DİN-DEVLET-TOPLUM İLİŞKİSİNE TARİHSEL BİR BAKIŞ: NİZAMÜ'L-MÜLK ÖRNEĞİ

Merdan Yanardağ
141154208
Orcid: 0000-0003-1770-9780

DOKTORA TEZİ
Sosyoloji Anabilim Dalı
Sosyoloji Doktora Programı
Danışman: Prof. Dr. Sabahattin Güllülü

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Ocak, 2020



JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

MERDAN YANARDAĞ'ın "Din-Devlet-Toplum İlişkisine Tarihsel Bir Bakış: Nizamü'l-Mülk Örneği" başlıklı tezi 28.02.2020 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından değerlendirilerek "Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği" nin ilgili maddeleri uyarınca Sosyoloji Anabilim Dalı ~~Yüksek Lisans~~/Doktora/~~Sanatta Yeterlik~~ tezi oy birliğiyle/~~oy çokluğuyla~~, başarılı/~~başarısız~~ olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı. Adı ve Soyadı	İmza
Üye (Tez Danışmanı)	1-Prof. Dr. Sabahattin GÜLLÜLÜ (Danışman) (Maltepe Üniversitesi)	.....
Üye	2-Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi)	.....
Üye	3-Prof. Dr. Bahattin AKŞİT (Maltepe Üniversitesi)	.....
Üye	4-Doç.Dr.Barış DOSTER (Marmara Üniversitesi)	.....
Üye	5-Doç.Dr. Ufuk ÖZCAN (İstanbul Üniversitesi)	.....

Prof. Dr. Belma AKŞİT
Enstitü Müdürü V.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

maltepe üniversitesi	**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ** **ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI**	Doküman No	**FR-178**
		İlk Yayın Tarihi	**01.03.2018**
		Revizyon Tarihi	**23.01.2020**
		Revizyon No	**01**
		Sayfa	**1**

10 / 04 / 2020

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bulguların sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilmeyen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; çalışmanın Maltepe Üniversitesinde kullanılan "bilimsel intihal tespit programı" ile tarandığını ve öngörülen standartları karşıladığını beyan ederim.

Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.



MERDAN YANARDAĞ

Hazırlayan: Enstitü Sekreterliği	Onaylayan: Kalite Yönetim Koordinatörlüğü

TEŞEKKÜR

Bu çalışmayı gerçekleştirmemde bana yardımcı olan, yönlendirici önerileri, katkıları ve bilgileriyle ışık tutan, başta tez danışmanım Prof. Dr. Sabahattin Güllülü olmak üzere; Tez İzleme Kurulu Üyesi hocam Prof. Dr. Güncel Önkal'a, Tez İzleme Kurulu Üyesi Doç. Dr. Barış Doster'e; derslerinden çok şey öğrendiğim Tez Jürisi Üyesi hocam Prof. Dr. Bahattin Akşit'e ve hocam Prof. Dr. Nurgün Oktik'e emekleri, destekleri ve sabırları için çok teşekkür ederim.

Ayrıca, değerli Tez Jurisi Üyesi Doç. Dr. Ufuk Özcan'a, Jüri Yedek Üyesi ve yaptığımız niteliksel araştırmamya katılarak sorularamızı yanıtlayan Prof. Dr. Mevlüt Özben'e; doktora eğitimine katılmam için beni teşvik eden meslektaşım Dr. Hulki Cevizoğlu'na ve yaptığım Derinlemesine Görüşmelerde (DG) bana yardımcı olan arkadaşım M.Ali Mendillioğlu'na da teşekkürü borç bilirim.

Merdan Yanardağ

Ocak, 2020

ÖZ

DİN-DEVLET-TOPLUM İLİŞKİSİNE TARİHSEL BIR BAKIŞ: NIZAMÜ'L-MÜLK ÖRNEĞI

Merdan Yanardağ
Doktora Tezi
Sosyoloji Anabilim Dalı
Sosyoloji Doktora Programı
Danışman: Prof. Dr. Sabahattin Güllülü
Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2020

Din-devlet-toplum ilişkisinin, tarihsel bir örnek olarak Nizamü'l-Mülk'ün Doğu-İslam dünyasındaki yeri üzerinden incelendiği bu tez, esas olarak tarihsel sosyoloji metodolojisinin kullanıldığı, ancak siyaset ve din sosyolojisinin de ilgi alanlarına giren, dolayısıyla her üç disiplin bakımından örtüşen yanları bulunan bir çalışmadır. Tezimizde din sosyolojisinden de yararlanıldığı gibi, sosyolojinin yeni gelişen bir alanı olarak, konuya "Orta Doğu Sosyolojisi" üzerinden de bakılacaktır.

Tezimizde "Devletin İdeolojik Aygıtları" olgusunun tarihsel öncülleri olarak da kabul edilebilecek kimi kurumların, 10 ve 11. yüzyıllarda Doğu-İslam toplumlarında hangi siyasal ihtiyacın ürünü olarak ortaya çıktığı incelendi. Söz konusu kurumlar ve ideolojik/dinsel şekillenmenin, günümüz İslam dünyasını nasıl etkilediği araştırıldı. İçtihad (yorum) kapısının kapatılmasıyla sonuçlanan, dinin devletin ideolojik aygıtı haline gelme süreci ve din devleti olgusunun tarihsel temelleri incelendi. İçtihad kapısının kapatılmasıyla İslam dünyasının bilim (felsefe) ve akılcılıktan kopuşu arasındaki ilişki irdelendi. Dinin devletleşmesi ile İslam dünyası'nın geri kalmışlığı arasındaki ilişki tartışıldı. İslam dünyasının hala devam eden bir Ortaçağın içinden geçip geçmediği sorgulandı.

Selçuklu Vezir-i Azam'ı Nizamü'l-Mülk ve Ortaçağ İslam alimi ve fıkıh uzmanı İmam Gazali işbirliğinin, genel olarak İslam dünyasında, özel olarak ise Türk-İslam devlet geleneği içinde, din-devlet-toplum ilişkilerini nasıl şekillendirdiği araştırıldı. Söz konusu tarihsel durumun ve oluşumun günümüz dünyasına uzanan etkilerinin incelenmesi de tez çalışmamızın köşe taşlarından birini oluşturdu. Endülüslü İslam alimi, felsefeci ve fıkıh uzmanı İbn Rüşd'ün, İmam Gazali öğretisine yönelttiği itirazın anlamı ve İbn Rüşd'ün felsefesinin hangi nedenlerle İslam dünyasında etkin olmadığı da ele alındı.

Din-devlet-toplum ilişkileri bağlamında tarihsel bir örnek oluşturan Nizamü'l-Mülk'ün devlet felsefesi incelendi. Nizamü'l-Mülk'ün sadece İslam dünyasında değil, bütün dünyada siyaset bilimi ve siyasal sosyolojinin ilk ve en önemli eserlerinden biri olduğu kabul edilen "Siyasetname" kitabı tez çalışmamızda ayrıntılı şekilde ele alındı. Bu tezde, Selçuklu devlet adamı (başvezir) Nizamü'l-Mülk ve ilahiyatçı İmam Gazali işbirliği ile yeniden şekillenen din-devlet-toplum ilişkilerinin, günümüz Türk-İslam dünyasını nasıl etkilediği de saptanmaya çalışıldı.

İslam'da içtihad kapısının kapatılmasına ve bir ideolojik aygıt olarak yeniden yapılandırılmasına yol açan tarihsel, sosyal ve siyasal koşullar da incelenerek, ortaya atılan tezin tarihsel bağlamı kuruldu. Bu çerçevede belirleyici bir tarihsel rol oynayan Selçuklu Devleti'nin kuruluş, yükseliş ve dağılma dönemleri özel olarak ele alındı.

Tezimizde, devlet adamı Nizamü'l-Mülk ve ilahiyatçı İmam Gazali işbirliğiyle yeniden şekillendirilen din-devlet-toplum ilişkilerinin günümüz Türk-İslam dünyasını nasıl etkilediği saptanmaya çalışıldı. Bu bağlamda, radikal ve siyasal islamcılığın tarihsel kaynaklarının ortaya çıkarılması da hedeflendi. İslam dünyasının geri kalmışlığının nedenleri ve bu alandaki tartışmaların da ele alındığı tez çalışmamızda; Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemindeki siyasal ve entelektüel ortam, tarihsel sosyolojik bir perspektiften değerlendirildi.

Tez çalışması, ağırlığını ilahiyatçıların oluşturduğu akademisyerler, tarihçiler, kanaat öderleri ve siyaset bilimciler ile yapılan derinlemesine görüşmeler (niteliksel araştırma) ile desteklendi.

Anahtar Sözcükler: Nizamü'l-Mülk, Gazali, İçtihad, Selçuklu Devleti, Akılcılık, Nakilcilik/Vahiycilik, İbn Rüşd, İslamcılık, Tarihsel Sosyoloji.

ABSTRACT

RELIGION-STATE-SOCIETY RELATIONSHIP A HISTORICAL PERSPECTIVE: THE CASE OF NIZAMU'L-MULK

Merdan Yanardağ
PhD Thesis
Department Of Sociology
Sociology Programme
Thesis Advisor: Prof. Dr. Sabahattin Güllülü
Maltepe University Graduate School, 2020.

This thesis examines the relationship between religion, state and society through the place of Nizamü'l-Mulk in the East-Islamic world as a historical example. The methodology of historical sociology, but it is also within the interests of political sociology, has been used thus overlapping both disciplines. In our thesis, as well as the sociology of religion, the subject/problem as a newly developing field of sociology will be examined through "Middle Eastern Sociology".

Some of the institutions that emerged in modern Western societies and which can be accepted as the historical precursors of the "Ideological Devices of the State" were examined as the product of the political need in the 10th and 11th centuries in the Eastern-Islamic societies. It was investigated how these institutions and ideological/religious formation affect the contemporary Islamic world. The process of becoming the ideological apparatus of religion and its becoming nationalized, which resulted in the closure of the ijtihad (interpretation) gate, was examined in relation to the backwardness of the Islamic world.

How the cooperation of Seljuk Vizir-i Azam Nizamü'l-Mulk and the medieval Islamic scholar Al Ghazali shaped the state-religion-society relations in the Islamic world in general and in the Turkish-Islamic state tradition in particular. The examination of the effects of this historical situation and formation on today's world was one of the cornerstones of our thesis. The meaning of the objection of Ibn Rushd who is Andalusian Islamic scholar and philosopher, to the doctrine of Al Ghazali and the historical and political conditions of Ibn Rushd's philosophy were also discussed in the Islamic world.

The state philosophy of Nizamü'l-Mulk, which is a historical example in the context of religion-state-society relations, was examined. Nizamü'l Mülk's book of Siyasetname, which is accepted as one of the first and most important works of political science and political sociology not only in the Islamic world but also in the whole world, was also examined in detail in our thesis. This thesis, it was tried to determine how the relations of religion-state-society which were reshaped with the cooperation of The Seljuk statesman (Prime Minister) Nizamu'l-Mulk and theologian Al Ghazali affect today's Turkish-Islamic world.

The historical context of the thesis was established by examining the historical, social and political conditions that led to the closure of the case-law in Islam and its reconstruction as an ideological device. In this context, the establishment, rise and disintegration periods of the Seljuk State, which plays a decisive historical role, were specifically addressed.

In our thesis, we tried to determine how the religion-state-society relations, which were reshaped with the collaboration of statesman Nizamü-Mülk and theologian Al Ghazali, influenced the Turkish-Islamic world today. In this context, it was also aimed to reveal the historical sources of radical and political Islamism. This thesis, the reasons of the backwardness of the Islamic world and the discussions in this field are also discussed; The political and intellectual environment in the last period of the Ottoman Empire was evaluated from a historical sociological perspective.

The thesis was supported by in-depth interviews (qualitative research) with academics, historians, opinion payers, and political scientists, mainly weighted by theologians.

Keywords: Nizamu'l-Mulk, Al Ghazali, Ijtihad, Seljuk State, Rationalism, Prophesy, Ibn Rushd, Political Islam, Historical Sociology.

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI ii
ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI iii
TEŞEKKÜR iv
TABLOLAR LİSTESİ xi
KISALTMALAR xii
ÖZGEÇMİŞ xiii
BÖLÜM 1. GİRİŞ 1
1.1. Genel Çerçeve 1
1.2. Kuramsal Çerçeve 6
1.2.1. Anahtar Kavramlarin Açilimi 10
1.3. Literatür Bilgisi 20
BÖLÜM 2. DİN-DEVLET-TOPLUM İLİŞKİSİ; TEORİK ÇERÇEVE 23
2.1. Siyasetin Sosyolojisi ve Devletin İdeolojik Aygıtı Olarak Din 23
2.1.1. Siyasetin Sosyolojisi Ve Din 27
2.2. Althusser'in Mirası; Devletin İdeolojik Aygıtları 32
2.3. Din Sosyolojisi Bağlamında Devlet-Toplum İlişkisi 36
2.4. Weber Sosyolojisinde Din, Devlet ve Toplum 38
2.5. Protestan Ahlakının Din-Devlet-Toplum İlişkisindeki Rolü 40
2.6. Tarihsel Sosyoloji Bağlamında Din-Devlet ilişkisi 45
2.7. İdeoloji ve Tarihsel Sosyolojik Perspektif 51
BÖLÜM 3. SELÇUKLULAR, NİZAMÜ'L-MÜLK VE SİYASAL DİN 56
3.1. Selçuklu Devleti'nin Doğuşu ve Siyasal-Toplumsal Yapı 56
3.2. Göçebe Oğuz Boyları ve Selçuklular'da Ekonomik-Sınıfsal Yapı 60
3.3. Selçuklular Dönemi İslam Aleminde Fikri-Felsefi Kargaşa 75
3.4. Nizamü'l-Mülk ve Tarihsel Rolü 79
3.5. Siyasetname'ye Yakından Bakış 94
3.5.1. Nizamü'l-Mülk'ün Teorik Mirası 109
3.5.2. Siyasetname'de Siyasal-Toplumsal Düzen Anlayışı 112
3.5.3. Farabi'nin 'İdeal Devlet'i ve Nizamü'l-Mülk 118
3.5.4. Nizamü'l-Mülk ve Machivelli; Siyasetname ve Hükümdar 123
3.5.5. Nizamü'l-Mülk'ün Ölümü 131
3.6. Batıniler, İsmailiye ve Hasan Sabbah 143
BÖLÜM 4. NİZAMİYE MEDRESELERİ VE İÇTİHAD KAPISI 164
4.1. Nizamiye Medreseleri ve Gazali'nin Keşfi 164

4.1.1. Ortaçağ'ın Yolunu Döşeyen Alim 169
4.2. Tehafütü'l-Felâsife Kitabının Teolojik Literatürdeki Yeri 174
4.3. Gazali'nin Mirası ve İslamda Yenilenme Çabaları 182
4.4. İbn Rüşd'ün Reddiyesi / İtirazı 186
BÖLÜM 5. DOĞU'NUN ORTAÇAĞI VE GERİ KALMIŞLIK AÇMAZI 199
5.1. Akıl ve Bilim Çağının Kapanması 199
5.2. Devletin Meşruiyet Aracı Olarak Din 205
5.3. İçtihad Kapısı ve Uzayan Ortaçağ 205
5.4. Geri Kalmışlık Tartışması 211
5.4.1. Hilafet Gerçekten Osmanoğulları'na Geçti Mi? 214
5.4.2. Gerileminin İç ve Dış Dinamikleri; Nerede Hata Yapıldı? 221
5.4.3. Doğu-İslam Dünyasında Modernleşme, Din ve Devlet 236
5.4.4. Tamamlanamayan Eleştiri 247
BÖLÜM 6. NİTELİKSEL ARAŞTIRMA VE BULGULAR 251
6.1. Araştırmanın Yapıldığı Kişiler Hakkında Bilgi 251
6.2. Yöntem 251
6.3. Araştırma Evreni ve Örneklem 252
6.4. Verilerin Toplanması, Çözümlenmesi ve Yorumlanması 252
6.5. Derinlemesine Görüşme Soruları ve Tezleri 256
6.6. DG'lerden Ortaya Çıkan Bulgular 255
6.7. Araştırmanın Sınırlılıkları 261
BÖLÜM 7. SONUÇ 262
7.1. Bağlamı Olmayan Gerçek Yoktur 266
7.2. Tarihin Tutarlılığı, Tutarsızlığın Tarihi 270
7.3. Zaman Uzar Bin yıl Olur 280

EKLER 282
KAYNAKÇA 359

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1: Derinlemesine Görüşme Katılımcılarının Demografik Profili..... 284

KISALTMALAR

Akt. : Aktaran

Bkz. : Bakınız

Der. : Derleyen

vd. : Ve diğerleri

age. : Adı geçer eser

DG : Doğrudan Görüşme

NA : Niteliksel Araştırma

my : Merdan Yanardağ

ÖZGEÇMİŞ

Merdan Yanardağ
Sosyoloji Anabilim Dalı

Eğitim

Derece	*Yıl*	*Üniversite, Enstitü, Anabilim/Anasanat Dalı*
Y.Ls.	1986	Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı
Ls.	1984	Marmara Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakütesi (Siyasal Bilimler Fakültesi çıkışlı)
Lise	1977	(İstanbul) 50. Yıl Çağlayan Lisesi

İş/İstihdam

Yıl	*Görev*
1985 -	Gazeteci, muhabir, editör
2020 -	Gazeteci, Genel Yayın Yönetmeni, Yazar, TV Programcısı ve Yorumcusu.

Mesleki Birlik/Dernek Üyelikleri

Yıl	*Kurum*
1989 -	Üye: Türkiye Gazeteciler Cemiyeti

Alınan Burs ve Ödüller

Yıl	*Burs/Ödül:*
2015 -	Türk Dil Derneği Onur Ödülü

Yayınlar ve Diğer Bilimsel/Sanatsal Faaliyetler

Yayınlanmış kitap ve makaleler; 1) Kadro Hareketi (2016), Destek Yayınları, İstanbul. 2) Ülkücü Hareketin Analitik Tarihi (2001), Gendaş Yayınları, İstanbul. 3) MHP-Faşizm-Milliyetçilik (2002), Aykırı Yayınları, İstanbul. 4) Ergenekon ve Sosyalistler (2009), Siyah Beyaz Yayınları, İstanbul. 5) Medya Nasıl Kuşatıldı (2015), Siyah Beyaz Yayınları, İstanbul. 6) Türkiye Neden Feda Edildi (2019), Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul. 7) Bir ABD Projesi Olarak AKP (2019), Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul. 8) Kuşatılan Türkiye (2018), Destek Yayınları, İstanbul. 9) Cumhuriyetin Sonbaharı (2017), Destek Yayınları, İstanbul. 10) Yeni Muhafazakarlık (2016), Destek Yayınları, İstanbul. 11) Liberal İhanet (2019). Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul. 12) Darbe İçinde Darbe (2019), Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul. 13) Yaklaşık 400 Makale /Köşe Yazısı.

Kişisel Bilgiler

Doğum yeri ve yılı : Sivas, 1961 Cinsiyet: Erkek
Yabancı diller : İngilizce
e-posta : merdan.yanardag@gmail.com

BÖLÜM 1. GİRİŞ

1.1. Genel Çerçeve

Öncelikle belirtmeliyiz ki, sosyoloji disiplini içinde tarihsel sosyoloji ve siyaset sosyoloji alanında değerlendirilebilecek olan bu tez çalışması, her şeyden önce güncel bir toplumsal-siyasal sorunu ele alma denemesidir. İktidarın ve devletin toplumsal temellerinin nasıl oluşturulduğunu, egemen güçlerin hangi araçlarla ve nasıl bir hegemonya oluşturduğunu, iktidarlara bir toplumsal onay/rıza üretme aracı olarak din ve ideolojinin rolünü ortaya koymaktır.

> "Siyeset bilimi, siyasetin, belli bir hükümetin politikalarını nasıl şekillendirdiğini incelemekteyken; siyaset sosyolojisi, siyasetin ve devletin toplumsal temellerini inceler. Bu, sınıfın, etkinliğin, cinsiyetin ve benzeri unsurların, devletin şekli ve işlevi ve devlet kapsamında ve dışında yer alan siyasi mücadeleler üzerindeki rolü ve etkisine dair önemli bir soru oluşturur." (Janoski vd, 2013: s.204).

Jacob Torfing'in siyaset sosyolojisinin, siyasetin ve devletin toplumsal temellerini incelerken saydığı unsurlara biz de Doğu-İslam toplumlarındaki güncel somut durumdan hareketle, Althusser gibi 'din' faktörünü ekleyebiliriz (Bkz. Trofing, 2013: S.187). Çünkü tezimizin amacı, yukarıda da işaret ettiğim gibi, Doğu'da ve İslam ülkelerinde 'devletin ideolojik aygıtlarının' öncülü ya da habercisi sayabileceğimiz, siyasal iktidarların felsefi arka planını ve bir güç kaynağı, yönetim ve istikrar aracı olarak işlev gören ideolojik kurumların niteliğini incelemektir. Bu kurumların oluşma süreçlerini, oluşturulma nedenlerini ve inanç öğesini araştırmaktır. Tarihsel bir örnek üzerinden (bu çalışmada Nizamü'l-Mülk dolayımıyla) din-toplum-devlet ilişkisini ve etkileşimini incelemektir. İslam'ın bir mezhebi ya da felsefi bakımdan daha dar bir yorumunun devlet ideolojisi olarak yeniden kurgulanmasının yarattığı toplumsal ve siyasal sorunları irdeleyerek, bu durumun günümüz İslam dünyasını nasıl etkilediğini ortaya çıkarmaktır.

Dolayısıyla tezin amaçlarından biri de İslam'ın siyasallaşma süreçlerini incelemektir. Siyasal islamın tarihsel köklerini ortaya çıkararak, din-devlet-toplum ilişkisine yeni bir tarihsel bakış getirmektir. Bu anlamda, yaklaşık 200 yıldır tartışılan, "İslam dünyasının neden geri kaldığı" sorusu ve/veya sorunsalına farklı bir açıdan (Nizamü'l-Mülk - İmam Gazali ilişkisi bağlamında) bakmayı deneyerek, günümüzün toplumsal-siyasal sorularına da yanıt vermeye çalışmaktır.

Doğu'nun ve esas olarak İslam dünyasının, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi'ni kaçırdığı, bu geniş coğrafyada yaşanan büyük sorunların kaynağında da bu olgunun yattığı görüşü, -farklı yaklaşımlar da bulunmakla birlikte- görece yaygın kabul gören bir tezdir. Genel olarak Aydınlanma, insan aklını ve bilimi esas almak demektir. 'Akıl Çağı' olarak da nitelendirilen Aydınlanma dönemi, aynı adla anılan felsefesinin 18. yüzyılda doğup benimsenmeye başlandığı dönemin adıdır. Bu dönem günümüze kadar uzanır. Kapitalizmin gelişimi ve ulus devletlerin kuruluşunun temelini de Aydınlanma devriminin attığı kabul edilmektedir. Aydınlanma, modern toplumların temelini oluşturur. Bu anlamıyla Aydınlanma modernitedir.

