişler gibi yaşama şartlarından kaynaklanan özgürlüğe sahip olmamışlardır. Tersine memurluğu seçerek, devletin emrine girmişlerdir. Kısmi serbestliğin olduğu medresede kalma yerine, kadılıklara yönelmeleri, dolayısıyla memur olmaları, onları teorik ilim sorunlarıyla uğraşmaktan uzaklaştırmıştır. Yine de birlikte, memur olarak bulundukları görevlerde, ilmin ilkelerine uygun çalıştıkları ilkece kabul edilebilir olmakla birlikte, ulemanın eleştirilerine bakıldığında, ilim adamı olmaktan çok bürokrat olarak çalıştıkları söylenebilir. Ulema, ağırlıklı olarak devletçi olma yolunu seçmiştir. Çok sayıda yazılan siyasetnamelerde, esas itibariyle devleti yönetenlerin ne türden özelliklere sahip olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Devletin yeniden yapılandırılması ve yeni kurumlarla devleti dönüştürme kaygıları görülmemektedir. Devleti dönüştürmeyi düşünmemelerinin en önemli nedeni, devletin dayandığı temel değerlerde sorun görmemeleridir. Hükümdarın temsil ettiği devletin evren tasavvurundaki konumu tartışmasız kabul edildiğinden, devlete ilişkin sorunlar, bireysel becerisizlik ve ahlâksızlıklarla açıklanmıştır. Yeterince iyi yönetici iş başına gelirse, sorunların düzeleceği yolunda bir inanç sürekli olmuştur.

Kınalızade'nin *Ahlâk-i Alai* adlı kitabı gibi çalışmalar, toplumun bütününü ele almaktadır. Bireyin, ailenin, toplumun ve devletin ahlâk ilkeleri çerçevesinde nasıl tanımlanması ve ilişkilerin nasıl yürütülmesi gerektiğini içermesi açısından önemlidirler. Bu türden kitaplar topluma ilişkin kaygıları ortaya koymaktadır. Bu tür çalışmalarda da yaklaşım aynıdır. Evren tasavvurunun dayandığı ilkelere bağlı kalarak toplumu düzenlemek kaygısı hakim olmuştur.

*

Toplumun düşünce yapısından sorumlu olan büyücüler, bütün eksikliklerine rağmen toplumsal görevlerini yapmışlardır. Toplumsal varoluşun sürekliliği için gerekli olan teorik desteği vermişlerdir. Söz konusu sorumluluklarını yerine getirirken, ilkin ait oldukları alanın (teorik sorunlar alanı) gerekliliklerine göre yetişmiş, alanlara ilişkin ürünlerini ortaya koymuşlardır. İkinci olarak da kendi alanlarının dışında, devlet ve toplumla ilgili sorunlarda üstlerine düşen görevleri yapmışlardır. Büyük bir çoğunluğu, ikinci görevlerini birinci görevden üstün tutmuş olduklarından, düşünce üretiminde daha verimli ve devrimci düşünceler ortaya koyamamışlardır. Bugünkü baskın medeniyetin kurum ve değerleri açısından bakıldığında, kolaylıkla başarılı olmadıkları sonucunca varılmaktadır. Ancak bir medeniyeti ya da toplumu, başka bir medeniyet ve toplumun kurum ve değerleriyle yargılamanın çok büyük bir yanlış olduğu kabul edildiğinde, kolaylıkla varılan sonuç anlamsızlaşmaktadır. Toplumsal varoluşun sürekliliği temel ilke olarak kabul edildiğinde, Türk büyücülerinin başarılı oldukları söylenebilir. Söz konusu başarı, büyücülerin, hem kendi alanlarında hem de toplum ve dev-

letle ilgili görevlerinde ortaya çıkmaktadır. Büyücüler, ilkece hakikati bildikleri inancından hareket etmişler ve hakikat inancı çerçevesinde oluşturulan evren tasavvurundan şüphe duymamışlardır. Evren tasavvurunda bir bunalım yoksa, onun iyi öğrenilip öğretilmesinden başka bir iş kalmamaktadır. Dolayısıyla yeni teorik düşünceler üretme yerine, varolan değerleri daha iyi bir hale getirme ve en iyi biçimde uygulama çabası, izlenmesi gereken makûl yol gibi gözükmektedir.

Irkıl Hoca, Tonyokuk, Korkut Ata gibi kişiler, büyücülerin ilk ataları olarak, bilgeliklerini devlet işlerinde göstermektedirler. Tasavvuf çerçevesinde gelişen tarikatların hem toplumsal eğitim hem de benimsenen değerleri yayma çabaları, siyasî kaygıların ağır bastığının işaretlerini ortaya koymaktadır. Medreselerle birlikte ulemanın devletle içli dışlı olması, devletle büyücüler arasındaki ilişkilerin tarihsel seyrini sergilemektedir. Büyücülerin, devletle yoğun ilişkilerinin üç önemli gerekçesi vardır: 1- Hükümdarın, bir bakıma baş büyücü olması. Hükümdarın sahip olması gereken niteliklere bakıldığında, büyücülerin başı olma özelliğini taşıdığı kolaylıkla söylenebilir. 2- Türk evren tasavvurunda insanın devletli bir varlık olarak tanımlanmasıdır. Devleti temsilen hükümdarın evren tasavvurunda temel unsur olması, varoluşun devletle açıklanması, büyücüleri devlete bağlamıştır. 3- Büyücüler, geçimlerini devletle ilişki içinde sağlamışlardır. Bu gerekçeler göz önünde tutulduğunda, büyücülerin neden devletle içli dışlı oldukları daha anlaşılır bir hale gelmektedir. Öte yandan, devletin büyücülere ihtiyacı olduğu bir gerçektir. Büyücü ile devlet arasındaki ilişkinin iyi bir örneği, *Kutadgu Bilig*'deki zahittir. Devlette görev almama tutarlılığını sergileyen zahit, kişisel olarak kendi yolunun doğru olduğunu, ancak devlette hizmet etmenin gerekliliğini kabul etmiştir. Benzer sorunlar Osmanlı Devleti'nde şeyhler tarafından da tartışılmıştır. Kimi şeyhler devletten uzak durulmasını savunurken, kimileri de devlete hizmette bulunmanın ödevleri olduğu düşüncesindedirler.

Büyücüler, toplumsal varoluşun sürekliliği açısından iki yol izlemişlerdir: 1- Kam'ın devamı olan bahşı, Korkut Ata, ozanlar, tasavvuf şairleri ve dervişler, Türkçeyi kullanarak ve halkın yaşadığı değerleri esas alarak düşünce ve eylemlerini ortaya koyduklarından dolayı, Türk kültürünün sürekliliğini sağlayan esas unsurlar arasındadırlar. 2- Ulemanın, din ve ilim konularında Arapçayı, divan şiirinde Farsçayı tercih etmesi, kültürel varoluşta ciddi sorunlar oluşturmuştur. İlk bakışta medeniyetin değerleri gibi gözüken, fakat farklı kültürlerin temel değerleri olan dilleri benimseyerek, Türkçe'nin ilim dili olarak gelişmesinde gerekli hassasiyeti göstermemişlerdir. Ulemanın böyle bir yol seçmesinin haklı gerekçeleri olmakla birlikte, yarattığı sonuçlar açısından yeniden tartışılması gerekmektedir. Çünkü 19. yüzyıldan itibaren yeni bir ulema tipi ortaya çıkmış ve aynı gerekçelerle başka bir medeniyetin dillerine bağlanmışlardır. İki yüzyıldır süren yeni bir kültürel varoluş savaşını anlayabilmenin yolu, eski savaşı anlamaktan geçmektedir.

3.9. FELSEFE SORUNU

Modern Batı düşüncesi ve onun yörüngesindeki anlayışlar için, teorik düşünce dendiğinde, felsefe akla gelmektedir. Felsefenin böylesine güçlü bir şekilde anılmasının nedeni, Yeniçağ'la birlikte, Hıristiyanlık temelli anlayışın etkisizleşmesinde, modern dönem değer dizilerinin tanımlanmasında ve bilimlerin oluşmasında çok etkili bir yere sahip olmasıdır. Bakma, seyretme anlamına gelen *teoria* terimi, Platon ve Aristoteles'ten itibaren felsefenin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Modern dönemde de felsefeyle birlikte özellikle bilimlerdeki teori anlayışında etkinliğini sürdürmüştür. Modern dönem düşünce yapısında felsefe baskın bir yere sahip olduğundan, felsefenin önemi sürekli vurgulanmıştır. Batı Avrupa düşüncesi tarihinde etkili bir konuma sahip olan felsefe, modern tarihçilik anlayışı tarafından, başka toplumların tarihsel süreçlerini anlamak için aranılan ölçülerden biri haline getirilmiştir. Dolayısıyla, eğer bir toplumda Yunan, Hıristiyan ve Modern Batı tarihi çizgisinde görülen felsefe üretim tarzı yoksa, o toplumların geri oldukları yargısına kolaylıkla varılmış, söz konusu toplumların gerilikleri, sömürgeciler tarafından yıkılmaları için gerekçe olarak kullanılmıştır (Bıçak 2004c, 277-279). Çizilen bu resim, modern dönemde genel Osmanlı geçmişi yanında, onların düşünce yapılarının nasıl olduğuna ilişkin bakışı da belirlemiştir.

Modern dönem, özellikle de Aydınlanmacılar açısından bakıldığında, İslâm düşüncesinde felsefe yasaklanmış olduğundan, İslâm devleti olarak tanınan, Osmanlılarda da felsefe yasaktır ya da felsefe yapacak durumları olmamıştır. 19. ve 20. yüzyıllarda hem Batı Avrupa toplumlarında hem de Türkler arasında çok sayıda ve önemli taraftar bulan bu anlayışa göre, İslâm medeniyetinde olduğu gibi Osmanlı döneminde de felsefe dinin emrine girmiştir*. Macit Gökberk'e göre 10. ve 11. yüzyılda İslâm medeniyetinin Farabî örneğine karşı, felsefe bağımsız değil, dinin emrinde olmuştur. Söz konusu dönemde, felsefe ne konusunu seçe-

* Modern medeniyet ve felsefe anlayışları Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecini konu edinen sonraki ciltte detaylı bir şekilde tartışılmıştır.

biliyor ne araştırabiliyor ne de yöntemini belirleyebiliyor. Din, felsefeye, dini dogmaları desteklemesini buyurmaktadır (Gökberk 1983, 11). H. Ziya Ülken'e göre, genel olarak felsefi düşünce, Gazalî-İbn-i Rüşt tartışmasının bıraktığı yerdedir (Ülken 1979, 45). Taner Timur'a göre İslâm dünya görüşünün Osmanlı Devleti'nde aldığı şekli incelemek için felsefe anlayışlarına bakmak gerekir. Ancak "felsefe" sözcüğü teknik anlamının sınırlarından çıkarılıp, dünya görüşü ve ansiklopedi boyutları içinde ele alınmalıdır. Gerçek anlamıyla Osmanlılarda felsefi düşünce yoktu. Çünkü **özgür düşünce yoktu**. Felsefenin varlık ve bilgi teorileri ile ilgili sorunları, Osmanlı kültüründe ilahiyat bilimleri çerçevesinde yer alıyorlardı (Timur 1986, 35-36). Osmanlı esprisi kritik akla değil, nakilciliğe ve "kalb"e dayanıyordu. (Timur 1986, 44). Bu ve benzeri görüşler, İslâm ve Osmanlı düşünceleri içinde yaygındır. Diğer yandan, modern dönem benzeri felsefe ve bilimin olduğu iddialarının da zemini yoktur. Her iki yaklaşım tarzı da önyargılara dayandıklarından hatalıdırlar. Tartışmalı bir konuda sağlıklı sonuçlara varabilmek için, öncelikle kültür, toplum ve medeniyetlerin birbirlerinden farklı olma nedenlerinin araştırılması, sonra da farklı iki medeniyetin düşünce yapılarının dayandıkları değerlerin neler olduğunun tespiti gerekmektedir. Söz konusu tespitlerden sonra, karşılaştırmalara gidilebilir. Felsefe açısından bir karşılaştırma ya da felsefeden hareketle bir yargıya varmak durumunda, felsefi tutumun gereği olarak, neden böyle bir çaba içinde olunduğunun gerekçelendirilmesi ve karşılaştırılan şeyler ile karşılaştırılmada kullanılan unsurun tanımlanması gerekmektedir. Karşılaştırma unsuru olan felsefe nasıl tanımlanacak? Bu iddialara taraf olanlar, öncelikle şu soruları cevaplamalıdırlar: Felsefe nedir? Felsefenin saf bir halde bulunduğuna ilişkin ne türden örnekler verebilirler? *Felsefe yapmak için felsefe* yapılan bir dönem var mıdır? Varsa hangi filozof yapmıştır? Felsefe en çok hangi tarihsel dönemde önemsenmiştir? Felsefenin bilimlerle ilişkisi nedir? Ortak alanlar hakkında bilgiler üreten din ile felsefe arasındaki farklılıklar ve benzerlikler nelerdir? Hangi çağın felsefe anlayışını ya da hangi filozofun felsefesini esas almak gerekir? Felsefe hangi toplumsal sorunlara çözüm getirmiştir? Felsefenin toplumlardaki etkisi, sanatla kıyaslandığında ne kadardır? Sıralanacak daha onlarca soru, karşılaştırma ölçüsü hakkında *şüphe* uyandırmaktadır. Diğer taraftan medeniyet felsefe ilişkisi hakkında başka bir soru öbeği önümüzde durmaktadır: Toplumlar teorik sorunlarını çözmek için ne türden yollar denemişlerdir ve nasıl sonuçlara varmışlardır? Eğer felsefe üreten medeniyet sayısı sınırlıysa, diğer medeniyet-felsefeyle ilgili sorunlarını nasıl halletmişlerdir? Felsefi bir temele oturtularak kurulan medeniyet örneği var mıdır? Felsefe temelli değerler, tek başlarına medeniyetlerin oluşmasını mümkün kılar mı? Bu sorular ve benzeri onlarcası, hem felsefenin kendi yapısını ortaya çıkaracaktır hem de medeniyetlerin nasıl yapılar olduğunu anlamada yeni yollar açacaktır. Bu soruları cevaplandırma denemeleri, dünya tarihini yeniden iyi bir

şekilde okumayı ve yeniden dünya tarihleri yazmayı gerektirmektedir.

Teorik düşünce, evren tasavvurunun açıklanması çerçevesinde oluştuğundan, her evren tasavvuru açıklaması teorik düşünce olarak öne çıkmaktadır. Evren tasavvuruna ilişkin açıklamalar, onu taşıyan değerler ve değerlerin gerçekleştirilmesini sağlayan kurumlar üzerinden yapılmaktadırlar. Teorik düşüncede esas olan, kökenlerin, yapının ve amacın, ilkelere bağlı olarak bütünlüklü bir şekilde ortaya konulmasıdır. *Yöntem Sorunu* bölümünde ele alındığı gibi, gündelik hayata ilişkin her bir unsur ve eylemin kökeni teorik bir temele dayanmaktadır. İnsanlık tarihi boyunca, teorik alanın tümünü kapsayan evren tasavvurları, efsane, din, felsefe ve bilim tarafından açıklanmışlardır. Dolayısıyla, teorik düşüncenin felsefeyle örtüştürülmesi hatalı bir tutumdur. Kaldı ki sanat, bilim, din, siyaset, zanaatlar, bilgi, insan, tarih, devlet, ahlâk anlayışları ilk akla gelen teorik düşünce örnekleridirler ve felsefeden bağımsız olarak gelişmişlerdir. Bu kısa açıklama göz önünde tutulduğunda, Osmanlı düşünürlerinin felsefeye nasıl baktıkları daha iyi anlaşılmaktadır.

Osmanlı düşünürlerinin felsefeden ne anladıklarını, nasıl tanımladıklarını ve nasıl kullandıklarını onların bakış açılarıyla ele alıp değerlendirmek, teorik düşünce anlayışlarının resminin oluşmasında etkili bir yoldur. Bu amaçla Hocazade, Taşköprülüzade, Kınalızade ve Kâtip Çelebi'nin felsefe anlayışları üzerinde kısaca durulacaktır.

Felsefenin İslâm dünyasındaki yerinin, Gazalî'nin eleştirileriyle önemli ölçüde sarsıldığı hatta durduğu genellikle kabul edilir. Tehafütler hakkında çalışma yapan Mubahat Türker'e göre felsefeye karşı olumsuz tutumun başlıca nedenlerinden biri, dinî yaşayışla ilgili bir tavır değil, Kutsal Kitap'ta geçen teorik önermelerdir. Tehafüt kitaplarında tartışılan sorunlar da filozofların bu teorik önermelerle çatışan düşünceleridir (Türker 1956, 3) Esas olarak Farabî ve İbn-i Sina'nın, İslâmiyet'i Aristoteles felsefesi çerçevesinde değerlendirmelerinin eleştirisidir (Türker 1956, 6). Kelâmcılar dinden felsefeye yönelerek, filozoflar felsefeden dine yönelerek, felsefeyle dini birleştirme kaygısı gütmüşlerdir. Her iki öbeğin ortak soruları şunlardır: Âlem ezelî ve ebedî midir? Âlemin bir yaratıcısı var mıdır? İki Allah mümkün müdür? Allah'ın zatı ve sıfatları nedir? Allah tarif edilebilir mi? Allah zatını, gayrını ve cüz'ileri bilir mi? Gök canlı mıdır? Hareketin sebebi nedir? Gök, ruhları ve cüz'ileri bilebilir mi? Ruh nedir? Cesetler dirilir mi? Mucize mümkün müdür? (Türker 1956, 5). Tehafütler, bu tür soruların mantıksal analizleri sonucu, filozofların yanıldıklarının gösterilmesiyle ilgilidir. Sorularının tamamının inanca ilişkin olması ve bu soruları filozofların kelâm bağlamında değil de felsefeyle cevaplandırmaları, felsefeye karşı olumsuzluğun başlıca nedeni gibi görülmektedir.

Hocazade olarak tanınan Mustafa Muslihiddin Bursavî (1420-1488),

Tehafefüt-ül Felasefe adı altında bir reddiye yazmıştır (Türker 1956, 53). Gazalî'nin çürütülemeyen bir eser (*Tehafüt*) meydana getirdiğini ifade eden Hocazade, hükümdarın kendisinden *Tehafüt* benzeri bir eser yazmasını istediğini belirtmiştir (Türker 1956, 62). Felsefenin birçok ilim ve fenleri olduğunu bildiren Hocazade, risalesindeki maksadın sadece ilâhî ve tabii ilimleri konu aldığını kaydetmiştir. Çünkü bu iki ilim öbeğinde şeriat kaidelerine aykırılık vardır; riyaziyenin ve heyetin şeriatla asla alakaları yoktur (Türker 1956, 62). Kaleme aldığı risalede, Hocazade, şeriat kaidelerine aykırılık olduğunu düşündüğü tabii ve ilâhî ilimleri konu almıştır. Gazalî'nin dile getirdiği veya getirmediği hususları hikaye edip, kendini filozof sananlara karşı koymak, Hak ehline vaaz etmek, hata edenleri bâtıl etmek istediğini amaç olarak bildirmiştir (Türker 1956, 62).

Hocazade'ye göre insan, gücünün eriştiği hususların en kerimi olan mebde (başlangıç), maat (son) ve ikisi arasında mevcut olan şeyleri öğrenmelidir. Akıl vehimle, hak bâtılla karıştığından, bu meseleler üzerinde, bir tek fikir etrafında toplanamamışlardır. Bu hususta şeriata uymuş kimseler kurtulmuş, uymayanlar sapıtmıştır. Şeriata karşı gelenler arasında hikmet ve felsefeye bağlanan bir grup, her ne kadar, aklın hakim olduğu ve vehmin karıştırılmadığı hesap, hendese ve mantık ilimlerinde sorun yaşanmamış olsa da, tabii ilimlerde kolaylıkla, ilâhî ilimlerde, bu ilimlerin ilkelerinin akıllara ve vehimlere kapalı olması nedeniyle, pek çok hata yapmıştır. Sonra, din ulûları kelâm ilmini tesis ederek bidat ve delalet ehline, bilhassa felsefecilere fazlasıyla cevap vererek İslâm akidelerini kurmuşlar ve kitaplar yazmışlardır" (akt. Türker 1956, 61-62). Hocazade, başlangıç ve son konularını, insan gücünün eriştiği en son nokta olarak tanımlayarak, bu alanın akıllara ve vehimlere kapalı olan ilâhî ilimlerce bilinebileceği sonucuna varmıştır. Başlangıç ve son, yöntem açısından, felsefe ve onun alt birimlerinin izlediği yolla anlaşılmamaktadır. Bu konularda vahye başvurarak, felsefenin önemli bir alanında felsefenin önünü kesmektedir. Hocazade, Gazalî'nin çizgisini izleyerek, felsefenin itikatla ilgili sorunlar yaratmasından dolayı karşı çıkmaktadır.

Taşköprülüzade (1459- 1561), öğrencilerin ilim öğrenme sürecindeki vazifelerini ele alırken, yedinci vazife olarak, her ilimden bir şeyler öğrenmeyi, hiçbirini terk etmemeyi, her ilmin gaye, maksat ve yolunu bilmeyi dile getirmiştir. Genel olarak ilimleri tanıdıktan sonra, ömrü oldukça her ilmin detaylı olarak tanınması ve birini iyi bir şekilde tanımadan diğerine geçilmemesi gerektiğini de bildirmiştir. Bilinmeyen şeylere düşmanlıkların oluşması nedeniyle, ilimlerin genelini tanıma tavsiye edilmiştir (Taşköprülüzade 1966, 47). Bununla birlikte Taşköprülüzade'ye göre, dine uymayan her ilim elbette kötüdür. Fakat kalbinde şeriatın, yani İslâm dininin sağlam bilgilerini bulunduran, imanı tam, gönlü Resullah'ın azametiyle dopdolu, *Kur'an*'ı bilen, hadis-i şerifleri öğrenmiş olan, şeriatın emir ve yasaklarına uyan ve bunlarla din ve imanını kuvvetlendi-

renin **felsefi ilimlere** bakması helaldir. Lakin bunda iki şart vardır: 1- Onların şeriata, İslâm dinine uymayan sözlerine bakmamalıdır. Bakarsa başkalarını reddetmek niyetiyle bakmalı, mütalâa etmelidir. 2- Felsefecilerin sözlerini, İslâm âlimlerinin sözleriyle karıştırmamalı, o eşsiz cevherleri saksı kırıntısı cam parçası haline getirmemelidir (Taşköprülüzade 1966, 49). Ömrünü felsefe öğrenmek için harcamamalıdır. Bu yüzden çok Müslüman zarar görmüştür. Çünkü insanların çoğu Hak ile bâtıl, doğru ile yanlış arasını ayıramazlar. Cahil insanlar, bazı meselelerin kelâm kitaplarında ele alınmasına dayanarak doğruluğuna şahitlik ederler. Bu anlayış Tusi ve takipçileriyle oluşmuştur (Taşköprülüzade 1966, 49-50). Gazalî ve Fahreddin Razi gibi âlimler, kelâm kitaplarını hikmet yani felsefe ile bir arada yapmışlarsa da, böyle yapmaları, bozuk yolun önüne, anında ve yerinde set çekmek içindir (Taşköprülüzade 1966, 50). Taşköprülüzade'ye göre felsefi ilimlerle uğraşanların çoğu doğruyu yanlıştan ayıramadıklarından, felsefeye olumsuz gözle bakılır. Bu felsefenin kusuru değil, felsefeyle uğraşanların kusurudur (Taşköprülüzade 1966/II, 936).

Kınalızade (1510-1572), hikmet üzerinde duran düşünürlerinden biridir.* *Ahlâk-i Alai* adlı kitabında ahlâkı hikmetin bir bölümü olarak tanımlayın Kınalızade, öncelikle hikmetin tanımları üzerinde durmuştur. Hikmetin genel kabul görmüş olduğunu belirttiği tanım şöyledir: Hikmet, *harici varlıkları ilk planda ne halde ise, o hal üzere bilmektir.* Kınalızade'ye göre bu tanım doğruya yakın ve makbul olmakla birlikte, amelin kendine şamil değildir. Bazı filozoflar şöyle tarif etmişlerdir: *Hikmet, insan nefsinde ilim ve amelin meydana gelmesi ve insan nefsinin bu iki yönden kemal mertebesine ulaşmasıdır* (Kınalızade 1, 28). Kınalızade'ye göre nazari hikmet üç kısımdır: 1- Hariçte ve zihinde cismani bir maddeden uzak olan varlıklardır. Cenâb-ı Hak, mücerret akıl ve ruh gibi, cisimden (heyuladan) ve maddeyle birleşmekten uzak olanlar. Bunlardan bahseden ilme, *ilâhî ilim* (ilm-i A'lâ) denir. Zira cismin maddesi sefil ve noksan olduğundan, en yüce konuları içine alan ilme en yüce (ilâhî) demek uygundur. 2- Zihinde maddeden uzak, fakat hariçte maddeye muhtaç olan küre, üçgen ve dörtgen gibi varlıklardır. Bunların hariçte muayyen maddesi vardır. Bunlarla *ilm-i riyazi* ya da *ilm-i evsat* uğraşır. Riyaziye ilmi dört kısımdır: Heyet (yıldızlarla ilgili hesap), hendese (geometri), hesap (cebir) ve Musiki. 3- Zihinde ve hariçte maddeye muhtaç olanlar. Bundan bahseden ilme *İlm-i tabii* ya da *ilm-i Esfel* denir. Zira tabiat, hareket ve sükûnun başlangıcıdır. İşte bu ilim bundan bahseder. "İlm-i esfel" denmesinin sebebi, hariçte ve zihinde eksik olan maddeye muhtaç olmasıdır (Kınalızade 1, 31-32). Kınalızade'ye göre, hikmetin konuları arasında olan harici varlıklar iki kısımdır: 1- Varlığında, insanın güç ve iradesinin etkisi

* Kınalızade'nin burada üzerinde durulan hikmetle ilgili görüşleri "Devlet Öğretileri" bölümünden alınmış, bu bölümdeki sorun bağlamında yorumlanmaktadır.

olmayanlar. Yer, gök, şahıslar, insan ve hayvan gibi. 2- Varlığı, insanın güç ve iradesine bağlı olanlar. İnsanın ortaya koyduğu fiiller, hareketler ve ameller gibi (Kınalızade 1, 29). Haricî varlıkların ikiye ayrılması gibi, hikmet de ikiye ayrılır: 1- İnsanın güç ve iradesinden bağımsız varlıklardan bahseder. Buna nazari hikmet denir. Bunu elde etmenin yolu tetkik ve incelemedir. 2- İnsanın güç ve iradesinin de tesiri muhakkak olan ve onlarsız meydana gelmeyen harici varlıklardan bahseder ki, buna da ameli hikmet denir. Amelin nasıllığından bahsettiği için, amele nispet ederler (Kınalızade 1, 29). Ameli hikmet, fertlerin fiil ve amellerinden insan nefsinden bahseden ilimdir (Kınalızade 1, 29). Kınalızade'nin verdiği malzemeler, hikmetin bilgi temelli bir yapı olduğu ortaya koymaktadır. Hikmetin özellikle de ameli hikmetin amacı, insanın saadetidir. Kınalızade'ye göre amel, salih ve makbul olduğunda, insan nefsini hakiki saadete ulaştırır. Fasid ve çirkin olan ameller, insanı ahirette zarara götürür (Kınalızade 1, 29). Ameli hikmetin faydası salt mücerret ilim sevgisi olmayıp, asıl kaygı, ameli mükemmelleştirmek ve davranışları güzelleştirmektir. *İlim ağacı, amel meyvesini vermezse, itibar dairesinin dışında kalır* (Kınalızade 1, 30).

Kâtip Çelebi (1609-1659), *hikmet* ilmini tanıtırken İslâm'da felsefenin nasıl başladığını ve geliştiğini içeren kısa bir felsefe tarihi resmi çizmiştir. Söz konusu resim, Halife Me'mun'un felsefenin benimsenmesindeki katkılarını, Me'mun'un rüyasında Aristoteles'i güzel huylu bir adam olarak görüp ve nedenini sorduğunda, Aristoteles'in, "akılda güzel olan şeydir", "şeriatta güzel olan şeydir" şeklinde cevap vermesi, Bizans'tan felsefe kitaplarının getirilmesi için girişimleri, Atina ve felsefe hakkında malumatlara yer vermesi, kendi dönemine kadar İslâm dünyasında felsefenin seyrini içermektedir (Kâtip Çelebi 2007/2, 568-570). Kâtip Çelebi'ye göre, yaratılıştan beri bütün kavimler ve ümmetlerin arasında zaruri, gerçek ve bir delile dayanan, varlıkların hakikatini araştıran ilimler olmuştur. Vahiy kitaplarında bildirilen şeriat ilimleri ile akli ilimlerin konuları ve meseleleriyle birçok noktada birleşip uyuşmuşlar, bazı maddelerde de ayrılmışlardır. Bundan dolayı Hıristiyan milletler felsefeyi reddetmişler, Müslümanlar *Tehafüt* ile karşılık vermişler fakat reddetmemişlerdir (Kâtip Çelebi 1993, 6; Kâtip Çelebi 2007/2, 568). Kâtip Çelebi felsefeyi olumlu bir gözle değerlendirmektedir. Felsefenin İslâm dünyasındaki seyrini anlatırken, bu olumlu izlenimi açıkça ortaya çıkmaktadır.