Modernite genel anlamda, gelenekle karşıtlığı ve ondan kopuşu; bireysel, toplumsal ve siyasal yaşam alanlarındaki dönüşümü ya da değişimi ifade eder. Bu anlamda modernite, insan aklının ve/veya deneyiminin, hakikatin temelini oluşturduğu görüşünü savunur. Daha dar anlamda modernite, Batı'nın ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal alanda yaşadığı değişimlerin toplamını ifade eder. Felsefi altyapısını Aydınlanma döneminde oluşturan modernitenin ortaya çıkış sürecinde bilimsel, teknolojik, ekonomik ve siyasal gelişmeler iç içe geçen bir seyir izlemektedir. Modernite ve kapitalizm arasında doğrudan ve bir birini tamamlayıcı bir ilişki vardır.

Günümüzde, Doğu toplumlarının ve İslam dünyasının neden geri kaldığı sorunsalı da Aydınlanma, akılcılık, modernite, kapitalizm, ulus devlet kavramlarının ifade ve ima ettiği anlamlar iklimi altında tartışılmaktadır. Bu sorunun yanıtı, Osmanlı'dan günümüze uzanan süreçte, neredeyse 200 yıldır aranmakta, konuya ilişkin bir birinden farklı ve karşıt tezler ortaya atılmaktadır.

Elinizdeki çalışmada bu sorunsalın nedenleri de araştırılacaktır. Bu anlamda tezimizde, 11. yüzyılın başlarında, Orta Doğu ve Ön Asya'da yaşanan dini, felsefi, ideolojik kargaşa ve çatışmaların devlet ve imparatorlukların varlığını tehdit eder hale gelmesi üzerine, düzenin yeniden sağlanması için ideolojik üretim yapan kurumların yeniden düzenlenmesi ihtiyacı ile İslam'ın Ortaçağı arasında bir ilişki bulunup bulunmadığı incelenecektir.

Büyük Selçuklu Devleti'nin hakim olduğu topraklarda, 11. yüzyılda dinin yeniden devletleştirilmesinin yol açtığı, günümüze kadar uzanan toplumsal, siyasal ve ideolojik sorunların izi sürülecektir. Dolayısıyla, yapılacak çalışmanın önemli hipotezlerinden birini, İslam dünyasının uzayan bir ortaçağın içinden geçtiği varsayımı oluşturacaktır.

Sosyolojik bir bağlamda ele alınacak bu hipotez, tarihsel, kültürel, siyasal ve toplumsal kanıtları ortaya konularak desteklenmeye çalışılacaktır.

Söz konusu dönem, İmam Gazali'nin (1058-1111), Nizamü'l-Mülk tarafından getirildiği Bağdat Nizamiye Medresesi MüderrisliğI'ni terk edip, Mekke'de "iman tazeledikten" sonra görüşleri ve verdiği eserlerle İslam'da içtihad kapısını kapatmasıyla başlayan ve günümüze kadar uzayan 'skolastik' bir çağdır. İmam Gazali'nin, *Tehâfütü'l-Felâsife,* yani "Felsefenin Tutarsızlığı" ya da "Filozofların Tutarsızlığı" diye çevirebileceğimiz ünlü kitabını yazarak, teolojik ve kuramsal temellerini attığı bir dönemdir.

İslam dünyasının yükselişini zamanla sonlandıran, akıl ve bilim kapısını kapatan, felsefenin kâfirlik sayıldığı, insan aklının teslim alındığı, esas olarak günümüz Sünni İslam kültür havzasını hâlâ etkisi altında tutan, uzun ve tartışmalı bir dönemdir. Aklın değil 'naklin', yani Tanrısal esinin, vahiyin esas alındığı çağdır. Diğer bir ifadeyle İslam dünyasının günümüze uzanan Ortaçağı dediğimiz dönemdir.

Her şey ünlü Selçuklu Vezir-i Azamı (büyük vezir, sadrazam) Nizamü'l-Mülk'ün (1018-1092), İmam Gazali'yi saraya danışman yapmasıyla başlıyor. İmam Gazali, farklı felsefi akımlar ve mezhepler arasında bölünmüş ümmeti soru soran, eleştiren ve itiraz eden bir kütle değil, itaatkâr ve kutsal metinlerin bilinen (yüzeysel, zahiri) anlamına teslim olan bir topluluk şeklinde tasarlıyor. Eş'arilik geleneğini teorik bakımdan tahkim ederek (güçlendirerek) akli değil itikadi (inançsal) İslam çağını başlatıyor. Elinizdeki çalışmada, bu sorunun, yani İslam toplumlarında akılcılığın bastırılmasının tarihsel kaynaklarının neler olduğu da araştırılacaktır.

Machiavelli'in "Prens" kitabından yaklaşık 400 yıl önce yazılmasına ve siyaset sosyolojisinin temellerini atan çok önemli eserlerden biri olmasına karşın, Selçuklu Vezir-i Azamı Nizamü'l-Mülk'ün "Siyasetname" adlı eseri hakkında son derece az çalışma bulunmaktadır. Bu bakımdan tez çalışmamız bir yanıyla da bu boşluğun giderilmesine katkı yapmayı amaçlamaktadır. Machiavelli'nin Prens/Hükümdar kitabı hakkında binlerce çalışma yapıldığı ve halen yapılmaya da devam edildiği anımsanırsa, Nizamü'l-Mülk'ün en az onun kadar önemli olan Siyasetname'sinin ihmal edilmesi sonucu oluşan boşluğun büyüklüğü anlaşılacaktır.

Günümüz Doğu-İslam toplumlarında din-toplum-devlet ilişkileri; Batı'da Sanayi Devrimi'nin gerçekleşmesi, emperyalist aşamaya ulaşan kapitalizmin işleyiş yasalarının

bir sonucu olarak giderek küresel bir karakter kazanması durumu/olgusu dikkate alınarak anlaşılabilir. Çünkü, kapitalizmin gelişmesi Batı'da din-toplum-devlet ilişkilerini de köklü bir şekilde değiştirmiştir. Ekonomi, bilim, eğitim ve kamusal iş ve ilişkilerin neredeyse tamamı dinden bağımsızlaşarak dünyevileşmiş, başka bir ifade ile seküler bir karakter kazanmıştır. Dünya işlerinde inancın yerini akıl almaya başlamıştır. Louis Althusser'in de işaret ettiği gibi, feodal dönemde kurulu düzenin belirleyici ideolojik aygıtı din ve aile iken, kapitalizmle/moderniteyle birlikte onun yerini okul ve aile almıştır (Althusser, 2014: 57-58).

Kapitalizmin gelişmesiyle derinleşen sınıf çatışmaları, dinin ve kilisenin sorgulanmasına yol açmış, özellikle Büyük Fransız Devrimi'nin etkisiyle kilise, devleti ve kamusal yaşamı kontrol etmekten uzaklaşarak özel alana çekilmiştir. Yukarıdan aşağıya devrimlerin gerçekleştiği Doğu tipi uluslaşma ve modernleşme süreçlerinde (Almanya modeli) durum daha otoriter bir nitelik taşısa da sonuçları farklı değildir.

Türkiye'de 1923 Cumhuriyet Devrimi'yle birlikte Doğu-İslam toplumlarında da modernleşme hareketleri gelişmeye başladı. Doğu-İslam dünyasında Mısır, Türkiye'den sonra en önemli aydınlanma-modernleşme havzalarından biri oldu. Laik Türkiye Devrimi'ni izleyen ülkeler Cezayir, Tunus, Irak, Suriye, Libya ve Pakistan diye sayılabilir. İngiltere desteğiyle Vahabilik-Selefilik temelinde kurulan Körfez Emirlikleri ve Suudi Arabistan'ı dışında tutarsak eğer, Arap İslam toplumlarının önemli bölümünde Türkiye'deki Cumhuriyet Devrimi'ni izleyen, dini özel alana çekerek ya da baskı altına alarak gerçekleştirilen bir dizi modernleşme denemesi yaşandı. Bu deneyim dönemelerinde İslamcı hareket de çevreye/taşraya çekilerek, devlet üzerindeki kontrolünü yitirdi. Bu durum İslamcı hareketin muhalif bir karakter kazanarak yeniden -bu günkü anlamda- siyasallaşmasına yol açtı ve muhafazakâr çevrelerde modernite karşıtı bir kültür yarattı.

Ancak, 1990 sonrasında iki kutuplu dünyanın dağılması, sosyalist sistemin çözülmesi ve kapitalizme yönelik devrimci eleştirinin zayıflaması ya da geri çekilmesinin yol açtığı sonuçlardan biri de etnik ve dinsel kimliklerin geri dönüşü oldu. Posmodernite diye de adlandırılan küreselleşme döneminde, sosyalist eleştirinin geri çekilmesi, Üçüncü Dünya ülkelerinde bu boşluğun ulusalcı ve daha çok dinci hareketler tarafından doldurulmasına yol açtı. Böylece Doğu-İslam toplumlarında din, siyasal islamcılık olarak geri döndü.

Çevreden merkezi kuşatan siyasal islamcılık, daha çok Selefilik, Vehabilik ve Şâfiîlik gibi modernleşmeyi, aklı dışlayan anlayışlar temelinde gelişti. Şia teolojisine dayalı siyasal islam da benzer bir dokuya sahip oldu. Terörü bir siyasal mücadele aracı olarak kullanan radikal islamcı hareket ve örgütleri de bu kapsamda değerlendirmek mümkün. Dolayısıyla, İmam Gazali'nin de en önemli kurucu teorisyenlerinden/alimlerinden biri olduğu söz konusu gelenek, günümüzdeki radikal dinci örgütlerin de tarihsel ve ideolojik kaynaklarından birini meydana getiriyordu.

Eşariliği yeniden üreterek bu anlayışı günümüze ulaştıran, siyasal islamcı bir hat geliştiren, daha yakın tarihteki isimler arasında ise Afganistanlı Cemalettin Afgani (1838-1897), Mısırlı Seyyid Kutub (1906-1966), Pakistanlı Fazulur Rahman (1919-1988) ve Müslüman Kardeşler hareketinin liderlerinden Tunuslu Raşit El Gannuşi (1941) gibi İslamcı teorisyen ve alimleri sayabiliriz. Ayrıca, deyim uygunsa "devrimci" bir İslamcı çizgi geliştirmeye çalışan İranlı Ali Şeriati (1933-1977) ile Kur'an'ın "İkinci Mesajı"nı arayan Sudanlı Mahmut Muhammet Taha (1905-1985) da bu kapsamda değerlendirilebilir.

Saptamamız gereken bir başka önemli olgu ise şudur; radikali ve ılımlısıyla siyasal islamcılık, emperyalist Batı tarafından solda görülen ulusçu, laik ve seküler hareketlere karşı Soğuk Savaş döneminde desteklenmiş ve teşvik edilmiştir. Dolayısıyla Selefilik, Eş'arilik, Şâfiîlik, Vehabilik ve benzeri akımların küreselleşme (yeni emperyalizm) döneminin hemen öncesinde siyasal islamcılık olarak geri dönüşü, Müslüman toplumlardaki modernleşme, sekülerleşme ve uluslaşma süreçlerinin başarısızlığından çok, tekelci kapitalizminin çıkarları ve stratejik hesaplarının bir sonucudur. Bu bağlamda, Batılı ülkelerin sosyalist bloka karşı yürüttüğü mücadele ve Avrasya'daki enerji kaynaklarının kontrolüne yönelik izledikleri siyasetler de önemli bir etkendir. Immanuel Wallerstein'in "Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim" alt başlığıyla yayımlanan, "Bildiğimiz Dünyanın Sonu" kitabında ortaya koyduğu yaklaşım da, bu konunun irdelenmesi ve tartışılmasında göz önünde tutulacaktır.

Elinizdeki tezde, ortaya çıkarmaya çalıştığımız durum ve amaçlarımızdan biri de; yukarıda ifade edilen "geri dönüş" sürecinde, söz konusu radikal İslamcı hareketlerin kendilerine tarihsel, ideolojik ve teolojik dayanaklar/kaynaklar bulmakta pek zorlanmadıklarını göstermektir.

Tezin amacı; Doğu ve Türk-İslam dünyasında din-devlet-toplum ilişkilerinde özgün ve/veya ilk tarihsel örnek olarak Nizamü'l-Mülk'ün siyaset felsefesinin rolünü ve günümüze uzanan etkilerini incelemektir. İslam'da içtihad kapısının kapatılmasının din-devlet-toplum ilişkilerini nasıl etkilediğini, İslam dünyasının geri kalmışlığı ile bu durum arasında bir ilişki bulunup bulunmadığını, dinin devletin etkin bir ideolojik aygıtı haline gelme sürecini, İslam coğrafyasında yaklaşık bin yıldır devam eden ve günümüzü de içine alan Müslümanların Ortaçağının kaynaklarını ve nasıl başladığını araştırmaktır. Günümüzdeki İslam dünyasında yaşanan sorunlara ışık tutmaktır.

Bu amaçla; bir sorunun tam olarak kavranması ve yetkin bir analizinin yapılabilmesi için öncelikle onun kök haline inmek, ilk ve en yalın şekliyle nasıl ortaya çıktığını (oluştuğunu) saptamak ve söz konusu olgu veya tarihsel durumun basit halini ele almak, onu yaratan temel koşulları ortaya çıkararmak gereklidir. Elinizdeki tez çalışmasında da bu yaklaşımdan hareket edilmiştir.

Bu çalışma; Türk-İslam dünyasının günümüzde yaşadığı sorunların tarihsel, toplumsal, felsefi ve teolojik kaynaklarına inilerek geleceğe ışık tutulması, İslam ülkelerinin geri kalmışlığının nedenlerinin saptanması, Müslüman toplumların içinden geçtiği Ortaçağı aşmanın olanaklarının araştırılması, akla ve bilime yeniden öncelik tanınma gereklerinin belirlenmesi ve nihayet Doğu-İslam toplumlarının demokratikleşme sürecinin tarihsel kaynaklarının ortaya çıkarılması **bakımından önemlidir**.

1.2. Kuramsal Çerçeve

Yukarıda özetlenen konunun tarihsel ve siyaset sosyolojisi perspektifinden inceleneceği, elinizdeki tez çalışmasında;

a) Selçuklu Başveziri Nizamü'l-Mülk'ün 11. yüzyılda kuramsal temellerini attığı devlet yönetimi anlayışının, İslam dünyasında din-devlet-toplum ilişkilerini nasıl etkilediğini,

b) Nizamü'l-Mülk'ün 'Siyasetname' adlı kitabının Türk-İslam devletlerinin örgütlenmesi, yönetimi ve dinsel kurumların yapısı üzerinde nasıl bir rol oynadığını,

c) İmam Gazali'nin 11. yüzyılda kurduğu ve kendisinden sonraki alimleri büyük ölçüde etkileyen teolojik çerçeve ile İslam dünyasının günümüzde yaşadığı sorunlar arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağını,

d) Başta Gazali olmak üzere gelenekçi alimlerinin büyük etkisi sonucu dinde İçtihad (yorum) kapısının kapatılması ile İslam dünyasının geri kalmışlığı arasında bir ilişki olup olmadığını,

e) Başta İbn Rüşd olmak üzere felsefeye öncelik tanıyan akılcı alimlerin itirazlarını ve İslam dünyasında neden etkili olamadıklarını,

f) İslam dünyasının akıl ve bilgi çağını kaçırmasının nedenlerini ve bu durumun günümüze etkilerini,

f) Max Weber'ın kuramsal yaklaşımını eleştirel bir perspektifle ele alarak İslam'da neden protest bir hareketin/akımın gelişmediğinin tarihsel kaynaklarını,

g) Louis Althusser'in Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA) perspektifinden yola çakırak -bir erken dönem örneği olarak- Doğu-İslam toplumlarında devletin ve egemen güçlerin ideolojik rıza üretme süreçlerini,

h) İslamın bazı yorumlarının devletin ve egemen sınıfların ideolojik aygıtı haline gelme süreçlerini ve nedenlerini,

ı) Karl Marx'ın tarih anlayışından / metodolojisinden de hareketle, İslam toplumlarındaki geri kalmışlığın ekonomik, siyasal, tarihsel, ideolojik ve teolojik temellerini ortaya çıkararak analiz etmeye çalışacağım.

Yukarıda genel çizgileriyle konusu verilen tez çalışmasının ele alacağı ilk kuramsal sorun, devletin bir yönetim enstrümanı olarak ideoloji ve ideolojik üretimi ile toplumlar arasındaki ilişkidir. Nizamü'l-Mülk'ün "Siyasetname" kitabı da bu perspektiften hareketle ayrıntılı şekilde irdelenecek ve bu inceleme tez çalışmamızın ana eksenlerinden birini oluşturacaktır.

İmam Gazali'nin eserlerinin İslam'da içtihad kapısının kapatılması, diğer bir ifade ile akılcılık ve bilimden kopuşu üzerindeki etkilerini, başta "Filozofların /Felsefenin Tutarsızlığı" olmak üzere, eserleri incelenerek tartışılacaktır. Bu bağlamda İbn rüşd'ün Gazali'yi eleştirdiği "tutarsızlığın tutarsızlığı" kitabı ve diğer eserleri de değerlendirilecektir.

Marx'a göre toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir. Marksist siyaset teorisinde de devlet, son çözümlemede egemen sınıflarının toplumun diğer kesimleri üzerindeki örgütlenmiş baskı ve tahakküm aracıdır. Louis Althusser ise, egemen sınıfların ve bu sınıfların elinde tuttuğu devletlerin salt baskı araçlarıyla hükmedemeyeceğini, aynı zamanda ikna ve rıza yöntemlerini de devreye sokmaları gerektiğini belirtiyor ve söz

konusu işlevi yerine getiren devletin ideolojik aygıtlarına dikkat çekiyor. Althusser'e göre devletin en önemli ideolojik aygıtlarından biri eğitim sistemi, diğeri de dindir. Aşağıda bu iki olguyu açacağız.

Max Weber'in bakış açısı ise Marksistlere göre çok daha farklıdır. Gerçi Max Weber de toplumların gelişimindeki sınfların rolünü, özellikle kapitalizmde burjuva sınıfının yerini ve etkisini bir ölçüde kabul ediyor. Ama Weber bunu tek etken olarak ele almıyor. Kültürel oluşumun, dini anlayışların, inanç sistemlerinin orta sınıf mensubu insanları etkileyerek zaman içinde toplumsal modelleri belirlemeye başladığını ileri sürüyor. Weber'e göre Batı'da kapitalizmin gelişmesini sağlayan şey, esas olarak kültürel şartlar ve kapitalizmin Protestan yorumudur. Bunların modern kapitalizmin doğması için gerekli ön şartlar olduğuna inanmaktadır. (Bkz. Weber, 2013.)

Weber toplumları; tüketici-üretici, politik-idari, kale-garnizon, kale (siyasi-sınıfsal merkez) ve pazarın kaynaşması başlıkları altında ele alır. Belirleyici olan, pazar ve pazar ilişkileridir. Max Weber sosyolojisinde kapitalizm, Kalvinist bölgelerde katolik bölgelere göre daha güçlü ve daha hızlı gelişmektedir. Bunun nedeni, Protestanlığın bir ekolü olarak Kalvinizmin, Katolik tutuculuğu ve dogmaları aşarak görece daha özgürlükçü ve dünyevi bir anlayışı öne çıkarıp, çalışmayı ve tasarrufu kutsayarak zenginliği meşrulaştıran öğretisidir. Kapitalizmin ruhuna uygun, burjuva toplumunun sınıfsal yapısıyla uyumlu bir ideolojik çerçeve sunmasıdır. (Weber, 2013: s.19-44.)

Elinizdeki tezde ayrıca; Batı tipi bir modernleşme ve Aydınlanma girişiminin -Türkiye örneği farklı olsa da- Müslüman toplumlarda başarısızlığa uğradığı yönündeki tezin nedenleri üzerinde de durulacak ve bu başarısızlık iddiasının tarihsel, toplumsal, siyasal ve teolojik kaynaklarına inilmeye çalışılacaktır. Çünkü, tarihsel ve toplumsal ilerleme, bilimsel ve teknolojik gelişme akışının dışına düşerken nerede hata yapıldığını saptamak, hem bilimsel hem de tarihsel bakımdan önemlidir. Müslüman ülkelerde geç kalınmış olsa da (19 ve 20. yüzyıllarda) neden İslami Kalvinist bir akımın ortaya çıkmadığı, İslami bir Protestanlığı'nın niçin oluşmadığı konusu da önemlidir. Bu konu, Max Weber'in sosyolojik yaklaşımı, yani, "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" adlı eserinde geliştirdiği bakış üzerinden eleştirel bir yaklaşımla incelenecektir.

Tezimizin temel sorunsalı ise, yani din-devlet-toplum ilişkisi, Marksist çatışmacı yaklaşım (sınıf mücadelesi) ve "altyapı-üstyapı" kavramlarıyla ifade edilen diyalektik ilişki ve çelişki üzerinden ele alınacaktır. Çünkü, İmam Gazali öğretisinin İslam

toplumlarındaki egemen sınıf ve güçlerin elinde nasıl bir ideolojik yönetim aygıtı haline geldiği ve bir "üstyapı" kurumu olarak ideolojinin Doğu-İslam toplumlarında devlet ve toplumun oluşumu ve gelişimi üzerinde nasıl bir rol oynadığı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Çünkü, "tarihsel harekette zorunluluk ilkesine yer veren ve toplumların tarihi, sınıf mücadalelerinin tarihidir," diyen Marksist düşünürler, bu nedenle 'özcülük' ve 'determinizm' eleştirisiyle karşı karşıya kalsa da, tarihsel materyalizm, hazırladığımız tezde ele aldığımız konunun incelenmesi için uygun yöntemlerden biri olma özelliğini koruyor.

Weber, sınıf ve sınıf çatışması olgusunu tamamen önemsiz görmese de, siyasetin ve kültürün ekonomiden bağımsız bir alan olduğuna inanıyor. Toplumları sınıfsal ilişki ve çelişkilerden bağımsız kültürel formasyonlar olarak ele alıyor. Weber, ekonomik bir olgu olan sınıfsal eylem ile toplumsal hareket arasında herhangi bir tarihsel ilişki kurulamayacağını ileri sürüyor. Oysa, tezimizde de görüleceği gibi, tarihin bizatihi akışı bu yaklaşımın tersini gösteriyor. Weber'in görüşünü anımsatan Prof. Dr. Tülin Öngen de dererminist ve kaba ekonomist yaklaşımları eleştirerek, ekonomik çıkarların, insan düşünce ve davranışları üzerinde sanıldığı kadar –her zaman- belirleyici olmadığı görüşünü savunuyor. Bu konuda Öngen şunları yazıyor:

> "Marx'ın tarihsel süreçte zorunluluk ilkesine yer veren ve bu zorunluluğu sınıfın ontolojik karakteri ile ilişkilendiren görüşlerine karşı çıkanlar (örneğin Popper), tarihsel hareketin nedensel olmadığı, ayrıca herhangi bir kolektif iradeye de dayanmadığı görüşündedir. Bu bakış açısına göre tarih, sırf olguların, üstelik de rastlantısal olguların bir sonucudur (yani 'olumsal' ve 'öznesiz' bir süreçtir)."

> "Buna karşılık nedenselci tarih yorumundan çok ekonomist yaklaşımına itiraz edenler, Marksizmin sınıf-öznenin hareketi ile maddi dünyanın hareketi arasında ilişki kuran epistemolojik yöntemini eleştirirler. Örneğin Weber, üretimdeki gelişmeler ile tarihsel ilerleme arasında ilişki kuran maddeci tarih yorumunu ekonomik determinist bir anlayış olarak görür" (Tülin Öngen, 2002: s.13).

Sınıflar ve sınıf mücadelesinin, Marx'ın tüm çalışmalarında doğrudan ya da dolayımlarla ele alınan temel konu olduğu açıktır. Marx'ın tüm yapıtlarının anahtar kavramı sınıflar ve sınıf mücadelesidir. Dolayısıyla, "devletin ideolojik aygıtları" konusunun ele alınacağı bir çalışmada, "sınıf mücadelesi" kavramına yer vermemek mümkün değildir. Kaldı ki, ideolojiler hem sınıf mücadelelerinin alanı hem de en önemli aracıdır. Diğer taraftan, Louis Althusser'in genel olarak devlet, daha daraltılmış bir ifade ile üst yapı kurumları için ortaya koyduğu ve "göreli özerklik" kavramıyla ifade ettiği

yaklaşımı, konunun ele alınmasında gözetilecektir. Karl Pierre Bourdieu'nun Marx ve Weber'in devlet teorisini, bir anlamda birbirine yaklaştırmaya çalışarak oluşturduğu "devlet" yaklaşımı ve "alan" kavramı ile geliştirdiği anlayış da, yine yukarıda ifade edilen bağlamda, bu tez çalışmamızda dikkate alınmıştır. (Bkz. Bourdieu, 2015.)

1.2.1. Anahtar Kavramların Açılımı

Din: Din sözcüğünün/kavramının kökeniyle ilgili farklı görüşler bulunuyor. Yaygın yaklaşıma göre din sözcüğü İbranî kökenlidir ve "hüküm" anlamı taşıyor. Bir başka görüşe göre ise; din sözcüğü, Arapça kökenlidir "örf-adet" anlamına gelmektedir. Arapça "d-y-n" fiilinden türetildiği kabul edliyor. Buna göre, din sözcüğü/kavramı İslami sözlüklerde; "tevhid, hüküm, Allah katında kulluğu gösteren ibadet, şeriat, takva" gibi anlamlara geldiği ifade edilir. İnsanları hak ve adalete götüren, dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayan değer ve ilkeler bütünlüğü olduğu belirtilir.

Din, Tanrı ile insan arasındaki ilişkileri düzenler. Din kavramı ve pratiği, katı ve değişmez değildir. Çünkü din, tarihsel bir süreç içinde ortaya çıkan, insanın doğa ve evren hakkındaki ilk bilincidir. Dolayısıyla, zamanla ve ihtiyaçlara göre değişime uğrayan bir insanlık durumudur. Doğaya tapmak, çok tanrılılık, tek tanrılılık, dinlerin tarihsel süreç içinde aldığı çeşitli biçimlerdir. Sonuç olarak, toplumların dinden ne anladığı, onların içinde yaşadığı koşullara ve döneme göre değişir.

Devlet: Din-devlet-toplum ilişkisini incelediğimiz tezimizde karşımıza çıkan diğer bir kavram da doğal olarak devlettir. Devlet, Arapça kökenli bir kavram. Batı'da, "mevcut ve yerleşik durum" anlamına gelen, Latince, "status" sözcüğünden türetilen "state", "stat", "stato" gibi sözcüklerle ifade edilir. Devlet kavramı, ancak 19. yüzyılda, günümüzdeki anlamıyla kullanılmaya başlanmış, uzun süre ise makam, nüfuz, servet, zenginlik anlamlarına gelmiştir.

Tanımı çok farklı şekillerde ortaya çıkmış olmasına karşın devlet, sınıfların ortaya çıkmasından bu yana, yani ilk çağlardan itibaren toplumsal yaşamın düzenleyici bir aygıtı olarak var olmuştur. Klasik devlet tanımı, geniş ve genel biçimde bir toplumdaki egemen yönetim örgütünü tarif eder. Yaygın ve bilimsel bakımdan genel kabul gören yaklaşıma göre devlet; insanların toplu olarak yaşamaya başladığı ilk çağlardan itibaren, toplumsal sınıfların ortaya çıkmasıyla yöneten-yönetilen farklılaşmasının oluşması sonucu kurulan, gelişmiş bir siyasal egemenlik biçimidir.

Bu tez çalışmasında, "devlet" kavramının genel olarak Doğu toplumlarında, özel olarak Türk ve İslam ülkelerinde kazandığı anlam ve karakter üzerinde durulacaktır. Tezimizde, devletlerin bir topluma hakim olan güçlerin (sınıf, aile/hanedan, kavim), örgütlü yönetim ve baskı aracı olmasının yanı sıra, Doğu toplumlarında merkezileşmiş despotik, dolayısıyla askeri ve bürokratik yönetim aygıtı olarak öne çıkan özelliklerine de vurgu yapılacaktır. Bu konuda Marx, Lenin, Althusser ve temkinli bir yaklaşımla Weber'in görüşleri dikkate alınacaktır.

Devlet Felsefesi: Devlet ve siyasal iktidarlar ile toplumlar ve insanların ilişkilerini inceleyen; siyasal iktidarların meşruiyetinin yeniden üretilmesini sağlayan anlayış ve düşünceler bütünüdür. Siyaset felsefesinin bir dalını oluşturur. Siyaset felsefesi, toplumsal yaşamda devletin doğuşunu, doğasını ve anlamını araştıran, toplumlarla insanların içinde yer aldıkları siyasal örgütlenmeler ve toplumlarla iktidarlar arasındaki ilişkileri inceleyen felsefe dalıdır. Klasik temsilciliğini Rousseau, Hobbes ve Locke'nin yaptığı devlet felsefesi, Marx ve Marksist düşünürler tarafından geliştirilmiştir.

Toplum: Toplum, sosyolojinin en temel kavramlarından biri ve başlıca çalışma alanıdır. Tarihsel bir süreç içinde oluşmuş, birlikte yaşayan, ortak bir kültüre ve kurumlara sahip insanlar arasındaki ilişkiyi, "toplum" kavramıyla ifade edebiliriz. Dolayısıyla toplumu ouşturan şey, tek tek insanlardan çok, onların arasındaki ilişkiler, paylaştıkları değerler, yarattıkları kültür, ortak kurumlar ve davranış biçimleridir. Bu anlamda toplum, bireylerin toplamı, yani herhangi bir topluluk değildir. Toplum ve ulus kavramları bu bakımdan birbirinden farklıdır.

Ulus, resmi olarak da tanımlanması gereken siyasal ve toplumsal bir kategoridir. Uluslar, belirli bir tarihsel dönem içinde -feodaliteden kapitalizme geçiş sürecinde- oluşan, ortak kültür, genellikle ortak bir dil ve toprak birliğine sahip, kapitalist pazar birliğini oluşturmuş toplumlardır. Uluslar, esas olarak siyasal birliklerdir ve varlıklarını kendi kendilerine sürdüremezler, bunun için gelişkin bir örgüte ihtiyaçları vardır. Bu örgüt devlettir. Toplumlar ise, içlerinde siyasal öğeler taşısalar bile, siyasal birlikler değildir. Toplumların varlıklarını sürdürmeleri için her zaman devlet gerekmez. Bir devletin sınırları içinde farklı toplumlar, kültürel kimliklerini koruyarak var olabilirler.

Aydınlanma: Avrupa'da dinsel tutuculuk ve kilise baskısı karşısında aklın ve özgür düşüncenin savunusu olarak ortaya çıkan bir kavram ve durumdur. Aydınlanma, söz konusu dönemin filozoflarından Immanuel Kant'ın 1784'te yazdığı bir metin ile

teorik ve felsefi temellerini oluşturmuştur. Aydınlanma, insan aklını ve bilimi esas almak demektir. İnsanlığın 'Akıl Çağı' olarak da nitelendirilen Aydınlanma dönemi, aydınlanma felsefesinin 18. yüzyılda doğup benimsenmeye başlandığı dönemin adıdır. Bu dönem günümüze kadar uzanır. Aydınlanmacılara göre dogmalar, mistik ve teolojik kurallar, insanlığın olgunlaşma sürecinde sürekli bir engel oluşturur.

Modernite: Avrupa'da 17. yüzyılda ortaya çıkan, zamanla tüm dünyaya yayılan, toplumsal değerler sistemine ve örgütlenmesine verilen isimdir. Genel anlamda, gelenek ile karşıtlık ve ondan kopuşun; bireysel, toplumsal ve siyasal yaşam alanlarının tamamındaki dönüşümü ya da değişimi ifade eder. Modernite, insan aklının ve/veya deneyiminin 'hakikatin' temelini oluşturduğu görüşünü savunduğu için, nihai toplumsal düzeni insana daha yakın bir yere yerleştirmektedir. Bu anlamda modernite aydınlanmanın bir ürünüdür. Bu anlamda modernite, geleneksel yaklaşımların tam aksine aklı ve insanı merkeze alarak, toplumsal yaşamı akılcı temellerde yeniden kurar. Din, kamusal yaşamda geriler ve özel alana bırakılır, laiklik ve insan aklının özgürleşmesi ilkesi yükseltilir.

Altyapı-Üstyapı: Ekonomik, toplumsal ve siyasal sistemleri açıklamak için kullanılan Karl Marx tarafından geliştirilen Marksist bir kavramdır. Marx, "altyapı-üstyapı" kavram bütünlüğüyle toplumların, ekonomik ve maddi altyapıları ile kültürel, ideolojik, siyasal üstyapı kurumları arasındaki diyalektik ilişkiyi çözümler. Marx'a göre ekonomik/maddi altyapı, son çözümlemede siyasal/kültürel üstyapı kurumlarını belirler. Örneğin, kapitalist bir altyapıya sahip toplumların siyasal üstyapıları da burjuva ulus devletlerdir. Ancak göreli bir bağımsızlığa sahip olan siyasal üstyapı kurumları da maddi altyapıyı etkiler. Bazı düşünürler, üstyapı kurumlarına daha fazla belirleyicilik atfeder. Tezimizde kültürel/dinsel üstyapı kurumlarının da toplumsal yaşamı derinden etkilediğini, hatta yer yer belirlediğini göstermeye çalışacağız. Bu bağlamda "altyapı-üstyapı" kavram ikilisi bu tezde bir çözümleme aracı olarak değerlendirilecektir.

Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA): Louis Althusser'in geliştirdiği devletin ideolojik aygıtları (DİA) kavramı, toplumların devlete ve iktidarlara itaatini sağlayan, sistemin yeniden üretilmesini gerçekleştiren eğitim sistemi ile din, medya, edebiyat gibi kurumlar ve araçlardır. DİA'lar iktidarlara toplumsal, ideolojik ve siyasal bir onay ve rıza üretme araçları olarak işlev görür. Bu anlamda DİA, tezimizde temel bir kavram ve çözümleme aracı olarak kullanılacaktır.

İçtihad: Arapça kökenli sözcük olan içtihad, yeni kural koymak, kural kaldırmak, kuralları düzenlemek gibi anlamlara gelir. İslam dininde çelişkili konuları yorumlama ve zamanın değişimi karşısında güncelleme yapmaya da içtihad denilir. Bir İslam hukuku terimidir. İslam hukukçusunun (fakih) fıkıh usulü kurallarını ve ilkelerini kullanarak hükme varmak için çaba harcamasına ve sonunda vardığı hükme verilen isimdir. Bu çabayı gösteren kimseye müctehid denilir.

Sınıf Mücadelesi: Bu kavram, Marksist tarih ve siyaset anlayışının temelini oluşturur. Bu kavram çatışmacı modellerin/teorilerin tümü tarafından benimsenir. Egemen sınıf ve güçler ile alt sınıflar arasındaki çatışmanın, tarihin dinamosunu oluşturduğu tezine dayanır. Sınıf mücadelesi sadece Batılı toplumların değil, Doğulu toplumların da gerçeğidir.

Marksist sosyolojiye göre insanlık tarihi, esas olarak üretici güçler (üretim süreçleri, kullanılan üretim araçları, teknoloji vb.) ile üretim ilişkileri (üretim sürecinde sınıflar arasında oluşan ilişki ve çelişkinin gelişimine/seyrine bağlı olarak ilerler. Bu ilerleme modeli, komünal pagan/göçebe toplumdan feodal din/tarım toplumuna, feodal din/tarım toplumundan endüstri toplumu ve ulus devlete, yani kapitalizme, oradan da toplumcu demokratik evreye, sosyalizme doğru ilerler. Ancak, bu deterministik ve doğrusal bir akış değildir. Uzun dönemde "doğrusal" denebilecek bir ilerleme gerçekleşse de inişleri, çıkışları, geri dönüş ve savruluşları da olan bir süreçtir.

İdeoloji: Siyasal, felsefi ve ahlaki oylumu olan, asgari iç tutarlılığa sahip, toplumsal ilişkileri ve siyasal sistemleri düzenleyen, büyük anlatı kapasitesindeki dünya görüşüdür. Sözlük anlamı şöyle özetlenebilir; toplumsal ya da siyasal bir öğreti oluşturan, ülkü olarak da benimsenebilen, kişi, kurum ve toplumsal kesimlerin davranışlarına yön veren düşünceler bütünüdür. Dolayısıyla "ideoloji", tezimizin ele aldığı temel sorunsalı çözümlemede önemli bir kavram ve araç olacaktır. İdeoloji kavramını ilk kez Fransız filozof Destutt de Tracy (1754-1836) kullanmış, kavramı geliştiren ve bu günkü anlamını veren ise Kral Marx olmuştur.

Teoloji: Sözcük anlamı olarak Tanrıbilim demektir. Yunanca theos, "Tanrı" ve logos, "bilim" köklerinden oluşmuş bir kavramdır. Geniş anlamı ilahiyat demektir. Dine ilişkin olgu ve ilişkileri konu alır, Tanrı'yı ve insan yaşamının anlamını kutsal metinlere dayanarak inceler.

İtaat/Biat: Gündelik anlamının ötesinde, sorgulamadan geliştirilen bağlılık,

tartışmasız inanç, otoriteye kayıtsız şartsız boyun eğme tutumu ve durumudur. Çalışmamızın kritik kavramlarından biridir. Özellikle Müslüman toplumlarda devletlerin 'ideolojik aygıtları' aracılığıyla toplumlardan itaat üretmeye çalıştığı dikkate alındığında kavramın önemi anlaşılacaktır

Protestanlık: Hristiyanlığın en büyük üç mezhebinden biri olarak 16. yüzyılda Martin Luther (1483-1546) öncülüğünde Katolik Kilisesi'ne ve Papa'nın otoritesine karşı girişilen 'reform' hareketinin (1529) sonucunda doğan bir mezheptir. Protestanlar akla öncelik vererek, yerleşmiş dinsel kuralları "protesto" ettikleri için bu adla anıldı. İncil'i okuyabilmek için Papazlara ihtiyaçlarının bulunmadığı görüşünü savunan Protestanlar, tek kaynak olarak kutsal kitabı esas alır. Protestanlık, Kapitalizmin gelişmesine uygun bir dinsel yorum olarak, toplumsal ve tarihsel gelişimin bir ürünü olarak ortaya çıktı. Diğer bir ifade ile, kapitalist üretim ilişkilerinin ve ulus devletlerin doğuşunun kaçınılmaz sonuçlarından biri olarak, onların fikri temelini de oluşturdu. Günümüz dünyasında; ABD, Kanada, İngiltere, Avustralya gibi Anglo-Sakson ülkeleri ile Almanya, Hollanda ve Norveç gibi kapitalizmin gelişkin olduğu Kuzey ve Batı ülkelerinde halkın çoğunluğunun Protestan olması tesadüf değildir.

Kalvinizm: Fransız din adamı Jean (John) Calvin'den (1509-1564) adını alan Hristiyanlık içinde gelişen reformcu bir akımdır. Temelini Calvin'in görüşlerinin oluşturduğu bu dinsel inanç sistemi, ilk kez Cenevre'de ortaya çıktı. Daha sonra kapitalizmin ana yurdu diye bilinen Hollanda, İskoçya, Almanya ve Fransa'da Katolik Kilisesi'nden ayrılan yeni kiliselerde örgütlendi.

Protestanlık içinde bir alt akım olan Kalvincilik, toplumsal kurumları; gelenekçi din anlayışına göre değil de Hristiyanlığın başlangıcında bulunduğu varsayılan "öze" göre düzenleme görüşünü savunur. Bu amaçla bilimsel gelişmeleri destekler, akla ve bilime dayalı bir eğitim sistemi kurmaya ve uyglumaya çalışır. Mütevazı, tüketim ve israftan uzak bir yaşam anlayışını savunur. Tasarruf yapmayı ve çalışmayı kutsar. Kapitalizmin gelişimine uygun bir Hristiyanlık yorumu oluşturur ve Protestanlığın temel bileşenleri içinde yer alır.

Bi'dat : Bi'dat, sözcük anlamı olarak, sonradan ortaya çıkan gelişme, kural ve genel olarak yenilik demektir. İslam hukukuna göre kaynağını Ku'ran, sünnet ve hadislerden almayan, daha önce örneği bulunmayan yeni gelişmeler ve bu gelişmelere göre yeni kurallar koymak anlamına geliyor. Esas olarak, Hz. Muhammed sonrasında

dine giren yeni uygulama, kavram ve anlayışların tümünü ifade ediyor. Selefi ve gelenekçi akımlar, genellikle bi'dat'ı kabul etmez ve kafirlik sayar. Ancak, "kabul edilen ve edilmeyen bi'datlar" diye ayrıma giden bazı İslam alimleri ve akımlar da bulunuyor.

Siyasal İslam: İslam'ın siyasallaştırılmış dar ve ideolojik bir yorumudur. Dinin, kişisel/özel alandan toplumsal ve siyasal alana açılması, bütün kamusal ve siyasal yaşamın dinsel kurallar tarafından düzenlenmesinin istenmesidir. Selefiliktir. Radikal, şiddet yanlısı, legalist ve ılımlı kanatları vardır. İzleyicileri, devletin siyasetten ekonomiye, eğitimden sanata, spordan özel yaşama kadar İslami kurallara göre örgütlenmesi ve yönetilmesini savunmaktır. İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'ın bir siyasal parti ya da örgütün ideolojik programına dönüştürülerek iktidarın ve iktidar mücadelesinin aracı haline getirilmesidir. Dinin bir yönetim, hükmetme ve iktidar aracı olarak kullanılması, toplumsal ve siyasal kurumların İslam'ın bu yorumuna göre düzenlenmesi ve yürütülmesi anlayışının savunulmasıdır. Toplumsal ve siyasal yaşamın, dinsel kurallara göre düzenlenmesi, akıl ve bilimsel düşüncenin terk edilmesi ya da geri plana atılmasıdır. Esas olarak, İslam ülkelerinin geri kalmışlığını, dinden sapmaya bağlayan ve orijinal referanslara geri dönmek gerektiği varsayımından hareket eden Selefi dünya görüşüdür. Önerilen tezde, sıkça kullanılacak bir kavram ve çözümleme aracıdır.

Selefilik: Selefilik, teolojik çerçevesi İbn Teymiye (1263-1328) tarafından kurulmuş olan, ama temelleri daha öncesine uzanan, skolastik ve yaygın İslam mezheplerinden biridir. Selef, halefin tersidir. Dolayısıyla, tarihsel bakımdan önde olanlar, önce gelenler anlamındadır. Selefiyye, dinde selef (öncü, önce gelen) kabul edilen, daha önce dini orijinal haliyle yaşadığına inanılan kişilerin yolunda ve yönteminde hiçbir değişiklik yapmadan, aradan yüzlerce yıl geçse de onlar gibi yaşamayı esas alır. Halef olanlardan, yani sahabelerden sonra gelenlerin dine ekledikleri ya da getirdikleri her türlü yenilik ve yorumun reddedilmesi esasına dayanır. Selef olanların, yani Hz. Muhammed dönemindeki Müslümanların dini yaşama biçimlerinde hiçbir değişiklik yapmadan sürdürme anlayışıdır. Bu yanıyla Selefilik, her türden gelişme, ilerleme anlayışına, dini yorum, güncelleme ve reform girişimine karşıdır. Suudi Arabistan, Körfez Emirlikleri gibi devletler ile bazı radikal İslamcı örgütler tarafından benimsenen dini yorumdur.

Şâfiîlik: Şâfiî mezhebi veya Şâfiîlik, Sünni-Hanefi mezhebi içinde bir alt fıkıh

akımıdır. Zamanla bir mezhep niteliği kazanmıştır. Selefiliğe yakın tutucu bir öğretiye sahiptir. Genel bir ifadeyle kurucusu İmam Şâfiî'nin (767-820) görüşlerinin esas alındığı yola Şâfiîlik denir. Kendilerini "Ehl-i Sünnet" inancına, yani sünnet doktirinine bağlı sayan, ibadet ve yaşamlarını bu mezhebin hükümlerine göre sürdürenlere de Şâfiî denir. Eş'arilik gibi akılcılığa ve felsefeye, dolayısıyla bilime karşı konumlanan bir öğretiye sahiptir. İmam Gazali, bu fıkıh mezhebinin en önemli teorisyenidir.

Eş'arilik: Eş'arilik (Arapça Eş'ariyye), İslam dünyasının çatı mezheplerinden Sünnilik içinde yer alan ve Sünni-Hanefi teolojisini büyük ölçüde etkilemiş tutucu bir kelâm ekolüdür. Mutezile mezhebinden/ekolünden ayrılan İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'âri (873-936) tarafından kurulmuştur. Ehl-i Sünnet inancı (Sünni İslam) içeinde Matüridilik ile birlikte en yaygın iki itikâdî (salt inanca dayalı) alt mezhepten biridir. Basra'da doğan İmam Eş'ari, kırk yaşına kadar Mutezile mezhebine bağlı kalmış bir alimdir. Mutezile ekolünden farklı olarak, aklın (akılcı yolun) gerçeğin bilgisine hiçbir zaman ulaşamayacağı görüşünü savunur. İmam Eş'ari, insanların ancak kayıtsız şartsız inananarak mutlu olabileceklerini ileri sürer. Ona göre doğal olaylar, Tanrısal bir ilkenin ürünüdür ve bu ilke tarafından yönetilir. Eş'arilik Arabistan, Kuzey Afrika, Mısır, Irak, Suriye, Endonezya ve kısmen Endülüs'te yayılmıştır.

Meşşailik: İslam düşünce dünyasında Aristocu akımı ifade eden kavramdır. Doğu'da "felsefe" denilince akla ilk gelen düşünce ekolü Meşşailer ve ve Meşşailik akımıdır. Sözcük anlamı "yürüyenler" demektir. Antik Çağ Grek filozofu Aristo'nun kurduğu okulda (Lise) derslerini yürüyerek, yani ayakta vermesinden dolayı İslam düşünce dünyasında Aristo'dan etkilenenlere Meşşai, bu akıma da Meşşailik adı verilmiştir. İslam düşüncesi içinde doğa felsefesinin etkisiyle başlayan rasyonalist (akılcı) eğilimlerin sistemli hale getirilmesiyle şekillenmiştir. Bu akımın en önemli temsilcileri İbn Rüşd, İbn Sina, El Kindi ve Farabi diye sayılabilir.

İslam'ın Ortaçağı: İslam'da akıl ve bilim kapısının kapatılması, felsefenin "kâfirlik" sayılarak yasaklanması ve esas olarak "nakilci" bir din ve hayat anlayışının benimsenmesiyle başlayan çağdır. Başta İmam Gazali olmak üzere gelenekçi alimlerin İslam'da "içtihad" kapısının kapandığını, yani yorum ve yeni kural koyma devrinin sona erdiğini ilan etmesiyle başlayan ve günümüze kadar uzanan anlayıştır. Bu yaklaşım, İslam toplumlarını bilimden, akıldan uzaklaştırmış, skolastik bir tartışma dönemini açmıştır. Müslüman toplumların, Aydınlanma ve modernleşme çağını, dolayısıyla Sanayi

Devrimi'ni kaçırmasıyla da derinleşmiştir. Ortaya attığım bu kavram, tezimizde tartışılarak geliştirilmeye çalışılacak ve ele alınan merkezi sorunu açıklamak için kullanılacaktır.