Kâtip Çelebi'ye göre Osmanlı Devleti'nin orta dönemlerine kadar Anadolu'da felsefeye ve hikmete çok önem verilmiştir. Bu asırlarda insanın değeri, öğrendiği ve kavradığı akla ve nakle dayalı ilimlerle ölçülmüştür. Onların döneminde hikmet ile şeriatı bir araya getirecek insanlar ortaya çıkmıştır. Duraklama dönemine gelindiği zaman bazı müftülerin felsefe öğrenimini yasaklamaları sebebiyle ilimlerin rüzgarı durgunlaşmış ve azalmıştır, az miktarda belirtisi dışında ilimler tamamen yok olmuştur (Kâtip Çelebi 2007/2, 567-568). Fatih,

Semaniye Medresesi'ni yaptırdığında "Kanuna göre iş görülüp okutulsun" diye vakfiyesinde yazmış ve *haşiye-i tecrid* ve *şerh-i mevakıf* derslerinin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler bu dersler felsefiyattır diye kaldırıp *hidaye* ve *ekmel* derslerini okutmayı akla uygun görmüşler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefe kaldı ne hidaye kaldı, ne de ekmel. Bununla Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu (Kâtip Çelebi 1993, 9). Bu cahillikten sonra Anadolu'da yetişen öğrenciler İstanbul'da tafra atmışlardır (Kâtip Çelebi 1993, 9-10). Nedim *Fihris*'de (Fihrisü'l Ulum) hikmet ile meşgul olanların ve kişilik olarak hikmeti kabul ettiği bilinen kimselerin dışındakilere hikmetin yasaklanmış olduğunu nakletmiştir. Felsefeciler hikmet ve felsefe öğrenmek isteyenlerin doğum tarihlerine bakıp; eğer doğum tarihlerinden, kişinin bu ilmi elde edeceği çıkartılırsa, onu çalıştırmışlar ve ona hikmet sunmuşlar, aksi olduğunda öğrenci olarak kabul etmemişlerdir (Kâtip Çelebi 2007/2, 568) İbn-i Haldun'un da anlattığı gibi, bu durum devletin çöküşünün belirtilerindendir (Kâtip Çelebi 2007/2, 568).

Kâtip Çelebi'ye göre hikmet, bulundukları duruma göre varlıkların gerçeklerinin, insan gücü oranında araştırıldığı bir ilimdir. Konusu varlıklarda ve zihinlerde varolan şeylerdir. Hikmet, insan gücü oranında mevcut varlıkların aslında oldukları şekildeki durumlarını bilmektir şeklinde de tanımlanmış ve böylece konusu mevcut varlıklar olarak belirlenmiştir. Hikmetle elde edilen sonuçlar, şu andaki olgunluklarla onurlanmak ve sonraki hayatta ahiret mutluluğunu elde etmektir. Söz konusu varlıklar ya fiillerdir ya da önce insan gücü ve seçmesi sayesinde varolan amellerdir. Birincinin durumlarını bilmek, hayatın ve ahiretin düzeltilmesine yol açması bakımından pratik hikmet diye isimlendirilir. İkincinin durumlarını bilmek teorik hikmet diye isimlendirilir. Çünkü bununla amaçlanan şeyler, araştırma ile ortaya çıkan şeylerdir, bunların her ikisi de üç bölümdür. (Kâtip Çelebi 2007/2, 564-565). Pratik olanın kısımları, 1- Erdemlerle donanması ve ahlâksızlıkları bırakması için kişinin tek başına yararlı işlerini bilmektir. Buna ahlâkın düzeltilmesi denir. 2- Aile gibi birlikte yaşayan topluluğun yararlı işlerini bilmektir; buna ev idaresi denir. 3- Şehirde beraber yaşayan topluluğun yararlı işlerini bilmektir; buna şehir yönetimi denir (Kâtip Çelebi 2007/2, 565). Teorik olanın kısımları, 1- İlah gibi dıştaki varoluşta ve kavrayışta maddeye ihtiyacı olmayan şeyleri bilmek olan ilâhî ilim; 2- Küre gibi dıştaki varoluşta kavrayış dışında bunlara ihtiyacı olan şeyleri bilmek olan orta ilim denen matematik ve öğretim ilgili olanlar girer. 3- İnsan gibi dıştaki varlıkta ve kavrayışta bunlara ihtiyacı olan şeylerin durumlarını bilmek olan yakîn ilmi ya da doğayla ilgili ilimler yer alırlar. Bazı kimseler maddeye asla ihtiyacı olmayanları iki kısma ayırmışlardır, ilah ve akıllar gibi mutlaka maddeyle aynı olmayanlar, teklik, çokluk ve diğer genel işler gibi ihtiyaç duyma şeklinde olmaksızın maddeyle aynı olanlar. Birincinin durumlarını bilmeye ilâhî ilim denir; ikincinin durumlarını

bilmeye de genel ilim ve temel felsefe denir (Kâtip Çelebi 2007/2, 565).

Felsefe ilimleri dört çeşittir: Matematik ilimleri, mantık ilimleri, fizik ilimleri ve ilâhî ilimler (Kâtip Çelebi 2007/3, 1031). Matematik ilimler dört bölümdür: Aritmetik geometri, astronomi, musiki. (Kâtip Çelebi 2007/3, 1031-1032). Mantık ilimleri beş çeşittir: Analitik, şiir sanatını bilmektir. Buturika, hitabet sanatını bilmek. Butika, tartışma sanatını bilmektir. Vulutiki, kesin delil sanatını bilmektir. Sofistika, demagoji sanatını bilmektir (Kâtip Çelebi 2007/3, 1032). Fizik ilimleri, yedi çeşittir: 1- İlkeler ilmi. Cismin kendisinden ayrılmayan, madde, şekil, zaman, mekân ve sebep olan beş şeyi bilmektir. 2- Gök ve evrenin içindekilerin ilmidir. 3- Dünya ilmidir 4- Atmosfer olayları ilmi 5- Madenler ilmi, 6- Bitkiler ilmi. 7- Canlılar ilmi tıp ve dallarını da içerir. (Kâtip Çelebi 2007/3, 1032). İlâhî ilimler beş çeşittir: 1- Zorunlu varlık ve niteliği. 2- Manevî varlıklar ilmi. Feleklerden ibaret olan faal akılla ilgili basit cevherleri bilmektir. 3- Ruhla ilgili ilimler. Vücut sahibi olmuş ruhları ve kuşatıcı felekten dünyanın merkezine kadar felek ve doğa varlıklarındaki yaygın olan ruhları bilmektir. 4- Siyasetle ilgili bilgiler ilmi beş çeşittir. a- Peygamberlik siyaseti ilmi, b- Yöneticilik siyaseti ilmi. Bu öbekte çiftçilik, denizcilik ve çobanlık da yer alır. Şehirlerin kurulması için işin başında ihtiyaç duyulur c- Asker yönetme, savaş hileleri, veterinerlik, doğancılık, kralların adabı. 4- Toplumu yönetme ve özel kişileri yönetme ilmi gibi şehirle ilgili ilimdir. Ev yönetimidir 5- Kendini yönetme ilmi, ahlâk. (Kâtip Çelebi 2007/3, 1032)

Kâtip Çelebi, felsefe hakkında bütün olumlu düşüncelerine rağmen, felsefe ilimlerinde çalışmanın iki şartla helâl olacağını bildirmiştir. 1- Zihni İslâm inançlarından boş olmamak, bilakis dininde güçlü ve şerefli, şeriat hakkında geniş bilgili olmak. 2- Felsefenin şeriata aykırı problemlerine geçmemektir. Eğer geçerse onları sadece cevap vermek için düşünür (Kâtip Çelebi 2007/1, 45). Bu türden şartlar getirilmesinin asıl nedeni ilimlerin görevleriyle ilgilidir. Ona göre ilimlerin en üstünü Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve Allah hakkında belirlenenleri bilmektir, çünkü neticesi ebedî mutluluktur (Kâtip Çelebi 2007/1, 26).

Osmanlı düşünürlerinin felsefe karşısındaki tutumlarının, evren tasavvurlarını temellendirdikleri değer dizilerinin hiyerarşik yapısından kaynaklandığı açıktır. Değer hiyerarşisinin tepesinde itikada ilişkin değerler yer aldığından, sonraki değerlerin yerleri tepedeki değere göre belirlenmiştir. İlim anlayışı çerçevesinde yeri belirlenen felsefenin konumu, olumsuz yaklaşımlara rağmen kötü değildir. İtikadın dayandığı değerler ve ilkelere saldırmadığı ve felsefeyle uğraşanları inançları konusunda şüpheye düşürmediği sürece, felsefeyle uğraşmak sakıncalı görülmemiştir. Tasavvuf konusunda da, felsefeye karşı olumsuz tutuma benzer bir tutum ortaya çıkmıştır. Olumsuz tutuma rağmen, felsefenin

düşünce yapılarının önemli bir bölümünü oluşturduğu açıktır. Tanrı ve sıfatları, varlık, varlık tabakaları, evrenin yapısı, insanın oluşumu, bilgi, bilme yetenekleri, bilginin kaynağı, bilgi türleri, mantık, ilim tanımları ve sınıflamaları gibi İslâm dünyasında teorik tartışmaların ana konusu unsurlar, salt felsefe sorunlarıdırlar. Söz konusu sorunlarla ilgili tartışmalarda felsefî bir tutumun uygulandığı görülmektedir. Belki de sorun, *felsefe yapmak için felsefe* değil, inancın bazı sorunlarını tartışarak felsefe yapmış olmalarıdır. Felsefe ilimlerin bir dalı olarak tanımlandığından, teorik düşüncenin tümüyle temsil edilmemiştir. Teorik düşünceyi en iyi temsil eden, bilgi ve ilim anlayışları olmuştur.

SONUÇ

Türk Düşüncesi I Kökenler, başlıklı bu çalışmada, Türk evren tasavvurunun tarihî seyri çerçevesinde, Türk düşüncesinin nasıl bir yapıya sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Toplumlar sürekli değiştiklerinden, kendilerini ifade ettikleri düşünceleri de sürekli değişir. Özellikle de medeniyet değiştirerek yeni medeniyeti özümseyen toplumların düşünce yapıları, olabilecek en büyük değişikliği geçirirler. Herhangi bir toplumun düşünce yapısından söz etmek, o toplumun varoluşunu sürdürmek için tarihsel süreçte ortaya koyduğu her türden kültürel unsurun o topluma özgü yanlarını sergilemekle mümkün olmaktadır. Ancak bunu gerçekleştirmek iki açıdan zordur: İlki, bir toplumun ürettiği her türden kültürel unsuru incelemek mümkün olamadığından, bazı temel kurum ve değerlerin seçimine gidilir. İkincisi, toplumu oluşturan bütün unsurlar sürekli değişiyorsa, o toplumu tanımlayarak dondurmak sağlıklı bir tutum değildir. Toplumu tanımak için kullanılan ve onun kimliğini oluşturan değerlerin ve kurumların içeriklerinin değişmesi nedeniyle toplumun düşüncesi de değişmektedir. Ayrıca, toplumun çeşitli kesimlerinde, farklı değerler ve yaşama şartlarından kaynaklanan düşünce örnekleri ortaya çıktığından, herhangi bir toplum için bütünlüklü bir düşünce yapısı ortaya koymak imkânsızdır. Dolayısıyla yapılması gereken, toplumu mümkün olduğunca genişçe kucaklayacak unsurlardan hareket etmek ve kesin yargılardan kaçınarak, söz konusu unsurları tarihsel süreç çerçevesinde tasvir ederek yorumlamaktır.

Önceki paragrafta dile getirilen zorluklar, Türk düşüncesi için de geçerlidir. Söz konusu zorluğu aşmak için, İslâm öncesi Türk düşüncesi, İslâm düşüncesi ve İslâm sonrası Türk düşüncesi ayrı kısımlar halinde incelenmiştir. Bu başlıklar altında, evren tasavvuru, devlet anlayışı, tarih anlayışı, bilgi anlayışı, ilim anlayışı, eğitim sistemi, düşünce üretiminden sorumlu büyücüler gibi konular, tarihsel süreçleri çerçevesinde dayandıkları değerler ve değerleri gerçekleştirmeye çalışan kurumlar bağlamında ortaya konmuştur. Böylelikle Türk düşüncesinin kökenleri sergilenmiştir. Kökenlerin her biri, Türk tarihinin çeşitli dönemlerinde oluşmuştur. İlk dönemde oluşan kökenlerin bazıları, ikinci dönemin kökenleriy-

le sentezlenerek dönüştürülmüş, bazıları ise etkisizleşerek unutulmuştur. İkinci dönemde oluşan kökenler, dönemin baskın değer ve kurumları çerçevelerinde ilgili oldukları alanı temsil eden önceki değer ve kurumlarla çatışarak, süreç içinde benimsenmişlerdir. Türk düşüncesinin kökenlerini oluşturan unsurlar, aynı zamanda, Türk düşüncesinin yapısını da biçimlendirmişlerdir.

Türk düşüncesinin yapısı, önceki paragrafta belirtilen kökenler bağlamında dile getirilen unsurlardan oluşmaktadır. Varlık, insan, devlet, tarih, bilgi, ilim, sanat anlayışları, eğitim sistemi, zanaatlar, düşünce üretiminden sorumlu büyücüler ile yaşama şartlarını dayandırdıkları değerler, evren tasavvuru çerçevesinde Türk düşüncesini oluşturmuşlardır. Başka bir deyişle, evren tasavvuru, aynı zamanda toplumun düşünce yapısıdır. Dolayısıyla, Türk düşüncesinin yapısından söz etmek, Türk evren tasavvurundan söz etmeyi gerektirmektedir. Evren tasavvuru, merkezde temel değer ve kurumların yer aldığı, giderek genişleyen, geçişli, esnek ve sürekli dönüşüm halinde olan bir yapıdır. Bu özelliklerinden dolayı, toplumun ihtiyaç duyduğu unsurları dışardan alması kolaylaşmakta ve toplumdaki farklı özelliklere sahip topluluklar, evren tasavvurunu kendilerine göre yorumlayabilmektedirler. Evren tasavvuru, temel değer ve kurumlarını koruyarak, bir yandan toplumsal varoluşlarının sürekliliğini değerler açısından sağlarken, diğer yandan, toplumun düşünce yapısını sergilemektedir.

Son bin yılını İslâm medeniyeti çerçevesinde geçiren Türklerin evren tasavvurunda İslâmî unsurlar hakim gözükmektedir. Türk düşüncesinin kökenlerine ilişkin ortaya konulan veriler ve evren tasavvurunun özellikleri gözden geçirildiğinde, resmin farklı yönleri ortaya çıkmaktadır. İslâmî unsurların hakimiyeti, İslâm terimine yüklenilen farklı anlamlarla yakından ilgilidir. İnanç anlamında İslâm ile medeniyet anlamında İslâm bir ve aynı şey değildir. Bu nedenlerden ötürü din terimine yüklenen iki anlamı açıklamak gerekir 1- Din, bireyin evrendeki konumunu ve imanın şartlarını tanımlayan bir yapıdır. İslâm dini açısından birey, Tanrı karşısında doğrudan sorumludur. İmana ilişkin buyrukları yerine getirmesi ya da getirmemesi bireyin iradesine bırakılmıştır. 2- Bir dinin adıyla anılan medeniyet. Medeniyetin unsurları arasında olan devlet şekli, iktisadî yapı, mimari tarz, müzik anlayışı, yaşayış tarzları farklı özelliklere sahiptirler. Medeniyetin unsurları, medeniyetin kurulduğu dönem, tarihsel yapı, farklı toplumlar, farklı medeniyetler, coğrafya gibi unsurların bileşimiyle oluşan karmaşık ve karışık bir yapıdır. Birinci anlamda, dinin temel ilkeleri her zaman aynı kalmıştır denebilir. Ancak ikinci anlamda dinin özelikleri tarihsel süreçte sürekli değişmiş, dönüşmüş ve hatta kimi özellikleri yok olmuşlardır. Bir bütün olarak İslâm medeniyeti çökmüş ve çöken medeniyetin kurumları yerine başka kurumlar konmuştur. İslâm medeniyetinin çökmesi birinci anlamda İslâm dininin çöktüğü sonucunu vermemektedir. Yine Müslümanlar gündelik ibadetlerini yapıp imanın

ve İslâm'ın şartlarını yerine getirmektedirler. Ancak, iktisadî yapı, siyasî yapı, yaşama tarzları, mimari, musiki, şiir, aile yapısı gibi yüzlerce başlık altında toplayabileceğimiz kültür ve medeniyet ürünleri ya dönüşmüş ya da unutularak etkisizleşmişlerdir.

Hiçbir medeniyet, kuruluş aşamasında ne türden bir yapıya ulaşacağını bilememiştir ve bilemez de. Gelişmeler tarihsel süreçler içinde gerçekleşir ve aşamalı olarak medeniyetin yapısı ortaya çıkar. İslâm medeniyeti oluşma sürecine girdiğinde, dayandığı ilkeler olarak, bireyin doğru yaşamasını sağlamaya yönelik kuralları esas almıştır. Devletleşme ve devletin kurumlarının oluşmasında ilâhî kuralların hiçbir etkisi olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Herhangi bir devletin kuruluşuna benzer bir gelişmeyle, Müslümanlar bir devlet kurmuşlardır. Kurulan bu devlet İslâm devleti değil, sadece bir devlettir. Kurulan devletin İslâm devleti olma özelliği, fıkıh okulları tarafından oluşturulan mezhepler aracılığıyla gerçekleşmiştir. 8. ve 9. yüzyıllarda oluşan kültürel canlılık ortamında, ilim teorisi, ilimlerin özellikleri, hukuk sisteminin yapısını, dinin dayandığı değerlerin teorik temellendirilmesi gerçekleştirilmiştir. Bir bakıma o döneme kadar gerçekleştirilerek ortaya konulan her türden ürün, İslâm açısından yorumlanarak yeniden tanımlanmıştır. Söz konusu döneme kadar olan süreçte, İslâm inancı çerçevesinde İslâmî olduğu açık seçik belli olan *Kur'an* ve Hadislerce bildirilen unsurlar yanında, bu temel kaynaklardan hareketle İslâm ilkeleri çerçevesinde kurulan ya da oluşturulan ve İslâmî olduklarından hiçbir şekilde şüphe edilmeyecek unsurlar da vardır. Her türden kültürel ürünün, İslâmi açıdan yorumlanıp tanımlanmasında uygulanan yöntem, ele alınan herhangi bir sorunu, *Kur'an* ve hadis bağlamında yorumlamaktır. Sorunların çok büyük bir bölümü de bireyin eylemleriyle ilişkilidir. Esas olarak toplumun sorunlarını çözmekle yükümlü kurumların yapılarına ilişkin fazla bir şey söylenmemiştir. Örneğin, İslâm inancına göre ev, gemi ya da kale inşası söz konusu değildir. Ortaya çıkan ev, gemi ya da kale tipleri, yörenin yaşama tarzları, gelenekleri, coğrafyası, malzeme tipleri, mimari beceri ve imkânlarına bağlı olarak değişirler. Benzer şekilde devlet ve devletin organları, hukuk ve meşrulaştırma ilkeleri doğrultusunda İslâmî bir renge büründürülmüştür. Devletlerin uygulamalarına bakıldığında, öncelikle devlet oldukları, sonra da İslâm medeniyeti devleti oldukları söylenebilir.

Hukuk ve meşruluğun dayandırıldıkları ilkeler, evren tasavvurundaki değerler olduğundan ve evren tasavvurunu da din tanımladığından, dinî bir yapı içinde görünürler. Başka türlü görünmeleri de mümkün değildir. Çünkü evren tasavvuru ne ile tanımlanıyorsa, kurumların meşruluk ilkeleri de tanımda yer alan değerlerle ilişkilendirilir. Modern devletler de dahil bu ilişki değişmemiştir. Burada öne çıkarılması gereken nokta, İslâm medeniyeti çerçevesinde oluşmuş unsurların kimliklerini belirlerken, İslâmi olup olmadıkları çok da önemli değil-

dir. İslâm medeniyetinin herhangi bir ürünü, özellikle de gündelik hayatta yoğun olarak kullanılanlar, başka bir medeniyet tarafından da benzer bir şekilde üretilebilmektedirler. Aynı işlevi yerine getirmek için üretilmiş araçların farkları, öze ilişkin değil biçime ilişkindir. Her medeniyet, kullanılan unsurları kendi değer dizilerinde meşrulaştırmış ve işlevlerine uygun olarak da biçimlendirmiştir.

8. yüzyıldan başlayarak, gündelik hayatı sürdürmek için gerekli araç ve gereçler de dahil olmak üzere, birey ve toplum hayatını İslâm ilkeleri çerçevesinde yorumlama ve tanımlama süreci, İslâm medeniyetinin bütünlüklü bir yapı olarak tanınmasını sağlamıştır. Bütünlüklü yapı olarak ortaya çıkmasının başlıca nedeni, yorum ve tanımlamaların esas olarak, *Kur'an* ve Hadis gibi iki kaynağa bağlı kalınarak yapılmasıdır. Bireyin hayatını sürdürmesi için uymak durumunda olduğu ilkeleri, onun yaşantısına giren diğer unsurları da belirleyici olan ilkelere bağladığından, hayatın tümü İslâmî tarzda gözükmüştür. İlim anlayışları ve siyasî tutum da toplumun temel değerler çerçevesinde hareket etmesini sağlamıştır. Burada görülmesi gereken ayrıntı, her bir ihtiyaçla, ihtiyacı karşılayacak araç arasındaki bağlantıdır. İhtiyaçların ortaya çıktığı her durumda, bu ihtiyaçları karşılayacak araçların da üretilmesi kaçınılmazdır. Üretilen araçlar, aracı üreten toplumun evren tasavvuru çerçevesinde meşrulaşır ve anlam kazanır. Bu ürün, dinin birinci anlamında yani imana ilişkin bir ürün değil, ikinci anlama yani medeniyete ilişkin bir üründür.

İslâm düşüncesinin temel belirlenimleri arasında, bireyin öte dünyaya yönelik kaygıları ile bu dünyadaki yaşayış tarzı arasındaki gerilim de vardır. Önceki paragraflarda ele alınan imana ilişkin durumla medeniyete ilişkin ürünler arasındaki fark, bireyin bu dünya ile öte dünya arasındaki konumunu anlamada da etkilidir. İnanç gereği, bu dünyaya fazla bağlanmadan öte dünyaya hazırlık yapılması tavsiye edilirken, bu dünyadaki hayatı mümkün mertebe iyi yaşamak için medeniyetin ürünlerinden faydalanmak gerekir. Medeniyet ürünleri, bu dünyadaki hayatın rahat yaşanmasına yöneliktir. İman gereği, öte dünyaya yönelik yaşamak durumunda kalındığında, bu dünyaya sırtını dönmek icap etmektedir. Bu dünyaya sırtını dönmek, bir bakıma toplumdan uzaklaşmak anlamına gelir. Toplumun önemli bir kesimi öte dünya için bu dünyaya sırtını dönerse, toplum kısa sürede çöker, ya da çok fazla zayıflayacağından, başka toplumlar tarafından ortadan kaldırılacaktır. Böyle bir hayat tarzı, bireysel kurtuluş için iyi olabilir; ancak toplumsal varoluş için kötüdür. Toplumsal varoluşu sürdürebilmek için, bu dünyada karşılaşılan sorunların üstesinden gelmek ve bu dünyayı iyi anlamak gerektiğinden, dünyaya sırtını dönmek yerine onu iyiden iyiye kavramanın yollarının aranması şarttır. Bu dünyaya bağlılık, benimsenen değerler çerçevesinde bir medeniyetin oluşmasını sağlar. Medeniyetin oluşması ve güçlenmesi de dayandığı değerlerin sürekliliğini, dolayısıyla o değerler etrafında kendini tanımlayan toplumun varoluşunu garanti altına alır. İslâm insan anlayışında, inanç çerçe-

vesinde öte dünya öne çıkarılmış olmakla birlikte, İslâm medeniyetinin ulaştığı noktalar açısından bakıldığında, Müslümanların da büyük ölçüde bu dünyaya bağlı yaşadıkları sonucuna varılır. İnanç gereği bireyden öte dünyaya yönelik tavır beklentisi ile bu dünyanın nimetlerinden faydalanmanın yarattığı gerilim, çeşitli yollarla aşılmış gözükmektedir.

İslâm insan anlayışı, içinde farklı yaklaşımların barındığı geniş bir çerçevedir. İnsanın, Tanrı tarafından yaratıldığı ve belirlenmiş olduğu inancı, insan anlayışının çerçevesini oluşturmaktadır. El Caiz, Nazzam, İbn-i Haldun gibi bazı Müslüman düşünürlerde görülen evrimi çağrıştıran anlayışlar, yaratılış inancı temeline dayanan insan anlayışı çerçevesinin sınırlarını zorlamaktadır. Örneğin İbn-i Haldun'a göre ılıman bölgeden uzaklaştıkça, insanlıktan çıkılır. Dünyanın uç bölgelerinde yaşayanlar, din ve peygamber bilmezler (Arslan 1987, 178-179). Bu türden kabuller, yaratma modeline pek uymamaktadır. Ayrıca, iman ve İslâm anlayışlarının başından beri farklı çizgilerde oluşması, mezheplerin ortaya koyduğu tavırlar, tasavvuf, medrese gibi kurumlar ve İslâm'ı benimseyen toplumların farklı geçmişleri, insan anlayışında çok geniş bir yelpazenin oluşmasına neden olmuştur. Siyasî sorunlardan sökün eden İslâm düşüncesi, gelişiminin ilk aşamasında ideolojik bir tutum almıştır. İdeolojik tutumun oluşmasını belirleyen temel kaygı, ideal bir toplum yaratma amacıdır. Ancak ideal toplumun dayandırılması gereken değerler konusunda anlaşma sağlanamadığından, iç savaşla sonuçlanan şiddetli tartışmalar olmuştur. Her fırka kendi toplumunu oluşturma teşebbüsünde olduğundan, ideal, siyasî ve askeri gücün yorumuna bağlı kalmıştır. Düşünürler, her zaman ideal İslâm toplumunu teorik olarak öne sürmüş olsalar da, tarihsel olarak gerçekleşmediğini herkes kabul etmiş, asr-ı saadet modelini ideal olarak zihinlerinde yaşatmışlardır.

Medeniyetlerin oluşumu, çeşitli toplumların tarihsel birikmelerinin katkılarıyla gerçekleştiğinden, medeniyete ait unsurların her biri, söz konusu toplumların izlerini taşırlar. Tarihsel birikimin yeniden yorumlanarak güncel sorunların çözümünde kullanılması, çözüm üretme yeteneğinin çalışması ve düşünce üretimi anlamına gelmektedir. Her ne kadar yeni ürünler medeniyetin ortak değerleriyle ilişkilendirilseler de, söz konusu ürünler, onu üreten toplumun rengini yansıtır. Bir toplumun düşüncesi, o toplumun düşünürlerinin yazılı kaynakları olarak değil de, toplumun değerleri, kurumları, gelenekleri, yaşama tarzları şeklinde ele alındığında, her toplumun düşünce açısından ne kadar zengin olduğu açıkça görülecektir. Toplumların düşünceleri yeni tarzda araştırıldığında, İslâm medeniyetini kuran Araplar, Farslar ve Türklerin birbirlerinden ne kadar farklı oldukları görüleceği gibi, dayandıkları ortak değerlerin neler olduğu da daha iyi anlaşılacaktır.

Eldeki veriler, Türklerin din teriminin iki anlamını da kendilerine göre

yorumladıklarını göstermektedir. Dinin birinci anlamında, esas ilkelere bağlı kalırken, bu ilkeleri kendilerine göre yorumlayarak hayata geçirmişlerdir. Terimin medeniyet anlamı, yapısı gereği sürekli değişmiştir. Bir yandan, İslâm medeniyetinin bütün unsurlarını kendi şartlarına uydurmuşlar ve medeniyetin sorumluluğunu taşıdıkları süreçte onu dönüştürerek geliştirip olgunlaştırmışlardır. Diğer yandan, toplumun yaşama şartlarına bağlı olarak ortaya çıkan ihtiyaçları karşılayarak, sorunları çözme bağlamında düşünce üretimini aralıksız sürdürmüşlerdir. Aşağıda Türklerin İslâm'la ilişkileri, süreklilik sorunu çerçevesinde, çalışmanın bütünü göz önünde bulundurularak, kısaca değerlendirilmektedir.

Süreklilik: *İnsanın tarihî* varlık olarak tanımlanmasının başlıca nedenlerinden biri, insan olmak için sahip olduğu kültürel unsurların tümünün tarihi süreç içinde geliştirilip kullanılmasıdır. Dolayısıyla insan olarak varoluşunu sürdürebilmesinin tek yolu, içine doğduğu kültürel ortamı özümsemektir. Kültürün kendisi de, tarihlilik ve süreklilik kategorileriyle açıklanır. Bunun anlamı, kültürdeki her unsurun geçmişte ortaya çıktığı ve şimdi ile gelecekte de ihtiyaç duyulduğu sürece varoluşunu sürdüreceğidir. Şimdide ortaya konulan her eylem ve düşünce, kültürel ortamda anlam bulur ve gelecek nesillerin kullanacağı veriler haline dönüşür. Benzer şekilde, şimdinin sorunlarını çözme denemeleri, geleceğin biçimlenmesi anlamına gelmektedir. Hem eylem ile düşüncelerin oluşumu hem de toplumsal sorunlar hakkında çözüm denemelerinin meydana gelmesini sağlayan verilerin tümü, geçmiş nesillerin ürettikleridir. Geçmişi kullanarak geleceği biçimlendirmek, toplumsal ya da kültürel sürekliliğin en açık göstergeleri arasındadır.

Bir kurum ya da değerin sürekliliği, toplumun tarihindeki işleviyle yakından ilişkilidir. Söz konusu unsurun işlevi toplum açısından ne kadar önemliyse sürekliliği de o kadar uzun olur. İşlevi biten kültürel unsurlar, sürekliliklerini tamamlamışlardır. Kültürel unsurlar, evren tasavvurunu oluşturanlar da dahil, hiçbir zaman ilk oluştukları gibi kalmayıp, tarihsel süreçte dönüşerek farklılaşırlar. Dönüşümün başlıca nedeni, kültürel unsurların, insanlar tarafından farklı algılanıp yorumlanarak içeriklerinin değiştirilmesidir. Farklı algılayış, bölgelere ve dönemlere göre değiştiğinden, söz konusu unsurlar da kendiliklerinden dönüşmektedir. Eğer kültürel unsur, yapısı gereği değişiyorsa, onun sürekli olduğu nasıl söylenebilir? Değişim ve dönüşümlerine rağmen bir şeyin sürekliliği işleviyle ilişkilidir. Bir toplumun tarihsel sürekliliğini anlamak için, onun kültüründeki tek tek unsurların hesabını vermek imkânsızdır. Ancak kurumlar, değerler ve gelenekler gibi toplayıcı başlıklar çerçevesinde bir toplumun tarihi ortaya konarak, toplumun sürekliliği açıklanır. Başka bir deyişle, toplumun tarihi, toplumun sürekliliğinin kanıtıdır. Toplumun tarihi, öncelikle kurumlar çerçevesinde ele alındığından, kurumların tarihi, toplumun tarihini ortaya koyduğu gibi, toplumsal süreklilik de kurumlar aracılığıyla açıklanmış olur. Değerler, toplumun

hem evren tasavvurunda hem de tarih düşüncesinde içkin olduğundan, onlar yaşanarak bilinirler. Tarihçiliği gelişen toplumlar, toplumun sahip olduğu temel değerlerin tarihlerini yazarak, onları yazı aracılığıyla somutlaştırmış olurlar.

Bu teorik çerçeve, Türklerin nasıl bir tarihe sahip oldukları ve ne türden kurum, değer ve geleneklerle toplumsal varoluşlarını sürdürdükleri sorununu açıklamak için temel teşkil edecektir. Türk tarihi, iki bin yıllık bir süreklilik şeklinde mi ele alınmalı yoksa, Türk olarak İslâm sonrası süreç mi kabul edilmeli? İslâm öncesinin reddi ya da görmezlikten gelinmesinin teorik anlamı, bugün Cumhuriyet öncesini reddetmek ya da görmezlikten gelmektir. Çünkü her iki durum da, İslâm'a giriş ve Batı medeniyetini benimseme, aynı teorik anlamı içermektedir; yani medeniyet değişikliği söz konusudur. Aklı başında hiç kimse Cumhuriyet öncesini reddedemeyeceğinden, aynı gerekçelerle İslâm öncesi de reddedilemez ya da görmezlikten gelinemez. İslâm öncesinin, zaman açısından uzak geçmişte kalması, Cumhuriyet öncesinin çok yakın olması, teorik açıdan önemli değildir. Buradaki sorun, yeni bir medeniyet içinde yaşamaya karar verildiğinde, eski medeniyetin bütün unsurlarının ortadan kalktığı ve toplumun, fabrika ürünü gibi, yepyeni bir hafızayla hayatını sürdürdüğü *sanısı*dır. Bu mümkün değildir. Çünkü toplumlar, kendi kültür dünyasına yabancı ya da yeni bir unsur kabul ettiğinde, onu kendi kültürel ortamında dönüştürerek kullanır. Dolayısıyla, insan için yepyenilik söz konusu değil, tersine, tarihsel süreklilik esastır. Bu durum, toplumsal sorunları tarihsel süreklilikleri içinde ele almayı gerekli hale getirmektedir. Eğer bu gereklilik yerine getirilmezse, sorun çözme yeteneği dumura uğradığından, toplum ihtiyaçlarını karşılama konusunda, başkalarına bağımlı hale gelmektedir.

Çalışmada esas olarak, evren tasavvuru, tarih, devlet, devlete ilişkin değerler ve düşünce üretmekle yükümlü olan kişi ile kurumlar üzerinde durulmuştur. İlgili bölümlerde özellikle Osmanlı dönemiyle ilgili başlıkların her birinde, İslâm öncesine ait anlayışların nasıl devam ettiğine işaret edilmiştir. Yukarıda sürekliliğin teorik çerçevesi çizilirken işaret edildiği gibi, herhangi bir medeniyetin değerlerini benimsemek topyekûn olmamakta, aşamalı ya da uzun bir tarihsel süreç içinde gerçekleşmektedir. Türklerin İslâmiyet'i kabul edişleri, sanılanın tersine çok uzun sürmüştür. Bu uzun sürede, hem Türk kültürü hem de İslâmî değerler ve kurumlar dönüşmüştür. İslâm bölümünde çeşitli bağlamlarda ele alındığı gibi, İslâm'ın en temel ilkeleri hakkında İslâm'ın kendi içinde birlik sağlanamazken, İslâm'ı sonradan kabul eden bir toplumun, söz konusu ilkeleri, öz anlamlarıyla kavrayıp uygulamaya koyması mümkün değildir. Ayrıca İslâm'ı Araplardan değil de Farslardan öğrendiğinden, Farslar tarafından dönüştürülmüş değerler dizisini dönüştürerek uygulamıştır. Özellikle de tasavvuf-tarikat çizgisinde oluşan İslâm anlayışı, dönüştürülen ve serbestçe yorumlanan değerler dizisi olarak halk tarafından benimsenmiştir.

Kültürel sürekliliğin en önemli dayanağı olan evren tasavvuru, yapıca bir değişiklilik göstermemiştir. Tanrı'nın kontrolünde bir evren, insanın evrendeki konumu, hükümdarın Tanrı'yı temsil etmesi, insanın devletli bir varlık olarak tanımlanması, İslâm'ın da benzer düşünceler ileri sürmesi nedeniyle, olduğu gibi korunmuştur. İslâm evren tasavvurunda en önemli belirlenim, insanın eylemlerinden dolayı öte dünyada yargılanacağı ve yargı sonucuna göre ya ödüllendirileceği ya da cezalandırılacağı inancıdır. Bu inanç eylemleri biçimlendirmektir. Söz konusu biçimlendirme, İslâm'ın şartları adı altında ibadetler başta olmak üzere çeşitli ilkelerle gerçekleştirilmektedir. İslâm'ın getirdiği ibadetler, inanç sistemlerinde bulunmadığından, Türkler için yepyeni olgulardır. İbadetin temel amacı, ahlâklı bir insan olmayı gerçekleştirmenin yanında cezadan kurtulup ödül elde etmektir. İdealleştirilen ibadetleri tam olarak yerine getirme pek mümkün gözükmediğinden, ölüm sonrasında insanın rahat ettirilmesi için gerekli olan ölüm törenlerini, İslâm'ın insan anlayışı ilkelerine ters olmakla birlikte, içerik açısından zenginleştirerek devam ettirmişlerdir* Hem İslâm öncesinde hem de sonrasında öte dünyanın ölüm törenleri çerçevesinde güvence altına alınması, bu dünyadaki eylemlerin daha serbest olmasını sağlamıştır.

Kur'an öğretisine göre, gerçek imana erişmek için gerekli temel şartlardan biri, insanın çevresini saran tabiat varlıklarını basit birer eşya değil, Allah'ın insana olan iyiliğinin belirtileri olarak görmektir. *Kur'an* terminolojisine göre tabiat varlıkları, Allah'ın varlığının işaretleridir (ayetleri) (Izutsu, 30). Türk tarihinin ilk dönemiyle ilgili bölümde ele alınan *Yer-Su* inancıyla bu anlayış arasında görülen ortaklık, Türklerin İslâm'ı içselleştirmelerinde etkili unsurlardan biri olduğunu düşündürmektedir. Doğanın ayetler olarak okunmasıyla, doğanın canlı olduğu ve onlara saygı gösterilmesi gerektiği de bir başka benzerlik örneğidir. *Yer-Su* ruhları, doğanın ayet olması arasındaki ilişkiyi güçlendirmektedir. Dolayısıyla toplum yeni değerleri benimserken, kendi değerlerini güncelleştirdiği duygusuyla hareket etmiştir.

Evren tasavvurunun sürekliliğinin sağlanmasında devlet anlayışının önemli bir yeri vardır. Öncelikle devletin her iki evren tasavvurunda da konum olarak benzer olması ve İslâm'ın temel kaynağı olan *Kur'an*'ın devlet hakkında herhangi bir belirlenimde bulunmaması, Türk devlet geleneğinin sürekliliğine engel olacak verilerin bulunmadığı anlamına gelmektedir. İslâm devlet anlayışı ve hukuku, teorik olarak *Kur'an* ve hadislere dayandırılmıştır. Bireyin iman

*İslâm ölüm anlayışı için şu kaynaklara bakılabilir: Mehmet Şener (2001) "Kabir: Fıkıh"; Süleyman Toprak (2001), "Kabir: Kelâm"; Hayrettin Karaman (1996/I), Anadolu'da ölüm törenleri için, Sedat Veyis Örnek (1971), Gazalî (1975/4) "İhya u Ulumi'd-Din"; Hayrettin Karaman (1996/1) "Ölüm, Ölü, Defin ve Merasimleri". Anadolu'da ölüm törenleri için, Sedat Veyis Örnek (1971) *Anadolu Folklorunda Ölüm.*

şartlarını belirleyen ilkelerin, devletin temel ilkeleri olarak tanımlanması sorun olmuştur. Çünkü devletlerin kuruluş süreçlerinin farklı şekillerde işlemesi, yönetim anlayışlarındaki farklılıklar, farklı toplumlarda farklı devlet anlayışlarının varlığı, çözmekle yükümlü olduğu çok sayıda ve farklı sorun yumakları, ilkelere bağlılığı zorlaştırmıştır. Devletin imanın ilkeleriyle uyuşmadığını gösteren en iyi örneklerden biri, Peygamber'in ölümünden sonra başlayan halifelik tartışmalarının iç savaşla sonuçlanmasıdır. Devleti yönetenler varoluşlarını sürdürmek için dayandıkları ilkeleri çeşitli şekillerde çiğnemişler ve karşılaştıkları sorunlara bağlı olarak ilkeleri, esnek ya da sıkı bir tarzda yorumlamışlardır. İslâm'la tanıştıklarında, yaklaşık bin yıllık bir devlet geleneğine sahip olan Türklerin kendi devlet anlayışlarını bir kenara itip yeni devlet modelini benimsemeleri mümkün olmamış, tersine devlet geleneğini ve değerlerini güçlendirerek devam ettirmişlerdir. Devletin özellikleri, dayandığı değerler, evren tasavvurundaki konumu, hükümdarın nitelikleri, halkla devlet arasındaki ilişkiler fazla değişmediğinden, Osmanlı düşünürlerinin dile getirdiği, *devlet-i ebed müddet* anlayışına uygun bir süreç ortaya çıkmaktadır.

Bir toplumun tarihsel kimliğinde ve kimliğin sürekliliğinde, dil en önemli yeri tutmaktadır. Dünya tarihinde en güçlü medeniyetlerle sürekli varoluş savaşı içinde olan Türklerin tarihlerinde, Türkçe, dilin toplumdaki öneminden öte, toplumsal varoluşun sürekliliğinin güvencelerinden biri olmuştur. 13. yüzyıl öncesinde, *Orhun Yazıtları* (7. yüzyıl), ilk yazılı metin olarak Türkçenin başlangıcını oluşturmaktadır. 10. yüzyılda Çince'den Uygur Türkçesine çevrilen *Altun Yaruk* (Kaya 1994, 9) başta olmak üzere, Budizm içerikli diğer Türkçe metinler, Türkçenin güçlenmesini sağlamıştır. 10. yüzyılda Karahanlı Türkçesiyle yapılan ilk *Kur'an* Tercümesi (Ata 2004, XXV), bir başka çalışmadır. 11. yüzyılın ürünleri olan *Divan-ı Lügatit Türk* (1072), *Kutadgu Bilig* (1069), 12. yüzyıla ait olan (Köprülü 2004/1, 95) siyasetname içerikli *Atebetü'l-Hakayık* Türk düşünce tarihinin temel taşları olarak kabul edilmektedirler. 13.yüzyılda Ahmet Yesevî'nin *Divan*'ı, Aşık Paşa'nın *Garibname*'si, Sultan Veled'in *Divan*'ındaki Türkçe bölüm, Yunus Emre *Divan*'ı gibi önemli eserler, Türkçenin varoluş savaşında büyük öneme sahiptirler. Karamanoğlu Mehmet Bey'in Türkçeyi resmi dil ilan etmesi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu, Türkçeye dönüşün de siyasal zeminini oluşturmuştur (Banarlı 1939, 49). Osmanlı Devleti'nin resmi dilinin Türkçe olması, düşünürlerin Türkçeyi yazı dili olarak kullanmaları sonucunda Türkçe, Arapça ve Farsça karşısında güçlü bir konuma gelmiş ve toplumsal sürekliliğin en önemli unsuru olmuştur.

Büyücüler bölümünde işarete edildiği gibi, dervişler, kamların dönüşmüş halleridir. Kamların sahip oldukları temel özellikler, dervişlerin ulaşmaya çalıştıkları hedefler olarak görülmektedir. Halkla iç içe olmaları ve her isteyene kapılarının açık olması nedeniyle, halkın benimsediği İslâm, daha çok tarikat ve

dervişler çerçevesinde ortaya çıkan İslâm olmuştur. Tarikatlar, dervişler, dedeler ve babaların tanıtıp öğrettiği İslâm anlayışı, özellikle de kırsal kesimde yaşayan halkın gündelik hayatına daha uygun gelmiştir. Halk İslâm'ı denilen yeni yapı, hem eski değer ve yaşantıların sürdürülmesine uygun olmuş hem de yeni medeniyetin değerlerinin esnek bir biçimde benimsenmesini sağlamıştır. Büyücüler içinde yer alan halk şairleri, sürekliliğin en önemli unsurları arasındadır. Bununla birlikte, divan şairleri büyük ölçüde halktan ve toplumsal sorunlardan kopuk bir tavır sergilemişlerdir. İslâm öncesi değerleri hiç hesaba katmadan, İslâm içinde meşruluk kazanan ve oluşan İran şiirinin etkisinde yeni medeniyetin sanat değerlerini oluşturmuş ve bu değerlerin sürekliliğini sağlamışlardır. İslâm inancını tartışmalı bir halden kurtarıp değerleri ile ilkelerini net bir şekilde tanımlayarak nasıl olması gerektiğini ortaya koyan medrese, bu nedenlerden dolayı, yeni medeniyetin en önemli kurumudur. Uğraştığı konular ve kendi kurumsal yapısı yeni medeniyetten türediğinden, medrese eski medeniyetin hiçbir sorunuyla ilgilenmemiştir. Bununla birlikte, devleti her şeyin üstünde tutarak, devlet geleneğinin sürdürülmesine büyük katkılar sağlamıştır.

İslâmî dönemde Türkler, İslâm öncesi toplumsal yapılarından oldukça farklı nitelikler kazanarak değerler, kurumlar, gelenekler açısından güçlenmiş, zenginleşmişlerdir. Öte yandan bin yıl İslâm medeniyetinin savunusunu yapmışlar ve medeniyetin sorunlarının çözümüyle ilgili olarak oluşturdukları ve geliştirdikleri kurumlarla, medeniyeti toplumsal ihtiyaçları karşılayacak verimlilikte tutmayı bilmişlerdir. *Varoluşunu sürdürebilme becerisi, toplumların en büyük başarılarıdır* ilkesi gereği, bir medeniyetin bütün sorumluluğunu yüklenerek bin yıl taşımaları ve varoluşlarını sürdürmeleri, Türklerin en önemli başarıları arasındadır. Sorun çözme yeteneklerinin zayıflaması ve buna bağlı olarak ihtiyaçların giderilememesi, devletin çökmesi ve toplumun büyük acılar çekmesiyle sonuçlanmıştır. Devlet'in çöküş süreci ve çöküşün sıkıntılarından kurtularak Devlet'i yeniden ayağa kaldırma çabalarında öne çıkan tutum ve düşünceler, *Türk Düşüncesi 2 Kaygılar* adlı çalışmada incelenmektedir.

KAYNAKLAR

1936 "*Oğuz Kağan Destanı*" Tercüme ve Tahlil: W. Bang ve Reşit Rahmeti Arat.

Reşit Rahmeti Arat, *Makaleler* C I. (s. 605-672) Yayına Hazırlayan, Osman Fikri Sertkaya. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1987.

1958 *Manakıb-I Hacı Bektaş Veli "Vilayet-Name"*. Hazırlayan, Abudulbaki Gölpınarlı. İnkılâp Kitabevi, İstanbul.

1971 "*Oğuz Kağan Destanı*". Bahattin Ögel, *Türk Mitolojisi*. C. I (s. 115-207) Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, Ankara.

1972 *Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi*. Tercüme ve tahlil, Zeki Velidi Togan. Ahmet Sait Matbaası, İstanbul.

1974 *Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

1986 *Moğolların Gizli Tarihi*. Tercüme, Ahmet Temir. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

1987 *Eski Türk Yazıtları*. Hüseyin Namık Orkun. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

1987 "*Tonyokuk Yazıtı*" *Eski Türk Yazıtları*. Hüseyin Namık Orkun. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara

1988 "*Bilge Kağan Yazıtı*" *Orhon Yazıtları*. Çeviren ve yayınlayan Talat Tekin. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara

1988 "*Kül Tiğin Yazıtı*" *Orhon Yazıtları*. Çeviren ve yayınlayan Talat Tekin. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

1988 *Orhon Yazıtları*. Çeviren ve yayınlayan, Talat Tekin. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

1993 *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. Hazırlayanlar, Ali Özek, H. Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağrıcı, İbrahim K. Dönmez, Sadrettin Gümüş. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

1997 a *Dede Korkut Kitabı I*. Yayına Hazırlayan, Muharrem Ergin. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara

1997 b *Dede Korkut Kitabı II*. Yayına Hazırlayan, Muharrem Ergin. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

2000 *Dedem Korkudun Kitabı*. Hazırlayan, Orhan Şaik Gökyay. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

2008 *Hudûdü'l-Alem Mine'l-Meşrik İle'l Magrib*. Çevirenler, Abdullah Duman ve Murat Ağarı. Kitabevi Yayınları, İstanbul.

A

ADIVAR, A. Adnan; 1970 *Osmanlı Türklerinde İlim*. Remzi Kitabevi, İstanbul.

AGHNIDES, Nivolas P.; 2003 *İslâm'ın Mâlî Hükümleri*. Çeviren, Servet Armağan. İnsan Yayınları, İstanbul.

AĞARI, Murat; 2002 "Yakubî" Ülkeler Kitabı. *Yakubî*. Ayışığı Yayınları, İstanbul

AHMED VASIF EFENDİ; 1978 *Mehasinü'l-Asar ve Hakaikü'l-Ahbar*. Yayınlayan Mücteba İlgürel. İÜ. Edebiyat Fakültesi Yayınları

AHMEDÎ; 2000 *İskendernameden Seçmeler*. Yayınlayan, Yaşar Doğan. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

AHMET EFLAKÎ; 1989/1 *Âriflerin Menkıbeleri* I. Çeviren, Tahsin Yazıcı. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

——; 1989/2 *Âriflerin Menkıbeleri* II. Çeviren, Tahsin Yazıcı. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

AND, Metin; 2003 *Oyun ve Bügü Türk Kültüründe Oyun Kavramı*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

——; 2007 *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

AK, Mahmut; 2006 *Osmanlı'nın Gezginleri*. 3F Yayınları, İstanbul.

AKÇURA, Yusuf; 1932, "Tarih Yazmak ve Tarih Okumak Usûllerine Dair". *Birinci Türk Tarih Kongresi*, Ankara.

AKDAĞ, Mustafa; 1977 *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi* C. I (1243-1458). Cem Yayınları, İstanbul.

——; 1999 *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası Celali İsyanları*. Barış Kitap Basın Yayın, Ankara.

AKGÜNDÜZ, Ahmed; 1990/1 *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri* 1. Fey Vakfı Yayınları, İstanbul.

——; 1992/1 *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri* 4. Fey Vakfı Yayınları, İstanbul.

AL-KAFIJI (Kafiyeci); 1952 "Short Work on Historiography". *A History of Muslim Historiography*. By Franz Rosenthal. E. J. Brill, Leiden.

ALİ EMİRÎ EFENDİ; 1998 "Meşihat-ı İslâmiye Tarihçesi" *İlmiye Salnamesi*. Yayına Hazırlayanlar, Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin, Cevdet Dadaş. İşaret Yayınları, İstanbul.

ALİ ŞİR NEVAÎ; 1996 *Muhakemetü'l-Lugateyn*. Hazırlayan, F. Sema Barutçu Özönder. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

ANAWATI, G.; 1997 "Bilim" *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. C. 4. Ed. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis. Çeviren, Turan Koç. Kitabevi Yayınları, İstanbul.

ANHEGGER, Robert ve İNALCIK, Halil; 1956 *Kanunname-i Sultani Ber Mücebb-i Örf-i Osmanî*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

ARAT, Reşit Rahmeti; 1947 "Giriş" *Kutadgu Bilig* I Metin. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

—— ve BANG, W.; 1987 "Oğuz Kağan Destanı". *Makaleler* C. I. (s. 605-672) Yayına Hazırlayan Osman Fikri Sertkaya. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.

——; 1987 "Türklerde Tarih Zaptı". *Makaleler* C. I. (s. 156- 164) Yayına Hazırlayan Osman Fikri Sertkaya. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.

ARSAL Sadri Maksudi; 1947 *Türk Tarihi ve Hukuk*. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul.

ARSLAN, Ahmet; 1987 *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

——; 2004 "Çevirenin Takdimi ve Farabî Hakkında" *İdeal Devlet* (El Medinetü'l- Fazıla). Çeviri ve Açıklamalar Ahmet Arslan. Vadi Yayınları, Ankara.

ARSLANTÜRK, Zeki; 1997 *Naima'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*. Ayışığı Kitapları, İstanbul.

ARTUN, Erman; 2005 *Aşıklık Geleneği ve Aşık Edebiyatı*. Kitabevi, İstanbul.

ASLANAPA, Oktay; 1990 *Türk Sanatı*. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara

AŞIK ÇELEBİ, 1999 "Kendi Dilinden Zatin'nin Şairlik Macerası" *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

AŞIK PAŞA; 2000 *Garib-name*. (Tıpkıbasım, karşılaştırmalı metin ve aktarma) I/1. Yayınlayan, Kemal Yavuz. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

——; 2000 *Garib-name*. (Tıpkıbasım, karşılaştırmalı metin ve aktarma) II/1. Yayınlayan, Kemal Yavuz. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

——; 2000 *Garib-name*. (Tıpkıbasım, karşılaştırmalı metin ve aktarma) II/2. Yayınlayan, Kemal Yavuz. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

AŞIK PAŞAZADE; 2007 *Osmanoğullarının Tarihi* (Tevarih-i Âl-i Osman). Hazırlayanlar, Kemal Yavuz ve Yekta Saraç. Gökkubbe Yayınları, İstanbul.

——; Bkz. DERVİŞ AHMET AŞİKÎ

ATA, Aysu; 2004 "Giriş" *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi Karahanlı* Türkçesi. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

ATAR, Fahrettin; 2002 *Fıkıh Usûlü*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

ATSIZ, Hüseyin Nihal; 1939 *XV. Yüzyıl Tarihçisi Şükrullah ile Dokuz Boy Türkler ve Osmanlı Sultanları*. Arkadaş Basımevi, İstanbul.

——; 1961 *Osmanlı Tarihine Ait Takvimler*. Küçükaydın Matbaası, İstanbul.

——; 1992 "Aşıkpaşaoğlu ve Eseri". *Aşık Paşaoğlu Tarihi*. Yayınlayan, Atsız. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

AVCI, Casim; 1998 "Hilafet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* C. 17. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.

AY, Mahmut; 2002 *Mutezile ve Siyaset*. Pınar Yayınları, İstanbul.

AYDIN, Mehmet Akif; 1994 "Osmanlıda Hukuk". *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. Ed. E. İhsanoğlu. İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi.

——; 2005 "Türk Hukuk Tarihçiliği". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. C. 3, sayı 2.

AYDÜZ, Salim; 1995 "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*. Yayına Hazırlayan, Feza Günergun. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

—; 2006 "Müneccimbaşı" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.

AYKAN, Recep; 2000 *Kelime ve Konularına Göre Alfabetik Kur'an Fihristi*. Pınar Yayınları, İstanbul.

B

BABINGER, Franz; 1992 *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*. Çeviren Coşkun Üçok. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

BALMAN, Vahap; (tarihsiz) *Geçmişten Günümüze Mezar Taşı Kitabeleri Mezar Sesleri*. Balman Yayıncılık, Ankara.

BALTACI, Cahid; 1976 *XV- XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*. İrfan Matbaası, İstanbul.

BANARLI, Nihad Sami; 1939 "Ahmedî ve Dasitan-ı Tevarih-i Al-i Osman" *Türkiyat Mecmuası*, C. 6, 1936-1939.

BANG, W ve ARAT, Reşit Rahmeti; 1987 "Oğuz Kağan Destanı" *Makaleler* C. I. (s. 605-672) Yayına Hazırlayan Osman Fikri Sertkaya. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.

BARKAN, Ömer Lütfü; 1942 "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler" Vakıflar Dergisi, Sayı: II, (s. 279-386).

—; 1977 "Kanunname" *İslâm Ansiklopedisi*, C. 6. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

—; 2001 "Osmanlı Kanunnameleri" *XV ve XVI'ıncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları. Birinci* C. *Kanunlar*. İÜ. İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

BARTHOLD, W; 1987 "*Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair*" Abdulkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*. C. I Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

BAŞKAN, Seyfi; 1996 *Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları*. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

BAYRAKDAR, Mehmet; 1986 "Medrese-Tekke İlişkisi ve Toplum Hayatına Etkisi". IV Vakıf Haftası (1-7 Aralık 1986). Yayına Hazırlayan, Abdulkerim Erdoğan. Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.

BAYRAM, Mikail; 1995 *Tasavvufî Düşüncenin Esasları (Ahi Evren)*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

—; 2001 "Anadolu Selçuklularında Devlet Yapısının Şekillenmesi". *Cogito Dergisi*, sayı 29, Güz 2001.

BAZIN, Louis; 2007 "Osmanlı Mezar Taşlarında İslâmiyet Öncesinden İzler ve Yenilikler". *Osmanlılar ve Ölüm Süreklilikler ve Değişim*. Yayına Hazırlayan, Gilles Veins-

tein. Çeviren Ela Güntekin. İletişim Yayınları, İstanbul.
BELAZURİ; 1987 *Fütuhu'l-Buldan* (Ülkenin Fetihleri). Çeviren, Mustafa Fayda. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
BERKES, Niyazi;1978 *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Doğu-Batı Yayınları, İstanbul.
BIÇAK, Ayhan; 1996 'Tarih Bilinci'. *Felsefe Dünyası*. Sayı 20, Bahar 1996.
——; 1998 'Kültür, Medeniyet ve Devlet İlişkileri'. *Türk Yurdu Dergisi,* C. 18, Sayı, 127-128. Sayfa, 88-92. Mart-Nisan 1988.
——; 2003 "Hafıza ve Tarih" *Kutadgu Bilig*, sayı 3, (sayfa 129-150).
——; 2004 "Modern Devletin Oluşumu ve Sorunları" *Kutadgu Bilig*, sayı 5, (sayfa 59-89).
——; 2004a *Tarih Düşüncesi I: Tarih Düşüncesinin Oluşumu*. Dergâh Yayınları, İstanbul.
——; 2004b *Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih*. Dergâh Yayınları, İstanbul.
——n; 2004c *Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu*. Dergâh Yayınları, İstanbul.
——; 2005 *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*. Dergâh Yayınları, İstanbul.
——; 2006 "Evren Tasavvurları ve Felsefe". *Kutadgu Bilig* Dergisi, Sayı 10, Ekim 2006.
——; 2008 "Siyasetnameler ve Siyaset Felsefeleri" *Teoman Duralı'ya Armağan*. Yayına Hazırlayan Cengiz Çakmak. Dergâh Yayınları, İstanbul.
BİLGİN, Azmi; 2004 "Osmanlı Şiir Geleneğinde Türk Tasavvuf Şiirinin Yeri"
BINDER, Leonard; 1990/ 2 "Gazalî" *İslâm Düşüncesi Tarihi 2*. Çeviren, Yusuf Ziya Cömert. Derleyen; M. M. Şerif. İnsan Yayınları, İstanbul.
BLAUT, J. M.; 1993 *The Colonizer's Model of the World*. The Guilford Press, New York.
BOER, T. J. De; 1960 *İslâmda Felsefe Tarihi*. Çeviren, Yaşar Kutluay. Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara.
BONNEFOY, Yves; 2000 *Mitolojiler Sözlüğü*. Türkçe Baskı ve Yayına Hazırlayan Levent Yılmaz. Dost Yayınları, Ankara.
BOLAY, Süleyman Hayri; 1985 "Kur'an-ı Kerim'in Tarihe Bakışı" *Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu'nun Hatırasına Armağan*. Türk Kültürü Araştırmaları Yayınları, Ankara.
——; 1989 "Alem" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul.
——; 2005 *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*. Akçağ Yayınları, Ankara.
BROCKELMANN, Carl; 1992 *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*. Çeviren, Neşet Çağatay. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
BULUÇ, Sâdettin; 1979 "Şaman" *İslâm Ansiklopedisi*. C. 11. Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul.