Akılcılık: Aklı, bilginin temel kaynağı ve gerçeğe ulaşma yolu ve ölçüsü olarak kabul eden felsefi akımdır. Akılcılık, sadece dünya işlerinde değil, din ve inanç alanlarında da insanın düşünme yetisine öncelik tanır. Akılcılara göre; bilginin kaynağı vahiy ya da inançlar değil, insan aklı ve doğal yetileridir. İlahiyatta ise akılcılık, dinin akla uygun şekilde açıklanmasını ve savunulmasını esas alır. Felsefi akılcılık ise, dinci-idealist akımlara karşı, insan aklının gerçeğin bilgisine ulaşacağı görüşünü savunur. Nakilciler (Vahiyciler) ise, olayların ve insan eylemlerinin, Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu ve önceden belirlendiğini ileri sürer.

Mutezile: İslam dünyasında ortaya çıkan ilk akılcı ekoldür. Basra bölgesinde Hicri 2. Miladi 8. yüzyılda Vasıl İbin Ata (Ölümü 748) tarafından kurulmuştur. İlk akılcı İslam mezhebinin adı olan Mutezile, kelime olarak "ayrılmak, uzaklaşmak ve bir tarafa çekilmek" anlamına gelmektedir. Kurucusu Vâsıl İbn Ata, hocası İslam alimi Hasan bin Basrî (Ölümü Miladi 728) ile görüş ayrılığına düşünce, Basra Merkez Camii'nde yaşanan bir tartışmanın ardından arkadaşlarıyla birlikte O'nun meclisini terketmiş, bu yüzden, söz konusu gruba "ayrılanlar" anlamında Mutezile denmiştir. Kendilerini "ehl-i adil" ve "ehl-i tevhîd" diye isimlendiren Mutezile mensuplarına, kaderi reddettikleri için "Kaderiyye" adı da verilmiştir. Mutezile ekolü, İslâm dininin henüz kurumsallaşmasını tamamlamadığı, içte ve dışta inançsal, siyasal, felsefî, kültürel ve ideolojik tartışma ve hareketlerle yoğun şekilde çalkalandığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Kelâm metodunu kuran ve İslam dininin inanç ilkelerini, Allah'ın varlığını ve birliğini (biricik olduğunu) akılcı yollar ile kanıtlamayı esas alan Mutezile, İslam'da yorum kapısını da açık tutan bir akım olmuştur. Esas aldıkları akılcılık nedeniyle, İslam dünyasının egemen güçleri tarafından, toplumun yönetilmesi ve itaat ilkesi bakımından bir tehdit olarak görülmüştür. Bu nedenle içinden çıkan Eş'arilik desteklenerek Mutezile bastırılmış ve zamanla sönümlenmiştir. Akılcı Mutezile, bir bakıma "Nakilci" Eş'arilik karşısında uzun vadede yenilgiye uğramıştır.

Batınilik: Batınilik, Farsça Batın'iyye ya da Arapça El-Baṭiniyyeh, genel ve ansiklopedik bir tanımla; İslam'da Kur'an ayetlerinin görünür, yüzeysel (zahiri) anlamlarının ötesinde, daha derinde (batında) gerçek ya da iç anlamının bulunduğu

inancıdır. İslami kültürel havzada Kur'an ayetlerini bu anlayışla yorumlayan akıma Batınilik, bu düşünceyi benimseyen kişiye de Batıni denir. Metodolojik olarak Sünni İslam anlayışından köklü şekilde ayrılır. Dolayısıyla, İslam'da yorum, yani içtihad kapısını, kendi meşrebince açık tutar. Bu özelliği onun en önemli farkını oluşturur. Akıl ve felsefeye alan açan, güncellemeye kapalı olmayan bir akımdır.

İsmaililik: Batıni bir akım olan İsmaililik ya da İsmailiyye, adını İsmail bin Cafer Sadık'tan (Cafer Sadık'ın oğlu İsmail'den) alan, Aleviliğe de yakın bir Şii mezhebidir. Bazı kaynaklara göre, ilk İsmaili topluluk, 765 yılında ortaya çıkmıştır. İsmaililer, Hz. Ali ve soyuna ait halifelik hakkını gaspettiklerine inandıkları Sünni Emevilere ve Abbasiler'e karşı mücadele eden, Ehli Beyt ve 12 İmam inancına bağlı, imamet silsilesi ve hiyerarşisine inanan bir mezheptir. Kurucusunun, Hz. Ali'nin torunlarından 8. yüzyılda yaşayan İmam İsmail olduğu belirtilir. Bazı kaynaklara göre, İsmail, 12 İmam'dan Cafer Sadık'ın büyük oğludur. Batıni bir mezheptir. En ünlü kolu, Hasan Sabbah'ın "Haşhaşiler" diye ünlenen ve siyasal suikastlarıyla bilinen tarikatıdır.

Haşhaşiler: Büyük Selçuklu İmparatorluğu zamanında,1090 yılında İsmaili din adamı ve siyasi lider Hasan Sabbah (1034-1124) tarafından kurulmuş, Batıni bir tarikat ve siyasi bir örgüttür. Tarikat, 11. yüzyılda Mısır'daki Şii Fatımî Devleti içindeki ideolojik-dinsel bir tartışma sonucu ortaya çıkan İsmaili mezhebinin bir koludur. Tarikat, önce İran ve Doğu Anadolu'da, ardından da Suriye'de yayılıyor. Esas olarak Batıni akımının "İsmaili" mezhebi olarak bilinen bu tarikatının fedailerden oluşan vurucu gücü ve istihbarat örgütlenmesine ise "Haşhaşiler" adı veriliyor. Efsaneye göre; Alamut Kalesi çevresinde güzel ve zengin bahçeler kurarak "sahte cennet" yaratan Hasan Sabbah'ın burada eğittiği fedailerine afyon içirerek onların kendilerinden geçmesini ve emirlerini sorgulamadan gerçekleştirmelerini sağladığı için bu örgüte "Haşhaşiler" adı verildiği ileri sürülüyor. Ancak, bu suçlayıcı efsaneyi doğrulayan tarihsel bir belge bulunmuyor. Haşhaşiler, devlet adamlarına, vezirlere, üst düzey yöneticilere, Sünni din adamlarına, şeyhlere yönelik suikastleriyle tanınıyor. Sıradan insanlara karşı suikast yapmayan Haşhaşiler, eylemleriyle büyük korku yayıyor. Bazı kaynaklara göre; yaklaşık 30 bin kişinin bu suikastlar sonucu öldürüldüğü belirtiliyor. Tarikatın başta Alamut Kalesi olmak üzere, ele geçirilmesi imkansız ya da çok güç olan kalelere sahip olduğu biliniyor.

Nakilcilik: Nakilcilik, Vahiy yoluyla iletilen bilgi, kural ve emirleri, sorgulamadan ve yorumlamadan, görünen anlamıyla kayıtsız şartsız kabul etmektir.

İslam'ı yorumlama biçimidir. Müslüman toplumlarda en yaygın anlayış olduğu söylenebilir. Nakilciler, akıl ve bilim yerine nakledileni koyar. Nakledilen ise kutsal kitaplarda yer alan ve vahiy yoluyla gelen Tanrısal bilgidir. Nakilcilere göre bütün bilgelerin kaynağı Kur'an'dır. Bu nedenle Kur'an'a aykırı bilgi olamaz. Dolayısıyla inanç, nakilcilerde temel düşüncedir. İmam Gazali, İmam Eş'ari ve İmam Şâfiî bu ekolün en önemli düşünürleri arasındadır.

Kelâmcılık ve Kelâmcılar: Kelâm ve kelâmcılar; İslam dininin inanç (itikad) konularını irdeleyen ve tarihsel olarak bu çerçevede gelişen dini-felsefi kuramlarla ilgilenen bir akımdır. İslami terminolojide, "İlm-i Kelâm" denir. Vasıl Bin Ata'nın 8. yüzyılda Basra'da kuruluşuna öncülük ettiği, fakat zamanla sönümlenerek günümüze ulaşamayan Mutezile mezhebi, en büyük Kelâmcı akım olarak kabul edilir. İslam'ı, Allah'ın varlığını ve birliğini, akıl yoluyla açıklamayı esas alır. İslam'ın yorumlanabileceğini önsel olarak kabul eder. Vahiy yoluyla gelen kutsal bilgi, dünyayı ve olguları açıklamakta yetersiz kaldığında, aklın yol göstericiliğini tercih eder. Kelâmcılar, "akıl mı nakil mi" tartışmalarında, aklı temel alan yaklaşımlarıyla öne çıkar. Yabancı kültürlerin etkisiyle İbn Rüşd, Kelâmcı ekolün en önemli temsilcilerinden biridir.

Vehabilik: Vehhabilik ya da Vehabilik, kökeni Selefilik akımına dayanmakla birlikte tam olarak 18. yüzyılda Arabistan'da Muhammed bin Abdülvehhâb (1703-1792) tarafından kurulmuş olan dinî-siyasi hareket ya da mezhep olarak tanımlanabilir. Suud Ailesinin/Aşiretinin desteğiyle Arabistan yarımadasında yayılan Vehabiler, peygamberlerden şefaat dilemeyi bile şirk sayan, ibadeti aksatmayı kâfirlik ilan eden, türbe ve mezarları put, buraları ziyaret etmeyi ise puta tapmakla eş değer gören bir anlayışa sahiptir. Bu akımın mensupları, "Ehl-i Sünnet dairesinde kalan bir ıslah" yolu veya yöntemiyle dinin aslına dönmeyi hedefler. Vehhabiler, kendilerini bir ihya hareketi olarak gördüğünden, "Ehl-i hadis" ya da "Selefiyye" diye anılmayı tercih eder. İslam'ın, Hz. Muhammed döneminde olduğu gibi yaşanması gerektiğini savunurlar. Bugün birçok ülkede Vehabilik'le doğrudan ilgileri olmadığı halde, ortak bazı görüş ve tutumları nedeniyle kimi gelenekçi ve radikal dini gruplar da bu adla anılır. Vehhabilik ya da "Vehabi" adı/kavramı günümüz dünyasında (basın ve siyasi çevrelerde) daha çok siyasal islamcılar, küresel cihadcılar, aşırı dinciler ve dinci terörle ilişkili çeşitli grup ve radikal hareketleri ifade etmek için kullanılıyor.

1.3. Literatür Bilgisi

Elinizdeki tez çalışması için gerçekleştirilen literatür taramasında; Doğu ve İslam toplumlarında, devlet-toplum, din-toplum, din-bilim, din-felsefe, din-siyaset ilişkileri ve etkileşimleri hakkındaki çalışmalar incelenmiştir. Din ve tarih sosyolojisi alanlarındaki kuramsal eserler taranmıştır. Orta Doğu, Ön Asya ve İslam tarihi alanındaki eserler üzerinde, tezimizin konusu bağlamında çalışılmıştır. Yeni gelişen ve sosyolojinin bir alt disiplini olan Orta Doğu Sosyolojisi de metadolojik bakımdan dikkate alınacaktır. Bu bağlamda, Nizamü'l-Mülk, İmam Gazali, İbn Rüşd üzerine yapılan çalışmalar mercek altına alınmış, 10-11. ve 12. yüzyıl Ön Asya, Orta Doğu, Selçuklu ve İslam tarihi konusundaki çalışmalar değerlendirilmiştir.

Nizamü'l-Mülk (1018-1092), günümüze ulaşan tek eseri olan "Siyasetname" kitabını Farsça, İmam Gazali (1058-1111) ve İbn Rüşd (1126-1198) ise eserlerini Arapça yazmıştır. Söz konusu kişilerin günümüze ulaşan bütün eserleri Türkçe'ye çevrildiği için, ayrıca Farsça ve Arapça kaynak kullanma ihtiyacı olmamıştır. Bu alanda hazırlanan yüksek lisans ve doktora tezleri, yukarıda özetlenen perpektife uygun olarak taranmıştır. Konuya ilişkin ilahiyat alanındaki tez çalışmaları mavcutken, sosyolojik ve siyasal araştırmalar yok denecek derecede azdır. Döneme ilişkin az sayıdaki sosyoloji ve siyaset bilimi alanına girebilecek tezler ise bu çalışmada dikkate alınmıştır.

Literatür taramasında ayrıca Nizamü'l-Mülk hakkında yapılan özgün ve doğrudan çalışmaların sınırlılığı da dikkat çekmiştir. Machiavelli'den tam 400 yıl önce siyaset felsefesi konusunda büyük bir eser veren, İranlı Müslüman bir devlet adamı ve siyaset teorisyeni hakkında bu kadar az araştırma yapılması çok tuhaftır. Nizamü'l-Mülk hakkında 1996-2011 yılları arasında yapılan tez çalışmaları YÖK'ün resmi web sitesinde yer almaktadır. Tamamı 9 tanedir. Sitedeki bilgilere göre, Nizamü'l-Mülk hakkında son derece az çalışma yapıldığı ortadadır. Bu şaşırtıcı bir durumdur. Yapılan çalışmaların çoğu yüksek lisans tezidir. Doktora çalışması yoktur. Söz konusu yüksek lisans tezleri de derinlikli olmamakla birlikte bu çalışmada değerlendirilmiştir.

YÖK arşivinde İmam Gazali hakkında 1981-2014 yılları arasında 70 tez çalışması bulunmuştur. Bu çalışmaların büyük bölümü ilahiyatçıların yaptığı dinsel kategorideki tezlerdir. Bu konuda 2014 sonrasında akademik bir çalışmaya rastlanmamıştır. YÖK sitesindeki "Konu" bölümünde, bu çalışmaların çok büyük çoğunluğu için "dini"

denilmektedir. Gazali hakkında yapılan çalışmaların da yüzde 90'ı yüksek lisans tezidir. Bunların 13'ü felsefe, sadece biri sosyoloji, kalanı ise dini kategoridedir.

İbn Rüşd hakkında ise 1991-2014 yılları arasında 60 tez çalışması saptanmıştır. Bu çalışmaların da yüzde 90'ı yüksek lisans tezidir. Bu çalışmalardan 8'i felsefe, biri siyaset bilimi, biri de biyografi alanındadır. Kalan 60'ı ise dini konudadır. Bunların çok önemli bölümü de İbn Rüşd'ü İmam Gazali ile uzlaştırmaya çalışmaktadır. Oysa böyle bir uzlaşma mümkün değildir. Çünkü İbn Rüşd'ün varlık gerekçesi, İmam Gazali anlayışına karşı olmasında yatmaktadır.

Bu tez çalışmasında, genel olarak sosyoloji disiplininin yanı sıra tarihsel sosyoloji, din sosyolojisi ve siyaset sosyolojisi alanındaki kuramsal çalışmaları da dikkate alınacaktır. Nizamü'l-Mülk'ün "Siyasetname*"* kitabı ile İmam Gazali ve İbn Rüşd'ün bütün eserleri öncelikli kaynaklar olarak kullanılacaktır. Gazali, İbn Rüşd ve Nizamü'l-Mülk hakkında yapılan araştırma ve incelemeler de bu tez çalışmasının literatür değerlendirmesi kapsamında olacaktır. "Siyasetname" gibi Gazeli'nin "Filozofların/Felsefenin Tutarsızlığı" ve İbn Rüşd'ün "Tutarsızlığın Tutarsızlığı" kitapları başlıca inceleme alanını oluşturacaktır.

Louis Althusser'in "İdeoloji Ve Devletin İdeolojik Aygıtları" adlı yapıtı ile Weber'in "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" ve "Din Sosyolojisi" adlı kitapları dikkate alınan kaynaklar arasında olacaktır. Doğan Avcıoğlu'nun 'Türklerin Tarihi' adlı 5 ciltlik eseri, Prof. Dr. Mustafa Akdağ'ın tarih ve tarihsel sosyoloji alanında da değerlendirilebilecek çalışmaları ile Selçuklu tarihi konusundaki kitaplar, kaynaklarımız arasındadır. Ayrıca Marx'ın 'Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi' kitabı başta olmak üzere, siyaset teorisini geliştirdiği eserlerinin tamamı da metodolojik bakımdan bu çalışmanın önemli kaynak kitapları arasında olacaktır.

Tez çalışmamızın "Giriş" kısmını oluşturan Birinci Bölüm'de ortaya koyduğumuz görüşler, ip uçlarını verdiğimiz konular, inceleme ve araştırma alanları sonraki bölümlerde açılarak geliştirilecektir. Tezimizin eksenini oluşturan konular, İkinci Bölüm'den itibaren referanslarıyla derinliğine ele alınarak ayrıntılandırılacak ve sentezlenmeye çalışılarak sonuçlandırılacaktır.

BÖLÜM 2. DİN-DEVLET-TOPLUM İLİŞKİSİ; TEORİK ÇERÇEVE

2.1. Siyasetin Sosyolojisi ve Devletin İdeolojik Aygıtı Olarak Din

İnsanın "doğa ve evren hakkındaki ilk bilinci" olarak ortaya çıkan ve gelişen dinler, toplumsal yaşamı ve siyasal düzeni tarih boyunca derinden etkiledi. Dahası, dinler belli tarihsel kesitlerde toplumları ve devleti şekillendiren temel etkenlerden biri oldu. Bunun tersi de doğrudur. Özellikle sınıflı toplumların ortaya çıkışıyla birlikte din, egemen kesimler için toplumun yönetilmesi, devlet işlerinin yürütülmesi ve bir düzenin kurulması için çok önemli birer "ideolojik aygıt" haline geldi. Din, devlete egemen olan güçler açısından, bu hakimiyetin veya statünün sürdürebilmesi için toplumlardan ideolojik bir onay ve rıza üretmek amacıyla tarih boyunca etkin bir şekilde değerlendirilmiştir. Bu bakımdan din, insanlar nezdindeki kutsal niteliğinden bağımsız olarak, devlet ve ona egemen olan güçler açısından etkin, maliyetsiz ve rızaya (toplumsal onaya) dayanan hegemonya aracı olmuştur. Engels, 'Köylüler Savaşı' adlı eserinde yer alan analizinde bu konuyu şöyle anlatıyor:

> "Ortaçağ, yola ilk öğelerden çıkmıştır. Herşeye yeni baştan başlamak için, eski uygarlık, eski felsefe, eski politika, eski hukuk biliminden herşeyi silip süpürmüştü. Yitip giden eski dünyadan, Hristiyanlık ile tüm uygarlıklarından yoksunlaşmış, yarı yarıya yıkık birkaç kentten başka bir şey kalmamıştı. Sonuç şu oldu ki, gelişmenin tüm ilkel evrelerindeki gibi, rahipler, entelektüel kültür tekelini ellerine aldılar ve kültürün kendisi de her şeyden önce dinbilimsel bir nitelik kazandı. Rahiplerin elleri arasında politika ve hukuk bilimi, tüm öbür bilimler gibi yalnız Tanrıbilimin kolları gibi kaldılar. (...) Kilise dogmaları, aynı zamanda siyasal belitler idi ve kutsal Kitap tümceleri de tüm mahkemelerde yasa gücüne sahipti" (Engels, 1999: s.38-39).

Dinin, egemen güçlerin ideolojik bir aygıtı haline gelerek devletin ve toplumun yönetilmesinin etkin bir aracına dönüşmesi, siyaset sosyolojisinin olduğu kadar, din sosyolojisinin de inceleme alanına girmektedir. Engels'in 1524-1525 yıllarında Orta-Batı Avrupa'da Almanca konuşulan bütün bölgelerde başlayan ve "Büyük köylü isyanı" diye de nitelendirilen, feodal toprak düzeni ve beyliklere dayalı siyasal sisteme karşı başlayan bu tarihsel başkaldırıdan hareketle yaptığı analiz, dinin nasıl siyasal ve hukuksal bakımdan etkin bir yönetim aygıtı haline geldiğini kavramak bakımından önemlidir. Alman köylülerin Thoms Müntzer (1490-1525) liderliğindeki büyük ve yaygın bir iç savaşa dönüşen isyanı, yenilmesine karşın, kalıcı sonuçlar yaratmış, Papalığın Hristiyan

dünyasındaki monopolünün kırılma sürecini başlatarak, dinde reform ve protestanlığın gerçek bir toplumsal-tarihsel zeminini oluşturmuştur. Engels'in, bu büyük tarihsel olaydan hareketle yazdığı, "Köylüler Savaşı" adlı incelemesinde, Hristiyan toplumlar için söylediklerine benzer bir süreç, genel çizgileriyle Doğu-İslam toplumlarında da yaşanmıştır. Ancak, Doğu-İslam toplumlarında çok önemli bir fark vardır; dinin siyasal bir araç işlevi görmesi, Müslümanlığın ilk yıllarına kadar uzanır. Roma'ya karşı uzun sureli bir muhalefet hareketi olarak doğan Hristiyanlıktan büyük bir farkla, İslam'ın başından itibaren bir devlet dini ve toplumsal yaşamı düzenleyen bir yönetim öğretisi şeklinde gelişmesinin payı büyüktür. O nedenle İslam'ın, özünde siyasal bir din olduğu ileri sürülebilir.

Max Weber, 'Din Sosyolojisi' adlı eserinde, İslam'ı, Yakın Doğu monoteizminin görece geç bir ürünü olan ve içinde "Eski Ahit ve Yeni Ahit unsurlarının önemli bir rol oynadığı" bir din şeklinde tanımlayarak, İslam'ın Yahudilik'ten çok farklı bir biçimde dünya ile uyumlu olduğunu belirtiyor. Bu önemli saptamayı yapan Weber, erken dönem Müslüman toplulukların oluşumunda İslam'ın kendi saf formundan kavimsel bir "Arap savaşçı dinine", hatta daha sonra çok güçlü "statü vurgusuna sahip" bir dine dönüştüğünü vurguluyor. Weber, "Peygamberin kesin başarısını sağlayan takipçiler, sürekli biçimde güçlü ailelerin üyeleriydi" diyerek, bu tezini temellendirmeye çalışıyor (Weber, 2016: s.404).

Weber, İslam'da kutsal savaşla (cihad) ilgili dinsel emirlerin, ilk planda din değiştirmeyi sağlamak, yani başka inançlara sahip toplulukları zorla İslama kazandırmaktan çok, başka dinlere mensup toplumlardan vergi/haraç alarak, "dünyanın sosyal skalasının zirvesine yükselme" anlamına geldiğini de belirtiyor. Cihadın iktisadi amacının, ruhani hedefinin önünde olduğunu ve kutsal savaşın bir zenginleşme ve ganimet aracı olduğunu ileri sürüyor. İlk kuşak Müslümanların hazırladığı siyasal ve toplumsal zeminde kısa süre sonra "feodal aristokratların yükseldiğini" belirten Weber şunları söylüyor:

> "İslam'ı bir efendiler dini olarak damgalayan tek faktör (cihad-my) değildir. Askeri ganimet, buyruklarda, vaatlerde ve hepsinden önemlisi, özellikle dinin en antik dönemini karakterize eden beklentilerde de önemlidir. İslamın ekonomik ahlakının nihai unsurları dahi salt feodal idi. Dinin ilk kuşağındaki en dindar bağlıları, en zengin hale geldiler ya da daha doğrusu, kendilerini -en geniş anlamda- askeri ganimetle, inancın diğer üyelerinden daha çok zenginleştirdiler" (Weber, 2016: s.404).