C

CAFEROĞLU, Ahmet.; 1968 *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Türk Dil Kurumu. Yayınları, İstanbul.
——; 1972 "Kaşgarlı Mahmut ve Divan-ü Lügatit Türk" *Divanü Lügat-it Türk Dizini*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
CAMPBELL Joseph; 1992b *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri*. Çeviren, Kudret Emiroğ-

lu. İmge Yayınları, Ankara.

CHODKIEWICZ, Michel; 2005 "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-Güzel Sanatlar-Modernizm. Hazırlayan, Ahmet Yaşar Ocak. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

CLAESSEN, Henri J.M. ve SKALNIK, Peter; 1978 "*The Early State: Theories and Hypotheses*". *The Early State*. Edited by Henri J.M. Claessen ve Peter Skalnik. Mouton Publishers, The Hague, The Netherlands. Printed in Great Britain.

CLAUSON, Sir Gerard; *1972 An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth- Century Turkish*. Oxford At the Clarendon Press.

COHEN, Ronald; 1978 "*State Origins: A Reappraisal*". *The Early State*. Edited by Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik.. Mouton Publishers, The Hague, The Netherlands. Printed in Great Britain.

CORBIN, Henry; 1994 *İslâm Felsefesi Tarihi* 1. Çeviren ve Notlandıran, Hüseyin Hatemi. İletişim Yayınları, İstanbul.

——; 2004 *İslâm Felsefesi Tarihi* 2. Çeviren ve Notlandıran, Ahmet Arslan. İletişim Yayınları, İstanbul.

COŞKUN, Menderes; 2002 *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i*. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Ç

ÇAĞATAY, Neşet; 1974 *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

——; 1987 "İslâm Hukukunun Ana Hatları ve Osmanlıların Bunun Bazı Kurallarını Değişik Uygulamaları". *Belleten*, C. LI, Sayı 200, Ağustos 1987.

ÇAĞRICI, Mustafa; 1989 "Ahlâk" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul.

ÇALIŞKAN, İsmail; 2003 *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmed; 1999/1 "Divan Şiiri" *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

——; 1999/2 "16. Yüzyıl Divan Edebiyatı" *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

ÇELEBİOĞLU, Amil; 1996/1 *Muhammadiye* I. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

——; 1996/2 *Muhammadiye* II. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

ÇİMEN, Abdullah Emin; 2007 *Niçin Helak Oldular? Kur'an-ı Kerim'de Helak Kavramı*. Işık Akademi Yayınları, İstanbul.

ÇULPAN, Cevdet; 1979 "İstanbul Süleymaniye Camii Kitabesi". *Kanunî Armağanı*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

D

DANİŞMEND, İsmail Hami; 1972 *Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. C. 4. Osmanlı Devlet Erkanı. Türkiye Yayınevi, İstanbul.

——; 1971 *Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. C. 5. Osmanlı Devlet Erkanı. Türkiye Yayınevi, İstanbul.

DAVUTOĞLU, Ahmet; 1994 "Devlet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul.

DAŞ, Ertan; 2007 *Erken Dönem Osmanlı Türbeleri*. Gökkubbe Yayınları, İstanbul.

DE BOER, Tj.; 1965 "Alem". *İslâm Ansiklopedisi,* C.1. Milli Eğitim Yayınları, İstanbul

DEDE CONGİ EFENDİ; 1992/1-2 "Risale Fi Emval-i Beyt'il-Mal ve Aksamiha ve Ahkamiha ve Masarifiha (Beytülmalın Gelir Kaynakları, Çeşitleri ve Gelirlerinin Gider Fasılları)". Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri Hukuki Tahlilleri 4.* Fey Vakfı Yayınları, İstanbul.

DEFTERDAR SARI MEHMET PAŞA; 1995 *Zübde-i Vekayiat*. Hazırlayan Abdülkadir Özcan. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

DERVİŞ AHMET AŞİKİ; 1992 *Aşık Paşaoğlu Tarihi*. Yayınlayan, Nihal Atsız. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

DEVELİOĞLU, Ferit;1978 *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Doğuş Limited Şti. Matbaası, Ankara.

DİVİTÇİOĞLU, Sencer; 1994 *Oğuz'dan Selçuklu'ya Boy, Konat ve Devlet*. Eren Yayıncılık, İstanbul.

——; 2000 *Kök Türkler*. Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul.

——; 2000/1 "Selçuklu ve Osmanlı Sosyal Kuruluşunda Ortak Canon". *Osmanlı Devletinin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler*. Tartışma/Panel Bildirileri 19 Mart 1999. İmge Kitabevi, Ankara.

DİYARBEKİRLİ, Nejat; 1972 *Hun Sanatı*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

DURALI, Teoman; 1992 *Biyoloji Felsefesi*. Akçağ Yayınları, Ankara.

——; 2006 *Sorun Nedir Felsefe-Bilim Düşünce Biçimi*. Dergâh Yayınları, İstanbul.

——; 2006/1 "Bilgelik. Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü" *Kutadgu Bilig* Dergisi, Mart 2006, Sayı: 9.

DURI, A. A.; 1983 *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*. Princeton University Pres, New Jersey.

DÜZDAĞ, M. Ertuğrul; 1972 Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı. Enderun Kitabevi, İstanbul

E

EBERHARD, Wolfram; 1987 *Çin Tarihi*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara

——; 1996 *Çin'in Şimal Komşuları*. Çeviren, Nimet Uluğtuğ TTK, Ankara.

EBÜLGAZİ BAHADIR HAN; *Türklerin Soy Kütüğü* (Şecere-i Terakime). Yayını Hazır-

layan Muharrem Ergin. *Tercüman 1001 Temel Eser,* Tercüman Yayınları, İstanbul. (Baskı tarihi yoktur.)

EDİRNELİ ORUÇ BEĞ; *Oruç Beğ Tarihi*. Çeviren ve Yayına Hazırlayan, Nihal Atsız. Tercüman 1001 Temel Eser.Tercüman Yayınları, İstanbul. (Baskı tarihi yoktur.)

El EŞ'ARÎ, Ebu'l Hasan; 2005 *İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l Musallin). Çevirenler, Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın. Kabalcı Yayınları, İstanbul.

EL-HAKİM, Suad; 2005 *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. Çeviren, Ekrem Demirli. Kabalcı Yayınları, İstanbul.

ELIADE, Mircea; 1974 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* Translated, Willard R. Trask. Princeton University Press,

——; 1991 *Kutsal ve Dindışı*. Çeviren, Mehmet Ali Kılıçbay. Gece Yayınları, İstanbul.

——; 1993 *Mitlerin Özellikleri*. Çeviren, Sema Rifat. Simavi Yayınları, İstanbul.

——; 1994 *ebedî Dönüş Mitosu*. Çeviren, Ümit Altuğ. İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

——; 1999 *Şamanizm*. Çeviren, İsmet Birkan. İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

——; 2003a *Dinler Tarihine Giriş*. Çeviren, Lale Arslan. Kabalcı Yayınları, İstanbul.

——; 2003b *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. C. III Çeviren, Ali Berktay. Kabalcı Yayınları, İstanbul.

ERDEM, Sargon; 1989 "Alem". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2. İstanbul.

EREN, Naci; 1984 *Hece Tahtaları*. Arkeoloji ve Sanat Yayanları, İstanbul.

ERGİN, Muharrem; 1997a "Giriş". *Dede Korkut Kitabı I*. Yayına Hazırlayan, Muharrem Ergin. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara

——; 1997b *Dede Korkut Kitabı II*. Yayına Hazırlayan, Muharrem Ergin. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara

ERÖZ, Mehmet; 1977 *Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik*. (Yayınevi belirtilmemiş) İstanbul.

ERTÜRK, Mustafa; 1996 "Haber-i Vâhid". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi,* C. 14. Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.

ESİN, Emel; 1978 *Türk Kültürü El Kitabı*. Seri II, cild 1/b. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul.

——; 1979 *Türk Kozmolojisi* (İlk Devir Üzerine Araştırmalar) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul.

——; 2003/1 "El-Kubbe El-Türkiyye Türk İslâm Mezar Anıtının Mimari Biçiminin Kökenleri Üzerine Bir Deneme". *Türklerde Maddî Kültürün Oluşumu*. Kabalcı Yayınları, İstanbul.

——; 2003/2 "Türk Kubbesi Kök Türklerden Selçuklulara" *Türklerde Maddî Kültürün Oluşumu*. Kabalcı Yayınları, İstanbul.

EVLİYA ÇELEBİ; 1975 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. C. 1-2. Sadeleştirenler, Tevfik Temel Kuran ve Necati Aktaş. Üçdal Neşriyat, İstanbul.

——; 1976 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* C. 3-4. Sadeleştirenler, Tevfik Temel Kuran ve Necati Aktaş. Üçdal Neşriyat, İstanbul.

——; 1978 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. C. 5-6. Sadeleştirenler, Tevfik Temel Kuran ve Necati Aktaş. Üçdal Neşriyat, İstanbul.

F

FAHREDDİN RÂZİ; 2002 *Kelâma Giriş El-Muhassal*. Çeviren, Hüseyin Hatay. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Farabî; 1974 "Mutluluğun Kazanılması". *Farabî'nin Üç Eseri*. Çeviren, Hüseyin Hatay. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

——; 1980 *Siyaset'ul- Medeniye* veya *Mebadi ul- Mevcudat*. Çevirenler, Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener ve Rami Ayas. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

——; 1989 *İhsa'ül-Ulum* (İlimlerin Sayımı). Çeviren, Ahmet Ateş. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

——; 2004 *İdeal Devlet* (El Medinetü'l- Fazıla). Çeviri ve Açıklamalar, Ahmet Arslan. Vadi Yayınları, Ankara.

FAZLIOĞLU, İhsan; 2003 "Osmanlı Felsefe-Bilimin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu". *Divân İlmi Araştırmalar*, S. 14, s. 1-66. Ayrı Basım.

——; 2005 "Türk-Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri". *Divân İlmi Araştırmalar*. S. 18, s. 1-57.

FEHD, Tevfik; 2000 "İlm-i Ahkam-ı Nücum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22, İstanbul.

FELDMMAN, Walter; 2005 "Osmanlı Sufi Tarikatlarında Müzik". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-Güzel Sanatlar-Modernizm. Hazırlayan, Ahmet Yaşar Ocak. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

FERGUSON, John C.; 1964 *The Mythology of All Races: Chinese*. Volum, VIII. Cooper Square Publishers, INC. New York.

FERİDÜDDİN ATTAR; 2008 *Evliya Tezkireleri*. Çeviren, Süleyman Uludağ. Kabalcı Yayınları, İstanbul.

FIĞLALI, Ethem Ruhi; 1993 *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. Selçuk Yayınları, Ankara.

FİLİBELİ AHMET HİLMİ; 2005 *İslâm Tarihi*. Notlar ve Edisyon, Cem Zorlu. Anka Yayınları, İstanbul.

FLEISCHER, Cornell H.; 1996 *Tarihçi Mustafa Ali Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*. Çeviren, Ayla Ortaç. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

FURAT, Ahmed Suphi; 1986 "*Zül-karneyn*" İslâm Ansiklopdesi. C., 13. Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul.

FUZÛLÎ; 1999/1 "Farsça Divan'ın Önsözü" *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

——; 1999/ 2 "Türkçe Divan Mukaddimesi". *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

G

GALSTON, Miriam; 1999 "Farabî'nin Önerisi Varoluşun Siyaseti: Gaye ve İnsan". *İslâm Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi*. Derleyen, Charles E. Butterworth. Çeviren, Selahattin Ayaz. Pınar Yayınları, İstanbul.

GAZALİ, Ebu Hamid al-; 1971 *İtikad'da Orta Yol*. Çeviren, Kemal Işık. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

——; 1975/1 *İhya u Ulumi'd- Din*. C. 1. Tercüme, Ahmet Serdaroğlu. Bedir Yayınevi, İstanbul.

——; 1975/4 *İhya u Ulumi'd- Din*. C. 4. Tercüme Ahmed Serdaroğlu. Bedir Yayınevi, İstanbul.

——; 1990 *El- Munkizu Min-Ad- Dalal*. Çeviren, Hilmi Güngör. Milli Eğitim Bakanlığı. Yayınları, İstanbul.

——; 2002 *Felsefenin Temel İlkeleri* (Makasıd El- Felasife). Çeviren, Cemaleddin Erdemci. Vadi Yayınları, Ankara.

——; 2002/1 *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehafüt el- Felasife). Çeviren, Bekir Sadak. Ahsen Yayınları, İstanbul.

——; 2006/1 *Mustasfa İslâm Hukuk Metodolojisi*. C. 1. Tercüme, Yunus Apaydın. Klasik Yayınları, İstanbul.

——; 2006/2 *Mustasfa İslâm Hukuk Metodolojisi*. C. 2. Tercüme, Yunus Apaydın. Klasik Yayınları, İstanbul.

GELİBOLULU MUSTAFA ALİ; 1997/1 *Kitabü't-Tarih-i Künhü'l Ahbar* I. C., I. Kısım. Hazırlayanlar: Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Ahmet Gül, İbrahim Hakkı Çuhadar. Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri.

——; 1999 "Şairlerin ve İrfan Sahiplerinin Osmanlı Ülkesinde ve Başka Yerlerde Rağbetten Uzak Kaldıklarını Anlatır". *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

——; 2003 *Künhü'l-Ahbar* C. II. *Fatih Sultan Mehmet Devri* (1451-1481). Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

GENÇ, Mehmet; 2000 *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. Ötüken Yayınları, İstanbul.

GIBB, E. J. Wilkinson; 1999 *Osmanlı Şiir Tarihi* (A History of Ottoman Poetry) I-II. Tercüme, Ali Çavuşoğlu. Akçağ Yayınları, Ankara.

——; 1999 *Osmanlı Şiir Tarihi* (A History of Ottoman Poetry) III-V. Tercüme, Ali Çavuşoğlu. Akçağ Yayınları, Ankara.

GIBB, H. A. R.; 1979 "Tarih". *İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul.

——; 1991 *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*. Çeviren, Kadir durak, Atilla Özkök, Hayrettin Yücesoy, Kenan Dönmez. Endülüs Yayınları, İstanbul.

GIRAUD, Rene; 1999 *Gök Türk İmparatorluğu*. Çev. İsmail Mangaltepe. Ötüken Yayınları, İstanbul

GOITEIN, S. D.; 1954 "İslâm Hukukunun Doğum Anı". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. 1, Cüz 1-4. 1953

GOLDZIHER, I; 1977 "Fıkıh" *İslâm Ansiklopedisi*, C. 4, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

GÖKBERK, Macit; 1983 "Macit Gökberk'le Söyleşi 1". *Macit Gökberk Armağanı*. Yazı Kurulu, Bedia Akarsu ve Tahsin Yücel. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

GÖKBİLGİN, M. Tayip; 1975 "Taşköprü-zade ve İlmi Görüşleri (I)". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. 6, Cüz 1-2.

——; 1976 "Taşköprü-zade ve İlmi Görüşleri (II)". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. 6, Cüz 3-4.

——; 1986 "Ulema". *İslâm Ansiklopedisi*, C. 13. Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul.

GÖKYAY, Orhan Şaik; *Kâtip Çelebi*. 2. Baskı. Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara. (Kitaba baskı tarihi konmamış)

——; 1999 "Divan Edebiyatı Kimin" *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

——; 2000 "Giriş" *Dedem Korkudun Kitabı*. Hazırlayan, Orhan Şaik Gökyay. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

GÖLCÜK, Şerafeddin ve TOPRAK, Süleyman; 1996 *Kelâm*. Tekin Kitabevi, Konya.

GÖLPINARLI, Abdülbaki; 1945 *Divan Edebiyatı Beyanındadır*. Marmara Kitabevi, İstanbul.

——; 1958 "Önsöz". *Manakıb-ı Hacı Bektaş Veli "Vilayet-Name"*. Haz. Abudlbaki Gölpınarlı. İnkılâp Kitabevi, İstanbul

——; 1958/2 "Açıklama". *Manakıb-ı Hacı Bektaş Veli "Vilayet-Name"*. Haz. Abdulbaki Gölpınarlı. İnkılâp Kitabevi, İstanbul

——; 1987 *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*. Der Yayınları, İstanbul.

——; 1992 *Alevi Bektaşî Nefesleri*. İnkılap Kitapevi, İstanbul.

GUMILÖV, L. N.; 1999 *Eski Türkler*. Çeviren, Ahsen Batur. Birleşik Yayıncılık, İstanbul.

——; 2002a *Hunlar*. Çeviren: Ahsen Batur. Selenge Yayınları, İstanbul.

——; 2002b *Muhayyel Hükümdarlığın İzinde*. Çeviren, Ahsen Batur. Selenge Yayınları, İstanbul.

GÜNALTAY, Şemseddin; 1991 *İslâm Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*. Hazırlayan, Yüksel Kanar. Endülüs Yayınları, İstanbul.

H

HACI BEKTAŞ VELİ; 1996 *Makâlât*. Yayına Hazırlayan, Esad Coşan. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

HALİL, İmadüddin; 1988 *İslâmın Tarih Yorumu*. Çeviri, Ahmet Ağırakça. Risale Basın Yayın LTD., İstanbul.

HAMİDULLAH, Muhammed; 1954 İslâm Hukukunun Kaynaklarına Dair Yeni Bir Tedkik". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. 1, Cüz 1-4 1953

——; 1991/4 "Fıkıh" Çeviren Nadir Özata. *İslâm Düşüncesi Tarihi 2*. Ed. M. M. Şerif.

Türkçe ed. Mustafa Armağan. İnsan Yayınları, İstanbul.

HAN, Muhammed Kameruddin; 1990 'Maverdî' Çeviren Yusuf Ziya Cömert. *İslâm Düşüncesi Tarihi 2*. Ed. M. M. Şerif. Türkçe ed. Mustafa Armağan. İnsan Yayınları, İstanbul.

HASSAN, M. Rükniddin; 1990 'Nizamülmülk' Çeviren, Yusuf Ziya Cömert. *İslâm Düşüncesi Tarihi 2*. Ed. M. M. Şerif. Türkçe ed. Mustafa Armağan. İnsan Yayınları, İstanbul.

HASSAN, Ümit; 1998 *İbn-i Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*. Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.

——; 2000 *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*. Alan Yayıncılık, İstanbul.

HAYRULLAH EFENDİ; 1971/I *Devlet-i Aliye-i Osmaniye Tarihi I*. Sadeleştiren, Zuhuri Danışman. Son Havadis Gazetecilik ve Matbaacılık Yayınları, İstanbul

HİLMİ ZİYA ve ZİYAEDDİN FAHRİ; 1940 *İbn-i Haldun*. Kanaat Kitabevi, İstanbul.

HOCA SADDETTİN EFENDİ; 1974/1 *Tacü't Tevarih*. C. 1. Sadeleştirip Yayına Hazırlayan, İsmet Parmaksızoğlu. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, İstanbul

——; 1974/2 *Tacü't Tevarih*. C. II. Sadeleştirip Yayına Hazırlayan, İsmet Parmaksızoğlu. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, İstanbul

——; 1992/1 *Tacü't Tevarih*. C. III. Sadeleştirip Yayına Hazırlayan, İsmet Parmaksızoğlu. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul

——; 1992/2 *Tacü't Tevarih*. C. IV. Sadeleştirip Yayına Hazırlayan, İsmet Parmaksızoğlu. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul

——; 1979 *Tacü't Tevarih*. C. V. Sadeleştirip Yayına Hazırlayan, İsmet Parmaksızoğlu. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul

HODGSON, Marshall G. S.; 1995/1 *İslâm'ın Serüveni I*. Çeviri (on kişilik bir ekip). İz Yayıncılık (Yeni Şafak), İstanbul.

——; 1995/2 *İslâm'ın Serüveni II*. Çeviri (on kişilik bir ekip). İz Yayıncılık (Yeni Şafak), İstanbul.

——; 1995/3 *İslâm'ın Serüveni III*. Çeviri (on kişilik bir ekip). İz Yayıncılık (Yeni Şafak), İstanbul.

HOROVITZ, Josef; 2002 *İslâmi Tarihçiliğin Doğuşu İlk Siyer/Megazi Eserleri ve Müellifleri*. Çevirenler, Ramazan Altınay ve Ramazan Özmen. Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

HUMPHREYS, R. Stephen; 2004 *İslâm Tarih Metodolojisi-Bir Sosyal Tarih Uygulaması*. Çeviri, Murtaza Bedir, Fuat Auydın. Litera Yayıncılık, İstanbul.

I

IGGERS, George G; 2000 *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*. Çeviri, Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

IMBER, Colin; 2004 *Şeriattan Kanuna Ebusuud ve Osmanlı'da İslâmî Hukuk*. Çeviri, Murteza Bedir. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

——; 2005 "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları" *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. Derleyenler, Oktay Özel ve Mehmet Öz. İmge Kitabevi, Ankara.

IZITSU, Toshihiko; *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Çeviren, Süleyman Ateş. Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul. (Kitaba baskı tarihi konmamıştır)

——; 2000 *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. Türkçesi, Selahaddin Ayaz. Pınar Yayınları, İstanbul.

İ

İbn ARABÎ; 1971 *Fusûs'ül-Hikem*. Çeviren, M. Nuri Gençosman. İstanbul Kitabevi, İstanbul.

İbn HACERİ'L- HEYSEMÎ; 1998 *İmam-ı Azam Hayatı ve Fıkh-ı Ekber Şerhi*. Çeviren, Ahmet Karadut. Akçağ Yayınları, Ankara.

İbn HALDUN; 1982 *Mukaddime*. C. 1. Hazırlayan, Süleyman Uludağ. Dergâh Yayınları, İstanbul.

——; 1991 *Mukaddime*. C. 2. Hazırlayan, Süleyman Uludağ. Dergâh Yayınları, İstanbul.

——; 2004 Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar. Türkçesi, Vecdi Akyüz. Dergâh Yayınları, İstanbul.

İbn-i KESİR; 1998 *Şirvanlı Mahmud Tarihi İbn-i Kesir Tercümesi*. Transkrip ve İnceleme, Muhammet Yelten. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

——; 2001 *El-Bidayye Ve'n-Nihaye Ölüm ve Ötesi Tarihi*. Tercüme, Mehmet Keskin. Çağrı Yayınları, İstanbul.

İbnü'l ESİR; 1989/1 *İslâm Tarihi- El Kamil Fi't- Tarih Tercümesi*. C. 1. Çeviren, Abdullah Köse. Bahar Yayınları, İstanbul.

İbn-i SİNA; 2005/2 *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik II*. Çevirenler, Ekrem Demirli ve Ömer Türker. Litera Yayıncılık.

——; 2006/1 *Kitabu'ş Şifa: Mantığa Giriş*. Çeviren, Ömer Türker. Litera Yayıncılık, İstanbul.

İNALCIK, Halil ve ANHEGGER, Robert; 1956 *Kanunname-i Sultani Ber Mücebb-i Örf-i Osmanî*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

——; 1959 "Osmanlılar'da Veraset Usûlü ve Türk Hâkimiyet Telâkkisiyle İlgisi" *AÜ. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. C. XIV, No, 1; Mart 1959

——; 1996 "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları". *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*. (Makale ve tebliğlerin derlenmesi) Eren Yayıncılık, İstanbul.

——; 1996/1 "Köy, Köylü ve İmparatorluk" *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*. (Makale ve tebliğlerin derlenmesi) Eren Yayıncılık, İstanbul.

——; 2000/1 "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri" *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. Eren Yayınları, İstanbul.

—; 2000/2 " Türk Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği". *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. Eren Yayınları, İstanbul.

—; 2000/3 "Şeri'at ve Kanun, Din ve Devlet". *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. Eren Yayınları, İstanbul.

—; 2000/4 "Adaletnameler" *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. Eren Yayınları, İstanbul.

—; 2000/5 *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi I*. Çeviren, Halil Berktay, Eren Yayıncılık, İstanbul.

—; 2003 *Şair ve Patron*. Doğu Batı Yayınları, Ankara.

—; 2003/1 *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ* (1300-1600). Çeviren, Ruşen Sezer. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

—; 2003/2 "Devlet-Toplum-Ekonomi" *Osmanlı Uygarlığı* 1. Yayına Hazırlayanlar, Halil İnalcık ve Günsel Renda. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

—; 2005/1 "Osmanlı Tarihçiliğinin Doğuşu". *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devletinin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. Derleyenler, Oktay Özel ve Mehmet Öz. İmge Kitabevi, Ankara.

—; 2005/2 "Aşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı?". *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devletinin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. Derleyenler, Oktay Özel ve Mehmet Öz. İmge Kitabevi, Ankara.

İNAN, Abdulkadir, 1986 *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

—, 1987 *Makaleler ve İncelemeler*. C. I. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

—; 1987 "Oğuz Destanında Irkıl Ata". *Makaleler ve İncelemeler*. C. I. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

—; 1987/1 "Ongon ve Tös Kelimeleri Hakkında". *Makaleler ve İncelemeler*. C. I. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

—; 1987/2 "Kitab-ı Dede Korkut Hakkında". *Makaleler ve İncelemeler*. C. I. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

—; 1991/1 "Dede Korkut Kitabında Eski İnançlar ve Gelenekler". *Makaleler ve İncelemeler*. C. II. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

İPŞİRLİ, Mehmet; 2000 "İlmiye" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 22. İstanbul.

İSEN, Mustafa; 1994 *Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye*. Akçağ Yayınları, Ankara.

İZ, Fahir; 1999 "Divan Şiiri" *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

İZGİ, Cevat; 1997/1 *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazi İlimler* 1. İz Yayıncılık, İstanbul.

—; 1997/2 *Osmanlı Medreselerinde İlim: Tabii İlimler* 2. İz Yayıncılık, İstanbul.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı; 1997 *İslâm'da Felsefe Akımları*. Kitabevi, İstanbul.

K

KAFADAR, Cemal; 1995 *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman* State. University of California Pres, Los Angeles.

—; 1996 "Gaza" Türkiye Diyanet Vakfı *İslâm Ansiklopedisi*. C., 13. İSAM, İstanbul.

KAFESOĞLU, İbrahim; 1966 "Tarihte Türk Adı". *Reşit Rahmeti Arat İçin*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.

—; 1977 *Türk Milli Kültürü*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.

KAFİYECİ 2003 "El Muhtasar Fi İlmi't-Tarih" *Kafiyeci'de Tarih Usûlü*. Kasım Şulul. İnsan Yayınları, İstanbul.

KAPLAN, Mehmet; 1996 *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri*. Dergâh Yayınları, İstanbul.

—; 1999 "İki Destan İki İnsan Tipi" *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 1*. Dergah Yayınları, İstanbul.

KARA, Mustafa; 1990 *Dini Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. Dergâh Yayınları, İstanbul.

—; 2005 *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları. Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler*. Dergâh Yayınları, İstanbul.

KARAMAĞARALI, Beyhan; 1992 *Ahlat Mezar Taşları*. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

KARAMAN, Hayreddin; 1996/I "Ölüm, Ölü, Defin ve Merasimleri" *İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Merasimleri I*. Ed. Jean-Louis Bacque-Grammont ve Aksel Tibet. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

KAŞGARLI MAHMUT; 1999 *Divanü Lugat-it- Türk*. C. I. Tercüme, Besim Atalay, Türk Dil Kurumu, Ankara.

—; 1999 *Divanü Lugat-it- Türk*. C. II. Tercüme, Besim Atalay, Türk Dil Kurumu, Ankara.

—; 1999 *Divanü Lugat-it- Türk*. C. III. Tercüme, Besim Atalay, Türk Dil Kurumu, Ankara.

—; 1999 *Divanü Lugat-it- Türk*. C. IV Tercüme, Besim Atalay, Türk Dil Kurumu, Ankara.

Kâtip Çelebi; 1982 *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar* (Düstüru'l-amel li-islahi'l halel). Hazırlayan, Ali Can. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

—; 1993 *Mizanü'l- Hak Fi İhtiyari'l – Ahlâk*. Hazırlayan, Orhan Şaik Gökyay. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

—; 2007/1 *Keşfü'z-Zunun An Esami'l-Kütübi Ve'l-Fünun* (Kitapların ve İlimlerin İsimlerinden Şüphelerin Giderilmesi). C. 1. Çeviren, Rüştü Balcı. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

—; 2007/2 *Keşfü'z-Zunun An Esami'l-Kütübi Ve'l-Fünun* (Kitapların ve İlimlerin İsimlerinden Şüphelerin Giderilmesi). C. 2. Çeviren, Rüştü Balcı. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

—; 2007/3 *Keşfü'z-Zunun An Esami'l-Kütübi Ve'l-Fünun* (Kitapların ve İlimlerin İsimlerinden Şüphelerin Giderilmesi). C. 3. Çeviren, Rüştü Balcı. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

—; 2007/4 *Keşfü'z-Zunun An Esami'l-Kütübi Ve'l-Fünun* (Kitapların ve İlimlerin İsimlerinden Şüphelerin Giderilmesi). C. 4. Çeviren, Rüştü Balcı. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

KAYA, Ceval; 1994 "Önsöz" *Uygurca Altun Yaruk*. Yayına Hazırlayan, Ceval Kaya. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

KAYA, Mahmut; 1995 "Felsefe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12, İstanbul.

KEKLİK, Nihat; 1979 *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*. Çağrı Yayınları, İstanbul.

KEMAL PAŞAZADE (İbn Kemal): 1991 *Tevarih-i Al-i Osman*. VII. Defter. Hazırlayan, Şerafettin Turan. Türk Tarih Kurumu, Ankara.

KENNEDY, Hugh; 2005 "İslâm'ın İlk Dört Asrında Entelektüel Hayat". *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*. Hazırlayan, Farhad Daftary. Tercüme, Muhammet Şeviker. İnsan Yayınları, İstanbul.