Weber, İslam'ın siyasal karakterine, onun ekonomiden devlet yönetimine, toplumsal yaşamdan özel yaşama kadar bütün dünyevi ilişkileri düzenleme kapasitesine ve anlayışına sahip bir din olduğunu da saptıyor:

> "İslam'ın en önemli bütün emirlerine temelde siyasal bir karakter damga vuruyordu; dış düşmanlara karşı grubun savaş gücünü artırmak adına şahsi kan davalarını kaldırma, cinsel davranışın gayri meşru formlarının yasaklanması ve meşru cinsel ilişkilerin güçlü ataerkil çizgilerle düzenlenmesi (boşanma imkanı ve kadın kölelerin cariye olarak korunması göz önüne getirilecek olursa, bu gerçekte sadece zenginler için cinsel ayrıcalıklar yaratıyordu), faizciliğin yasaklanması, savaş için vergi düzenlemesi ve yoksulların desteklenmesi emri. Karakter olarak aynı derecede siyasi olan, İslam'daki karakteristik dinsel yükümlülük, onun tek zorunlu dogması idi" (Weber, 2016: s.405).

Burada "siyasal din" kavramını güçlendiren şey ise İslam dünyasındaki Emevi-Arap hanedanlığı oldu. Emeviler döneminde (661-750) egemen feodal güçler tarafından İslam, ideolojik bir aygıt şeklinde sistematize edilerek, -kaynağı tartışmalı da olsa- siyasal gerekçelerle bazı kurallara ve ritüellere bağlanmasıdır. İmam Gazali ise, Nizamü'l-Mülk'ün teşviki ve desteğiyle, dinin devletin ideolojik bir aygıtı haline gelmesinin kuramsal temellerini atmış, felsefi arka planını oluşturmuştur. Gazali, İslamı siyasallaştırarak bir yönetim aracı şeklinde tahkim edip, başlangıçta var olan, ama zamanla silikleşen durumu kalıcılaştırmıştır. (Gazali, 2004-2005-2016.)

Siyaset, kavramsal ve etimolojik bakımdan Arapça kökenli bir sözcüktür ve "seyislik" işinden/mesleğinden gelir. Bu nedenle bakmak, eğitmek, terbiye etmek anlamlarında da kullanılmaktadır. Bu anlam zamanla Arapça'da da devlet ve toplumun yönetilmesi, devlet işlerinin yürütülmesi, toplumsal yaşamın düzenlenmesini ifade edecek şekilde dönüşmüş ve bu anlamda kullanılmıştır. Siyaset, aynı zamanda Doğu-İslam toplumlarında idam ya da idam meydanı, siyasal nedenlerle idam cezasının gerçekleştiği, infaz edildiği alan (siyaset meydanı) anlamına da gelmektedir. Diğer taraftan siyaset, Antik Yunan kökenli "politika" ile eş anlamlı bir kavram ve sözcüktür. Yunanca siyaset, yani "politika" ise kent kavramından, yani "polis"den gelir. Burada 'kent', aynı zamanda devlet demektir. Bu kavramın ortaya çıktığı dönemde Antik Helen Uygarlığı kent (site) devletlerinden oluşuyordu. Politika, kentte (polis) konuşulan herşey, arenada devlet ve toplumu ilgilendiren bütün işlerin görüşülmesi ve karar alınması

anlamına geliyordu. Dolayısıyla politika, kent devleti anlamından türetilen ve devlete ait işlerin görülmesi ve görüşülmesi anlamına gelen bir kavramdır.

Siyaset ya da politikanın 14. yüzyıldan itibaren kullanılan ve günümüze kadar gelen anlamı ise geniş bir bakışla, toplumsal yaşama ilişkin bütün işler demektir. Daha dar anlamda ise siyaset, devlet ve toplum yönetimi olarak ifade edilebilir. Siyaset bilimi ise, "farklı türden siyasal sistemlerde iktidarları ve iktidarın dağılımını inceleyen bir akademik disiplin" olarak tanımlanabilir. Daha kapsayıcı bir anlatımla, "siyasal otorite ile ilgili kurumların ve bu kurumların oluşmasında ve işlemesinde rol oynayan davranışların bilimi" olarak tanımlanabilir.

Siyaset sosyolojisi ise toplumların örgütlenmesinin, dolayısıyla en büyük toplumsal-siyasal örgüt olarak devletin işleyiş yasalarını, toplumla ilişkilerini, güç mücadelesini, toplumsal güç dağılımının örgütlenmesini (siyasi partiler, dernekler, sendikalar, meslek örgütleri vb.) ve bu örgütler arasındaki ilişki ve çelişkileri, aralarındaki güç dağılımlarının toplumsal neden ve sonuçlarını inceler. Siyasal iktidarın oluşumuna, alınmasına veya devredilmesine yol açan toplumsal değişimlerle ilgilenir. Bu anlamda sosyolojinin bir alt dalı olarak tanımlanmaktadır. Başka bir ifade ile siyaset sosyolojisi, siyasal otoritenin işlevlerini ve siyasal düzenin toplumsal eylemler sonucu dönüşümünü sosyolojik bakış açısından inceler.

Siyaset bilimi daha çok yönetim aygıtları, kamu yönetimi mekanizmaları ile kamuoyu, baskı grupları ve siyasal davranışla ilgilenirken, siyaset sosyolojisi ise siyasal olguların sosyolojik analizi ve daha çok siyaset, toplumsal yapılar, ideolojiler ve kültür arasındaki karşılıklı ilişkilerle ilgilenmektedir. Siyaset sosyolojisi ile siyaset bilimi aynı olguyu, yani siyaset olgusunu farklı biçimlerle ve yöntemlerle ele alan, birbirini tamamlayan iki disiplindir. Siyaset sosyolojisi, siyaset olgusunu toplumdaki diğer toplumsal olgular, kurumlar ve süreçler içinde değerlendirirken, siyaset bilimi aynı olguyu diğer alanlardan soyutlayarak ele almaktadır. Kısaca siyaset sosyolojisi, siyaset ile toplum arasındaki ilişkileri, etkileşimleri ele alan bir alt disiplinidir. Sonuç olarak siyaset sosyolojisi; siyasetin, toplumsal koşullar ve toplumda meydana gelen diğer olaylar tarafından nasıl belirlendiğini; diğer taraftan, siyasetin de toplumsal olayları nasıl etkilediğini inceler. Siyaseti, diğer toplumsal olgular ve kurumlarla ilişkisi açısından da ele alır.

Thomas Janoski-Robert Alford- Alexander M. Hicks ve Mildred A. Schwartz'ın

hazırladığı, "Siyaset Sosyolojisi" kitabının, "Yeni Bin Yılda Siyaset Sosyolojisi" başlıklı giriş bölümünde yazarlar, "Modern siyaset sosyolojisi, bir yüzyıldan fazladır var olsa da, İkinci Dünya Savaşı sonundaki zafer ile Vietnam Savaşı karşıtı hareketler arasındaki on yıllarda kendini bulmuştur. Siyasi araştırmaların yönünü belirlemede özellikle önemli olan ve diğerlerinden farklı olarak, siyasetin toplumsal temellerine odaklanan" bir siyaset sosyolojisi anlayışının geliştiğine, çeşitli örnekler vererek işaret ediyor. (Thomas Janoski vd. 2013: s.9).

Dolayısıyla, elinizdeki tez çalışmasında din, devlet, toplum ilişkilerine siyaset sosyolojisinin penceresinden de bakmayı deneyeceğiz.

2.1.1. Siyasetin Sosyolojisi Ve Din

Sosyolojinin üç klasik kurucusundan biri olan Karl Marx'ın (diğerlerinin Durkheim ve Weber olduğu kabul edilir) din hakkında yazdıkları, daha sonra sosyolojik açıdan bu alanda geliştirilen bütün yaklaşımları temelden etkilemiştir. Bu üç kurucu teorisyen, aralarındaki yaklaşım farklılıklarına karşın, dinin temelde bir toplumsal süreç olduğunu saptar. Bilimin gelişmesi ve akılcılıkla birlikte, dinin modern zamanlarda etkisinin azalacağına inanırlar. Batı dünyası için doğrulanmış olan bu öngörü, Doğu toplumları için -henüz- gerçekleşmemiştir. (Elinizdeki tezin amaçlarından biri de bunun nedenlerini incelemektir).

Henri Lefebvre, "Marx'ın Sosyolojisi" adlı önemli kitabında (1995), Alman düşünürün kuramsal sistemi içinde, "devlet teorisinin merkezde yer aldığını" belirtir. Onun da işaret ettiği gibi, bu yanıyla Marx siyaset sosyolojisinin de kurucusu sayılır. Bu nedenle en sert teorik çatışmalar Marx'ın devlet teorisi çerçevesinde yapılmıştır. Marx, devlet teorisi, devletin ideolojik araçları, -daha kuşatıcı bir kavramla ifade edersek- siyasal toplum konusunda etkili ve kurucu eserler veren bir düşünürdür. Fransız Üçlemesi diye de bilinen "Louis Bonaparte'nin 18 Brumaire'i" ile "Fransa'da İç Savaş" ve "Fransa'da Sınıf Mücadeleleri" adlı yapıtları buna örnek verilebilir. (Marx, 2005-2010-2012.)

Fransız düşünür Lefebvre, Marx'ın "Hegel'in en tutarlı, en zengin ve en kesin şekilde ortaya koyduğunu" belirttiği Alman devlet ve hukuk felsefesinin eleştirilmesini, "hem modern devletin hem de onu destekleyen gerçekliğin analizi" olarak gördüğünü belirtir. Bu perspektiften haraketle Lefebvre, Marx'ın "devlet teorisi" ve dolayısıyla

siyaset sosyolojinin temellerini nasıl attığını ise şöyle anlatır:

> "Hiç şüphe yok ki Marx, yalnız Hegel felsefesinin değil, bu felsefenin en uç noktasına vardırılmış teorileştirilmesi olarak, bağlı bulunduğu modern devletin, yani siyasal gerçekliğin eleştirilmesi ile işe başlamaktadır" (Henri Lefebvre, 1995: s.104).

Bu yaklaşım aynı zamanda Almanya'da daha önce görülmüş hukuki ve siyasal yapıların da bir eleştirisi ve inkârıdır. Marx'ın, "devletin kendi içinde dine yer vererek kendisini sınırladığı" şeklindeki görüşlerine de atıfta bulunan Lefebrve, Marx'ın din, devlet ve toplum ilişkilerine yönelik sosyolojik yaklaşımını şöyle özetliyor:

> "Kilise ile devletin ayrılması gerçekleşmişse bu sadece bir serbestleşmedir; yoksa bir kurtuluş (özgürleşme), sonuna kadar vardırılmış bir sıyrılış değildir. 'Siyasal serbestleşme, insani serbestleşmenin, içinde gelişme taşımayan eksiksiz bir tarzı' olmadığı için, böyledir bu. Başka bir deyişle, serbestleşme ve özgürlük (kurtuluş), kısmi olarak çakışırlar. Serbestleşme özgürlüğe götürür; serbestleşme özgürlüğün sadece bir derecesi ya da uğrağıdır. (...)"
>
> "Söz konusu olan, gelişmesinin sonuna varmış siyasal devlettir; en modern devlettir, yani en demokratik devlettir. Dinden ayrılmış da olsa, ona karşı mücadele de etse, demek ki devlet özü bakımından din ile aynı yapıdadır. Devletin varlığının kendisine bağlı bir devlet dindarlığı vardır. Çünkü, devlet ile gerçek hayat arasındaki ilişki, gökyüzü ile yer arasındaki ilişki gibidir. Gençek hayatın çok üstündedir devlet; yukarılarda süzülüyor ya da süzülüyor gibidir" (Lefebvre, 1995: s.105-106).

Öte yandan, Marx'ın din hakkındaki görüşlerinin temeli, esas olarak 19. yüzyılın en büyük felsefecilerinden Alman düşünür Ludwig Andreas Feuerbach'a (1804-1872) dayanır. Feuerbach'ın, 1841'de yazdığı "Hıristiyanlığın Özü" adlı temel eseri ve diğer çalışmaları, döneminin aydınlarını ve fikir hayatını derinden etkilemiştir. Bunlardan biri de Marx'tır. Feuerbach'a göre din, insanın tarihsel gelişimi içinde dünyayı ve evreni açıklama çabasının, dolayısıyla kendi düşüncesinin insanüstü bir plana aktarılmasıdır. Dolayısıyla din, tarihsel akış içinde insanların kültürel gelişme sürecinde ürettiği düşünce ve değerlerden oluşmakta, ancak bunlar ilahi güçlere mal edilmektedir. İnsanların ruhun ölümsüz olduğuna ve ilahi adaletin tecelli edeceğine inanmaları da, Feuerbach'a göre, insanların bu acımasız dünyadaki adalet arayışlarının mistik bir ifadesi ve haksızlıklara, pasif bir biçimde de olsa, karşı koyma güdülerinden başka bir şey değildir (Feuerbach, 2008: s.12-42).

Marx'a göre din, bu dünyadaki adaletsizlik ve eşitsizliklere karşı mücadele etmeyi bir yana bırakarak, itaati önermekte, adaleti ve mutluluğu ise öteki dünyaya bırakarak kurulu düzenin devam etmesine katkıda bulunmaktadır. Diğer anlamıyla din, halkın çektiği acıları bir dindirme aracı, adaletsizlikler karşısında bir iç çekiş ve haksızlık önünde bir sığınma alanıdır. Dikkatlerin bu dünyadaki adaletsizlik ve eşitsizlikler üzerinde toplanmasını önler. İnsanları öteki dünyanın ödülleri ve cezası ile avutarak ya da korkutarak tepkilerini söndürür.

Dolayısıyla, sanılanın aksine Marx dini önemser, onun insanların dünyasındaki yerini, işlevini 'insancıl' bir yaklaşımla ele alır. Marx, dinin "kalpsiz bir dünyanın kalbi" ve insanların acılarını dindirmek için sığındıkları metafizik bir dünya olduğunu belirtir. Marx'ın, "Din halkın afyonudur," şeklindeki sözlerinin anlamı budur. Marx, "afyon" sözcüğünü, bir "uyutma" aracı olarak değil, "acıları dindiren" bir anestezi malzemesi anlamında kullanır. Çünkü afyon, 19. yüzyılda tıp alanında (hastanelerde ve genellikle ameliyat sırasında) ağrı ve acıları dindirmek için kullanılan tek anestezi malzemesiydi. Marx bu duruma gönderme yapmaktadır. Sonuç olarak, servet ve güç dağılımındaki eşitsizlikleri makul gösteren din, Marx'a göre güçlü bir ideolojik özelliğe de sahiptir. Bu özelliğiyle yine Marx'a göre din; egemen sınıfların en önemli ideolojik araçlarından biridir. Burjuva sınıfı tarafından kullanılsa da esas olarak feodelitenin ideolojisidir (Marx-Engels, 2008: s.17-31).

Marx, dinin tanımını ve toplumsal rolünü şöyle ifade ediyor:

> "Din bu dünyanın genel teorisini, onun ansiklopedik özetleme kitabını, onun toplumsal biçimdeki mantığını, onun tinselci 'point d'honneur'ünü (onur sorununu), kendisinden geçmesini, ahlaksal onaylanmasını, görkemli tamamlayıcısını, teselli ve aklanmasının evrensel temelini oluşturuyor. Din, insansal özün doğaüstü gerçekleşmesini oluşturuyor. (...) İsrail Tanrısı'nın kendi hizmetkârı Musa'ya gösterdiği gibi, kendi 'a posteriori'sinden (deneyimlerle, algıyla edinilen bilgi-m.y) başka bir şey göstermediği bir okul var; tarihsel hukuk okulu. Eğer bu okulun kendisi Alman tarihinin bir icadı olmasaydı, Alman tarihini o icat ederdi" (Marx, 2009: s.192).

Din ve felsefe arasındaki ilişki üzerinden dinsel anlayışları farklı bir düzlemde yeniden ele alan Marx, "Felsefe dünyayı iyi tanımaktadır," diyor. Dinin duygulara, felsefenin akla hitap ettiğini, dinin öteki dünyadaki ödül ya da cezaları, felsefenin ise gerçekleri vaadettiğini belirtiyor. Kapitalizme uygun bir Hristiyanlık yorumu olarak nitelediği protestan teolojisini de değerlendiren Marx, protestanların Hristiyanlığın bütün

Ortaçağ kötülüklerini -engizisyon, mezhep savaşları, katliamlar, yasaklar, işkence ve idamlar- katoliklerin üzerine yıkarak, kendilerini akladıklarını da vurguluyor (Marx, 2008: s.27).

Marx, dinin maddi temellerini ve onun üretim biçimi ile ilişkisini de şöyle ifade ediyor:

"Din dünyası, gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir. Üreticilerin genel olarak, ürünlerini meta ve değer olarak ele alarak bir birleriyle toplumsal ilişkilere girdikleri ve böylece kendi bireysel özel emeklerini türdeş insan emeği ölçütüne indirgedikleri meta üretimine dayanan bir toplum için, soyut insan *cultus*'u ile Hristiyanlık ve hele onun burjuva gelişimleri olan protestanlık, deizm vb. en uygun din biçimiydi. Eski Asyatik ve antik öteki üretim biçimlerinde, ürünlerin metalara dönüştürülmesi ve bu nedenle insanların meta üreticilerine dönüşmeleri ikincil bir yer tutar. Ne var ki, bu ilkel topluluklar, dağılmaya yüz tuttukça, bunun önemi de artar. Gerçek tüccar kavimler, Epiküros'un Tanrıları'nın küreleri arasında ya da Yahudilerin Polonya toplumunun gözeneklerinde yaşaması gibi, eski dünyanın ancak çatlaklarında yaşarlardı" (Marx, 2000: s.88-89).

Marx, kiliselerin sanayi ve burjuva devrimlerinden sonra mahkemelere başvurma nedenlerine dikkat çekerek, şöyle devam ediyor:

> "Açtığınız davaların büyük bir bölümü ve medeni yasaların en büyük kısmı mülkle ilgili değil mi? Ama size hazinelerinizin bu dünyaya ait olmadığı açıkça söylendi. Ya da Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin sözüne dayanıyorsanız, o zaman yanlızca altın Tanrısı Mammon'u değil, onun kadar bu dünyanın yöneticisi olan aklı da tutun; biz, 'özgür aklın eylemi'ni felsefe diye adlandırıyoruz" (Marx-Engels, 2008: s.29).

Fredrich Engels ise, antik felsefe ve hukukun katledildiği Ortaçağ'ın karanlık döneminde, Katolik kilisesinin kültür ve ideoloji alanında tekel kurduğunu, siyaseti de kilisenin belirlediğini saptıyor. "Köylüler Savaşı" adlı kitabının sunuşunda, "Almanya'nın siyasal düzeninin, bu düzene karşı ayaklanmaların, çağın siyasal ve dinsel teorilerinin, tarım, sanayi, ulaştırma yolları, meta ve para ticaretinin bu ülkede erişmiş bulundukları gelişme derecesinin nedenleri değil, ama sonuçları olduklarını göstermeye çalıştım. Tarihin tek materyalist yaklaşımı olan bu görüş, benden değil Marx'tan gelir" diyen Engels, şunları yazıyor:

> "Sonuç şu oldu ki, gelişmenin tüm ilkel evrelerindeki gibi, rahipler, entelektüel kültür tekelini ellerine aldılar ve kültürün kendisi de her şeyden önce Tanrıbilimsel bir nitelik kazandı. Rahiplerin elleri arasında, siyaset ve hukuk bilimi, tüm öbür bilimler gibi, basit Tanrıbilim (teoloji-my) kolları olarak kaldı"

(Engeles, 1999: s.46).

Avrupa'da, 19. yüzyılın başlarında, burjuvazinin iktidardan düşürdüğü feodal sınıflarla, emekçilerin yükselen mücadelesinin önünü kesmek amacıyla uzlaşmasının da bir sonucu olarak, gerici güçler ve devletler, bütün ilerici hareketlere, monarşileri sarsan sınıf mücadelelerine karşı, "Kutsal İttifak" adıyla, Hristiyanlığı bir ideolojik eksen olarak alan karşı devrimci güçbirliği oluşturdular. Adı bu nedenle "kutsal" sıfatını alan ittifak, Fransız Devrimi'nin ilkelerini Avrupa'ya silah gücüyle yayan Napolyon'un yenilgisi üzerine Rus Çarı I. Aleksander'ın girişimiyle 1815'te Paris'te kuruldu. İttifaka, Purusya (Almanya) dahil, hemen hemen bütün Avrupa devletleri katıldı. Monarşiler, iktidarlarını, kurulu düzeni, Hristiyanlığı ve devletlerini devrimci ayaklanmalara karşı korumak için "Kutsal İttifak" kurduklarını açıkça ilan ediyorlardı. Sadece bu tarihsel olgu bile dinin, nasıl ideolojik bir silah olarak bir devlet aygıtına ve toplumsal rıza üretimi mekanizmasına dönüştüğünü gösteriyordu.

Marx da dinin (Hristiyanlığın) devletlerin ideolojik aygıtı haline gelme sürecini, dini simgelerin devletlerin sembolü haline geldiğini de anımsatarak (Avrupa ülkelerinin bayraklardaki haç motifleri gibi) bu tarihsel örnek üzerinden şöyle anlatıyor:

> "Gerçekten dinsel devlet, teokratik devlettir; bütün devletlerde egemen, ya Yahudi devletinde olduğu gibi dinin Tanrısı büyük Yahova olmalıdır, ya Tibet'te olduğu gibi Tanrı'nın temsilcisi Dalay Lama olmalıdır ya da Görres'in son yapıtında Hristiyan devletlerden haklı olarak istediği gibi, hepsi bir kiliseye boyun eğmelidir. Bu kilise 'yanılmaz bir kilisedir', çünkü protestanlıkta olduğu gibi, kilisenin yüce bir lideri olmayınca dinin otoritesi, otoritenin dininden, hükümetin iradesine tapınmadan başka bir şey değildir. (…)"
>
> "Hristiyanlar siyasal yapıları farklı farklı devletlerde bulunuyorlar, kimileri cumhuriyette, başkaları mutlak bir moranşide, ama başkaları anayasal (meşruti) bir monarşide. Hristiyanlık, yapıların hangi ölçüye göre iyi olduğuna karar vermiyor, çünkü o yapılar arasında fark tanımıyor; o, dinin yapması gerektiği gibi şunu öğütlüyor: Otoriteye boyun eğin, çünkü her otorite Tanrı'dan gelir. Demek ki, yapıların doğru olup olmadıklarına Hristiyanlıktan hareketle değil, devletin kendi doğasından, özünden, Hristiyan toplumun niteliğinden hareketle karar vermek zorundasınız."
>
> "Bizans devleti tam bir dinsel devletti, çünkü orada dogmalar devlet işiydi, ama Bizans devleti, devletlerin en kötüsü oldu. Eski düzenin devletleri, Hristiyan devletlerin en Hristiyanı oldular, bu yüzden de 'sarayın iradesi'ne bağlı devletler olmaktan çıkamadılar" (Marx-Engels, 2008: s.29-31).