KIEL, Michael; 1977 'Güney Romanya'da Sarı Saltık'ın Çalışmaları ve Doğu Bulgaristan'da Erken Bektaşîlik Merkezi Üzerine Tarihsel Önem Taşıyan Notlar'. *Hacı Bektaş Veli: Bildiriler Denemeler*. Hacı Bektaş Turizm Derneği Yayınları.

KILIÇLI, Mustafa; 1992 *Arap Edebiyatında Şu'ubiyye*. İşaret Yayınları, İstanbul.

KINALIZADE ALİ EFENDİ; (1) *Ahlâk-i Ala'i: Ahlâk İlmi*. Baskıya Hazırlayan, Hüseyin Algül. Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul. (Kitaba baskı tarihi konmamış)

—, (2) *Ahlâk-i Alai: Devlet ve Aile Ahlâkı*. Baskıya Hazırlayan, Ahmet Kahraman. Tercüman 1001 Temel Eser. İstanbul. (Kitaba baskı tarihi konmamış).

KİNDİ; 2003 "İlk Felsefe Üzerine" *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri.* Mahmut Kaya. Klasik Yayınları, İstanbul.

KOÇİ BEY; 1993 *Koçi Bey Risalesi.* Sadeleştiren, Zuhuri Danışman. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

KOÇU, Reşad Ekrem; 1964 *Yeniçeriler*. Koçu Yayınları, İstanbul.

KÖPRÜLÜ, Fuad; 1965 "Aşık Paşa" *İslâm Ansiklopedisi*. C. 1. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul

—; 1970 "İslâm Sûfî Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri" *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. XVIII.

—; 1976 *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

—; 1977 "Fıkıh Üzerine Umumi Mülâhazalar " *İslâm Ansiklopedisi*, C. 4, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul

—; 1977/1 "İzahlar" *İslâm Medeniyeti Tarihi*. W. Barthold, Köprülü. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

—; 1984 *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

—; 1986/1 "Ozan". *Edebiyat Araştırmaları*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

——; 1986/2 "Bahşı". *Edebiyat Araştırmaları*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

——; 1999 *Osmanlı'nın Etnik Kökeni*. Kaynak Yayınları, İstanbul.

——; 2004 *Türk Edebiyatı Tarihi*. Yayına Hazırlayan, Orhan F. Köprülü. Akçağ Yayınları, Ankara.

——; 2004 /1 *Edebiyat Araştırmaları 2*. Akçağ Yayınları, Ankara.

KUDRET, Cevdet; 1999 " Divan Şiirine Uzaktan Merhaba". *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

KUHN, Thomas S.; 1982 *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Çeviren, Nilüfer Kuyaş. Alan Yayıncılık, İstanbul.

KUTLUER, İlhan; 1998 "Hikmet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 17, İstanbul.

——; 2000 "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22, İstanbul.

——; 2001 *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İz Yayıncılık, İstanbul.

KÜÇÜK, Hasan; 1976 *Osmanlı Devletini Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri: Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Müspet Tesirleri*. Türkiye Kalkınma ve Dayanışma Vakfı Yayınları, İstanbul.

KÜTÜKOĞLU, Bekir; 1994 "Vekayi'nüvis" *Vekayi'nüvis Makaleler*. İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul.

KÜYEL, Mübahat Türker; 1991 "Türklerde Adalet Kavramının Ontolojik Bir Temeli Var mıdır?" X. Türk Tarih Kongresi (22-26 Eylül 1986) s. 735-742. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara

——; 1994 "Bilge Kağan Bir 'Filozof-Arhont' mu dur?" XI. Türk Tarih Kongresi (5-9 Eylül 1990) s, 455-464. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

L

LANE - POOLE, Stanley; 1999 "Osmanlı Edebiyatı". Çeviren, N. Esim Mergen. *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

LAQUEUR, Hans Peter; 1997 *Hüve'l-Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. Çeviren, Selahattin Dilidüzgün. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

LAMİ'Î; 1990 "Dibace" *Türkçe Divan Dibaceleri*. Derleyip Yayınlayan, Tahir Üzgör. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

LATİFİ; 1999 "Tezkire-i Şuarâ'nın Önsözünden". *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

LEAMAN, Oliver; 2005 "Bilimsel ve Felsefi Araştırma: Müslüman Tarihindeki Başarılar ve Tepkiler". *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*. Hazırlayan, Farhad Daftary. Tercüme, Muhammet Şeviker İnsan Yayınları, İstanbul.

LEVEND, Agah Sırrı; 1962 *Ümmet Çağı Türk Edebiyatı*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

——; 1963 "Siyaset-nameler" Türk Dili Araştırmalar Yıllığı- Belleten 1962'den ayrı basım.

—; 1984 *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. Enderun Kitabevi, İstanbul.

—; 1988 *Türk Edebiyatı Tarihi Giriş*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

LIGETI, L.; 1986 *Bilinmeyen İç Asya*. Çeviren, Sadrettin Karatay. Türk Dil Kurumu, Ankara.

LINDNER, Rudi Paul; 2005 "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici Güç ve Meşruiyet" *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devletinin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. Derleyenler, Oktay Özel ve Mehmet Öz. İmge Kitabevi, Ankara.

LÜTFİ PAŞA; 1982 *Asafname*. Hazırlayan, Ahmet Uğur. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

—; 2001 *Tevârih-i Al-i Osman*. Yayınlayan, Kayhan Atik. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

M

MAKDİSİ, George; 2004 *Ortaçağda Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*. Çeviren, Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hasan Tuncay Başoğlu. Gelenek Yayıncılık, İstanbul.

MAKINO, Shinya; 1970 *Creation and Termination: A Semantic Study of the Structure of the Qur'anic World View*. The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo.

MARDİN, Şerif; 1998 *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. Çevirenler, Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan. İletişim Yayınları, İstanbul.

MATÜRİDİ, Ebu Mansur el; 2003 *Kitâbü't- Tevhid Tercümesi*. Tercüme, Bekir Topaloğlu. Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara.

Maverdî, Ebu'l Hasan el-; 1976 *El Ahkamu's- Sultaniyye İslâmda Hilafet ve Devlet Hukuku*. Çeviren, Ali Şafak. Bedir Yayınevi, İstanbul.

MAYER, Hans Georg; 1980 "İçtimai Tarih Açısından Osmanlı Devleti'nde Ulema-Meşayih Münasebetleri". Kubbealtı Mecmuası (KAM), Yıl 9; Sayı, IV; s, 48-68.

MEHMET HALİFE, 1999 *Tarih-i Gılmânî*. Sadeleştiren, Kamil Su. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

MEHMED NEŞRİ; 1987/1 *Kitâb-ı Cihan-Nümâ* (Neşrî Tarihi). C. I. Yayınlayanlar, Faik Reşit Unat ve Mehmet A. Köymen. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

—; 1987/2 *Kitâb-ı Cihan-Nümâ* (Neşrî Tarihi). C. II. Yayınlayanlar, Faik Reşit Unat ve Mehmet A. Köymen. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

MELIKOFF, Irene; 1994 *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları*. Çeviren, Turan Alptekin. Cem Yayınları, İstanbul.

MENAGE, V.L.; 1978 "*Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı*" Tercüme , Salih Özbaran. Tarih Enstitüsü Dergisi, Sayı 9.

MESUDİ; 2004 *Muruç ez Zeheb* (Altın Bozkırlar). Çeviren, Ahzen Batur. Selenge Yayınları, İstanbul.

MEVDUDİ, Ebu'l-A'la; 1990/2a "İslâm'ın İlk Döneminde Siyasî Düşünce" Çeviren,

Aydın Ünlü. *İslâm Düşüncesi Tarihi 2*. Ed. M. M. Şerif. İnsan Yayınları, İstanbul.

——; 1990/2b "Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'" çev. Yusuf Ziya Cömert. *İslâm Düşüncesi Tarihi 2*. Ed. M.M. Şerif. İnsan Yayınları, İstanbul.

MINORSKY, V.; 2008 *Hudûdü'l-Alem Mine'l-Meşrik İle'l Magrib*. Çevirenler, Abdullah Duman ve Murat Ağarı. Kitabevi Yayınları, İstanbul.

MURPHEY, Rhoads; 2007 *Osmanlı'da Ordu ve Savaş*. Çeviren, M. Tanju Akad. Homer Kitabevi, İstanbul.

MÜNECCİMBAŞI AHMET DEDE; *Müneccimbaşı Tarihi*. C. I, Tercüman 1001 Temel Eser. Çeviren ve Yayına Hazırlayan, İsmail Erünsal. Tercüman Yayınları, İstanbul. (Baskı tarihi yoktur)

N

NAİMA MUSTAFA EFENDİ; 1967/1 *Naima Tarihi*. C. 1. Çeviren, Zuhurî Danışman. Zuhurî Danışman Yayınevi, İstanbul.

——; 1968/1 *Naima Tarihi*. C. 2. Çeviren, Zuhurî Danışman. Zuhurî Danışman Yayınevi, İstanbul.

——; 1968/2 *Naima Tarihi*. C. 3. Çeviren, Zuhurî Danışman. Zuhurî Danışman Yayınevi, İstanbul.

——; 1968/3 *Naima Tarihi*. C. 4. Çeviren, Zuhurî Danışman. Zuhurî Danışman Yayınevi, İstanbul.

——; 1969/1 *Naima Tarihi* C. 5. Çeviren, Zuhurî Danışman. Zuhurî Danışman Yayınevi, İstanbul.

——; 1969 /2 *Naima Tarihi*. C. 6. Çeviren, Zuhurî Danışman. Zuhurî Danışman Yayınevi, İstanbul.

NAMIK KEMAL; 1999 "Lisan-ı Osmanî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülahazatı Şamildir". *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

NASIRUDDİN TUSİ; 2007 *Ahlâk-ı Nasırî*. Çeviri, Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. Litera Yayıncılık, İstanbul.

NASKALI, Esko; 2000 "İran: Tarih, Başlangıcından Müslümanlar Tarafından Fethine Kadar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul

NEUMANN, Cristoph K.; 1999 *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasî Anlamı*. Çeviren, Meltem Arun. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

NICOLAS, Michele; 2007 "Anadolu Yatırlarını Ziyaret". *Osmanlılar ve Ölüm Süreklilikler ve Değişim*. Yayına Hazırlayan, Gilles Veinstein. Çeviren, Ela Güntekin. İletişim Yayınları, İstanbul.

NICHOLSON, R. A.; 2004 *Tasavvufun Menşei Problemi*. Çeviren, Abdullah Kartal. İz Yayınları, İstanbul

NİZAMÜ'L -MÜLK; 1999 *Siyaset-name*. Hazırlayan, Mehmet, Aytay Köymen. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

NOYAN (Dedebaba), Bedri; 1998 *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*. I. C.. Ardıç Yayınları, İstanbul.

O

OCAK, Ahmet Yaşar; 1992 *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıpnameler*. Türk Tarih Kurumu, Ankara.

——; 1996 *Babiler İsyanı*. Dergâh Yayınları, İstanbul.

——; 1998 *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidhler* (15-17. yüzyıllar). Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

——; 2002 "Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm" XIII. Türk Tarih Kongresi, Bildiriler. II. C. 4-8 Ekim 1999.

——; 2003 "Dinî Bilimler ve Ulema" *Osmanlı Uygarlığı* 1. Yayına Hazırlayanlar: Halil İnalcık ve Günsel Renda. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

OKANDAN, Recai G.; 1945 "Amme Hukukumuzda Tanzimat'tan Evvelki Devrin Ana Hatları". *İÜ. Hukuk Fak. Mecmuası*, C. XI sayı, 3-4.

OKTAY, Ayşe Sıdıka; 2005 *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İz Yayıncılık, İstanbul.

ORKUN, Hüseyin Namık; 1987 *Eski Türk Yazıtları*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

ORTAYLI, İlber; 1994 *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı*. Turhan Kitabevi, Ankara.

——; 2005/1 "Osmanlıların Tarih Yazıcılığı Üzerine". *Gelenekten Geleceğe*. Ufuk Yayıncılık, İstanbul. 39-46

ORUÇ BEY; 1972 *Oruç Beğ Tarihi*. Yayına Hazırlayan, Nihal Atsız. Kervan Yayıncılık, İstanbul.

OVERING, Joanna; 1990 "The Shaman as a Maker of Worlds: Nelson Goodman in the Amazon" . MAN The Journal of the Royal Anthropological Institute. New Series. Vol. 25. No. 4; Pages 602-619. 1990 December.

Ö

ÖGEL, Bahattin; 1971 *Türk Mitolojisi*. C. I Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, Ankara

——; 1995 *Türk Mitolojisi*. C. II Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

——; 1982 *Türklerde Devlet Anlayışı*. Başbakanlık Yayınları, Ankara.

——; 1984 *İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

ÖGEL, Semra; 2005 "Osmanlı Camii ve Birlik Kavramı" *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-Güzel Sanatlar-Modernizm. Hazırlayan, Ahmet Yaşar Ocak. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

ÖNGÖREN, Reşat; 2003 *Osmanlılarda Tasavvuf*. İz Yayıncılık, İstanbul.

ÖNKAL, Hakkı; 1996 *Anadolu Selçuklu Türbeleri*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.

ÖNSOY, Rıfat; 1988 *Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayi ve Sanayileşme Politikası*. Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara.

ÖRNEK, Sedat Veyis; 1971 *Anadolu Folklorunda Ölüm.* Ankara Üniversitesi Dil Tarih –Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara.

ÖZCAN, Abdulkadir; 2003 "Giriş" *Fatih Sultan Mehmet Kanunname-i Al-i Osman.* Yayına Hazırlayan Abdulkadir Özcan. Kitabevi, İstabul.

ÖZ, Mustafa; 2003 "Ma'bed el-Cüheni". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 27. Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

ÖZEL, Ahmet; 1993 "Cihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara

——; 1998; *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı Darulislâm Darulharb*. İz Yayıncılık, İstanbul.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri; 1993 *Kur'an'ın Temel Kavramları*. Yeni Boyut Yayınları, İstanbul.

——; 1997 *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*. Yeni Boyut Yayınları, İstanbul.

——; 1998 *Tarihi Boyunca Bektaşîlik*. Yeni Boyut Yayınları, İstanbul.

P

PALA, İskender; *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*. C.: I-II. Akçağ Yayınları (Baskı tarihi yoktur).

PARMAKSIZOĞLU, İsmet; 1979 "Son Bölüme Giriş" Hoca Sadettin Efendi, *Tacüt Tevarih* 5. Yalınlaştıran, İsmet Parmaksızoğlu. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

PAVLIN, James; 2007 "Sünnî Kelâm ve Kelâmi İhtilaflar" *İslâm Felsefesi Tarihi* 1. Seyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman. Çevirenler, Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu. Açılım Kitap, İstanbul.

PEÇEVİ İBRAHİM EFENDİ; 1981 *Peçevi Tarihi I*. Hazırlayan, Bekir Sıtkı Baykal. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

——; 1982 *Peçevi Tarihi II*. Hazırlayan, Bekir Sıtkı Baykal. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

PINES, S.; 1997 "Felsefe". *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. C. 4. Ed. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis. Çeviren, İlhan Kutluer. Kitabevi Yayınları, İstanbul.

PİRİ REİS; 1973/1 *Kitab-ı Bahriye* (Denizcilik Kitabı) I. Baskıya hazırlayan, Yavuz Senemoğlu. Tercüman 1001 Temel eser. İstanbul

——; 1973/2 *Kitab-ı Bahriye* (Denizcilik Kitabı) II. Baskıya Hazırlayan, Yavuz Senemoğlu. Tercüman 1001 Temel eser. İstanbul

PITCHER, Donald Edgar; 2001 *Osmanlı İmparatorluğunun Tarihsel Coğrafyası*. Çeviren, Bahar Tırnakçı. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

PITERBERG, Gabriel; 2005 *Osmanlı Trajedisi: Tarih Yazımının Tarihle* Oyunu. Çeviren Uğur Abacı. Literatür Yayınları, İstanbul.

PLATON; 1975 *Devlet*. Çeviren, Sabahattin Eyupoğlu, M.Ali Cimcoz. Remzi Kitabevi, İstanbul.

POPOVIC, Alexandre; 2007 "Balkan Dervişlerinde Evliya Ölümleri ve Keramet Dağıtan Türbeler" *Osmanlılar ve Ölüm Süreklilikler ve Değişim.* Yayına Hazırlayan, Gilles Veinstein. Çeviren, Ela Güntekin. İletişim Yayınları, İstanbul.

R

RADLOFF, W.; 1994 c *Sibiryadan* C. 3. Çeviren, Ahmet Temir. MEB Yayınları, İstanbul.

RAGHEB, Youssef: 1996 "İslâm Hukukuna Göre Mezar Yapısı" *İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Merasimleri I.* Ed. Jean-Louis Bacque-Grammont ve Aksel Tibet. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

RAHMAN, Fazlur; 1990 "İbn-i Sina" Çeviren, Osman Bilen. *İslâm Düşüncesi Tarihi II.* Ed. M. M. Şerif. İnsan Yayınları, İstanbul.

—; 1993 *İslâm*. Çevirenler, Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın. Selçuk Yayınları, Ankara.

RASONYI, Laszlo; 1971 *Tarihte Türklük*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara

ROSENTHAL, Erwin I. J.; 1958 *Political Thought in Medieval Islam An Introduction Outline*. Cambridge at the University Press, London.

—; 1996 *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. Türkçesi, Ali Çaksu. İz Yayınları, İstanbul.

ROSENTHAL, Franz; 1952 *A History Muslim Historiography*. E. J. Brill. Leiden.

—; 1962 "The Influence of the Biblical Tradition on Muslim Historiography" *Historian of the Middle East*. Edit by. Bernard Lewis and P. M. Holt. Oxford University Pres, London.

—; 2004 *Bilginin Zaferi İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*. Çeviren, Lami Güngören. Ufuk Yayınları, İstanbul.

ROUX, Jean-Paul; 1994 *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çeviren, Aykut Kazancıgil. İşaret Yayınları, İstanbul.

—; 1999 *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*. Çeviren, Aykut Kazancıgil. Kabalcı Yayınları, İstanbul.

—; 2001 *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*. Çeviren, Lale Arslan. Kabalcı Yayınları, İstanbul.

—; 2005a *Orta Asya'da Kutsal Bilgiler ve Hayvanlar*. Çevirenler, Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan. Kabalcı Yayınları, İstanbul.

—; 2005b "VII. ve VIII. Yüzyıllarda Orhun Türkleri'nin Dini İnanışları" Çeviren, Aykut Kazancıgil. Kutadgu Bilig Dergisi, Sayı, 8; Sayfa 259-298.

RUBRUK, Wilhelm Von; 2001 *Moğolların Büyük Hanına Seyahat* (1253-1255). Çeviren, Ergin Ayan. Ayışığı Kitapları, İstanbul.

S

SARIÇAM, İbrahim; 1997 *Emevî-Haşimi İlişkileri* (İslâm Öncesinden Abbasîlere Kadar). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

SCHACHT, Joseph; 1977 *İslâm Hukukuna Giriş*. Çevirenler, Mehmet Dağ ve Abdulkadir Şener. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

—; 1979 "Şeri'at". İslâm Ansiklopedisi. C. 11. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

SCHIMMEL, Annemarie; 2002 *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. Çeviren, Ekrem Demirli. Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

SCHMIDT, P. Wilhelm; 1964 "Eski Türklerin Dini" Çeviren, Sadettin Buluç. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi. C. XIII. Temmuz 1964.

——; 1966 "Türklerin Dini" Çeviren, Sadettin Buluç. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. C. XIV Temmuz 1966.

SELANİKÎ MUSTAFA EFENDİ; 1989 / 1 *Tarih-i Selanikî I*. Hazırlayan, Mehmet İspirli. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

——; 1989 / 2 *Tarih-i Selanikî II*. Hazırlayan, Mehmet İspirli. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

SEYDİ ALİ REİS; 1999 *Mir'âtü'l-Memalik*. Yayına Hazırlayan, Mehmet Kiremit. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

SEYYİD HÜSEYİN NASR; 2007/1 "İslâm'da Felsefe Kavramı ve Anlamı". *İslâm Felsefesi Tarihi* 1. Editörler, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman. Çevirenler, Şamil Öcal ve Hasan Tuncay Başoğlu. Açılım Kitap, İstanbul.

SIDDİKİ, Mazharuddin; 1990 *Kur'an'da Tarih Kavramı*. Türkçesi, Süleyman Kalkan. Pınar Yayınları, İstanbul.

SOROKİN, Pitirim A.; 1972 *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*. Türkçesi, Mete Tunçay. Bilgi Yayınevi, Ankara.

SUGNY, Servan de; 1999 "Türk Şiirinin Kısa Tarihi" Çeviren, Boğaç Babür Turna. *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

SÜLEYMAN ÇELEBİ; 1990 *Mevlid*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

SÜMER, Faruk; 1980 *Oğuzlar (Türkmenler)*. Ana Yayınları. İstanbul.

Ş

ŞAFİ'Î, Muhammed b. İdris eş-; 2003 *Er - Risale (İslâm Hukukunun Kaynakları)*. Çevirenler, Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

ŞAHİN, Haşim; 2004 "Menakıbnâme". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. İstanbul.

ŞARDAĞ, Rüştü; 1999 "Divan Şiirine Toplum Açısından Bakış" *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

ŞENER, H. İbrahim; 1995 "Eşref Saati". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul.

ŞENER, Mehmet; 2001 "*Kabir: Fıkıh*". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul.

ŞENTÜRK, Hüdayi; 2003 "Giriş" *Künhü'l-Ahbar* C. II. Fatih Sultan Mehmet Devri (1451-1481). Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

ŞEŞEN, Ramazan; 1998 *Müslümanlarda Tarih - Coğrafya Yazıcılığı*. İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul.

ŞULUL, Kasım; 2001/2 "İslâm Düşüncesinde Tarih Felsefesi". *Divan Dergisi*, yıl 6, sayı 11, sayfa, 91-127.

ŞÜKRULLAH, 1939 *Dokuz Boy Türkler ve Osmanlı Sultanları* (Behcetüttevarih). Sadeleştirip yayına hazırlayan, Hüseyin Nihal Atsız. Arkadaş Basımevi, İstanbul.

T

TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed bin Cerir el; 1991/1 *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. C. I. Çeviren, Zakir Kadirî Ugan ve Ahmet Temir. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

——; 1991/2 *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. C. II. Çeviren, Zakir Kadirî Ugan ve Ahmet Temir. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

——; 1991/3 *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* C. III. Çeviren, Zakir Kadirî Ugan ve Ahmet Temir. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

——; 1992/1 *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. C.IV. Çeviren, Zakir Kadirî Ugan ve Ahmet Temir. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

——; 1992/2 *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* C. V. Çeviren, Zakir Kadirî Ugan ve Ahmet Temir. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

TAFTAZANİ; 1999 *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi Şerhu'l – Akaid*. Hazırlayan Süleyman Uludağ. Dergâh Yayınları, İstanbul.

TANPINAR, Ahmed Hamdi; 1985 *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. Çağlayan Kitabevi. İstanbul.

TAŞAĞIL, Ahmet; 1995 *Göktürkler*. C. I Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

TAŞKÖPRÜLÜZADE Ahmet Efendi; 1966/I *Mevzuat'ül Ulum* (İlimler Ansiklopedisi). C. I. Sadeleştiren, Mümin Çevik. Üç Dal Neşriyat, İstanbul.

——; 1966/II *Mevzuat'ül Ulum* (İlimler Ansiklopedisi). C. II. Sadeleştiren, Mümin Çevik. Üç Dal Neşriyat, İstanbul.

——; 2007 *Eş-Şakaiku'n-nu'maniyye fi Ulemai'd Devleti'l-Osmaniyye* (Osmanlı Bilginleri). Çeviren, Muharrem Tan. İz Yayıncılık, İstanbul.

TATCI, Mustafa; 1997/1 *Yunus Emre Divanı I*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

TEKİN, Şinasi; 2001/ 1 "*İl Kelimesi ve İştikaklarının Hikayesi*". *İştikakçının Köşesi Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler*. Simurg Yayınları, İstanbul.

——; 2001/ 2 "*Bodun Kelimesi Üzerine Düşünceler*" *İştikakçının Köşesi Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler*. Simurg Yayınları, İstanbul.

TEKİN, Talat; 1988 *Orhon Yazıtları*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara

TEKİNDAĞ, Şahabettin; 1971 "Osmanlı Tarih Yazıcılığı". *Belleten* C. XXXV Ekim 1971.

TEMİR, Azede; 1991 "Önsöz: Ebu Cafer Muhammed bin Cerir el Taberî ve Eserleri" *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. C. I. Çeviren, Zakir Kadirî Ugan ve Ahmet Temir. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

TİMUR, Taner; 1986 *Osmanlı Kimliği*. Hil Yayınları, İstanbul.

TOGAN, İsenbike; 2000 "İç Asya'dan Türkiye'ye Bir Bağlantı ve Uzanış" *Osmanlı Devletinin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler*. Tartışma/Panel Bildirileri 19 Mart 1999. İmge Kitabevi, Ankara.

TOGAN, Zeki Velîdî; 1954 "Ortaçağ İslâm Âleminde Tenkidi Tarih Telâkkisi" *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. 1, Cüz 1-4.

——; 1972 *Oğuz Destanı:. Reşiddeddin Oğuznamesi*. Ahmet Sait Matbaası, İstanbul.

——; 1981 *Umumi Türk Tarihine Giriş*. Enderun Kitabevi, İstanbul.

——; 1981/2 *Tarihte Usûl*. Enderun Kitabevi, İstanbul.

TOKTAŞ, Fatih; 2004 *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. Klasik Yayınları, İstanbul.

TOLASA, Hasan; 1983 *Sehî, Latîfî, Aşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*. Ege üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir.

TOPRAK, Süleyman; "Kabir: Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul.

TOUATI, Houari; 2004 *Ortaçağda İslâm ve Seyahat*. Çeviren, Ali Berktay. Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul.

TÖKEL, Dursun Ali; 2000 *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi*. Akçağ Yayınları, Ankara.

TUNAYA, Tarık Z.; 1960 *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. Yedigün Matbaası, İstanbul.

TURAN, Osman; 1941 *Oniki Hayvanlı Türk Takvimi*. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, İstanbul.

—— 1969 *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul.

——; 1984 *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihi Takvimler*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

TURAN, Şerafettin; 1991 "Giriş, Kitap Hakkında Açıklamalar" İbn Kemal: *Tevarih-i Al-i Osman*. VII. Defter. Hazırlayan, Şerafettin Turan. Türk Tarih Kurumu, Ankara.

TURSUN BEY; *Fatih'in Tarihi (Tarih-i Ebul Feth)*. Tercüman 1001 Temel Eser. Yayına Hazırlayan, Ahmet Tezbaşaran. Tercüman Yayınları İstanbul. (Baskı tarihi yoktur.)

TÜRKER, Mubahat; 1956 *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*. Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, Ankara.

U

UÇMAN, Abdullah; 2005 "Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyeler". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-Güzel Sanatlar-Modernizm. Hazırlayan, Ahmet Yaşar Ocak. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

UĞUR, Ahmet; 2001 *Osmanlı Siyaset-Nameleri*. Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul.

ULUDAĞ, Süleyman ; 1982 "Giriş" ve "Notlar" İbn-i HALDUN, *Mukaddime*. C. 1. Hazırlayan, Süleyman Uludağ. Dergâh Yayınları, İstanbul.

——; 1990 "Tasavvuf ve Tekkeler ve Zaviyeler Hakkında" Mustafa Kara *Dini Hayat*

Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler. Adlı kitaba takdim. Dergah Yayınları, İstanbul.

——; 1999 "Giriş: Akaid-Kelâm Tarihi, Taftazani ve 'Şerhü'l-Akaid'" *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi Şerhu'l -Akaid*. Dergâh Yayınları, İstanbul.

UNAN, Fahri; 2004 *İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar Kınalı-zade Ali'nin Medine-i Fazıla'sı*. Lotus Yayınları, Ankara.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı; 1984 *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

——; 1984/2 *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

——; 1984/3 *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Ü

ÜLGENER, Sabri F.; 1999 "Bir Deneme: İki Devir ve İki 'Terkib-i Bend'". *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; *İslâm Felsefesi Tarihi*. Selçuk Yayınları. Ankara (Kitabın baskı tarihi yoktur.)

——; 1979 *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Ülken Yayınları, İstanbul.

ÜZÜM, İlyas; 2004 "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara.

V

VAGLIERI, Laura Veccia, 1997 "Raşid Halifeler ve Emevî Halifeleri". *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti 1*. Ed. P. M. Holt, A. K. S. Lombton, B. Lewis. Çev. İlhan Kutluer. Kitabevi Yayınları, İstanbul.

VEINSTEIN, Gilles, 1995 "Büyüklüğü İçinde İmparatorluk" *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I*. Yayın Yönetmeni, Robert Mantran. Çeviren, Server Tanilli. Cem Yayınevi, İstanbul.

VESEY-FITZGERALD, S. G.; 1955 "Nature and Sources of the Shari'a" *Law in the Middle East*. Vol. I. Edited by, Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny. The Middle East Institute, Washington.

W

WALSH, Roger N.; 1990 *The Spirit of Shamanism*. Jeremy B Tarcher. INC, Los Angeles.

WALSH, John R.; 1999 "Osmanlı İmparatorluğunda Şiir" *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Hazırlayan, Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

WATT, W. Mongomery; 2001 *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çeviri, Ethem Ruhi Fığlalı. Şa-To Yayınları, İstanbul.

——; 2003 *Müslüman Aydın Gazalî Hakkında Bir Araştırma*. Çeviren Hanifi Özcan. Etüt Yayınları, Samsun.

——; 2004 *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*. Türkçesi, Süleyman Ateş. Pınar Yayınları, İstanbul.

——; 2006 *Kur'an'a Giriş*. Çeviren, Süleyman Kalkan. Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

WIESEHÖFER, Josef; 2003 *Antik Pers Tarihi*. Çeviren, Mehmet Ali İnci. Telos Yayıncılık, İstanbul.

WITTEK, Paul; 1995 *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*. Çeviren, Fatmagül Berktay. Pencere Yayınları, İstanbul.

WOLFSON, H. Austryn; 2001 *Kelâm Felsefeleri: Müslüman- Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*. Çeviri, Kasım Turhan. Kitabevi, İstanbul.

WU, John C. H.; 1967 "Chinese Legal and Political Philosophy". *The Chinese Mind* Ed. Charles A. (Page 213-237) Moore. University of Hawai Press, Honolulu.

Y

YA'KUBÎ; 2002 *Ülkeler Kitabı*. Çeviren, Murat Ağarı. Ayışığı Kitapları, İstanbul.

YAVUZ, Yusuf Şevki; 1996 "Haber" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. C. 14. Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.

YAVUZ, Kemal; 2000 "Önsöz" Aşık Paşa, *Garib-name* (Tıpkıbasım, karşılaştırmalı metin ve aktarma) I/1. Yayınlayan, Kemal Yavuz. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

YAZICI, Tahsin; 1989 "Eserin Tahlil ve Tenkidi". *Âriflerin Menkıbeleri* I. Çeviren , Tahsin Yazıcı. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

YAZICI, Tahsin; 1994 "Derviş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.

YAZICIOĞLU AHMET BİCAN; 1999 *Dürr-i Meknun* (Saklı İnciler). Çevirimyazı ve Notlar, Necdet Sakaoğlu. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

YAZICIOĞLU MEHMET; 1996 *Muhammadiye* I. Yayına hazırlayan, Amil Çelebioğlu. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

——; 1996 *Muhammadiye* II. Yayına hazırlayan, Amil Çelebioğlu. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi; (tarihsiz) *Hak Dini Kur'an Dili 1*. Azim Dağıtım, İstanbul.

YELTEN, Muhammed; 1998 Şirvanlı Mahmud Tarih-i İbn-i Kesir Tercümesi. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

YEPREM, Saim; 1984 *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*. Marmara Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

YILDIZ, Abdullah; 1994 *Tarih Bilinci*. Denge Yayınları, İstanbul.

(YINANÇ), Mükrimin Halil; 1929 *Düsturnamei Enverî*. Evkaf Matbaası, İstanbul.

——;1940 'Tanzimat'tan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik" *Tanzimat* (Yüzüncü Yıl Münasebetiyle). Maarif Matbaası, İstanbul.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya; 2001 *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*. Yayına Hazırlayan, Turhan Yokükan. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

YUDAHİN, K. K.; 1998 *Kırgız Sözlüğü*. C. 1, Çeviren, Abdullah Taymas. TDK. Yayınları, Ankara.

—; 1998 *Kırgız Sözlüğü*. C. 2, Çeviren, Abdullah Taymas. TDK. Yayınları, Ankara.

YUNUS EMRE, 1997/1 *Yunus Emre Divanı I*. Yayına Hazırlayan, Mustafa Tatçı. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

—, 1997/2 *Yunus Emre Divanı II*. Yayına Hazırlayan, Mustafa Tatçı. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

YUSUF HAS HACİP; 1974 *Kutadgu Bilig*. Çeviren, Reşit Rahmeti Arat. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Z

ZEHRA, Muhammed Ebu; 1976 *İslâmda Fıkhi Mezhepler Tarihi*. Mütercim, Abdulkadir Şener. Hisar Yayınevi, İstanbul.

—; 1981 *Ebu Hanife*. Tercüme, Osman Keskioğlu. Can Kitabevi, Konya.

DİZİN

A

Abbasîler 150, 153, 165, 172, 206, 220, 231, 239, 241, 280, 315, 427, 428, 464, 595
Abdulkadir İnan 103, 576
acelecilik 354, 355
Acem 277, 280, 297, 325, 332, 379, 416, 429, 430, 524
acı 75, 81, 82, 95, 119, 170, 353, 377, 471, 526, 544, 549
acı çekme 95
acı ot 353
adalet 28, 31, 61, 74, 80, 83, 84, 86, 89, 110, 116, 117, 119, 120, 124, 128, 141, 145, 147, 178, 179, 182, 183, 184, 189, 191, 202, 222, 223, 235, 236, 239, 242, 256, 269, 270, 283, 289, 290, 298, 299, 300, 301, 304, 305, 307, 315, 317, 320, 321, 323, 324, 327, 328, 333, 334, 335, 336, 338, 343, 344, 349, 352, 353, 355, 358, 360, 361, 371, 372, 373, 374, 380, 381, 383, 384, 386, 387, 389, 429, 433, 438, 441, 442, 461, 499, 513, 539, 544, 546, 547, 550, 586, 589
adaletname 334
adaletsizlik 178, 326, 382, 385, 433
Adem 135, 147, 174, 175, 177, 187, 195, 203, 206, 207, 209, 210, 347, 369, 397, 402, 404, 409, 427, 428, 434, 447, 448, 453, 483, 488, 516, 521
Adem ile Havva 206, 210, 402
âdetler 141, 143, 219, 220, 235, 252, 254, 260, 265, 286, 398, 417, 418, 461
adil 119, 124, 130, 132, 178, 223, 236, 241, 242, 260, 301, 307, 334, 335, 358, 377, 438, 544
adil kanunlar 358
adlar 65, 67, 90, 91, 93, 94, 95, 98, 123, 131, 175, 268, 269, 302, 343, 355, 396, 397, 408, 410, 411, 422, 425, 476, 495, 509, 511, 514, 537
adların öğretilmesi 175
Afrika 251, 282
Ahd-i Atik 206
Ahilik 464, 465, 578
Ahiret 121, 139, 389, 480, 537
ahkam-ı ibadat 365
Ahkamu's Sultaniye 236
Ahlâkî adalet 333
Ahlâk-i Alai 11, 303, 340, 343, 361, 362, 388, 552, 558, 588
ahlâk ilkeleri 79, 177, 180, 184, 194, 195, 242, 301, 345, 351, 353, 355, 357, 360, 361, 378, 389, 480, 481, 552
Ahlâk ilmi 362, 363, 364, 365, 374, 588
Ahmedî 289, 330, 408, 412, 413, 415, 428, 576
Ahmet Eflakî 400, 531
Ahmet Yaşar Ocak 315, 316, 401, 458, 533, 578, 581, 593, 598
Ahmet Yesevî 284, 463, 519, 571
aile 23, 29, 45, 46, 50, 54, 57, 59, 62, 77, 86, 88, 94, 96, 103, 145, 197, 219, 257, 260, 262, 266, 284, 303, 361, 364, 373, 377, 379, 392, 393, 396, 461, 509, 537, 547, 560, 565, 588
aile ahlâkı 364
akademik özgürlük 474
akçe 318, 425, 475, 524, 548
akıl 21, 72, 86, 120, 121, 127, 129, 132, 137, 138, 143, 148, 149, 154, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 166, 171, 181, 191, 192,

209, 212, 215, 227, 232, 233, 235, 239, 241, 248, 250, 257, 259, 272, 292, 323, 335, 345, 347, 363, 364, 367, 368, 371, 373, 378, 402, 404, 427, 431, 433, 434, 440, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 485, 519, 526, 557, 558
akıllı insan 355, 356, 449
akıl yürütme 143, 148, 157, 160, 433
aklî ilimler 137, 139, 274, 433
akli siyaset 268
aktarıcı 198, 215, 256, 546
alçak gönüllü 351, 357
âlem 128, 150, 159, 161, 290, 297, 337, 413, 424, 446, 447, 448, 451, 452, 453, 476, 498, 517, 521, 523, 535, 549, 556
Alevilik 282, 591
alışkanlık 232, 266, 356, 364
âlimler 113, 182, 211, 226, 235, 248, 249, 252, 303, 334, 377, 417, 418, 422, 467, 491, 538, 540, 549, 558
Allah 36, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 136, 138, 139, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 170, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 203, 205, 220, 222, 223, 224, 226, 230, 234, 235, 236, 237, 266, 268, 273, 284, 285, 296, 297, 298, 299, 302, 305, 306, 308, 309, 320, 326, 328, 329, 366, 369, 372, 373, 374, 378, 382, 384, 385, 403, 404, 405, 413, 420, 421, 434, 435, 444, 445, 446, 447, 448, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 460, 465, 476, 477, 479, 480, 484, 486, 487, 488, 489, 498, 499, 502, 503, 505, 510, 516, 521, 522, 530, 531, 532, 534, 556, 561, 570, 585
Allah'ın elçisi 222
Allah'ın fiilleri 149
Allah'ın halifesi 113, 298, 308
Allah'ın sıfatları 116, 499
Alp 397, 416, 535
Alp tipi 535
Altay 40, 69, 93, 98, 392, 511, 594
amelî 116, 136, 142
amel meyvesi 363, 481, 559
amme hakları 310
Anadolu 103, 280, 282, 286, 290, 294, 295, 309, 330, 331, 332, 398, 399, 402, 408, 439, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 470, 514, 532, 536, 543, 544, 548, 559, 560, 570, 576, 592, 593
anane 252
Araplar 118, 155, 196, 197, 198, 206, 219, 247, 251, 253, 261, 277, 421, 429, 567, 569
Arap olmayanlar 128, 137, 150, 229
arif 324, 369, 400, 457, 495, 512, 522
Ariflerin Menkıbeleri 400
Aristokrasi 166
Aristoteles 163, 164, 165, 171, 204, 301, 388, 554, 556, 559
arketipler 65, 69
Arpalık 318
arş 108, 207, 208, 446, 454
asabiyet 256, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 272, 273, 274
Asafname 315, 543, 590
asalak tarihçiler 250
ashab 113, 123, 130, 229, 402, 411
askerler 42, 234, 267, 279, 304, 321, 332, 357, 416, 536, 540
Asya 29, 57, 70, 94, 100, 101, 251, 293, 295, 398, 464, 465, 590, 594, 597
Aşık Paşa 332, 403, 404, 405, 413, 428, 443, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 458, 459, 502, 509, 519, 526, 571, 588, 599
Aşıkpaşazade 293, 295, 324, 325, 334, 397, 407, 412, 413, 414, 416, 439, 440, 540, 586
aşkın 84, 134, 145, 340, 451, 480, 530
at 49, 56, 533
At 55, 56
ata 42, 44, 46, 56, 66, 79, 93, 94, 123, 127, 533, 571
ata kültü 392, 393
atalar mağarası 57, 58, 394
ateş 43, 50, 59, 66, 75, 86, 185, 210, 258, 355, 356, 365, 385, 402, 457, 522, 533
Atina 165, 166, 168, 559

Avrasya 69
ay altı 232
Aydınlanma 554
aynılaştırıcı 278
Ay-Toldı 345, 350, 351, 353
azledilme 236, 548, 549

B

Babaî isyanı 462, 464, 472
Babinger 290, 407, 408, 412
bağımsızlık 64, 86, 87
bahşı 281, 506, 507, 508, 553
Balbal 54, 286
balgam 322
Balkanlar 282, 332, 466
Barış dönemi 267
Barkan 294, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 460, 461, 462
Barthold 50, 51, 53, 54, 303, 589
Basra 114, 115, 117, 200
başdefterdar 283
başkalaşım 92
Batı 13, 15, 21, 22, 27, 69, 70, 101, 200, 211, 324, 522, 554, 569, 577, 586, 590
batıl 108, 109, 171, 192, 255, 329, 376, 597
bâtınî 139, 367, 483, 500, 502, 549
bâtınî hisler 367
Battalname 332
bayrak 67, 68, 69, 338
Bayramîlik 462
Becker 303
Bedevî 114, 118, 143, 189, 257, 259, 260, 261, 270
Bedevî asabiyeti 260
Bedevîlik 247, 259, 266
Bedevî umran 257
Bektaşî babaları 466
Bektaşîlik 458, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 580, 588, 591, 592, 593
belagat 349, 437, 476
bengü 53
Berberiler 247
Bermekiler 251
Beslenme kuvveti 163, 367
Beşeri umran 257, 270
bıçak 287, 353
biat 125, 229, 240, 241
bilge 68, 72, 83, 90, 91, 101, 163, 232, 298, 301, 340, 347, 352, 358, 360, 506, 507, 510
Bilge Kağan 37, 38, 41, 53, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 81, 82, 393, 394, 395, 573, 589
bilgelik 72, 82, 83, 89, 168, 239, 290, 301, 302, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 351, 352, 354, 358, 361, 388, 389, 390, 510
bilgi anlayışı 20, 96, 134, 135, 137, 157, 214, 216, 217, 420, 480, 481, 482, 563
bilgisizlik 76, 81, 345, 439, 491
bilicilik 510
bilim 20, 21, 22, 69, 90, 91, 144, 151, 201, 205, 213, 216, 501, 543, 554, 555, 556
bilimsel 20, 21, 197, 543, 589, 590
bilimsellik 24
bilimsel tarihçilik 197
bilinç 57, 75, 77, 80, 88, 190, 233, 236, 297
birey 20, 30, 42, 45, 47, 52, 59, 84, 86, 88, 121, 145, 175, 178, 184, 185, 187, 192, 193, 195, 223, 224, 228, 272, 289, 291, 294, 295, 302, 304, 306, 307, 312, 316, 322, 331, 333, 335, 340, 341, 342, 361, 362, 373, 377, 405, 434, 441, 455, 471, 478, 497, 525, 564, 566
Bireysel kurtuluş 457
bireysellik 242, 468
birlik ülkesi 447
Birunî 203, 218
bitkiler âlemi 45, 258, 366, 498
Bizans 29, 212, 220, 242, 288, 331, 407, 464, 559
bodun 78, 79, 597
boşanma 122, 145, 309, 310
botanik 476
Boy boyladı 509
boylar 35, 44, 60, 64, 66, 78, 79, 85, 88, 282, 283, 396, 398
bozgunculuk 174, 179, 180, 380, 479
Bozoklar 397, 506
Bozulma Nedenleri 12, 546
böğö 90
bölüştürme 66, 153

Budizm 280, 571
Buharî 500
Bumin Kağan 69
Bursa 319, 413, 475, 542
Buryatlar 92
buyruk 37, 75, 143, 162, 175, 177, 183, 193, 203, 225, 240, 260, 355, 387, 480, 481, 564
bürokrasi 279, 283, 289, 311, 469, 474, 536, 539, 543, 546
bürokrat 226, 318, 321, 440, 539, 552
bütünlük 27, 57, 62, 157, 225, 323, 341, 447, 478, 514, 523
büyücü 506, 511, 552, 553, 563, 571
büyücü elbisesi 96
büyücüler 90, 91, 92, 94, 99, 100, 101, 103, 506, 511, 552, 553, 563, 564
büyük günah 111, 114, 115, 117, 118, 123, 124, 127, 148, 286, 499
Büyük Selçuklular 279
büyük tarihçiler 249, 253
büyüme kuvveti 367

C

cami 236, 284, 411, 449, 465, 473, 503, 520, 539, 542
Campbell 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103
Cebrail 187, 209, 210, 483, 484, 494
cedel 477, 489
cehalet 305, 383
cehennem 50, 115, 131, 150, 402
Cehmiye 129
cenaze 52, 53, 55, 56, 57, 102
cenaze töreni 52, 102
cengaverlik 266
Cengiz Han 101, 102, 292
cennet 150, 171, 364, 402, 403, 446, 505
cezalandırmak 37, 335, 354
Chou Devleti 15, 35
Choular 15, 35, 36
Cihat 198
cimrilik 354, 377, 449
coğrafya 29, 64, 150, 211, 280, 366, 411, 415, 463, 466, 476, 495, 499, 508, 527, 564, 565
Corbin 126, 127, 190
cömertlik 299, 371, 385, 444, 457, 512, 519, 526
Çağatay 312, 313, 314, 392, 465, 577
çağlar 50, 205, 212, 248, 250, 254, 255, 273, 432, 466
Çandarlı Ali Paşa 312
çıkış 92, 95, 146, 151, 153, 190, 224, 255, 296, 359, 441
çift başlı kartal 93
Çin 15, 27, 29, 35, 36, 51, 57, 65, 70, 71, 72, 74, 82, 85, 102, 200, 280, 332, 344, 397, 527, 580
çocuk 23, 42, 56, 67, 69, 91, 93, 94, 95, 97, 100, 184, 210, 234, 260, 286, 293, 331, 373, 378, 394, 396, 402, 407, 446, 466, 480, 506, 511, 532, 534, 537, 543, 547
Çöl 219, 261

D

dağ 38, 51, 52, 57, 61, 63, 81, 100, 286, 368, 392, 396, 405, 455, 461, 513, 594, 595
dahil medreselere 475
Daire-i adliye 289, 303, 304
Danişmendname 332, 399
Darü'l Harb 115, 329
Darü'l İslâm 115
Davud 222, 443, 475, 500, 507
Dede Göngi Efendi 343
Dede Korkut 31, 40, 103, 295, 332, 397, 398, 399, 400, 508, 509, 510, 512, 535, 573, 580, 586
Dede Korkut Oğuznamesi 397
Defin 570, 576, 587, 594
değer dizileri 16, 19, 25, 64, 90, 99, 165, 167, 194, 214, 233, 271, 278, 281, 282, 304, 321, 401, 405, 406, 408, 476, 482, 497, 498, 529, 540, 541, 561, 566
değerler 13, 16, 17, 24, 25, 28, 31, 32, 36, 41, 44, 62, 63, 69, 77, 79, 82, 83, 86, 87, 88, 99, 117, 147, 151, 158, 167, 170, 172, 190, 191, 194, 214, 217, 228, 243, 244, 254, 272, 273, 278, 279, 281, 284, 287, 295, 302, 307, 327, 328, 331, 333, 339,

340, 341, 343, 347, 348, 350, 360, 362, 373, 390, 401, 406, 407, 413, 423, 430, 436, 467, 470, 473, 480, 481, 497, 498, 510, 540, 555, 556, 561, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 571, 572
değişken 16, 25, 143, 228, 247, 350
değişme 25, 193, 194, 253, 254, 255, 282, 320, 370, 420
değişmeme 146
dehr 118, 186, 189, 529
delil 144, 171, 215, 217, 222, 226, 239, 247, 305, 369, 374, 378, 382, 385, 432, 450, 451, 452, 479, 488, 561
Delil 451
denetleme 492, 551
denizcilik 283, 561
dervişler 282, 458, 460, 461, 463, 471, 503, 504, 506, 531, 534, 535, 552, 553, 571, 572
devlet bilinci 69, 70
Devlet-i Aliyye 289, 337
devlet-i ebed müddet 294, 296, 337, 339, 571
devletin amacı 265
Devletin Çöküşü 265
devletin kurulması 265, 283
devletin zorunluluğu 292, 392
devletleşme 77, 87, 262, 263, 264, 337, 408
devlet yönetimi 31, 81, 84, 226, 227, 289, 301, 310, 311, 325, 344, 345, 346, 350, 351, 354, 360, 361, 381, 389, 390, 468, 543, 549
devran 297, 529
devşirme 267
dilden kaynaklanan afetler 376
Dil İlimleri 493
Dinar-i Nizami 373
din ilimleri 493, 494, 495, 496, 498
dini siyaset 239, 268, 269, 272
dinler 151, 244, 283, 533
dirlik 318, 326
Divan Edebiyatı 514, 578, 583, 590
Divan-ı Hümayun 545
Divan-ı Lügatit Türk 41, 92, 571
diyalektik 124, 156, 489
Doğa İlimleri 495
Doğal devlet 268
doğru haber 432, 491
doğruluk 145, 192, 201, 214, 217, 291, 299, 333, 342, 344, 345, 346, 352, 353, 354, 359, 412, 431, 435, 442, 444, 452, 492, 518, 526
doktor 327, 377, 385
Dokuz felek 448, 449
Döngüsellik 189
dönüştürme 278, 481, 488, 552
dört halife 112, 113, 130, 219, 229, 231, 238, 240, 338, 382, 422, 426, 428, 439, 503
dört unsur 384, 519
dünya ağacı 38, 39, 40, 67, 294
dünya devleti 65, 66, 67, 69, 70, 73, 164, 283, 293, 296, 388, 396, 414
dünya düzeni 62, 85, 89, 238, 296, 298, 336, 349
dünya tarihi 22, 26, 70, 211, 212, 252, 253, 427, 428, 429, 430, 432, 555
dünyaya sırtını dönmek 444, 467, 468, 471, 501, 566
Dünyayı gaye bilmemek 454
Düsturname 427
düzen 20, 28, 35, 36, 39, 44, 47, 61, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 84, 87, 88, 89, 108, 111, 151, 153, 157, 194, 213, 216, 233, 272, 283, 284, 291, 292, 293, 319, 324, 336, 337, 338, 340, 342, 349, 352, 353, 358, 393, 441, 453, 459, 484, 501, 513, 516, 541

E

ebedî 36, 53, 54, 62, 76, 81, 82, 108, 111, 115, 131, 162, 163, 164, 166, 183, 186, 187, 190, 214, 221, 316, 326, 337, 338, 346, 353, 355, 359, 364, 367, 374, 402, 448, 450, 484, 488, 491, 494, 495, 497, 517, 520, 532, 556, 561, 580
ebedî kurtuluş 484
ebedîleşme 267
ebedîlik 54, 61, 337, 355
ebedî mutluluk 561
Ebu Bekir 112, 124, 125, 229, 230, 231
Ebu Hanife 129, 130, 131, 132, 134, 142,

143, 154, 200, 241, 545, 591, 600
Ebul Gazi Bahadır Han 397
Ebusuud Efendi 500
Ebu Yusuf 141, 149, 591
edebiyat 514, 523, 574, 576, 578, 580, 581, 589, 593, 595, 597, 598
Edirne 319, 475, 542
efsaneler 40, 41, 42, 43, 65, 69, 93, 151, 196, 197, 218, 293, 295, 392, 393, 398, 399, 401, 406, 411, 412, 535
ehlibeyt 126
Ehl-i Hadis 142
Ehl-i kıyas 142
ehlileşme 256
Ehl-i rey 142
Ehl-i Sünnet 115, 119, 120, 129, 131, 238, 458, 503
element 43, 46, 59
eleştiri 21, 74, 120, 151, 159, 162, 168, 198, 201, 216, 251, 256, 358, 415, 437
Eliade 36, 37, 38, 39, 40, 43, 52, 58, 59, 63, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 296, 481, 509
El Kindî 155, 169
Elvan Çelebi 462
Emevîler 113, 118, 128, 154, 197, 206, 220, 226, 231, 239, 280, 428, 444
Emredilen 382
Endülüs 200, 583
Enverî 428, 600
epistemolojik 169
Erdebil Tekkesi 469
erdemli şehirler 234
erdemsiz şehirler 233, 383
ermişler 418, 522
Ertuğrul Gazi 293
Eski Türkçe 42, 44, 50, 53, 78, 90
Esrar ilmi 451, 452
Esrime 94, 95
Eşarîlik 280
eşit haklar 114, 223
eşitlik 31, 39, 220, 372
eşitsizlik 164, 456
eşref saati 482
evlenme 122, 145, 298, 310, 400, 508
evlilik 36, 378, 544
Evliya Çelebi 411, 412, 581
evrenin katmanları 96
evrensel egemenlik 297, 308
ezelî 36, 62, 108, 116, 131, 159, 160, 161, 162, 166, 556

F

faal akıl 163, 232, 233, 561
fakihler 144, 145, 203, 225, 227, 236, 239, 286, 311, 320, 489
falcılık 98, 495
Farabî 137, 138, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 171, 232, 233, 234, 383, 388, 554, 556, 575, 581, 582
Farsça 15, 50, 203, 413, 414, 415, 463, 514, 517, 518, 526, 527, 571, 582
Farslar 201, 253, 409, 567, 569
farz 140, 234, 235, 256, 268, 298, 331, 377, 485, 486, 494
Fatih Kanunnamesi 313
fazilet 163, 178, 201, 298, 299, 347, 362, 365, 366, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 383, 387, 468, 485, 548
felekler 149, 369, 258, 363, 428, 446, 482, 495
Felekler sistemi 482
felsefe 13, 121, 126, 129, 139, 140, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 190, 204, 211, 217, 232, 233, 246, 249, 271, 412, 432, 476, 477, 481, 486, 499, 516, 519, 544, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562
felsefeci 13, 157, 168, 369, 557, 558, 560
felsefî ilimler 486
ferah 517
ferman 144, 300, 309, 312, 313, 373, 389, 425
fesat 326, 347, 380, 383
fetva 173, 312, 474, 480, 489, 536, 538, 545, 548
fıkıh 116, 121, 123, 129, 132, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 153, 159, 167, 168, 172, 197, 200, 213, 220, 224, 225, 227, 228, 232, 237, 243, 244,

246, 286, 311, 328, 329, 365, 399, 434, 443, 474, 475, 476, 477, 484, 485, 486, 489, 490, 494, 498, 499, 500, 501, 505, 544, 551, 565, 570, 575, 583, 584, 589, 596
fıkıh usûlü 138, 139, 143, 476, 477, 489, 494
fikir hürriyeti 230
Fil 366
filozof 90, 91, 158, 159, 162, 163, 164, 169, 170, 171, 232, 233, 236, 270, 301, 362, 366, 370, 374, 381, 555, 557, 582, 589
filozof kral 164, 301, 362
Filozofların Tutarsızlığı 170, 582
fiskalizm 319, 320
fitne 206, 238, 290, 347, 380, 468
fizik 171, 370, 476, 522, 561
Fleischer 300, 304, 311, 312, 321, 325, 326, 327, 337, 410, 414, 415, 423, 429, 438, 462, 468, 475, 501, 539, 543, 546, 547, 548, 549
Frenkler 247, 253
Fuzulî 517, 518, 525

G

Garipname 332, 443, 445, 509, 519
gaye 194, 274, 337, 379, 405, 454, 455, 471, 479, 488, 527, 535, 557
Gazalî 123, 138, 139, 140, 143, 147, 148, 149, 158, 170, 171, 172, 173, 185, 204, 232, 237, 238, 239, 271, 315, 444, 478, 481, 492, 505, 534, 555, 556, 557, 558, 570, 577, 599
gazap kuvveti 368, 374, 375
Gazavatnameler 284, 399, 416
gazel 425, 514, 515, 517, 523, 525
gaziler 321, 330, 332, 383, 416, 440, 470
Gazne 288
Gazneli 338
Gazneliler 295, 428
geçişlilik 258
Geleceği görme 98
gelenekçilik 60, 319
gelenekler 13, 16, 17, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 59, 77, 82, 83, 84, 87, 88, 272, 284, 312, 328, 336, 341, 350, 361, 390, 392, 398, 407, 411, 429, 440, 498, 502, 509, 510, 543, 565, 568, 569, 572
geleneksel 54, 91, 95, 108, 123, 145, 197, 232, 288, 294, 295, 297, 302, 308, 309, 339, 350, 515, 525, 536, 551
gezegenler 363
gıybet 376
Gibb 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 212, 213, 216, 220, 235, 236, 237, 239, 240, 242, 270, 303, 402, 515, 516, 518, 519, 520, 521, 527
gizli dil 94, 95
Goldziher 140, 142, 144
göçebe hayat 247, 259
göçebeler 259, 460, 509
Göktürkler 36, 39, 42, 51, 54, 55, 56, 58, 69, 70, 77, 81, 296, 395, 596
Gökyay 103, 397, 398, 418, 508, 509, 510, 529, 535, 573, 583, 588
gökyüzü 56, 97, 396, 482, 519
Gölpınarlı 122, 125, 126, 284, 399, 400, 401, 527, 528, 573, 583
güç 37, 43, 44, 58, 59, 61, 64, 68, 72, 78, 90, 91, 93, 95, 96, 102, 107, 108, 118, 120, 159, 162, 172, 177, 185, 192, 226, 227, 233, 236, 239, 243, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 269, 280, 291, 295, 307, 310, 311, 320, 328, 329, 332, 334, 335, 363, 369, 372, 377, 383, 405, 430, 459, 466, 472, 478, 525, 530, 533, 534, 539, 550, 558, 559
güler yüzlülük 354
gümüş 68, 74, 353, 356, 357, 378
günah 43, 48, 114, 115, 117, 118, 120, 123, 124, 127, 130, 132, 148, 182, 193, 223, 240, 286, 444, 494, 499, 501, 518, 540
güneş 30, 36, 57, 67, 97, 149, 161, 186, 207, 287, 305, 352, 402, 437, 482, 494, 518, 521, 526, 537
güvenlik 77, 82, 83, 89, 151, 261, 283, 285, 341, 377, 472
güzel ahlâk 362, 369, 371, 479
güzellik 44, 212, 512, 517, 522