Yukarıda görüldüğü gibi, Marx'ta din sadece Ortaçağ'da değil, kapitalizmin

bütün kurumlarıyla şekillendiği 18. yüzyıl ve sonrasındaki burjuva toplumlarında da (Batı'da) devletlerin ideolojik aracı olarak işlev görüyor. Tersi de doğru, devlete egemen olan kilise ya da cami de devletleri bir siyasal araç olarak kullanabiliyor. Burada fark şudur; Batı Hristiyan dünyası, Aydınlanmayı yaşadığı ve kendi ortaçağını aştığı için, din ancak devletin bir aracı olmak işlevini görmesine karşın, uzayan bir ortaçağın içinden geçen Müslüman Doğu toplumlarının önemli bir bölümünde ise din, devleti ve toplumu fethetme ısrarını sürdürüyor. İslam dünyasının önemli bir bölümünde, devletler dinin siyasal araçları olarak işlev görüyor. Egemen sınıflar kendi iktidarlarının yeniden üretimini, dinsel kurumlar üzerinden ve bu kurumlar dolayımıyla gerçekleştiriyor. Nizamü'l-Mülk ve İmam Gazali ilişkisini, siyasal mirasını Osmanlı'ya aktaran Selçuklu Devleti ve Nizamiye Medreseleri'ni inceleyeceğimiz bölümlerde bu konuyu yeniden ele alacağız.

2.2. Althusser'in Mirası; Devletin İdeolojik Aygıtları

Kavramsal bir netlikle ifade etmese de, Marx'ın, dini egemen sınıfların ve devletin ideolojik aracı olarak ele alan yaklaşımını, Louis Althusser 1960'larda açacak ve geliştirecektir. Fransız felesefe ve siyaset sosyolojisi geleneği içinde yetişen Marksist düşünür Althusser, dini, devletin en önemli ideolojik aygıtlarından biri olarak değerlendirir. Althusser toplumu, birbirine bağlı olan ve birbirini tamamlayan ekonomik, siyasal ve ideolojik düzeylere ayırır. Toplumsal formasyonu da bu düzeylerin tamamı olarak tanımlar. Bu çözümleme, Althusser'in tarihsel materyalizm yorumu için belirleyici bir öneme sahiptir. Düşünür, üstyapı kurumlarına, yani ideoloji, din, kültür, siyasal yapı, eğitim ve benzeri kurumların, yani geniş anlamda devletin göreli bir özerkliğe sahip olduğu görüşünü savunur.

Louis Althusser, etkileri günümüze kadar ulaşan, düşünceleri hâlâ güncelliğini koruyan, 20'nci yüzyılın en önemli düşünürlerinden ve Marksist kuramcılarından biridir. Althusser, yaşadığı ve yazdığı dönemde olduğu gibi sonrasında da akademik, entelektüel ve siyasal ortamı etkileyen; 1960'lar ve 70'ler dünyasında genç aydınları arkasından sürükleyen, 68 kuşağının en önemli düşünsel önderlerinden biridir. Sıradışı bir hayat hikâyesine ve kişiliğe sahiptir.

Althusser, "Marx İçin", "Kapital'i Okumak" ve "İdeoloji/Devletin İdeolojik Aygıtları" gibi kitapları; kitap haline getirilen oylumlu makaleleri ile Marksist düşünceye

yeni açılımlar getirdi. Kendi kuşağını olduğu gibi, kendisinden sonra gelen kuşakları ve düşünürleri de büyük ölçüde etkiledi.

Alhusser'in bütün düşünce hayatı felsefe, ideoloji ve bilim kavramlarını açıklamaya; bu kavramlar arasında ilişki kurmaya, anlamaya ve yine bu kavramlar bağlamında Marx'ı yeniden okuyup yorumlamaya çalışmakla geçti. Bize bıraktıklarına bakınca, bu amacını bir ölçüde gerçekleştirdiğini kabul etmek gereklidir.

Diyalektik materyalizm (felsefe) ve tarihsel materyalizm (bilim) ikilisini teori başlığı altında toplayan Althusser, esas olarak bilimi de ideolojilerden temizlemeye çalıştı. Bu arada, Karl Marx'ı tarih biliminin (tarih kıtasının) kurucusu olarak gören Althusser, Marx'ın öğretisini de -ki Marksizmi de başlı başına bir toplumbilim olarak görüyordu- ideolojiden arındırmaya, daha doğru bir ifadeyle, Marksizm ile ideoloji arasında daha doğru bir ilişki kurmayı amaçladı.

Althusser edebiyatında bir kavram ve olgu olarak "ideoloji" önemli bir yer tutuyor. Bilindiği gibi, Marksist teoride devlet, son çözümlemede egemen sınıf ve güçlerin örgütlü baskı ve egemenlik aygıtı olarak görülür. 'Devlet iktidarı' ve 'devlet aygıtı' ayrımı yapan ortadoks Marksist anlayış, devleti son çözümlemede ordu, polis, mahkeme ve hapishane gibi zor kurumlarına indirger. Althusser ise devleti, "baskı aygıtları" ve "ideolojik aygıtlar" olarak ikiye ayırır ve kısaca 'DİA' dediği "Devletin İdeolojik Aygıtları" kavramını ortaya atar. (Althusser, 2014.)

Althusser, okul, din, hukuksal kuruluşlar, kültürel kuruluşlar, meslek örgütleri, sendikalar, aile, kitle iletişim ve haberleşme kuruluşları (medya) gibi kurumları 'Devletin İdeolojik Aygıtları' içinde sayar. Dini, devletin baskı araçlarından farklı olarak, ayrıca kurulu düzenin rıza ve onay üretme aygıtları içinde sayan Althusser, sosyal bilimlere çok önemli bir katkı yapar. Fransız düşünür, DİA'ların ideoloji ile "Baskıcı Devlet Aygıtları"nın ise şiddet kullanarak işlediğini, örneğin yargı ve eğitim kurumları arasındaki temel farkın bu işleyiş özelliklerinde yattığını belirtir. Althusser, şöyle devam eder:

> "Devletin İdeolojik Aygıtları, (baskıcı) devlet aygıtıyla aynı şey değildir. Marksist teoride devlet aygıtının şunları kapsadığını hatırlatalım; hükümet, idare, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler vb. Biz bundan böyle bunlara Baskıcı Devlet Aygıtı adını vereceğiz. (…) Devletin İdeolojik Aygıtları dediğimizde, gözlemcinin karşısına, birbirinden ayrı ve uzmanlaşmış kurumlar biçiminde dolaysız olarak çıkan belirli sayıda gerçekliği belirtiyoruz. (…) Şunu biliyoruz; DİA'lar baskıcı Devlet Aygıtı ile aynı şey değildir. Baskıcı Devlet Aygıtı tümüyle

> kamu alanında yer almasına karşın, DİA'ların büyük bölümünün özel alanda bulunduğunu saptayabiliriz. Kiliseler, partiler, sendikalar, aileler, bazı okullar, gazetelerin ve kültürel kuruluşların çoğu özeldir" (Althusser, 2014: s.50-51).

Althusser, devamla, hiçbir sınıf ya da kesimin devletin ideolojik aygıtları içinde ve üstünde kendi hegemonyasını kurmadan iktidarını sürdüremeyeceğini ve kalıcı olamayacağını belirtir. İşte bu aygıtlardan biri de insanı kuşatan din ve dinsel kurumlardır. Dinin toplumsal ve siyasal yaşamdaki yeri, modern toplumlar ve kapitalizm koşullarında azalmış olmasına karşın, bir önceki çağ boyunca belirleyici bir yere sahipti. Günümüzde Batılı ülkelerde devlet ve toplum ilişkilerinde (kamusal alanda) dinin etkisi büyük ölçüde azalsa da, bu etki uzayan bir 'Ortaçağ'ın' içinden geçen günümüz İslam dünyasının büyük bir bölümünde önemini korumaya devam ediyor. Tezimizin irdeleyeceği sorunsalın esasını da günümüze kadar uzayan "bu etki" oluşturuyor.

Kapitalizm ve burjuva toplumunun yeniden üretimi, Althusser'e göre üstyapı kurumlarında, yani ideoloji katında, daha açık olarak devletin ideolojik aygıtları (DİA) içinde gerçekleşir. Biz bu durumun, günümüz dünyasını da etkileyecek bir genişlikte feodal toplumlarda, özellikle dinin ideolojik bir araç olarak devlet ve toplum düzeninde kullanıldığı Asyatik toplumlarda da geçerli olabileceğini ileri sürebiliriz.

> "Sayfalar boyunca askıda kalan temel sorumuzu yanıtlayabiliriz öyleyse: Üretim ilişkilerinin yeniden üretimi nasıl sağlanır? Tipik (altyapı, üstyapı) diliyle söylersek; çok büyük ölçüde hukuki-siyasal ve ideolojik üstyapı yoluyla sağlanır" (Althusser, 2014: s.55).

Prof. Dr. Taner Timur'un ifadesiyle, "Althusser, 1960'ların haraketli ortamında Marx'ın büyük eseri, Kapital'e yeni bir okuma öneren ve metafizik dogmaları yıkmaya çalışan bir filozof olarak büyük ün kazanır". Kapital'i Okumak kitabında Althusser, metodolojik bakımdan ideoloji ve bilim arasındaki ilişkiyi sorgular. Althusser, Marx'ın düşünsel serüvenindeki epistemolojik kopuşun nedenlerini burada, ideoloji alanında arar. Doğal ve kaçınılmaz olarak bilimin dolduramadığı yerler ideoloji tarafından işgal edilecektir. Marx işte epistemolojik bir kopuşu kendi içinde gerçekleştirerek buna izin vermemiştir. (Louis Althusser, 1995: s.54).

Prof. Timur, konuya ilişkin olarak şöyle devam ediyor:

> "1960'larda Lous Althusser bir kısım öğrencisi ile birlikte Marx'ın düşüncesine yeni bir 'okuma' önerdi. Bu yeni okuma tarzı Marx'ın düşünce evrimini Marksist bir biçimde yorumlamaya çalışıyor ve bu amaçla bir de 'dönemleme' yapıyordu.

> Buna göre Marx'ın düşüncelerinde Alman İdeolojisi'nden itibaren bir 'epistemolojik kesinti' olmuş ve tarihi maddecilik ancak bu aşamadan sonra (özellikle de Kapital'de) bilimsel bir statüye kavuşmuştu. Böylece Marx, 'yabancılaşma' kavramı ile teorik bir hümanizm sınırlarını aşamayan ve ereksel bir tarih anlayışı içinde kalan 'Genç Marx' ile bağlarını koparmış ve yeni bir 'bilimsel kıta' olan tarih bilimini kurmuştu. Bu yeni bilim, esas itibarıyle, (1) teorik anti-hümanizme; (2) tarihi sürecin 'öznesiz ve ereksiz' olduğuna; ve (3) konjonktürel durumlara göre üstyapıların da altyapıları 'üstten belirleyebileceğine' dayanıyordu" (Taner Timur, 2007: s.62).

Sonuç olarak; Althusser göre toplumsal formasyon, öznelerin dışında yer alan nesnel süreçlerdir. Bu görüşüyle Althusser, insanın tarihin öznesi olduğu görüşünü reddeder. Ona göre tarih öznesiz ve ereksizdir. Althusser'e göre tarihin özneleri bireysel aktörler ya da özgür failler değil, toplumsal sınıflardır. Yalnızca toplumsal sınıflar, üretim tarzları içindeki çatışma ve gelişme içinde bir tarihe sahiptir. Althusser, geliştirmeye çalıştığı kuramda, ekonomik determinizmi (belirleyiciliği) reddeder. Politikanın ve ideolojinin ekonomik yapıdan göreli özerkliği olduğu görüşünü savunur. Verili tarihsel koşullarda, geçici bir dönem için olsa bile, politikanın ve ideolojinin de (üstyapının) ekonomik altyapıyı belirleyebileceğini belirtir. Bunu, Marx'ın üretim tarzı kavramının üç ayrı düzeyi bulunduğu görüşüne dayandırır: Bu düzeyler, ekonomik, politik ve ideolojik düzeylerdir.

Althusser, Marx'a yöneltilen "ekonomizm" ya da "ekonomik determinizm" eleştirilerini çürütmek için ise "son kertede belirleyicilik" tezini ortaya atar. Althusser'e göre ekonomik altyapı belirleyicidir, bu doğru, ama bu belirleyicilik "son kertede" gerçekleşen bir belirleyiciliktir. Dolayısıyla, son çözümlemede dikkate alınması gerekir. Başka bir anlatımla, ekonomik altyapı "son kertede belirleyici" olmasına karşın, bu üç yapıdan diğer ikisi de verili bir toplumsal formasyonda, geçici de olsa, baskın ve belirleyici hale gelebilir (Althusser, 2002: s.68).

Althusser'in bu yaklaşımından hareketle, edebi ve felsefi bakımdan ifade edersek, uzayan bir ortaçağın içinden geçen İslam dünyasında dinin de böyle bir belirleyici etkiye sahip olduğu tezini ortaya atabiliriz. (Zaten tezimizde de esas olarak bu belirleyiciliğin nedenlerini, tarihsel ve toplumsal kaynaklarını inceliyoruz.) Bu yaklaşımı biraz daha ilerleterek şunu söyleyebiliriz; İslam dünyasında din, siyasal üstyapı ve ekonomik altyapı alanlarından da görece bağımsız bir konuma sahiptir. Bu özelliğiyle din, 12. yüzyıldan itibaren, günümüz dünyası dahil, felsefi bakımdan ortaçağını aşamamış İslam ülkelerinin önemli bölümünde, siyaset ve ekonomi alanlarını etkileyen önemli bir dinamiktir.

2.3. Din Sosyolojisi Bağlamında Devlet-Toplum İlişkisi

Epistomolojik bakımdan sosyolojiyi, toplumsal olanın bilimi diye tanımlayabiliriz. Bir toplumbilim olarak sosyoloji, konusu ve alanı itibarıyla diğer bilimlerden temel farklılıklar gösterir. Sosyolojinin konusu bir toplum olarak yaşayan insanlardır. Dolayısıyla sosyoloji toplumsal yaşamın bilimidir. Toplumsal yaşamın dinamik, karmaşık, çok belirleyenli yapısını açıklamaya ve anlamaya çalışan sosyoloji, toplumsal olayları, eylemleri, kurumları, grupları, toplumsal ilişkileri ve bunların örgütlenme biçimlerini tarihsel bir süreç içinde ve bilimsel bir metodolojiyle inceler. Sosyolojinin toplumu incelemesi demek, toplumsal olay ve olguları incelemesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir toplum halinde yaşayan insanların bir birleriyle tarihsel bir süreç içinde kurdukları ilişkileri ve toplumsal yaşamlarını düzenleyen siyaset ve din gibi kurumlar da sosyolojinin inceleme alanlarıdır. Bu anlamda, ilk bölümde de ifade ettiğimiz gibi, sosyolojinin alt dalları/disiplinleri olan tarih, siyaset ve din sosyolojileri de bu tez çalışmasında metodolojik bakımdan kullanılmıştır.

Din sosyolojisi, başlangıçta, 19. yüzyılın pozitivist bilim anlayışından yola çıkarak, toplumsal yaşamın düzenlenmesinde rol oynayan dinlerin tarihsel bağlamda araştırılmasını esas alan bir alt dal/disiplin olarak gelişmiştir. Din sosyolojisi, dinin toplum, toplumun da din üzerindeki etkisini ve karşılıklı etkileşimini, başka bir ifade ile din-toplum ilişkilerini inceler. Din-toplum ilişkileri, farklı dinlerin toplumlar üzerindeki etkileri, dini cemaatler, gruplar, akımlar, örgütler ve kurumlar, din sosyolojisinin başlıca ilgi ve çalışma alanlarıdır.

> "Kısaca belirtmek gerekirse, din sosyolojisi, adından da anlaşılacağı gibi, din ve toplum sorunsalı ile ilgilenir. Din ve toplum ilişkileri, karşılıklı etkileşimi, yani dinin/dini hayatın toplum üzerindeki etkileri ile toplumun/toplumsal hayatın din ve dini hayat üzerindeki etkileri, dini gruplaşmalar/cemaatler, dini kurumlar/örgütlenmeler din sosyolojisinin en temel konularıdır" (Bayyiğit, 2017: s.7).

Sosyoloji, 19 yüzyılda ortaya çıkan ve temelleri atılan genç bir bilimdir. Dolayısıyla din sosyolojisi ise, onun bir alt dalı olarak daha da genç bir disiplindir. Durum böyle olunca, din ve toplum ilişkilerinin incelenmesinin tarihsel bir oylumu da bulunduğu için, tarih sosyolojisinin de alanına girmektedir. Ancak, çok yeni bir sosyoloji dalı olarak,

20 ve 21. yüzyıllarda din ve toplum ilişkilerini incelediğini söyleyebiliriz. Din sosyolojisinin bu yanıyla tarih sosyolojisinden ayrıldığını da saptamak gereklidir. Yani, teolojik alanla değil, din ve toplum ilişkileri ve etkileşimini inceleyen din sosyolojisi, 'güncel' olanı da araştırmaktadır.

> "Din-toplum ilişkileri bağlamında, dinin iktisat, siyaset, sanat, ahlak, hukuk ve devletle ilişkileri bulunmaktadır. Bu ilişkilerin araştırılması da din sosyolojisinin konuları arasındadır. Özellikle 20. yüzyılın son çeyreğiyle günümüzde toplumların yaşadığı hızlı değişimlerle din ve toplum ilişkileri de yeni biçim almakta, toplumsal sorunların farklılaşması ve çeşitlenmesiyle, bu dönemde din sosyolojisi araştırmaları da yeni bir ivme ve konuları bakımından çeşitlilik kazanmaktadır" (Bayyiğit, 2017: s.8).

Kavramsal olarak 'din sosyolojisi' terimini ilk kez Emile Durkheim kullanmıştır. Ancak, bağımsız ve sistematik bir alt dal/disiplin olarak din sosyolojisinin kurucusu olarak Max Weber kabul edilmektedir. Böyle olmasına karşı

> "Durkheim, kavramı ortaya atan kişi olması nedeniyle de din sosyolojisinin kurucu aktörlerinden biri sayılmaktadır. Din konusunun incelenmesi, Durkheim edebiyatının içinde önemli ve geniş bir yer tutmaktadır. Durkheim, Marx'tan farklı olarak, dini esas olarak toplumsal eşitsizliklere, sınıflı toplumların ortaya çıkışına ya da güç ilişkileri ve çelişkilerine bağlamaz. Dini, toplumların ortaya çıkışıyla birlikte oluşan ilk kurumların ihtiyaçlarına bağlar. Durkheim için asıl açıklanması gereken modern dinin kaynağıdır. Uzmanlaşmanın ve ideolojik sis perdesinin modern toplumlardaki dinin kaynaklarını doğrudan araştırmayı imkansız kılması, Durkheim'ı konuyu ilkel toplumlar bağlamında ele almaya itmiştir. Soru aslında şöyledir: İlkel ve modern dinin kaynağı nedir? Bu amaçla Avustralya'nın yerli toplumlarında gördüğü totemciliği inceleyen Durkheim, totemciliğin, dinin ilk ya da en yalın (ilkel) biçimi olduğunu ileri sürmüştür" (Subaşı, 2017: s.51).

Din sosyolojisi alanında genellikle iki ekolden söz edebiliriz. Bunlar Durkheimci ve Weberci geleneklerdir. Durkheim, genel olarak dinin toplumsal işlevleriyle ilgilenirken, Weber daha çok, dinin toplumları ve onların ekonomik faaliyetlerini etkileyen temel ahlaki sorunlara ilişkin tututumu ve "kurtuluş dürtüsünün karşılıklı incelenmesi" üzerinde çalışmıştır.

> "Max Weber, kendisinden öncekilerin aksine din sosyolojisinin görevinin, dinin özünü, kaynağını, doğasını veya dini değerlerin doğruluk ve yanlışlığını araştırmak olmayıp, din-toplum ilişkileri bağlamında, din ile diğer sosyal kurumlar arasındaki karşılıklı etkileşimi, dini inançlardan kaynağını alan sosyal davranışların incelenmesi olduğunu söyleyerek, yeni bir sosyoloji anlayışının

öncülüğünü yapmıştır. Ona göre, din sosyolojisi, öncekilerin yaptığı gibi, dinin mahiyeti ile değil, toplumsal davranışın belli bir şeklinin etkileri ve şartlarını incelemelidir" (Bayyiğit, 2017: s.7).

2.4. Weber Sosyolojisinde Din, Devlet ve Toplum

Dinin toplumsal ve siyasal yaşamdaki yerini inceleyen, din-devlet-toplum ilişkilerini çözümlemeye çalışan önemli toplumbilimcilerden biri de Max Weber'dir. Durkheim ile birlikte Weber'i, sosyolojinin bir alt disiplini olan din sosyolojisinin kurucusu sayabiliriz.

Fransız sosyolojisinin en önemli temsilcisi Emile Durkheim'dır. Sosyolojinin "kurucu babaları" arasında sayılan Durkheim, "din sosyolojisi" kavramını da ilk ortaya atan kişidir. Sosyoloji anlayışında Aguste Comte'nin pozivitist felsefesinin etkisi altında kalan Durkheim, dinin toplumsal karakterinin üzerinde dudur. Fransız düşünür, dinin özünü ve başlangıcını da tamamen toplumsal koşullardan hareketle açıklamaktadır. Ona göre toplumsal bir olayın nedeni yine bir toplumsal olaydır. Durkheim'in, "Dini Hayatın İlkel Biçimleri" adlı son eseri (1912), din sosyolojisinin kurucu kitabı olarak kabul edilmektedir. Durkheim, dinlerin gelişimi ve evriminden çok, dinlerin kökenlerini araştırır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ona göre din, toteme tapınma şeklinde başlamıştır. Onun kaynağını da toplumun ortak vicdanı ve maddi-manevi ihtiyaçlarından alır. Özetle, dinin kaynağı toplumdur. (E. Durkheim, 2018: s.50).

Felsefe ve bilimin de dinden doğduğunu ileri süren Durkheim, insanın kendisi ve dünya hakkında edindiği ilk düşüncelerinin kaynağının da din olduğunu belirtir. Aynı şekilde, iktisat, hukuk, siyaset, sanat ve ahlak gibi kurumlar da dinden doğmuştur. Dinin özünün de ruhunun da toplum olduğu görüşünü savunan Durkheim'e göre, bütün sosyal kurumların dinden doğması da doğaldır. Din toplumsal dayanışmanın gelişmesinde de belirleyici bir rol oynamıştır. Ona göre toplumlar var oldukça din de çeşitli biçimler altında yaşayacaktır.

Aslında Durkheim, dinin sosyolojisine ilişkin görüşlerini 'materyalist' diyebileceğimiz bir yöntem ve bakışla geliştirmiştir. Öyle ki, bu nedenle Durkheim "idealist", hatta "dinci" diye nitelendirilebilecek bir perspektiften eleştirilmektedir. Bu konuda şöyle basit bir örnek verebiliriz:

"Emile Durkheim, dinin toplumun kolektif bilincinden doğduğunu öne sürerek, din gibi özünde insanı ve toplumu aşan, aşkın bir gerçekliği tekrar insan ve

topluma dönüştürmekle, dinin öznesi ile nesnesini, tapanla tapılanı birbirine karıştırmaktadır." (Bayyiğit, 2017: s.28).