H

habar 199
Haberler ilmi 411
haberleşme 110, 512
hadarilik 247
Hadari umran 257
hadis 124, 134, 139, 142, 143, 144, 146, 149, 153, 154, 165, 167, 197, 198, 199, 200, 201, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 216, 218, 221, 223, 224, 225, 272, 309, 311, 314, 335, 399, 416, 420, 422, 432, 433, 434, 435, 436, 439, 444, 476, 477, 481, 483, 484, 489, 490, 491, 494, 498, 544, 557, 565
hadisçiler 153, 422
hadis usûlü 142, 477, 489, 491, 494
hakan 66, 348
Hakem Olayı 124
Hakim-i İnsani 373
Hakim-i Mutlak 159
hakimiyet 69, 70, 101, 132, 150, 210, 222, 248, 256, 260, 262, 265, 266, 267, 268, 271, 280, 281, 288, 290, 296, 297, 303, 311, 329, 339, 349, 564
haklar 79, 84, 114, 130, 132, 167, 171, 220, 223, 226, 230, 242, 264, 307, 308, 312, 316, 318, 324, 331, 336, 358, 382, 424, 472, 499, 535, 549
Halife Ali 124, 129, 220, 304, 401
halifelik 112, 125, 129, 221, 222, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 270, 283, 288, 296, 308, 309, 453, 571
halifenin vazifeleri 236
Halife Osman 112, 113, 129, 219, 231
Halife Ömer 112, 143, 230, 231
halife seçimi 234, 236
halk 39, 42, 46, 52, 70, 71, 72, 74, 75, 77, 78, 80, 82, 84, 85, 103, 112, 131, 138, 144, 153, 208, 220, 235, 237, 240, 252, 254, 260, 266, 267, 281, 282, 283, 284, 288, 294, 300, 304, 315, 321, 322, 324, 325, 326, 335, 347, 348, 352, 353, 354, 355, 356, 358, 360, 361, 370, 382, 384, 386, 392, 394, 395, 400, 408, 416, 436, 437, 447, 451, 452, 453, 460, 468, 469, 503, 507, 508, 509, 511, 512, 516, 518, 527, 532, 535, 537, 540, 548, 569, 572
Halvetîlik 460, 463, 500
Hamasi 529
hammadde 96, 319
Hanbeli 329, 422
hanedan 71, 73, 264, 324, 461, 466, 475, 547
Hanefî 117, 120, 129, 132, 146, 227, 308, 309, 312, 475, 478, 499, 505
Haricîler 113, 114, 115, 116, 124, 125, 129
hariç medreseler 475
Harun Reşit 153, 251
hastalıklar 92, 346, 375, 376, 532
hastalıkları iyileştirmek 100
Haşimî 115, 126
Hatt-ı Humayun 311, 312
Havva 206, 210, 402
Hayrullah Efendi 338, 339
hayvancılık 29, 99, 282, 283
Hayvani ruhlar 367
hazine 300, 312, 315, 318, 319, 322, 324, 326, 358, 386, 403, 425, 438, 449, 450, 451, 479, 516, 523, 546
helak 178, 180, 181, 193, 194, 233, 238
hemhal 517, 521, 530
hendese 138, 363, 412, 477, 557, 558
Hıristiyanlık 60, 155, 244, 470, 533, 554
hırsızlık 120, 141, 355, 384
Hicaz 142, 196
Hicret 141, 197, 201, 206, 229, 402, 549
hiddet 352, 354, 355, 527
hikâye 23, 436
hikmet ilimleri 492
hikmetin amacı 363, 364, 559
hilafet 113, 200, 213, 222, 223, 228, 229, 230, 232, 235, 238, 239, 240, 243, 264, 269, 288, 308, 309, 362, 382, 498
hilafet teorisi 239, 288
hilm 298, 299, 371, 457
Hindistan 70, 200, 205, 210, 284
Hint-İran 344
Hiss-i müşterek 367
hitabet 257, 475, 561
Hoca Sadettin Efendi 409, 424, 425, 426, 438, 537, 593

Hocazade 556, 557
Hodgson 113, 153, 154, 158, 159, 160, 162, 163, 169, 171, 206, 214, 215, 216, 219, 220, 226, 227, 288, 289, 305, 316, 474
Horasan 117, 200, 286, 458, 462, 473
hududu siyaset 365
hukuk 23, 31, 64, 71, 72, 77, 79, 121, 123, 124, 129, 131, 132, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 158, 166, 167, 204, 214, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 243, 244, 268, 280, 283, 291, 293, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 321, 326, 327, 328, 333, 334, 335, 336, 339, 344, 360, 361, 474, 477, 486, 489, 499, 515, 527, 536, 539, 544, 545, 551, 565
hukuk okulları 220
hukuk sistemi 123, 131, 132, 224, 243, 304, 316
Humphreys 143, 145, 146, 147, 198, 215, 216, 220, 289, 537
Hunlar 36, 50, 55, 56, 65, 69, 70, 101, 286, 583
hükümdarlar 56, 71, 201, 202, 205, 206, 211, 212, 220, 226, 242, 248, 251, 267, 279, 288, 290, 296, 299, 300, 302, 304, 307, 308, 311, 313, 316, 320, 322, 325, 327, 334, 338, 343, 347, 354, 358, 359, 398, 406, 407, 410, 412, 413, 414, 415, 417, 418, 419, 420, 421, 423, 425, 426, 428, 439, 469, 512, 525, 529, 537, 547
Hükümdarlar 200, 206, 248, 254, 298, 299, 307, 421, 474, 525, 596
Hür irade 117
Hürriyet 372
hüsn-i mutlak 520

I-İ

Iduk 39
Irkıl Hoca 506, 553
Izutsu 107, 108, 109, 110, 111, 116, 117, 168, 570
iaşe 317, 319
ibadetler 145, 226, 228, 359, 377, 457, 502, 515, 570
İblis 175, 176, 194, 207, 209, 290, 467, 549
İbn-i Haldun 127, 132, 139, 140, 142, 144, 147, 158, 162, 163, 171, 197, 204, 205, 218, 221, 229, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 321, 327, 419, 436, 492, 560, 567, 575, 584
İbn-i İshak 252, 253
İbn-i Sina 156, 161, 162, 171, 232, 234, 235, 556, 594
İbn Rüşd 108
İbret ilmi 451
icma 124, 143, 144, 146, 239, 318, 490
iç savaş 113, 115, 117, 118, 153, 166, 219, 220, 221, 231, 236, 238, 304, 329, 356, 567, 571
ideal devlet 301, 322
idealite 530
ideal nitelikler 292
ideal normlar 226
ideolojik 64, 173, 177, 304, 410, 567
idrak 156, 163, 258, 323, 367, 368, 374, 419, 420, 437, 445, 520
iffet 234, 235, 298, 299, 371, 372, 374, 384
ihtişam 182, 265
ihtiyaç 49, 50, 82, 83, 98, 110, 124, 131, 152, 158, 168, 171, 183, 187, 214, 226, 237, 252, 254, 257, 260, 263, 264, 269, 283, 289, 290, 291, 292, 293, 303, 305, 313, 316, 320, 324, 348, 357, 368, 370, 377, 380, 381, 385, 392, 398, 406, 408, 411, 422, 432, 441, 454, 472, 474, 488, 491, 492, 498, 499, 549, 560, 561, 564, 568
ihtiyarat 409, 482
İhya u Ulumi'd-Din 237, 570
iki ev 450
iklim bölgeleri 259
iklimler 415
iktisadî yapı 23, 64, 73, 79, 177, 283, 317, 320, 382, 424, 564, 565
iktisat 28, 29, 132, 182, 266, 268, 272, 273, 279, 317, 319, 426, 576
ilâhî adalet 116, 117, 182, 292, 333, 336, 389

ilâhî ilim 363, 557, 558, 560, 561
ilâhî siyaset 291, 292
ilâhî takdir 288, 372
ilâhî yargı 184, 188, 189, 314, 359
ilahiyat 139, 306, 374, 412, 555
ilahiyatçı 212
ilerleme 193, 194, 195, 218, 274, 291, 404, 405, 429, 441, 487, 546
İlhanlılar 295
ilim ağacı 363, 481, 559
ilim anlayışı 134, 137, 239, 273, 431, 433, 479, 480, 483, 484, 487, 488, 492, 495, 498, 501, 527, 561, 563
ilimler 115, 136, 137, 138, 139, 140, 167, 202, 204, 247, 249, 252, 256, 257, 272, 274, 374, 421, 428, 433, 451, 476, 483, 484, 485, 487, 488, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 501, 549, 559, 560, 561
ilim sınıflaması 139, 497, 498
ilk ata 47, 66, 91, 210, 294, 297, 392, 393, 395, 396, 553
İlk Olan 66, 160, 161
ilm-i evsat 363, 558
ilm-i ilâhî 478, 493
ilm-i riyazi 363, 558
ilm-i siyaset-i Medine 362
ilm-i tedbir-i'l menzil 362
ilmiye 307, 321, 482, 536, 537, 539, 540, 543, 545, 548, 550, 551, 574, 586, 598
İlteriş Kağan 395
imalathane 317, 319
imamet 117, 120, 122, 127, 125, 127, 128, 196, 229, 232, 235, 264
İmam Malik 149
İmam Şafiî 149
iman sorunu 116, 492
imarethaneler 320, 325, 412
imparatorluk 45, 73, 78, 79, 101, 164, 167, 223, 283, 547
İnalcık 293, 295, 297, 302, 303, 305, 310, 311, 312, 314, 315, 317, 318, 320, 321, 324, 334, 336, 338, 339, 343, 344, 398, 399, 407, 408, 409, 410, 413, 414, 416, 417, 439, 460, 462, 482, 524, 525, 526, 535, 544, 586, 592
inanç 20, 24, 31, 47, 49, 50, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 79, 82, 89, 92, 100, 102, 103, 112, 114, 115, 116, 122, 123, 125, 134, 135, 137, 151, 152, 155, 159, 160, 167, 172, 203, 219, 225, 226, 230, 242, 272, 281, 284, 287, 295, 306, 321, 337, 365, 391, 392, 393, 406, 429, 431, 440, 469, 470, 471, 476, 488, 498, 499, 504, 505, 508, 516, 520, 533, 552, 566, 570
İngiltere 348
insan 19, 23, 24, 28, 30, 31, 32, 35, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 49, 53, 54, 59, 61, 62, 63, 71, 74, 80, 87, 89, 90, 91, 93, 97, 109, 110, 111, 118, 120, 121, 128, 129, 132, 135, 137, 139, 145, 147, 150, 151, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 175, 176, 177, 178, 181, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 203, 204, 209, 211, 212, 221, 225, 232, 237, 242, 248, 251, 258, 259, 261, 268, 286, 287, 290, 292, 296, 298, 299, 304, 317, 322, 323, 324, 330, 332, 338, 339, 345, 346, 347, 353, 355, 356, 357, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 374, 376, 380, 384, 385, 391, 392, 393, 396, 403, 404, 405, 409, 434, 435, 441, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 468, 476, 481, 482, 484, 485, 486, 493, 494, 495, 496, 499, 512, 515, 520, 521, 522, 526, 529, 530, 532, 534, 535, 541, 556, 557, 558, 559, 560, 564, 566, 567, 568, 569, 570
insan-ı kamil 452, 453, 456, 457, 458, 460
insanın kökeni 20, 151, 175, 406
insanlık 16, 110, 144, 166, 177, 184, 193, 195, 203, 206, 210, 330, 331, 353, 369, 404, 405, 406, 421, 427, 428, 429, 430, 440, 485, 511
insanlık tarihi 110, 195, 330, 331, 405, 406, 429, 430
insan ruhu 158, 362
inşa 51, 210, 214, 256, 266, 267, 311, 478, 494
irade 117, 118, 119, 121, 123, 128, 132, 148, 149, 179, 192, 194, 233, 312, 478, 483,

498, 499
irade-i cüzziye 118, 119
irade özgürlüğü 119, 128, 132
irade sorunu 121, 179, 499
İran 15, 27, 29, 143, 150, 196, 200, 201, 205, 206, 211, 220, 242, 280, 288, 290, 301, 303, 321, 332, 343, 344, 414, 420, 429, 440, 463, 469, 470, 514, 516, 518, 519, 527, 529, 547, 572, 586, 591
İran medeniyeti 280
İskender 206, 256, 438, 593
İskendernameler 399
İslâm düşüncesi 27, 107, 108, 111, 112, 115, 117, 121, 122, 123, 129, 132, 133, 136, 140, 146, 150, 152, 153, 155, 162, 165, 173, 174, 185, 195, 204, 216, 219, 238, 246, 247, 271, 301, 365, 407, 411, 433, 444, 477, 501, 536, 551, 563, 567
İslâm medeniyeti 13, 15, 26, 27, 107, 108, 155, 172, 173, 174, 195, 196, 202, 289, 304, 305, 311, 399, 426, 430, 433, 458, 480, 481, 484, 514, 551, 554, 564, 565, 566, 567, 568, 572, 583, 589
İslâm öncesi 15, 26, 35, 57, 58, 118, 189, 196, 198, 199, 200, 206, 211, 277, 284, 286, 287, 289, 294, 297, 323, 324, 332, 337, 338, 339, 343, 344, 398, 399, 415, 440, 443, 515, 533, 563, 569, 572
İsrailoğulları 206, 211, 251, 253, 427
İstanbul 4, 5, 14, 319, 411, 475, 526, 527, 528, 544, 545, 560, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600
İstemi Hakan 71, 296
istibdat 267
istidlal 149
istişare 223, 230
itaat 68, 85, 124, 132, 159, 222, 223, 229, 230, 236, 238, 241, 261, 264, 291, 292, 295, 298, 323, 335, 347, 348, 354, 358, 382, 479, 494, 503, 533
itikat 134, 306, 470, 495
iyi düzeni 347
iyi ilimler 487
iyilik yapmak 177

K

kabile 45, 46, 58, 77, 92, 115, 117, 166, 197, 203, 219, 220, 223, 261, 262, 263, 264, 266, 269, 292, 321, 392, 399, 461, 509
kabilecilik 330
kader 116, 118, 119, 149, 189, 370, 376
kadercilik 113, 178
Kaderîye 117, 120
kadılar 197, 283, 309, 537, 539, 542, 547
Kafadar 330, 332, 408, 439, 440, 535
kâfir 116, 124, 467
kafiye 514, 515, 526
Kafiyeci 186, 204, 218, 417, 421, 428, 433, 434, 435, 436, 437, 538, 574, 587
Kağan 9, 26, 36, 37, 38, 40, 41, 53, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 101, 293, 294, 295, 296, 297, 338, 339, 344, 349, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 405, 406, 407, 423, 424, 427, 429, 430, 431, 439, 506, 535, 573, 575, 576, 589
kahir 263
kâinat 107, 160, 162, 170, 175, 186, 187, 195, 211, 212, 215, 258, 296, 361, 369, 385, 402, 428, 446, 451, 459, 460, 482, 495, 498, 499, 520, 521
kalemiye 536
Kalenderiye 460
kamlar 58, 59, 90, 91, 96, 98, 100, 102, 103, 392, 393, 507, 508, 509, 510, 512, 522, 530, 533, 534, 535, 571
kamu hukuku 244, 302, 310, 311, 313, 315, 316
kanaat 147, 259, 267, 516, 517, 519
kanun 158, 179, 213, 247, 255, 291, 302, 306, 310, 311, 312, 313, 318, 334, 347, 349, 353, 355, 356, 382, 392, 433, 434, 547, 548, 549
Kanunî Sultan Süleyman 297, 524
kanun koyucu 310
kaptan-ı derya 283
Karahanlılar 280, 343
karizmatik liderlik 219
kartal 47, 92, 93
Kartal 92, 93

kaside 512, 515, 517, 525, 528
Kaşgarlı Mahmut 39, 41, 42, 55, 92, 344, 396, 577
Kâtip Çelebi 297, 298, 315, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 411, 418, 477, 478, 483, 488, 489, 491, 492, 504, 540, 556, 559, 560, 561, 583, 587
kavimler 98, 167, 179, 180, 181, 183, 200, 205, 247, 252, 253, 254, 283, 418, 559
kaygılar 13, 14, 16, 74, 76, 82, 86, 114, 131, 136, 137, 158, 165, 170, 173, 198, 209, 212, 215, 225, 241, 246, 247, 253, 255, 281, 285, 287, 301, 304, 309, 312, 334, 339, 360, 379, 388, 398, 407, 414, 415, 416, 420, 421, 428, 435, 440, 449, 479, 495, 498, 501, 502, 517, 518, 520, 523, 524, 530, 538, 542, 543, 552, 553, 566
Kayı Boyu 26, 282, 294, 295, 321, 423
kazaskerler 283, 314, 424
kaza ve kader 116, 149
kehanet 48, 98, 102, 408, 482, 483, 506, 510
kelâm 107, 116, 121, 124, 129, 139, 140, 148, 149, 150, 154, 159, 167, 168, 172, 173, 232, 246, 264, 399, 443, 447, 475, 476, 477, 481, 483, 485, 489, 494, 498, 499, 500, 505, 515, 522, 551, 556, 557, 558
kelâmcı 148, 149, 153, 154, 162, 170, 172, 203, 284, 301, 308, 369, 421, 443, 499, 556
Kemal Paşazade 414, 417, 424, 425
kendilik bilinci 394, 427
kendini gerçekleştirme 481, 501
keramet 149, 205, 294, 401, 457, 468, 508, 509, 531, 532, 534, 594
kerkek buldi 48
Kervansaraylar 285
Keşfü'z-Zunûn 411
Kıbtî 247
kılıç 287, 299, 318, 321, 354, 356, 357, 358, 386, 465, 540
kımız 51, 295
Kınalızade Ali Efendi 11, 321, 361, 592
Kınık 295, 396, 397
Kırgızlar 39, 50, 53, 54, 423, 507
kıssalar 176, 190, 196, 217, 290, 416, 421, 427, 538
kıyamet 109, 120, 127, 130, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 195, 293, 294, 314, 337, 353, 389, 403, 428, 442, 453, 484, 508, 519, 532, 537, 538, 549
kıyamet inancı 184, 187, 189
kibir 92, 209, 351, 378
kifayet 269
kimya 476, 495
kiş 42
kişioğlu 42
Kitab-ı Cihan-Nümâ 423
Kitab-ı Mukaddes 135, 200
Koçi Bey 315, 323, 327, 343, 541, 548, 549, 588
kolonizasyon 461, 462
kolonizatör 461, 535
komutanlar 73, 211, 357, 442
Konfüçyüs 15
Korkut Ata 295, 508, 509, 510, 553
kozmogoni 43, 63, 67, 68
köken 23, 35, 41, 42, 43, 46, 58, 61, 64, 65, 66, 71, 83, 88, 91, 92, 93, 97, 107, 114, 125, 126, 135, 147, 151, 157, 160, 174, 175, 190, 205, 207, 208, 210, 220, 239, 240, 241, 268, 287, 290, 295, 296, 321, 337, 341, 381, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 404, 406, 407, 415, 423, 440, 446, 448, 463, 481
kölecilik 166
Köprülü 145, 203, 220, 295, 303, 313, 395, 398, 399, 408, 445, 460, 462, 463, 464, 465, 466, 505, 507, 510, 511, 512, 515, 518, 519, 527, 535, 571, 589
Kötü huy 376
Kötü kanun 355
kötülük 109, 119, 130, 189, 260, 335, 347, 354, 383, 390, 458, 486, 487
kötü ruhlar 48, 92
kronolojik 199, 200, 203, 409, 410, 415, 428, 440
kubilgan 92
Kudret ilmi 451, 452
kul hakkı 307
kulluk 109, 179, 222, 328, 355, 403, 446,

451
kul sistemi 312
kurban 39, 40, 55, 56, 57, 100, 103, 286, 511, 519, 533
Kureyş 124, 128, 132, 241, 269, 308
kurgan 50, 51, 52, 286
Kurttan türeyiş 394
kurtuluş 110, 114, 115, 177, 185, 360, 417, 457, 487, 488, 496, 566
Kuruluş devri 461
kurumlar 13, 16, 17, 25, 28, 31, 36, 63, 77, 82, 87, 88, 242, 268, 271, 272, 273, 279, 280, 301, 302, 310, 316, 320, 321, 323, 326, 327, 339, 342, 358, 360, 390, 426, 464, 469, 474, 476, 498, 556, 563, 564, 567, 568, 569, 572
Kuş Ana 93
kuş falı 98
kut 37, 45, 48, 56, 68, 71, 79, 82, 86, 297, 337, 338, 344, 349, 394
Kutadgu Bilig 11, 280, 340, 343, 344, 348, 349, 352, 357, 358, 360, 361, 515, 553, 571, 574, 577, 579, 586, 595, 600
kut alma 337, 349
kutbiye 460
Kutsal 39, 52, 56, 61, 75, 84, 96, 287, 393, 394, 481, 556, 580, 594
Kutsal ağaç 96
Kutsal ata 393
kutsal dağ 38, 286
kutsal merkez 39, 52, 59, 61, 287, 394
kuttören 43, 44, 52, 61, 394, 511
kutup yıldızı 38, 56, 89
kuvvet-i âlime 368
kuvvet-i amile 368
Küfe 117, 200
Kül Tigin 36, 41, 49, 51, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 80, 81, 82, 296, 393, 395
kültürel değişme 24, 25
kültürel süreklilik 535
kümbetler 286
Künhül Ahbar 414, 415, 429
Kün-Toğdı 344, 352, 353, 355
kürk fermanı 300, 425
kütüphaneler 289

L

Levend 343, 411, 514, 515, 521, 522, 523, 526, 528, 529
levh 402, 446
liyakat 547, 548, 549
loncalar 283, 317, 319
Lütfi Paşa 295, 298, 308, 314, 315, 325, 326, 424, 439, 546, 549

M

maaş 424, 467, 524, 536
madenler 205, 379, 482, 495
mağara 41, 61, 394
Mağrip 247
mal dağıtma 354
Malikîlik 143
Mani dini 280
mansıb 524
mantık 19, 126, 148, 154, 157, 158, 159, 160, 169, 173, 218, 374, 475, 476, 477, 483, 491, 494, 501, 557, 561, 562
mantık ilmi 138, 491, 494
manzum 509
marifet 136, 148, 149, 369, 457, 504, 516, 517, 523
masum 117
matematik 138, 140, 374, 375, 476, 482, 560
Maturidî 169
Maverdî 228, 232, 235, 236, 237, 241, 315, 584, 590
maymun 366
Mecelle 309
medeni faziletler 374
medeniyet 15, 22, 137, 150, 244, 253, 271, 272, 277, 278, 279, 280, 282, 461, 496, 499, 536, 552, 554, 555, 563, 564, 565, 566, 568, 569
Medine 112, 113, 115, 141, 143, 165, 196, 198, 200, 214, 219, 221, 229, 240, 325, 362, 364, 383, 388, 402, 474, 542, 598
Medine cemaati 112, 219
Medinetü'l Fazıla 164
Medreseler 172, 281, 474, 546, 548
megazi 198, 199, 206

Mehmet Genç 319
mekân 52, 59, 98, 99, 146, 149, 198, 278, 285, 287, 296, 331, 400, 470, 473, 535, 561
Mekke 113, 196, 200, 223, 325, 542
melekler 123, 135, 174, 187, 210
melik 205, 206, 237, 288, 496
Memlûklular 231
Memun 119
Menakıpnameler 399, 416, 592
menkıbe 332, 397, 398, 399, 402
mersiye 512
mertebeler 113, 140, 164, 362, 365, 366, 369, 385, 458, 460, 487, 496, 524
mesnev 515
mesnevi 443, 515, 519, 520, 522
Mesudî 205, 249, 251, 252
meşruluk 20, 214, 221, 279, 304, 307, 338, 349, 398, 424, 492, 565, 572
Meşşailer 170
metafizik 59, 60, 61, 63, 121, 169, 171, 225, 450
mevaliler 125
Mevlânâ 284, 293, 400, 401, 443, 445, 500, 503, 518, 519, 531, 534
Mevlevîlik 460, 462
Mevzuat'ül Ulum 421, 483, 492, 596, 597
mezar 9, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 286, 287, 393, 576, 577, 580, 587, 589, 594
mezarlık 287
mezar taşı 51, 53, 54, 286, 287
mezhepler 115, 116, 122, 123, 129, 132, 142, 143, 145, 146, 155, 211, 228, 243, 244, 278, 283, 286, 435, 470, 473, 474, 475, 490, 491, 499, 550, 565, 567
Mısır 115, 117, 155, 200, 201, 282, 470, 542
mihne 154
millet 16, 165, 204, 247, 254, 265, 277, 315, 374, 494, 504, 523
miras 54, 132, 145, 200, 201, 266, 303, 309, 310, 401, 477
mirasçı 177, 305, 316, 408, 429, 458, 473, 505
Mirî arazi 317
Mistisizm 60
mizah 376, 513
modern 13, 20, 65, 99, 217, 244, 340, 481, 554, 555
Modernizm 21, 578, 581, 593, 598
Moğol İmparatorluğu 70
Moğol istilası 398, 464
Moğollar 231, 331, 428, 462, 463, 507
Moğolların Gizli Tarihi 102, 573
muhabbet 380, 381, 457, 461, 468, 505
Muhammediye 149, 399, 402, 403, 406, 504
muharrike 367, 368, 371
mukaddime 247
Musahip 525
Musa Peygamber 251
muska 98
Mustafa Ali 300, 311, 325, 326, 327, 410, 414, 415, 424, 425, 429, 439, 501, 524, 539, 546, 547, 548, 581
mutasavvuf 366, 444, 485
Mutezile 117, 120, 127, 128, 129, 137, 148, 153, 154, 224, 239, 476, 498, 499, 575
mutluluk 163, 232, 234, 363, 489, 537
mücerret akıllar 363
Müderrisler 539, 542, 543, 546
müdrike 149, 367, 368, 371
müfredat 476
müftü 241, 423, 474, 489, 545, 548, 551
mükâfat 148, 181, 382, 538
mülazım 548, 549
mülhid 305
mülkî hükümranlık 262
mülkiyet 31, 227, 309, 318, 323
Mülkiyetsizlik 323
münazara 474, 476, 479, 489, 491
müneccim 482, 487
Müneccimbaşı 294, 295, 296, 300, 425, 439, 482, 576, 591
Mürci 115
mürit 401, 454, 455, 456, 457, 461, 465, 469, 500, 534, 535
mürşit 454
müzik 285, 564

N

Nabatlar 253
Nahiv 422

Naima 300, 302, 321, 322, 323, 327, 335, 415, 419, 425, 426, 436, 437, 438, 468, 503, 504, 540, 541, 575, 591
Naima Tarihi 415, 504, 591
Nakilcilik 490
nakletmek 217, 490
Naklî ilimler 137, 139
Nakşîlik 462
namaz 130, 141, 185, 210, 226, 331, 457, 465, 502
Namık Kemal 527, 529
namus 291, 292, 373, 377, 494, 540
Namus-u Rabbani 373
Nasçılar 124, 125
nasihatname 343, 415
Nasiruddin Tusî 155
nass 125, 126, 144, 197, 234, 235, 537
Nazari ahlâk 368
nazari akıl 259
Nebati Ruhlar 367
Nebiler 421
Necdîler 115
neden arama 408
nedensellik 128, 273
nefis 329, 375, 404, 448, 452, 454
Nefs-i natıka 366
nefsin terbiyesi 502, 531, 532
nesep birliği 261
nesepler 196, 261, 532
nesiller 54, 57, 200, 201, 204, 206, 210, 213, 215, 216, 239, 246, 247, 252, 254, 266, 393, 394, 396, 417, 434, 437, 568
nesne 481, 495, 517, 537
Neşri 295, 414, 417, 424, 426, 428, 439
nişancı 283, 311, 312, 546
nizam-ı âlem 290, 337, 424
nizamiye medresesi 473
Nizamü'l Mülk 288, 389
Nuh Peygamber 294, 397, 423, 428
nutuk 369, 421, 527
nübüvvet 123, 126, 127, 149, 228, 236
nüfuz 21, 43, 197, 213, 248, 252, 368, 420, 445, 469, 540

O

Odgurmuş 345, 359
Oğuz boyları 288, 396, 397, 508
Oğuz Kağan 9, 26, 36, 40, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 77, 293, 294, 295, 296, 297, 338, 339, 344, 349, 395, 396, 397, 398, 405, 406, 407, 423, 424, 427, 429, 430, 431, 439, 506, 535, 573, 575, 576
Oğuz Kağan Efsanesi 9, 40, 65, 66, 69, 70, 77, 293, 295, 296, 339, 344, 349, 395, 396, 397, 398, 405, 406, 407, 424, 427, 429, 506
Oğuzlar 51, 78, 103, 396, 397, 398, 423, 511, 535
Oğuzname 396, 397, 398, 399, 508, 509
Oğuz şeceresi 295, 397, 398, 430
ol 355, 446, 447
olgunluk 246, 327, 365, 368, 369, 383
Olgunluk dereceleri 362
oluş 46, 95, 152, 159, 166, 195, 246, 258, 436
ontolojik 52, 53, 108, 109, 110, 111, 159, 348
ordu 30, 69, 86, 101, 356, 357, 384, 386, 424, 426, 442, 461, 464, 466, 467, 482, 507, 524, 537, 544
Orhan Gazi 475
Orhon Yazıtları 9, 70, 71, 74, 76, 77, 80, 81, 86, 392, 573, 597
Orta Asya 293, 295, 464, 465, 594
Oruç Bey 293, 330, 409, 413, 414, 416, 420, 421, 428, 538
Osman Gazi 293, 295, 325, 399, 428, 439, 465
Osmanlı Devleti 13, 245, 280, 282, 283, 289, 290, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 320, 321, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 386, 387, 391, 399, 407, 408, 412, 413, 415, 423, 429, 430, 439, 441, 458, 460, 461, 462, 465, 467, 469, 477, 499, 513, 536, 538, 539, 543, 547, 550, 553, 554, 555, 559, 571, 575, 576, 585, 590, 598