Din sosyolojisinin kurucularından biri de Alman bilim insanı, Durkheim'le aynı dönemde yaşamış olan Max Weber'dir. Alman felsefe ve siyaset sosyolojisi geleneği içinde yetişen Max Weber, Durkheim'in aksine Aguste Comt'un pozitivist anlayışından kesin çizgileriyle ayrılır. Weber, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında kesin ayrım yapan bir yaklaşıma sahiptir. Bu anlamda, genel çizgileriyle doğa ile toplum yasaları arasında ayrım gözetmeyen pozitivist anlayıştan ayrılır. Weber, esas olarak toplumsal eylemleri inceler. Çünkü ona göre sosyoloji, bireylerin toplumsal davranışı ve bu eylemin (davranışın) anlamını incelemelidir. Oysa pozitivizm, toplumu bireylerden bağımsız ve nesnelere benzeyen bir gerçeklik olarak ele alır, dolayısıyla bireyi ve toplumsal eylemleri yeterince (olması gerektiği düzeyde) dikkate almaz. Özetle Weber, pozitivizmin toplumu maddi bir nesne gibi değerlendiren, onu gözlem, deney ve laboratuvarcı tekniklerle inceleyen yaklaşımına karşıdır.

Weber esas olarak toplum ve ekonomi ile din ve ekonomi ilişkileri alanında çalışmıştır. Weber'in dini inançları değerlendirme biçimi, genel olarak din ile ekonomi, özel olarak din ve kapitalizm arasında kurduğu ilişki üzerinden gelişmekte ve özgün yanlar taşımaktadır. Weber, din sosyolojisinin daha önce yapıldığı gibi, dinin kökenlerini ve gelişimini araştıran bir disiplin değil, dini davranışların ya da dinden kaynaklanan sosyal davranışların incelendiği bilim olması gerektiği görüşünü savunur. Diğer taraftan, Weber için sosyal davranışlar incelenirken, dinin etkisinin ya da din olgusunun reddedilmesi veya gelişmiş ülkelerde anlamını yitiren bir olgu olarak ele alınması da söz konusu değildir. Weber, "anlayıcı sosyoloji" geleneğini geliştirmiş, dini olayları da tıpkı toplumsal olaylar gibi incelemeyi, yani neden ve sonuç ilişkisi üzerinden yorumlamayı tercih etmiştir (Weber, 2013: s.19-44).

Weber, "anlamacı sosyoloji" yöntemini tarihsel olarak kapitalizmin oluşumunu açıklamak için de kullanır. Bireylerin dinsel motiflerini, ekonomik tutum ve davranışlarını açıklamak amacı, onun en önemli eseri olan "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" kitabının eksenini oluşturur. Avrupa'da Protestanların özelinde de bazı mezheplerin ekonomik olarak farklılaştıklarını istatistik olarak tespit etmektedir. Protestanların Katoliklere göre daha çok servet ve sermayeye sahip olduklarını, bilimsel ve teknik açıdan daha yüksek bir eğitim gördüklerini saptar. Kapitalizmin bir yaşam

biçimi olarak ortaya çıkmasında Protestan ahlakının dinsel motiflerinin aracılık ettiği sonucuna varır. Çalışmasında en önemli kavramlardan birisi de "asketik" çileci kavramıdır. Buna göre çok harcama yapmayan, çalışmayı ve kazanmayı bir ibadet gibi gören, yeme, içme, lüks gibi anlayışları reddeden sade bir çilecilik öne çıkmıştır.

Weber'in, Marksizmin kapitalizm ile ilgili çözümlemelerine alternatif getirmeye çalıştığı "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" adlı eseri dünya düşünce tarihini en çok etkileyen kitaplardan biridir. Altyapının üstyapıyı belirlediği tezi, Marksist ekol içinde genel kabul görürken, buna alternatif olarak öne sürdüğü üstyapının da -Weber örneğinde din- belirleyici olabileceği yaklaşımı, daha sonraları Gramschi'nin "Hapishane Defterleri"nde de öne sürülmüş, yani üstyapının görece özerkliği tezi Althusser gibi bazı önemli Marksist teorisyenlerce de kabul görmüştür. Özellikle "Frankfurt Okulu" çevresinde kabul gören bu düşüncenin izleyicileri, kültürel çalışmalar ve bu perspektiften hareketle popüler kültür alanında yoğunlaşmıştır. Althusser, iktidarın kaynağını sadece devrim kuramıyla değil, Foucault'un da işlediği gibi, ideolojik aygıtlar, yani üstyapı kurumlarının etkisiyle de açıklıyor. Çünkü, başta ideolojik ve kültürel kurumlar olmak üzere, bazı üstyapı kurumları, örneğin din, hayatımızda bire bir etkilidir. Bu anlamda Weber'in dinin belirleyiciliği üzerine eğildiği eseri, denilebilir ki sosyolojide farklı bir pencere açmıştır. İktidarın kaynaklarından biri olarak din artık sosyolojinin ilgi alanındadır.

> "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu", Weber'in yaşarken yayınlanmış tek eseridir. Diğer önemli eseri ise sağlığında tamamlayamadığı "Ekonomi ve Toplum" adlı kitabıdır. Bu kitap daha sonra eşi Marienne tarafından yayınlanmıştır. Eserinde ilk olarak finansman, fiyat ve iş idaresi gibi ekonomik konular, sonra ekonominin siyaset, din ve teknoloji gibi etkenlerle kullanılma biçimi, üçüncü olarak da ekonomide bir öğenin diğerini nasıl etkilediği üzerinde durmaktadır. Konuyu betimlemede ve sentezlemede, yöntem olarak "Tarihileştirme" ve "Tipleştirme"yi kullanmaktadır (Gümüş, 2010: s.242).

Ancak, Weber'in ekonomik, toplumsal ve siyasal bir sistem olan kapitalizmi maddi temellerinden soyutlayarak, onu sınıflar üstü kültürel bir formasyon olarak ele alması hayli tartışmalı ve sorunlu bir yaklaşımdır. Bu bakış daha sonra, özellikle Soğuk Savaş döneminin bitiminin ardından (1990 sonrasında) post-modernist ve post-yapısalcı yaklaşımlarının da temelini oluşturacaktır.

2.5. Protestan Ahlakının Din-Devlet-Toplum İlişkisindeki Rolü

Kanaat ahlakı", Weber sosyolojisinde dinsel bir tutumun anlatısı içinde yer alır. "Sermon sur la montagne" ahlakı, kanaat ahlakının bir tipidir. İdeal barışçı, kılıca el atmayı, şiddete şiddetle karşılık vermeyi reddeder. Yanağına atılan tokat karşılığında öbür yanağını uzatmaktadır.

Weber, kapitalizmi sınıf mücadelesi, kâr hırsı ve Marksist sömürü kuramı (değer teorisi) yerine mesleki başarı güdüsüne ve tutumluluğa, onu da dini köklere, dahası Protestan değerlere ve tutumlara bağlar. Kitabın ünü, bilimsel yetkinliğinden daha çok, Marksizme karşı Hegel'in "Geist"ini temel alan yaklaşımından hareket eder. Ona göre, kapitalizm sadece para sevdası ya da lüks tüketim değildi. Ödev gibi anlayışların yanında bir çeşit içsel çilecilik mevcuttu. Bu anlamda Kalvinizm söz konusu duruma/aşamaya denk geliyordu. Tutumluluk, aşırı tüketim karşıtlığı, çalışmaya verilen dinsel değer, çalışkanlık, titizlik... Bu anlamda Protestan ahlak, Kapitalizmin Geist'ini oluşturmaktaydı. Protestanlığın özelinde de Kalvinizmin, sert ve azla yetinmeci yönleriyle, tasarruf ve yatırım aracılığıyla bağlantı kurmaktadır. Kapitalizm neden özellikle Batı'da çıkmıştı sorusuna ise akılcılık diye cevap vermekteydi. Bu anlamda Batı, akılcılık anlayışıyla, diğer yerlerden ayrılmakta, yarattığı bürokrasiyle avantajlı duruma geçmekteydi.

Modern işletmelerdeki yüksek eğitimli insanların da Protestan karakterli olduğunu belirten Weber'e göre; bunun nedeni geçmişte daha çok sermayeye sahip olmaları değildir. Çünkü, yine Weber'in gözlemlerine göre aynı sermayeye sahip Katolikler eğitim ve girişimcilikte daha düşük seviyede seyretmektedir.

Weberyen bakış açısına göre, kapitalist sisteminin oluşumu ile sistemin işleyişi arasında da ayrım yapmak gerekiyor. Günümüzde bir sanayi işletmesinin başında bulunan kişinin dini inancı çok önemli olmayabilir, ama Weber, sistemin tarihsel olarak kuruluşu aşamasında dinsel etkenlerin önemli olduğunu özellikle vurgulamaktadır. (Weber, 2013.)

Weber, "sosyolojik anlamacı" yöntemini tarihsel olarak kapitalizmin oluşumunu açıklamak için de kullanır. Weber'e göre; kapitalist bir sistemde yaşayan toplumları anlamanın yolu da, bireylerin toplumsal eylemlerine yükledikleri anlamla ilişkilidir. Bu bağlamda Weber, bireylerin ekonomik tutum ve davranışları üzerinde etkili olan dinsel motifleri inceler. Dahası, kendi keşfini/buluşunu yücelterek bu dinsel-kültürel etkenlere neredeyse belirleyicilik atfeder.

Weber, ilk elde "ideal tip" olarak kapitalizmin tarihsel kavramsallaştırmasını, istatiksel analizlerinin temeline yerleştirir. Avrupa'da Protestanları odağa alarak yaptığı gözlemlerde bazı mezheplerin ekonomik olarak avantajlı duruma geçtiklerini gözlemler. Weber, gözlemlerinde Protestanların Katoliklere göre daha fazla sermayeye ve bilimsel-teknik açıdan ise daha yüksek bir eğitim seviyesine sahip olduklarını saptar. Daha sonrasında ise Protestanlığın belirli bir mezhebinin ahlaki anlayışı ile kapitalizmin ortaya çıktığı ilk dönemde sahip olduğu ahlaki yönelimler arasında bir özdeşlik olduğunu ileri sürer.

Protestanlığın esas olarak dört farklı yorumunun olduğu bilinmektedir. Bunlar Kalvinizm, Pietizm, Metodizm ve Baptizm diye sıralanabilir. Her ekol diğerlerine göre belli ayrımlara sahip olmakla birlikte, Protestanlık içinde ana akım konumunda olan Kalvinizm, kapitalizmin daha erken geliştiği İngiltere, Fransa ve Hollanda gibi ülkelerde ortaya çıkar ve yaygınlaşır.

Weber'e göre Protestan ahlakının temeli olan Kalvinizm; dünyayı yaratan ve yöneten Tanrı'yı insanların sınırlı akıllarıyla kavrayamayacakları görüşünü/inancını esas alır. Bu anlayışa göre insanların "kurtuluşu ve laneti" önceden belirlemiştir. Bu kadere göre, insanın ödevi "lanetli de olsa" Tanrı için çalışmak ve yeryüzünde "Tanrı'nın krallığını" kurmaktır. Çünkü insanın doğası "günah ve ölüme" aittir. Kurtuluş ise yalnızca Tanrı'nın merhametiyle mümkündür. Bu nedenle insanın görevi, "dünyevi hazları ve lüksü reddederek" Tanrı adına çalışmaktır. Weber'in yaklaşımına göre bu anlayış, toplumsal yaşamın ekonomik örgütlenmesi için de temel ve itici motifi oluşturur. Bu yaklaşım, Avrupa burjuvazisinin sermaye birikimi için ön koşul olan harcamamak, israf yapmamak amacıyla gelişen davranışının da temelini oluşturur. Böylece kapitalizm için gerekli olan sermaye birikimi, bu inanç havzası ve kültürel atmosfer altında gerçekleşir. (Weber, 2013: s.91-141.)

İdia budur. Weber'in bir diğer önemli tezi de, karşılaştırmalı yöntem aracılığı ile kapitalizmin sadece Batı toplumlarına özgü bir olgu olduğunu ileri sürmesidir. Ona göre, "Çin, Hindistan ve İslam uygarlıklarında, Batı tipi kapitalizmin oluşumu için gerekli toplumsal ve dinsel koşullar mevcut olmadığı için", kapitalizm Batı toplamlarına özgü bir sistem olarak gelişmiştir. Dolayısıyla diğer uygarlıklar Kalvinist ahlakın rasyonelliğine uyan bir yaşam biçimine sahip değildir. Weber, Batı dışı pek çok uygarlıkta, kapitalist bir sistemin gelişmesi için zorunlu birçok koşulun bulunduğunu, ve

fakat zorunlu dinsel değişkenin olmadığını düşünmektedir. Rasyonel çalışma ve kâr anlayışı; Kalvinist bir dinsel-kültürel ortamda bir araya gelmiş, bu zeminde kapitalist sistem ortaya çıkmıştır. (Weber, 2016.)

Genel olarak dinin toplumsal değişmeyi engelleyici bir yönünün olduğu düşünülmektedir. Aydınlanmacı-Modernist bu yaklaşıma karşın, Weber'in "kapitalizmin oluşumunda dinsel motif ve öğelerin" önemine yaptığı vurgu, karşıtları tarafından eleştirilmiş, önemli tartışmalara yol açmıştır.

Weber 1904'te Amerika ziyaretinin ardından yazdığı, "Die Protestanische Sekten und der Geist des Kapitalismus", yani "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin ruhu" adlı makalesinde görüşlerini daha da belirginleştirmiştir. Dinin, insanın ekonomik ve sosyal yaşamına etkileri üzerinde duran Weber, Amerika'da hangi konumda olursa olsun kabul görmek isteyen kişinin yapacağı şeyin, en titiz erkek modasını izlemek dahil, yalnızca burjuva toplum adetlerine uymakla değil, aynı zamanda tarikatlardan, kulüplerden ya da masonik cemiyetlerden birine kabul edilmesiyle mümkün olacağını belirtiyor.

Weber pek çok din üzerinde çalışma yapmıştır. Ondan önce hiç kimse bu çapta kapsamlı bir çalışma yapmamıştır. Weber sadece Hristiyanlığı değil, İslam ve eski Musevilik başta olmak üzere Hinduizm, Budizm ve Taoizmi ayrıntılı şekilde incelenmiştir. İslam'a ilişkin düşündüğü kapsamlı çalışmayı ise yapamamıştır. Durkheim'den farklı olarak, Weber, dini toplumsal değişmeye etkisi açıdan incelenmiştir. Weber din konusunda da Marx'tan ayrı düşünmektedir. Dinin insanı gerilettiği tezinin aksine, tutucu olamayabileceğini belirterek, tersine esinlendiği hareketler itibarıyla dinin, önemli toplumsal dönüşümlere etki ettiğini ileri sürer. Kalvinizm'in maddi başarı anlayışı, Tanrı'ya hizmet etme arzusundan kaynaklanmaktadır. Onlar seçilmiş insanlardır, bu yüzden dünyada başarılıdırlar. Onlara göre maddi başarılar, "ilahi teveccühün" bir dışavurumudur. (Weber, 2016.)

Doğu dinlerini de inceleyen Weber, bu dinlerin "sanayi kapitalizminin gelişmesinin önüne aşılmaz engeller" koyduğu sonucuna varır. Ona göre bu durum, Doğu uygarlıklarının geri oluşundan kaynaklanan bir sonuç değildir. Doğu, Avrupa'da oluşmaya başlayan değerlerden farklı anlayışları benimsemiştir. Weber, Çin ve Hindistan'da kentleşmenin, dolayısıyla ticaret ve üretimin (imalatın) önemli gelişmeler gösterdiği belirli dönemlerin olduğunu, ama bunun kapitalizm gibi köklü bir toplumsal değişime yol açmadığını da belirtir. Bu anlamda din, değişimin önünü tıkayan en büyük

etkendir. Örneğin, esas olarak bir öteki dünya dini olan Hinduizm, bu dünya üzerinde eylem yapmayı gereksiz görür. Çünkü, nasıl olsa ölecek, varoluşunun daha ileri bir evresinde dünyaya tekrar dönecektir. Konfüçyus dini de yine aynı şekilde doğaya egemen olmayı değil, onunla uyumlu yaşamayı ön plana çıkarmaktadır. Bu anlamda az gelişmiş ülkelerde görülen doğanın tahribatına karşın, amaç, bir an önce ekonomik gelişmeyi sağlamak olarak belirlenmektedir. Aynı şekilde Çin dünyanın en eski uygarlıklarından, kültürel açıdan ilklerin yaşandığı ülke ve coğrafya olmasına karşın, Weber'e göre bu ülkedeki baskın dini değerler, alçak gönüllülük, azla yetinme gibi tutumlar ekonomik gelişmeyi frenleyici bir işlev görmüştür. (Weber, 2008-2011.)

Rasyonalizmin Batı'ya özgü bir düşünce biçimi olduğunu vurgulayan Weber'e göre, kapitalizmin maddi altyapısı, yani piyasalar, işbölümü, para ekonomisi, ticaret yolları...çok eski tarihlerden beri Doğu'da var olduğu halde, kapitalizmin ortaya çıkışı sadece Batı'da olmuştur. Weber, Hindistan'da geometri, doğa bilimleri, tıp, politik ve tarihsel düşünce gelişmiş olmasına rağmen, sistematik kavram ve metodolojiden yoksun olduklarını, Çin'de rasyonel, sistematik ve uzmanlaşmış bir bilimsel uğraşın olmadığını belirtmektedir.

Kapitalizm için gerekli olan burjuva ve işçi sınıfı, para ekonomisi, kentleşme, özgür emek pazarı, rasyonel hukuk, hukukun işlerliği gibi ön koşullar İslam dünyasında gelişmemiştir. Weber'e göre, İslam ülkelerindeki siyasi kurumların ata erkil ve merkezi despotik gelenekleri kapitalizmin ortaya çıkmasını engelleyen etkenler arasındadır. Doğu despotizminin irrasyonel karakteri, keyfi siyasi ve ekonomik koşullar, girişimci bir sınıfın oluşmasını engellemiştir. Ortaya çıkan kimi gelişme dinamikleri de Asyatik feodalizmin (merkezi despotik devletin) vergi veya haraç yoluyla üretimin bir kısmına el koyması nedeniyle ticaret ve kapitalist gelişme gerçekleşmemiştir.

Diğer taraftan, İslam alimlerinde de kapitalizme karşı tutum muğlaktır. Ancak, İslam dininin özel mülkiyeti ve ticareti dışlamayan teolojik dokusu nedeniyle esas olarak kapitalizm ile çelişmeyen bir yapıya sahip olduğu da saptanmalıdır. Bu nedenle, yer yer bazı kuşkular bulunmakla birlikte, egemen İslami yorumda kapitalizme karşı bir olumlama vardır. Kapitalizme karşı en mesafale İslami akımlar bile örneğin, "Küffara karşı onların silahlarıyla donanmak," diye değerlendirebileceğimiz bir tutumla kapitalizme onay vermektedir. Ancak, bütün bunlara karşı İslam'ın "sosyal adalet" dinamikleri yüzünden devletçi bir ekonomiye gönderme yapan ve kapitalizme karşı

"münevver karşı koyuş" geliştirmeye çalışan İslami yorumlar da vardır. Dolayısıyla İslam'ı, geleneksel kültür içinde özümseyip yaşayan halkın bazı durumlarda "gavur icadı" diye yaklaştığı kapitalizmin kurumlarına karşı tepki gösterdiği de doğrudur, ancak bunun çok büyük bir toplumsal tutum ve eylem olduğu şeklindeki değerlendirme abartılıdır. Elbette tepkinin altında toplumsal üretim, tüketim ve egemen sınıfsal yapıyı tehdit etme olasılığına karşı bir savunma refleksi vardır. Bu refleks kendisini metafizik, dini terimlerle ifade eder. Çünkü, "eski toplumsal ilişkilerin içinde bunlar, dinsel kozmoloji içinde kendi özgün anlamlarını" bulmaktadır. (Yasin Aktay, 1990: 117.)

Weber, kapitalizmin tarihsel bir süreç içerisinde bir üstyapı kurumu olan dinin çok özel bir yorumu nedeniyle Batı toplumlarında ortaya çıktığını ileri sürüyor. Diğer taraftan, Doğu'nun kaderci anlayışı, devletlerinin despotik ve irrasyonel (akıldışı) niteliğinin ise böyle bir gelişmeye (kapitalizme) izin vermediğini ileri sürüyor. Bunun yanı sıra, Weber'e göre; Sanayi Devrimi'ni yapan ve Aydınlanmayı yaşayan Batı'nın rasyonel (akılcı) yaklaşımı, devlet kurumlarının ve sivil toplumun gelişmiş olması, Kalvinizm'in asketik yaklaşımı, lükse ve dünya malına önem vermekten uzak durması, aşırı harcamanın günah sayılması, bir sermaye birikimine neden olmuştur. Tarihin bu çok özel bir döneminde Batı üstünlük kazanmış ve kapitalizmin öncüsü olmuştur. İslam'ın Ortaçağı ise dinin Gazalici yorumu üzerinden, yani tersinden aynı nedenlerle devam etmiştir.

Weber'in Doğu toplumlarında kapitalizmin neden gelişmediğine ilişkin gözlem ve değerlendirmeleri ile İmam Gazali'nin İslam'ı bir devlet dini olarak yeniden tanımlayıp, içtihad (yorum, yeni kural koyma ve yenilenme) kapasını kapatması arasında bir ilişki vardır. İslam dünyasına özgü Ortaçağ'ın ideolojik ve teorik temellerini atan İmam Gazali'nin çizdiği teolojik çerçeve, Doğu toplumlarının tarihsel ilerleme yatağının dışına düşmesine yol açan etkenlerden biridir.

2.6. Tarihsel Sosyolojik Bağlamda Din-Devlet ilişkisi

Sosyoloji ve tarih arasında sıkı, ama o ölçüde de basit bir ilişki bulunur. En yüzeysel anlamıyla tarih bilimini; belli bir metodolojiyle (yöntemle) geçmişteki olaylara ait bilgilerin keşfedilip, toplanması ve bir araya getirilerek sunulmasının bilimi olarak tanımlarsak; sosyolojiyi de, tarih boyunca yaşayan insanların, grupların, toplumların, devlet dahil toplumsal örgütlenmelerin çeşitli yönlerini inceleyen bir disiplin olarak ifade edebiliriz.

Tarihsel sosyoloji temel araştırma alanı olan modernitenin oluşumuna odaklanarak uzun dönemli tarihsel süreçler hakkında yapılan çalışmalar üzerinden gelişti. Asıl çalışma alanı, modern çağdaki temel toplumsal sorunlar ve krizlerin yaşandığı dönemler olduğu için, tarihsel sosyoloji uzmanları modernitenin oluşumundaki tanımlayıcı önemdeki olaylara, özellikle modern çağın habercisi olan feodalizmden kapitalizme geçiş, modern devletin oluşumu, reform hareketi, Fransız Devrimi, sınıf mücadeleleri gibi devrimci hareketlere baktılar. Yani baktıkları asıl alan, tarihsel kırılma noktaları olan çağ dönüşümleriydi.