Osmanlı hanedanı 294, 295, 330, 334, 397, 413, 414, 416, 417, 423, 428, 538, 540
Osmanlılar 11, 27, 70, 302, 305, 312, 315, 321, 323, 334, 338, 339, 398, 408, 410, 416, 424, 427, 462, 470, 508, 550, 577, 585, 592, 594
Osmanlı medreseleri 475, 476, 477, 478, 498, 550, 576
Osmanlı tarihi 338, 409, 410, 412, 414, 415, 423, 427, 429, 462, 542, 579
otağ 38, 51, 55, 56, 57, 67, 208, 286
otoritenin kaynağı 239, 288
ozan 23, 91, 96, 281, 285, 506, 509, 511, 512, 513, 530, 553
Öğdülmüş 345
öğrenme 95, 135, 138, 282, 368, 378, 489, 517, 557
öğretmen 91, 543
öğütler 100, 343, 421, 509, 513
ölçülü 301, 351, 374, 433, 531
ölüm 23, 28, 29, 30, 31, 35, 40, 42, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 60, 62, 63, 81, 84, 85, 86, 90, 101, 102, 103, 118, 120, 163, 167, 185, 189, 209, 286, 287, 290, 299, 307, 314, 336, 342, 359, 365, 376, 387, 389, 393, 406, 411, 426, 448, 449, 470, 471, 480, 510, 511, 512, 527, 532, 534, 535, 570
ölüme hazırlanma 189, 359
ölümsüzlük 46, 48, 49, 346
ölüm törenleri 55, 60, 90, 511, 570
ölüyü diriltme 534
önderlik 114, 182, 261, 262
örf 72, 143, 146, 292, 302, 311, 313, 314, 316, 365, 392, 421, 434, 461, 485
öte dünya 35, 47, 49, 50, 56, 58, 93, 100, 181, 184, 189, 193, 299, 307, 338, 339, 359, 389, 429, 470, 501, 505, 538, 566, 567, 570
Ötüken 39, 74, 75, 81, 82, 582, 583
özgür düşünce 555
özgürleştirme 471
özgürlük 21, 39, 121, 192, 195, 427
öznel 113, 437, 513

P

padişah 237, 283, 304, 326, 334, 387, 425, 467, 468, 524, 545, 546
panteist 161, 445, 459, 463
paradigma 20, 21, 22, 228, 431, 433, 440, 498, 502, 551
Pazırık 51
pendname 343
Peygamber 108, 112, 113, 114, 116, 123, 124, 125, 126, 127, 130, 132, 135, 136, 141, 142, 143, 144, 155, 163, 164, 171, 179, 181, 184, 185, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 205, 206, 207, 211, 213, 214, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 227, 229, 230, 231, 234, 238, 239, 240, 241, 243, 251, 253, 268, 269, 270, 272, 284, 290, 291, 292, 294, 297, 298, 302, 305, 310, 329, 338, 370, 381, 382, 389, 397, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 410, 416, 419, 420, 422, 423, 426, 428, 429, 430, 432, 434, 435, 436, 439, 450, 452, 454, 473, 474, 483, 484, 489, 490, 515, 517, 534, 536, 538, 540, 550, 571
Peygamber'in hayatı 196, 197, 198, 199, 206, 214, 402
Peygamber'in varisleri 213, 484, 540, 550
Piaroa kabilesi 91
Pir Sultan Abdal 284
Platon 15, 163, 164, 165, 271, 301, 302, 346, 362, 388, 554
pozitif 162, 257
pozitif emirleri 257
pratik sorunlar 19
propaganda 74, 401, 460, 461, 470, 534
psikolojik çöküntü 335

R

Radloff 50, 51, 56
rahipler 59, 60, 102, 279, 507
rahipler sınıfı 59, 60, 102
Rahman 159, 161, 171, 224
Rasad 483
raviler 207, 214, 217, 256, 433

reaya 290, 321, 322, 323, 334, 539
refah 73, 179, 182, 260, 265, 266, 361, 538
Rehber 491
reislik 262
reis-ül küttap 283
Reşideddin 65, 395, 396, 397, 506, 573
Reşideddin Oğuznamesi 397, 506, 573
rey 124, 138, 142, 144, 305
rezillikler 370, 371, 372, 383
Rifaîlik 462
riyaset 126, 261, 262
riyazi ilimler 374
Roma 22, 65, 206, 211
Rosenthal 135, 136, 137, 141, 158, 159, 163, 164, 167, 168, 170, 171, 184, 185, 193, 199, 200, 202, 203, 204, 206, 211, 212, 215, 217, 219, 221, 222, 225, 226, 235, 264, 265, 271, 574
Roux 15, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 67, 70, 74, 81, 82, 85, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 296, 344, 393, 509
Rubruk 51, 56
Rumeli 290, 309, 402, 463, 464, 543, 544, 548
rüşvet 300, 325, 326, 327, 385, 437, 438, 504, 549
rüyalar 296, 389, 401

S

saadet 45, 163, 185, 232, 344, 345, 349, 350, 355, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 369, 374, 380, 404, 417, 485, 488, 567
saadet mertebeleri 362
sadakat 124, 190, 230, 457, 466
Safevi Devleti 469
safra 322
Sahn-ı Seman 475, 544
salih ameller 364
saltanat 117, 211, 220, 229, 295, 297, 315, 415, 460, 541
Saltukname 332, 400
samur 42, 66, 425, 438
sanat eserleri 267, 523
sanayi 19, 21, 147
sanayi devrimi 21
sapıklık 176, 305, 364, 503
Saray 427, 514, 525, 598
Sarı Saltuk 284, 464
Sasaniler 206, 220
savaş 23, 28, 29, 30, 36, 49, 60, 85, 86, 89, 102, 113, 117, 118, 145, 154, 199, 227, 230, 233, 236, 238, 261, 280, 283, 284, 285, 299, 306, 313, 317, 322, 328, 329, 330, 331, 332, 347, 357, 385, 394, 459, 535, 561
Schacht 140, 141, 143, 144, 145, 146, 224, 225, 227, 309
Schimmel 189, 203
sebepler 379
seçim usûlleri 236
Selanik 319, 542
Selçuklular 70, 280, 288, 289, 338, 410, 423, 424, 427, 428, 429, 430, 462, 473, 474, 536, 597
Selçuknameler 408
Selef 148, 487
Selef âlimleri 487
Selefiler 125, 129
servet 182, 267, 549
seyahatnameler 284, 411
Seyfiye 321
Sıddıkî 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 188, 191, 192
sınıflama 19, 168, 203, 539
sınıflı toplum 164, 324
sınıfsız toplum 324
sır 101, 494, 452, 516
sırra erme 94, 95, 96
Sibirya 42, 50, 56, 58, 92, 93, 94, 100
Sipahiler 318
siyasallaşma 168
siyasal sistem 166, 244, 390
siyaset 76, 101, 115, 123, 125, 151, 153, 158, 202, 211, 213, 220, 228, 229, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 248, 257, 268, 269, 272, 273, 291, 292, 298, 302, 305, 306, 308, 309, 315, 326, 334, 340, 341, 342, 343, 360, 362, 365, 382, 384, 388, 390, 421, 464,

467, 486, 496, 551, 556
siyaset-i medeniye 257
siyaset-i sultani 292
siyasetnameler 340, 343, 389, 390, 577
siyasî adalet 333
siyasî bilinç 77, 297
Siyasî devlet 268
siyasî güç 21, 226, 525
siyasî sorunlar 117, 121, 122, 132, 170, 232, 241, 245, 305
siyasî tarihçilik 201, 213
siyer 399
Sofistler 165
sonluluk 192
sorunlar 13, 17, 19, 20, 22, 26, 61, 64, 80, 88, 90, 92, 96, 107, 110, 116, 117, 121, 123, 125, 129, 130, 133, 138, 139, 148, 150, 152, 153, 154, 155, 157, 165, 166, 167, 172, 173, 182, 196, 202, 214, 226, 229, 231, 232, 234, 236, 238, 240, 243, 244, 245, 248, 249, 266, 277, 282, 290, 294, 310, 312, 313, 316, 321, 323, 326, 334, 342, 343, 347, 362, 380, 381, 395, 424, 435, 437, 443, 470, 472, 484, 498, 501, 505, 506, 511, 512, 534, 551, 552, 553, 556, 557, 568
soyağacı 94
soy kütükleri 196, 197
Soylama 509
soy soyladı 509
sömürgecilik 21, 22
Sözleşme 229, 241, 348
su 39, 41, 42, 43, 44, 46, 50, 51, 52, 59, 61, 63, 67, 71, 72, 75, 187, 205, 207, 208, 224, 258, 266, 293, 296, 349, 350, 356, 365, 379, 385, 401, 402, 446, 457, 521, 526, 533
suç 46, 48, 189, 291, 307, 355
sudur 140, 148, 160, 161, 162, 170, 457
sufiler 411, 444, 445, 468, 500, 505
suhte 547
su kirlenirse 356
Sultan 231, 284, 290, 297, 300, 307, 315, 327, 336, 387, 414, 417, 425, 438, 465, 475, 518, 524, 526, 545, 571, 582, 593, 596
Sultanlar Sülalesi 295
Süleyman Şah 294, 397
Sümerler 406
Sünnîlik 129
süreklilik 16, 24, 25, 31, 43, 84, 146, 192, 199, 213, 305, 329, 371, 387, 424, 475, 535, 541, 568, 569
Süryaniler 155, 247

Ş

şairler 23, 384, 417, 418, 506, 511, 514, 516, 518, 524, 525, 527, 528, 530, 549
Şaman 91, 94, 95, 96, 98, 102, 507, 577
Şaman davulu 96
Şamanizm 58, 92, 98, 580, 586
Şamanlık 58, 94
Şamanlık teknikleri 94
şan 265, 266, 267, 359, 524, 537
Şarap 117, 355
şari 140, 256, 268
şecaat 235, 298, 371, 374
şecere 26, 203, 288, 294, 295, 297, 338, 396, 397, 398, 416, 426, 428, 429, 430, 439, 509
Şecere-i Terakime 397, 580
şehir devleti 166
şehnameci 410
şehnameler 206, 399
Şehvani kuvvet 375
şehvet 305, 376, 484
şeker 353
şekil veren kuvvet 367
şer'î ahkam 268
şeriat 126, 138, 139, 144, 163, 204, 213, 214, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 239, 243, 244, 256, 268, 269, 270, 291, 292, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 316, 365, 376, 382, 416, 434, 454, 457, 459, 493, 494, 500, 504, 505, 541, 545, 550, 557, 559, 561
şeriat koyucu 256
Şerif Mardin 361
şer'î hukuk 221, 303, 306, 309, 310
şer'î ilimler 204, 476, 487, 492, 494
şer'î siyaset 268

şer'î şerif 306, 308
Şeyh Bedrettin 459, 469, 472, 504
Şeyh Ede Balı 293
Şeyhülislâm 308, 312, 503, 545, 579
Şia 113, 114, 120, 121, 125, 126, 127, 129, 137, 182, 213, 226, 229, 231, 234, 240, 278, 282, 441
Şiîler 114, 125, 127, 227, 469
şirk 115, 180, 286, 375
şuara 410
Şuubiye 196, 220
Şükrullah 294, 414, 423, 427, 428, 439, 575
şükür 110, 522
şüphe 151, 152, 524, 526, 546, 553, 561, 565, 588

T

tabakat 203, 418
Taberî 185, 186, 187, 200, 201, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 215, 216, 217, 218, 249, 251, 252, 253, 409, 435, 597
tabiat ilmi 138, 493
Tabiat ötesi ilmi 493
tabii cisimler 365
Taftazani 432, 478, 498, 598
tahrir defterleri 312
Taklitçi tarihçiler 250
takva 110, 128, 177, 220, 479
Takvimler 410, 575, 597
Talim (öğrenme) İlimleri 138
tamu 50
Tanrı 9, 10, 28, 30, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 67, 68, 71, 72, 73, 75, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 97, 101, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 138, 140, 150, 154, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 203, 207, 208, 209, 210, 215, 224, 225, 226, 228, 229, 233, 235, 254, 260, 261, 268, 269, 285, 288, 290, 291, 292, 293, 296, 297, 298, 300, 304, 305, 306, 307, 314, 321, 323, 325, 327, 330, 331, 332, 333, 336, 337, 338, 342, 344, 345, 348, 349, 355, 359, 360, 363, 367, 368, 369, 378, 389, 390, 394, 395, 396, 403, 404, 405, 416, 421, 427, 431, 441, 442, 445, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 478, 480, 481, 483, 488, 490, 494, 499, 502, 505, 516, 519, 520, 521, 522, 525, 530, 531, 532, 535, 536, 541, 562, 564, 567, 570, 595
Tanrı dostları 454
Tanrı'nın gölgesi 336, 337, 421, 442
Tanrı'nın sıfatları 107, 363, 521
Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi 291, 296, 297, 298, 300, 325, 416, 421
Tanrısallık 392
tanrısal nitelikler 396
tanrısal zaman 187, 188
Tanrı'ya varmak 453
tapınak 52, 59, 60, 102, 103
tarafgirlik 253
tarafsız 124, 177, 217, 218, 300
tarım 205, 210, 283, 317, 318, 391
tarifname 509
tarih bilinci 76, 83, 190, 297, 413, 439, 463, 577, 600
tarihçi 206, 211, 213, 248, 250, 251, 252, 254, 255, 296, 414, 423, 431, 433, 435, 436, 437, 438, 440, 442, 500, 538, 540
tarihçiler 22, 57, 195, 197, 198, 205, 211, 214, 215, 216, 217, 242, 247, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 293, 294, 312, 330, 334, 397, 407, 409, 410, 412, 413, 414, 416, 420, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 433, 434, 435, 437, 438, 439, 440, 442
tarihçilik 22, 198, 200, 201, 249, 250, 252, 256, 391, 402, 406, 407, 410, 411, 419, 420, 431, 433, 436, 437, 438, 554
tarih dışı 98, 99, 217
tarih düşüncesi 24, 174, 176, 185, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 201, 204, 210, 213, 342, 391, 392, 393, 395, 396, 398, 399, 402, 403, 406, 407, 408, 412, 414,

427, 569, 577
tarihe müdahale 176, 183, 191, 193, 194, 195
tarih felsefesi 19, 183, 190, 577, 596
Tarih-i Ebü'l Feth 290
tarih ilmi 197, 200, 201, 203, 204, 218, 247, 248, 249, 252, 300, 417, 418, 419, 421, 422, 428, 432, 433
tarihin amacı 190
tarihin dalları 421
Tarihin dünyevileşmesi 213
tarihin faydaları 212, 419
tarihin görevleri 248
tarihin konusu 214, 251, 254, 256, 417, 418, 427, 428, 433
Tarihin maksadı 417
tarih metafiziği 190, 196, 225, 249
tarihsel gerçeklik 70, 316
tarihsellik 394, 397
tarihsel süreklilik 24, 192, 213, 569
tarih yazıcılığı 19, 23, 24, 169, 196, 199, 203, 253, 399, 400, 406, 407, 410, 415, 416, 422, 435, 437, 440, 592
tarih yöntemi 215, 253, 255, 435
Tarikat ahkâmı 457
Tarikatın Sünnetleri 457
Tarikatın vacipleri 457
tarikatlar 123, 408, 416, 443, 454, 458, 459, 460, 462, 465, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 501, 502, 503, 505, 534, 572, 581, 589, 593
tarz 98, 163, 365, 454, 564
tasavvuf 172, 278, 284, 287, 399, 400, 401, 403, 405, 443, 444, 445, 446, 450, 454, 455, 457, 458, 459, 463, 464, 467, 468, 472, 478, 481, 483, 484, 494, 500, 501, 502, 503, 505, 508, 514, 515, 516, 518, 519, 520, 530, 531, 534, 535, 553, 567, 569
Tasavvufun gayesi 444
Taşköprülüzade 305, 306, 402, 411, 417, 421, 422, 476, 478, 479, 480, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 503, 537, 538, 544, 549, 556, 557, 558
taşlama 513
tebaası 82, 283, 544
tecrübî akıl 259
tefekkür 340, 457, 458, 531
tefsir 138, 197, 200, 224, 308, 416, 420, 422, 477, 483, 489, 542
tefsir usûlü 489
Tehafüt 556, 557, 559, 582, 598
tekzir 486
telkin 354, 466, 505
temel kurumlar 28, 247, 268, 321, 442, 469, 474, 537
temellendirme 23, 27, 78, 87, 92, 148, 152, 154, 160, 166, 173, 178, 208, 210, 224, 226, 232, 239, 274, 292, 304, 327, 336, 365, 430, 433, 480, 481, 502
temiz ruhlar 363
Temyiz 374, 375
Temyiz kuvveti 375
Ten 448, 454
Tengri 36, 37, 40, 57, 82, 85
Teolojik açıdan tarih 212
teorik 13, 19, 20, 22, 27, 30, 65, 90, 91, 93, 129, 130, 137, 139, 140, 141, 147, 151, 152, 153, 155, 156, 165, 167, 172, 173, 221, 223, 226, 231, 232, 241, 242, 243, 271, 296, 300, 306, 309, 311, 315, 340, 344, 387, 388, 389, 390, 391, 399, 403, 412, 427, 430, 432, 443, 472, 495, 498, 499, 540, 542, 546, 550, 552, 553, 554, 555, 556, 560, 562, 565, 567, 569, 570
Teorik ahlâk 364, 368
teorik düşünce 13, 147, 173, 391, 553, 554, 556, 562
teorik sorunlar 19, 20, 90, 129, 137, 167, 172, 232, 546, 552
teorya 340
teslimiyet 183, 285, 444, 457, 458, 471
teşri 139, 268
Tevarih 65, 397, 409, 412, 413, 414, 425, 427, 428, 537, 575, 576, 584, 588, 593, 597
Tevarih-i Ali Osman 413
tevekkül 179, 444, 457
Tevhit 486
Tevrat 177, 206
tezkireler 399

tılsım 392, 411, 486, 495
tıp 158, 412, 476, 486, 495, 561
Timur 70, 300, 398, 413, 432, 439, 476, 477, 478, 492, 505, 507, 530, 555
Timur İmparatorluğu 70
Togan 65, 215, 218, 270, 303, 398, 573
Tonyokuk 37, 70, 72, 80, 81, 85, 101, 553, 573
toplum 16, 20, 21, 22, 25, 26, 28, 35, 42, 44, 46, 55, 58, 59, 62, 65, 71, 72, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 101, 103, 114, 116, 117, 121, 123, 126, 128, 137, 164, 166, 167, 170, 172, 174, 177, 181, 182, 185, 193, 194, 214, 215, 221, 224, 227, 228, 229, 230, 239, 241, 257, 264, 269, 270, 272, 273, 278, 279, 281, 282, 290, 291, 292, 294, 300, 301, 306, 308, 317, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 328, 331, 333, 336, 341, 347, 349, 350, 352, 362, 365, 372, 377, 380, 381, 389, 390, 391, 401, 442, 445, 469, 470, 472, 496, 497, 498, 501, 502, 508, 512, 513, 529, 539, 541, 544, 546, 549, 552, 555, 563, 566, 567, 568, 569, 570
Toplum İlimleri 496
toplumlaşma 77, 87, 259, 263
toplumsal düzen 46, 61, 71, 72, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 87, 88, 158, 213, 264, 268, 290, 291, 292, 299, 323, 324, 336, 341, 342, 345, 348, 354, 360, 361, 387, 390, 393, 441, 501, 513, 540, 541, 551
toplumsal düzenin sürekliliği 291, 342, 354
toprak 43, 50, 64, 67, 112, 198, 208, 209, 283, 312, 313, 317, 318, 323, 365, 385, 412, 450, 454, 457, 461, 474, 479, 526, 537
toprak mülkiyeti 198, 318, 323
toprak sistemi 283, 317, 318
toy 535
tör 392, 393
töre 31, 72, 79, 80, 83, 84, 87, 89, 141, 295, 302, 311, 341, 344, 365, 390, 392, 393, 506
törel hukuk 244, 304, 310, 312, 316
tören 30, 40, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 71, 72, 73, 78, 80, 81, 90, 94, 95, 97, 100, 101, 102, 229, 254, 342, 392, 393, 394, 511, 512, 570
törü 72
tövbe 124, 175, 403, 455
töz 392, 393
tözler 233, 392
Trajedi Yazarları 165
tuğra 311
Tuğrul Bey 231, 339, 397
Tu-kiu 70
Tunguzlar 58, 511
Tursun Bey 290, 291, 292, 296, 298, 299, 301, 302, 311, 413, 414
tutarlılık 19, 146, 151, 157, 168, 170, 307, 415, 480, 499, 501, 522
tüccar 322, 323, 536
türbeler 286, 287, 411
Türkçe 15, 28, 29, 35, 41, 42, 44, 47, 53, 78, 90, 280, 343, 395, 414, 415, 417, 445, 463, 466, 507, 514, 517, 526, 536, 553, 571, 573, 575, 577, 579, 582, 584, 589
Türkmenler 507, 595
Türk Tanrısı 37, 61, 71
tüz- ermiş 78

U

uçmak 48
ulema 90, 153, 154, 155, 227, 235, 279, 289, 305, 307, 312, 315, 316, 323, 334, 364, 372, 414, 419, 425, 426, 442, 467, 469, 474, 502, 503, 504, 536, 537, 539, 540, 541, 542, 543, 546, 547, 549, 551, 553
umera 314
usûl 116, 144, 149, 250, 404, 434, 483, 548
usûlsüzlük 548
uşak 372, 378
uygunsuzluk 356
Uygurca 392, 588
Uygurlar 41, 51, 70, 90, 102, 397, 507

Ü

Üç ayaklı taht 353
Üçoklar 506
Ülgener 525

ümmet 189, 193, 224, 239, 277, 278, 314
Üreme kuvveti 367
üzülmeyecekler 516

V

vaha 219
vahdet-i vücut 443, 453, 458, 459, 469, 500, 501
vahiy 95, 110, 114, 126, 134, 136, 149, 169, 222, 232, 337, 382, 431, 432, 490, 494, 505, 522
vahşilik 256
vakanüvisler 507
vakıflar 145, 289, 313, 473, 476
vakıf senedi 473
vakıf şartnameleri 476
varlık 30, 36, 41, 44, 61, 62, 109, 110, 126, 127, 131, 134, 136, 148, 149, 151, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 168, 169, 171, 186, 207, 233, 273, 336, 365, 366, 368, 369, 377, 387, 421, 440, 446, 447, 449, 450, 452, 453, 454, 493, 499, 513, 520, 521, 522, 553, 555, 561, 562, 568, 570
varlık tabakaları 562
varolan 45, 78, 152, 156, 160, 190, 196, 258, 337, 345, 349, 401, 441, 494, 553, 560
varoluş 13, 16, 17, 20, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 39, 41, 45, 46, 47, 54, 55, 57, 62, 63, 66, 71, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 87, 88, 89, 126, 151, 163, 167, 170, 173, 174, 183, 187, 193, 194, 219, 221, 242, 260, 261, 263, 272, 279, 280, 283, 287, 289, 290, 291, 292, 299, 304, 311, 315, 321, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 336, 338, 341, 381, 394, 406, 408, 430, 441, 442, 450, 453, 466, 470, 477, 491, 496, 526, 527, 538, 540, 550, 552, 553, 560, 563, 566, 568, 571
varoluş süreci 289, 330, 453
Veda Hutbesi 220, 223
vefailer 462
velayet 126
velilik 369, 531, 532, 534
veli tipi 510
vergi 29, 87, 145, 227, 263, 265, 267, 284, 303, 312, 313, 318, 321, 325, 326, 348, 358, 440, 461, 467, 506
vergi artışı 325
vezin 515, 526
vezir-i azam 283, 424, 524, 541, 545
vezirler 283, 302, 314, 412, 424, 442, 529
vicdan 190
Vilayet-Name 573, 583

W

Watt 108, 112, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 134, 139, 142, 155, 169, 171, 176, 184, 189

Y

yadacı 510
yada taşı 101
yağmur 36, 39, 98, 101, 479, 510, 533
Yahudi 15, 150, 196, 198, 200, 206, 430, 599
yakınma 285, 512
Yakubî 200, 574
Yakutlar 38, 41, 58, 92, 95, 100, 511
yalancılık 354
yaratıcı 36, 46, 57, 108, 146, 166, 455, 456, 518, 551
Yaratılıştan iyi 370
yaratma 36, 108, 110, 154, 162, 169, 186, 195, 208, 209, 403, 448, 529, 567
yaşam 43
Yemen 196, 197, 251, 282
Yemen Yazıtları 196, 197
Yeniçağ 22, 29, 554
Yeniçeriler 283, 326, 424, 426, 438, 465, 466, 539, 541, 542, 551, 588
Yeniçeri Ocağı 465, 466
yeni nizam 308
Yenisey 392
Yer-Su 570
Yeryüzü 298, 326, 404
Yeryüzü padişahı 298, 326
Yesevilik 457
yeterlilik 87
Yıldırım Beyazıd 300, 412, 413

yıldızlar 30, 38, 43, 56, 97, 138, 149, 160, 185, 207, 266, 363, 369, 379, 409, 422, 482, 483, 494, 496
yiğitlik 298, 301, 346, 512, 526
yog 51, 55, 56
yokluk 47, 149, 179, 446, 520, 521, 530
yol güvenliği 358
yolsuzluk 326
yozlaşma 327, 352, 513, 550
yöneticiler 79, 84, 182, 234, 260, 281, 299, 327, 346, 347, 351, 354, 360, 380, 389, 462
yönetim 23, 66, 72, 75, 76, 84, 87, 121, 154, 164, 221, 227, 232, 234, 235, 236, 237, 240, 242, 262, 267, 268, 269, 279, 280, 290, 291, 292, 296, 297, 300, 302, 304, 311, 315, 316, 317, 330, 334, 335, 343, 348, 349, 352, 359, 360, 361, 381, 382, 383, 384, 387, 389, 390, 413, 414, 424, 440, 469, 474, 571
yönetim biçimleri 383
yöntem 19, 20, 21, 24, 28, 31, 32, 100, 142, 143, 144, 146, 152, 165, 167, 168, 169, 198, 216, 227, 248, 249, 251, 252, 399, 414, 431, 435, 437, 438, 444, 457, 471, 490, 491, 492, 501, 504, 557, 565
Yunan 15, 22, 127, 148, 150, 151, 153, 159, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 206, 211, 247, 282, 301, 340, 367, 373, 388, 409, 499, 554
Yunan felsefesi 167, 168
Yunus Emre 284, 443, 458, 519, 526, 535, 571, 597, 600
yurt (çadır) 38
Yusuf Has Hacip 11, 343, 344, 345, 346, 347, 350, 356, 357, 358
yüceltmek 332, 401
Yüksek Zümre 514
yükümlülük 139, 159, 182, 280, 331, 359

Z

Zahir ilmi 451
zahitlik 143
Zalimler 180
zaman 22, 26, 30, 35, 43, 47, 49, 52, 63, 68, 76, 85, 91, 93, 98, 99, 103, 121, 132, 145, 146, 147, 149, 153, 158, 159, 166, 169, 170, 171, 175, 176, 178, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 198, 199, 202, 203, 204, 206, 207, 213, 222, 223, 226, 227, 228, 230, 234, 246, 250, 262, 269, 272, 273, 278, 282, 288, 289, 292, 296, 297, 300, 301, 304, 315, 319, 322, 329, 331, 332, 337, 338, 339, 346, 355, 359, 360, 374, 377, 378, 385, 386, 392, 395, 400, 401, 403, 404, 406, 407, 409, 413, 418, 420, 424, 426, 435, 446, 448, 449, 450, 451, 454, 460, 461, 464, 467, 471, 488, 491, 500, 502, 503, 508, 510, 519, 521, 524, 535, 537, 538, 539, 545, 550, 559, 561, 564, 567, 568, 569
zamansız 162, 446, 450
Zaman yaratılmadan önce 186, 207
zanaatlar 23, 90, 247, 266, 283, 341, 486, 556, 564
zaviyeler 289, 325, 461
Zenata kabilesi 247
zenginlik 29, 181, 260, 265, 294, 318, 323, 324, 372, 441, 547
Zerdüştlük 280
zihinsel ürünler 492
zikir 457, 486, 503, 504, 531
ziraat 318, 377, 476, 495
zooloji 476
zorbalık 179, 263, 335, 361, 380
zorunlu ihtiyaçlar 24, 89, 238, 259, 260, 264, 270, 284, 495, 501
zulüm 113, 178, 180, 184, 299, 302, 322, 335, 336, 351, 355, 371, 373, 382, 385, 386, 548
züht 142, 444, 445
Zülkarneyn 290, 413

Toplumsal sorunların altında ezilmemek için, sorun çözme yeteneğinin geliştirilmesi ve buna bağlı olarak teorik düşünce üretebilme becerisinin toplumsal şartlarının neler olduğu sorusu ile Küresel Medeniyet'in içinde toplumsal varoluşumuzun sürekliliği nasıl güvence altına alınır sorusu, *Türk Düşüncesi 1 Kökenler* ve *Türk Düşüncesi 2 Kaygılar* adlı iki ciltlik bir çalışmanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Türk Düşüncesi 1 Kökenler adlı bu çalışma, esas olarak, şu sorular etrafında şekillenmiştir: 1- İki bin yıldır varoluşlarını sürdüren Türklerin evren tasavvurları, temel değerleri, gelenekleri ve kurumları nelerdir? 2- Türk düşüncesinin ilk döneminin (İslam Öncesi) temel değerleri, gelenek ve kurumları, İslam Medeniyeti çerçevesinde varoluşlarını nasıl sürdürmüşlerdir? Nasıl dönüşmüşlerdir? 3- Toplumsal sorunların çözümüne yönelik teorik düşünce üretememizin nedenleri nelerdir? 4- Türk Tarihinin son bin yılını çok büyük ölçüde belirleyen İslam Medeniyeti'nin temel değer ve kurumları nelerdir? 5- Osmanlı Devlet dönemi devlet anlayışı hangi temeller üzerine oturmuştur. 6- Osmanlı dönemi düşünce üretiminden sorumlu kurumlar ile gelenekler nasıl bir yapıya sahiptirler? Sıralanan bu sorular, tarihsel sürece bağlı olarak Türk düşüncesinin kökenleri ile genel yapısını, dayandığı değerler, kurumlar ve gelenekler çerçevesinde incelenmesini sağlamıştır.

DERGÂH

ISBN: 978-9759954
9 789759 95418