Dolayısıyla, hem tarih hem de sosyolji disiplinlerinin ilgi ve araştırma alanları tarihsel bir süreç içinde şekillenen toplumlar ve onları oluşturan bireylerdir. Bu iki disiplin arasındaki fark -ki aynı zamanda ortak yandır- şöyle ifade edilebilir; tarih, somut olaylardan oluşan uzun ya da kısa dönemleri inceler, toplumların tarihsel gelişme/ilerleme yasalarını (daha çok materialist tarih anlayışında) ortaya çıkarmaya ve incelemeye çalışır. Bu anlamda tarih bilimi, bütün sosyal bilimler için bir tür toprak ana, onların yeşerdiği bahçedir. Sosyoloji ise; devlet, ulus, siyasal örgütler, toplumsal gruplar, kavimler, din, kilise-cami gibi kurumlar ve feodal düzen gibi toplumsal-siyasal yapıların oluşum ve değişim süreçlerini ortaya çıkararak, onlar üzerine genel, kuramsal açıklamalar üretir. Tarihsel sosyolojiye gelince; bu disiplin toplumsal ve tarihsel dönüşümlerle, ama daha çok, "belli bir yönü olduğu varsayılan" değişimlerle ilgilenir. Dönüşüm ya da belli bir yönü olduğu varsayılan değişim, uzun sureli tarihsel persektifler olmadan anlaşılamaz. İşte bu perspektifi sunan toplum bilim disiplini, tarihsel sosyolojidir.

> "Tarihsel sosyoloji, toplumsal ve tarihsel dönüşümlerle, yani belirli bir yönü olduğu varsayılan değişimlerle ilgilenir. Bu önermeden iki çıkarım yapılabilir; ilki yapılarla ve eğer dönüşüme uğrayan yapılar varsa, yapılaşmanın kimi ilkelerinin de olması gerektiği gerçeği ile ilgilidir. (…) Dönüşüm ya da 'belli bir yönü olan değişim' üzerine yapılan bu vurgudan ikinci çıkarım ise, uzun sureli tarihsel perspektifler olmadan anlaşılmasının mümkün olmadığıdır. Değişim çok hızlı gerçekleşebilir ve hatta kökleri derinlerde olan yapılar bile aniden, bir gecede değişebilir. Fakat bu süreçlerin ne anlama geldiğini açıklayabilmek için, araştırmacılar bu tür olayları daha uzun bir tarihsel perspektife yerleştirmek zorundadır. Ortaçağ'ın feodal düzenini ya da Burbon Hanedanlığı altındaki mutlakiyetçiliği içermeyen bir perspektifle Fransız Devrimi'ne dair hiçbir ciddi çözümleme yapılamaz" (Özdalga, 2009: s.11).

Elinizdeki tez çalışması da inceleme konusu olarak, "belli bir yönü olan" tarihsel, toplumsal ve siyasal bir gelişimi, dahası bir olguyu ele alıyor. Bunu yaparken, uzun süreli

bir tarihsel sosyolojik pespektif kurmaya çalışıyor. Çünkü, günümüz İslam dünyasında din-devlet-toplum ilişkilerinin, tarihsel bir örnek olarak, Nizamü'l-Mülk'ün devlet ve toplumu örgütleme ve yönetme anlayışından hareketle incelemeye çalışan bu tezde, yöntemsel bakımdan tarihsel sosyolojik bir perspektife başvurmak, diğer bir ifade ile uzun süreli bir tarihsel bakış oluşturmak zorunludur. Çünkü, temelleri 11. yüzyılda atılan, dinin etkin ve belirleyici bir ideolojik-siyasal aygıt olarak kullanıldığı belli bir devlet ve toplum örgütlenmesi, günümüz İslam toplumlarını hâlâ derinden etkilemeye devam ettiği için, bugünü açıklamak bakımından da bize bir anahtar sunuyor. Dolayısıyla; tarihsel sosyolojik perspektif, ele alınan konu ya da fenomenin geniş bir bağlama oturtulmasını gerektiriyor. Tarihsel sosyolojik bakışla ele alınacak konu ya da fenomen, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, daha çok ya ulus devlet gibi bir olgu ya feodalite ve kapitalizm gibi bir tarihsel dönem ya sınıf mücadeleleri gibi bir süreç ya da devrim gibi niteliksel bir sıçrama anı/aralığı şeklindeki toplusal ve siyasal durum ve olgular olabilir.

Dr. Elisabeth Özdalga, tarihsel sosyolojik perspektif hakkında şöyle diyor:

"Günümüzde dünya tarihi aynı uygarlığın –Modernitenin- tüm küreyi kapladığı emsalsiz bir gelişmeyle karşı karşıya. Geç Ortaçağ'da Avrupa'da ortaya çıkan, fakat Fransız Devrimi'nden buyana neredeyse dünyanın her köşesine yayılan Modernite, bugün herkesi ilgilendiren, dünya çapında küresel bir sistem oluşturuyor. Tarihsel sosyolojinin alanına giren her çalışma, bu küresel gerçekliğe bir şekilde atıfta bulunmak zorunda. Araştırmacı, her ne kadar açıkça dile getirmemiş ya da çalışmasına doğrudan dahil etmemiş olursa olsun, çalışmasını modernite nosyonuna neyin dahil olup olmadığı ile ilgili bir kurama dayama ihtiyacı duyar. Çeşitli dünya dinleri üzerine kurulan uygarlıklar, modern ulus devlet, giderek küreselleşen monolitik bir 'entite' olarak Modarnite; tüm bunlar makro düzeydeki bağlamsal referanslardır. Şüphesiz tarihsel sosyoloji aynı zamanda mikro ve orta düzeylerde de uygun bağlamların birbirlerine eklemlenmesini gerektirir" (Özdalga, 2016: s.14-15).

Müslüman dünyayı hâlâ derinden etkileyen İslam'ın siyasallaşma sürecinin kaynaklarını ya da siyasal bir din olarak doğan İslam'ın günümüz toplumlarını da derinden etkileyen bilim ve akılla ilişkisini ve/veya çatışmasını sosyolojinin teorik perspektifinden tarihe bakarak incelediğimiz bu çalışmada, temel amaçlardan biri; günümüz Türkiye'sinde yaşanan Modernite bağlamlı sorun ve çatışmaların kaynağına inmektir. Durum böyle olunca, uzun süreli tarihsel ve sosyolojik bir bakışa sahip olmadan, söz konusu amaca ulaşmak neredeyse imkânsızdır.

Prof. Dr. Çağlar Keyder'in deyimiyle, "Tarihsel sosyolojinin gündemini belirleyen şey, her zaman güncel sorunlar olmuştur" (Keyder, 2012: s.39).

Dolayısıyla biz de, Nizamü'l-Mülk örneği üzerinden din-devlet-toplum ilişkilerine tarihsel bir bakış denemesinde bulunduğumuz bu tez çalışmasında, İslam dünyasının uzayan bir Ortaçağ'ın içinden geçip geçmediğini sorgularken, aslında güncel bir sorunu ele alıyoruz. İslam dünyasında bugün yaşanan mezhep çatışmaları, savaşlar, oluk oluk akan kan, geri kalmışlık, kadının statüsü ve benzeri sorunlar düşünüldüğünde, çalışmanın (tezin) güncel bir sorunla, fazlasıyla ilgilendiği anlaşılacaktır. Çağlar Keyder'in de işaret ettiği gibi; bugünkü devletleri oluşturan şey, tarihsel sosyolojik olgulardır. Ancak bu olgular farklı şekillerde birikerek birbirinden çok farklı patikalarda seyreden modeller oluştururlar.

Theda Skocpol, tarihsel sosyolojinin temel olarak her zaman tarih yöneliminde bir girişim ve disiplin olduğunu belirterek şöyle diyor:

> "Bilge yorumcular bütün modern sosyal bilimlerin, özellikle de sosyolojinin, esasında, Avrupa'daki kapitalist ticarileşmenin ve sanayileşmenin eşi görülmemiş sonuçlarıyla ve kökleriyle boğuşma çabaları olduğuna tekrar tekrar işaret etmişlerdir. Öteki uygarlıklarla karşılaştırıldığında Avrupa, başka kesimleriyle karşılaştırıldığında Avrupa'nın bazı kesimleri neden daha dinamikti? Toplumsal eşitsizlikler, siyasal çatışmalar, moral değerler ve insan yaşamları ekonomideki eşi görülmemiş değişikliklerden nasıl etkilendi? Sanayileşmekte olan kapitalist toplumlar parçalanacak mıydı? Yoksa kendi üyeleri için yeni dayanışma ve tatmin biçimleri mi üreteceklerdi?" (Skocpol 1999: s.12).

Karl Marx, Numa Denis Fustel de Coulanges, Max Weber, Werner Sombart ve F.W. Maitland gibi düşünür ve sosyologlar, bu soruya farklı yanıtlar verdi. Tarihsel sosyoloji disiplininin öncüleri olan bu isimler, ne salt tarihsel ne de sadece sosyolojik ürünler verdi. Ne Marx ne de Weber kendisini sosyolog olarak görüyordu. Alman tarihselciliğinden gelen Weber, sosyolojiye yaşamının geç bir döneminde yöneldi. Çalışmalarını sosyoloji olarak nitelendirmedi. Marx ise sosyoloji kavramını hiç kullanmadı. Kaldı ki, Marx'ın geliştirdiği tarihsel maddecilik, esas olarak bugün egemen olan sosyoyolji anlayışının bir reddiyesi olarak da okunabilir.

Sosyolojinin, bilimsel disiplin olarak 19. yüzyılın sınıf savaşları koşullarından muhafazakar bir "burjuva bilimi" olarak icat edildiğini belirten Prof. Dr. Atilla Güney de bu görüşü savunuyor. Güney, bu konuda şunları söylüyor:

> "Ortalama akademik standartlar içerisinde pedagojik kaygılarla kaleme alınan bir sosyoloji ders kitabında ya da daha karmaşık temel toplumsal meseleleri ele alan eserlerde, sosyolojinin 'kurucu babaları' sıralanırken A. Comte, W. Pareto, G.

> Simmel ve M. Weber gibi isimlerin yanına Karl Marx da ilave edilir. Elinizdeki çalışmanın amaçlarından biri de Marx'ın büyük oranda şekillendirdiği tarihsel maddecilik biliminin bu sosyoloji anlayışı ile uzaktan yayından bir ilgisinin olmadığını göstermektir. (...) hakim sosyoloji, tarihsel maddeciliği (Marx'ı-my), kültürel gerçekliği yok sayıp hemen her türden toplumsal olguyu maddi süreçlerle açıklamakla suçlar. Oysa Marx, kültürü analitik bir gerçeklik olarak inkar etmez, tam tersine onun ideal tip olarak sosyolojik inşasını sorgular. Marx'a göre kültürün asli ve birincil kaynağı, insanın doğa üzerindeki maddi emeğidir" (Güney, 2019: s.19-20).

Diğer taraftan, Durham Üniversitesi profesörlerinden, önde gelen İngiliz sosyolog ve fikir adamı Philip Abrams (1933-1982), Marx'ın "Fransa'da Sınıf Mücadeleleri" ve "Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i" adlı kitaplarının tarihsel sosyolok perspektifin en önemli eserleri arasında olduğunu belirtir. Aynı zamanda siyaset sosyolojisinin de yetkin yapıtları arasında sayılan bu eserler –üçlemenin diğer kitabı ise "Fransa'da İç Savaş" adlı çalışmadır- Abrams'a göre "tarihsel sosyolojinin vaat ettiği şeyin" somutlanmasıdır. Dahası bu yapıtlar, Marsksist yaklaşımın (çözümleme yönteminin) kendi içindeki en yüksek düzeye de işaret eder. Abrams, tarihsel sosyolik yaklaşım hakkında şunları yazıyor:

> "Tarihsel sosyoloji, geçmiş ile bugün arasındaki ilişkiye evrimsel gelişim şemaları giydirmeye çalışma meselesi değildir. Yalnızca bugüne bir tarihsel arka plan tanıtma meselesi de değildir. Bir yandan kişisel faaliyetler, diğer yandansa toplumsal örgütlenme arasında, zaman içinde bilinçli bir biçimde inşa edilmiş olan ilişkiyi anlamaya dönük bir çabadır. Tarihsel sosyoloji, sürekliliğe sahip olan bu inşa sürecini toplumsal çözümlemenin odak noktası haline getirir. Bu süreç pek çok farklı bağlamda; kişisel biyografiler ve kariyerler, uygarlıkların yükseliş ve çöküşleri, devrim ya da seçim gibi belirli olayların ortaya çıkışı, işçi sınıfı oluşumu ya da refah devletinin yaratılması gibi belirli gelişmeler bağlamında ele alınabilir" (Abrams, 2000: s.16-17).

Marx'ı kurucu bir tarihsel sosyoloji teorisyeni ve uygulayıcısı olarak nitelendiren Cambridge Üniversitesi'nden entelektüel (düşünce) tarihçi ve siyaset bilimci Profesör Duncan Kelley ise, onun (Marx'ın) bu kapsamındaki çalışmaları için, özellikle 1848 devrimlerinin yenilgisinden sonra yazdığı eserlerini örnek verir. Philip Abrams gibi Kelley de, Marx'ın feodal toplumdan kapitalist topluma geçişi inceleyen metinlerinin, ileri sürülenin aksine katı determinist yaklaşımdan uzak olduğunu belirtir. Abrams ve Kelley, Marx'ın 'Fransız Üçlemesi' diye bilinen ünlü yapıtlarında kullandığı siyasal ve yapısal analiz yöntemlerinin, "polemik amaçlı" da olsa, yetkin birer tarihsel sosyoloji

çalışması olduğunu belirtir. Dahası Kelley, Marx'ın, alana (sosyolojiye) ilişkin yetkin bir metodoloji (yöntem) de geliştirdiğini, dolayısıyla onun kurucu bir teorisyen olduğu görüşünü savunur. Her iki bilim insanı, Marx'ın geliştirdiği tarihsel materyalist yöntemin, aynı zamanda tarihsel sosyolojinin de eksenini oluşturduğunu ifade eder. (Özdalga, 2016.)

Biz de bu tez çalışmasında yöntemsel bakımdan tarihsel sosyolojik perspektifi kullanırken, tarihsel materyalist yaklaşımı dikkate alacağız. Çünkü tezimizin temel amacı, bugünün dünyasında Türkiye ve Müslüman toplumların yaşadığı sorunların nesnal koşullarını ve özünü saptamak, bu sorunların -başında geri kalmışlık ile akıl ve bilim çağının dışına düşmek gelmektedir- temelindeki basit ve yalın gerçeği ortaya çıkararak çözümlemektir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, İslam'ın uzayan Ortaçağı'ndan olası çıkış yollarına işaret etmeyi denemektir. Eric J. Hobsbawm, tarihin ya da tarih biliminin bize esas olarak günümüz toplumları hakkında bir şey dediğini, ironik bir dille şöyle anlatıyor:

> "Bütün tarihin karnaval kıyafeti giymiş çağdaş tarih olduğu yolunda bir söz vardır. Hepimizin bildiği gibi bu sözde bir doğruluk payı olduğu da açıktır. Ünlü Theodor Mommsen, yeni Alman İmparatorluğu üzerine düşüncelerini de yansıtan Roma İmparatorluğu hakkındaki eserini, '48 bağbozumundaki bir Alman liberali' olarak yazmıştı. Julius Caesar'ın arkasında Bismarck'ın gölgesini fark ederiz. Aynı saptama herhalde Ronald Syme için çok daha geçerlidir. Onun Caesar'ının arkasında da faşist diktatörlerin gölgesi bulunmaktadır. Haçlı Seferleri'nin ya da Tudor İngilteresi'nin tarihini, 20. yüzyılın çocuğu olarak yazmak bir şey; kendi yaşadığı tarihini yazmak tamamen başka bir şeydir" (Hobsbawm, 2009: s.280-281).

Biz de bu tezimizde bir bakıma aynı şeyi yapacağız. Sanırım, din-devlet-toplum ilişkilerini sosyolojik bakımdan analiz etmeyi denediğimiz bu çalışmada, tarihsel sosyolojik perspektifin önemini yeterince vurgulamış olmalıyız.

Diğer taraftan, tarihsel sosyolojinin en önemli temsilcileri Weberci ve Marksçı geleneklerden gelen sosyologlar oldu. Marx, sosyal bilimlerde tek gerçek bilim alanının 'tarih' olduğunu söylüyordu. Kendileri ifade etmese de, Marx'ın geliştirdiği ve Engels'in de büyük katkılarda bulunduğu 'tarihsel materyalizm' anlayışı ve/veya yöntemi, tarihsel sosyolojinin de temel metinlerinden birini, belki de esas zeminini oluşturdu.

Gerçek tarihsel sosyolojik incelemelerin sahip olmaları gereken karakteristikleri de sıralayan Theda Skocpol, ilk sıraya, zaman ve mekana somut bir şekilde yerleşmiş toplumsal yapılar (devletler, gruplar, örgütler, dinler, kavimler, uluslar vb.) ve bu yapılara

ilişkin süreçlerle ilgili sorular sorulması gerekliliğini koyuyor. Skocpol şöyle ifade ediyor:

> "İkincisi, süreçleri zaman içinde ele aldıkları gibi, sonuçların nedenlerini açıklamada zamansal ardışıklığı da ciddiye alırlar. Üçüncüsü, pek çok tarihsel çözümleme, bireysel yaşamlarda ve toplumsal dönüşümlerde niyet edilen ve edilmeyen sonuçların açığa çıkmasından anlam çıkarmak için, önemli eylemlerin ve yapısal bağlamların etkileşimine dikkat eder. Son olarak, tarihsel sosyolojik incelemeler, özgül türden toplumsal yapıların ve değişim kalıplarının tikel ve değişik özelliklerini aydınlatırlar. Zamansal süreçlerin ve bağlamların yanı sıra, toplumsal ve kültürel farklılıklar da tarihsel yönelimli sosyologların asli ilgi alanıdır" (Skocpol, 1999: s.14).

Karl Marx ve Max Weber'in (bir ölçüde Emile Durkheim'in de) din-devlet-toplum ilişkileri hakkındaki görüşleri arasında ortak alanları bulmaya çalışan; dahası yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bu görüşlerden bir sentez çıkarmayı amaçlayan Fransız düşünür Pierre Bourdieu, tarih ile sosyoloji arasındaki ilişkiyi şöyle ifade ediyor:

> "Öncelikle sosyoloji ile tarih ayrımının bana çok feci ve epistemolojik temelden yoksun göründüğünü söylemekle yetineyim: Her sosyoloji tarihsel, her tarih de sosyolojik olmalıdır. Aslında önerdiğim alan kuramının işlevlerinden biri, yeniden üretim ve dönüşüm, statik ile dinamik ya da yapı ile tarih arasındaki karşıtlığı yok etmektir. (…) Aynı zamanda bu yapıyı, kuruluşunun ve onu oluşturan konumlar arasındaki ya da bütünüyle bu alan ile diğer alanlar -özellikle iktidar alanı- arasındaki gerilimlerin oluşumsal bir çözümlemesi olmadan anlayamayız. Tarih ile sosyoloji arasındaki ayrımın keyfiliği, özellikle disiplinin en üst düzeyinde görünür hale gelir: Büyük tarihçilerin aynı zamanda büyük sosyologlar olduğunu düşünüyorum" (Bourdieu, 2012: s.74-75).

Bourdieu, dolaylı olarak, Marx ile sosyolojinin diğer "kurucu babaları" arasındaki farkın, devlet teorisi alanında olduğunu; kendisinin de bu durumu devletin doğuşu konusunda yaptığı bir araştırma sırasında keşfettiğini belirtiyor. Bu araştırmanın; Norbert Elias ve Max Weber gibi sosyologların, devletin meşru şiddet tekelinden kimin faydalanıp kimin zarar gördüğünü, dolayısıyla devlet eliyle kurulan tahakküm sorusunu sormayı ihmal ettiklerini gösterdiğini söylüyor. Bu, toplum bilimleri bakımından yaşamsal bir sosyolojik sorudur. Kuşkusuz bu soruya en net ve dolayımsız yanıtı ise Marx ve Marksistler veriyor. Örneğin Lenin, devleti son çözümlemede, egemen sınıf ya da sınıfların diğer sınıf ve toplumsal kesimler üzerindeki örgütlenmiş baskı ve tahakküm aracı olarak tanımlıyor (Lenin, 2016).

Bourdieu ise sosyoloji ile devlet arasındaki ilişkilerin tarihsel çözümlemesi

hakkında, Durkheim'ın kullandığı anlamıyla ön kabullere, ortak kanılara, spontan sosyolojiye karşı –ki Durkheim sınıfsal bağlamı olmayan bir devlet anlayışına sahiptir- hiç olmadığımız kadar tetikte olmayı öneriyor. Toplumsal dünyayı, onun aracılığıyla inşa edilen bilinç yapılarını ve "devlet denilen özgün nesnenin bile, devletin ürünü olma ihtimalini" vurguluyor. Bourdieu devleit, eğitim kurumlarını, dini, siyasi partileri, sendikaları Althusser'in aksine "aygıt" değil, "alan" olarak gördüğünü belirtiyor. Althusser'in tanımladığı "aygıtı" kendisinin çözümleyip kavramsallaştırdığı "alan"ın uç hali anlamındaki "sınır durumu" olarak nitelendiriyor. Düşünür, alanın, sadece anlam ilişkilerinin değil, güç ilişkilerinin ve bu ilişkileri değiştirmeyi hedefleyen mücadelelerin zemini olduğunu ifade ediyor. Dolaysıyla "alan" static değil, sürekli bir değişimin yeridir. (Bourdieu, 2015.)

2.7. İdeoloji ve Tarihsel Sosyolojik Perspektif

Louis Althusser'in bütün düşünce hayatı, felsefe, ideoloji ve bilim kavramlarını açıklamaya; bu kavramlar arasındaki ilişkiyi kurmaya, kavramaya ve yine bu kavramlar bağlamında Marx'ı yeniden okuyup yorumlamaya çalışmakla geçti. Genel olarak bilimi, kurucusu Thales olan "Matematik Kıtası", kurucusu Galileo olan "Fizik Kıtası" ve Marx'ın kurucusu olduğunu belirttiği "Tarih Kıtası" diye üç ana alan olarak sınıflandıran Althusser, Marx'ın geliştirdiği 'tarihsel materyalizm' anlayışını da bilim (tarih bilimi) olarak görüyordu. Althusser'e göre tarih, bütün sosyal bilimlerin kaynağı, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bir tür "toprak anası' konumundaydı. (Althusser, 1989: s.25.)

Marx'ın geliştirdiği diyalektik materyalizm (felsefe) ve tarihsel materyalizm (bilim) ikilisini de 'teori' başlığı altında toplayan Althusser, bilimi ideolojilerden temizlemeye çalıştı. Althusser, Marx'ın öğretisini de -ki Marksizmi de başlı başına bir bilim olarak görüyordu- ideolojiden arındırmaya, daha doğru bir ifadeyle, Marksizm ile ideoloji arasında daha doğru bir ilişki kurmayı amaçladı. Althusser'in yapmaya çalıştığı şey, "Alman İdeolojisi" kitabından başlayarak Marx'ın yapıtlarında ortaya koyduğu temel kavramları ve kapitalizme ilişkin eleştirilerini sistematik bütünlüğü ve iç tutarlılığı olan bir kuram olarak ortaya koymaktı. Böylece Marx'ın kuramı doğru anlaşıldıktan sonra, Althusser'e göre onun üzerine yapılan yanlış yorumlar ya da eleştiriler karşısındaki gücü de ortaya çıkmış olacaktı. Althusser'e göre yanlış yorumların başında "tarihselcilik, ekonomizm ve idealizm" geliyordu. Marx'ın yapıtlarını yeniden okuyarak, "sapma" olarak değerlendirdiği bu yorumlardan kuramı kurtarmaya çalıştı. (Althusser, 1991: s.11-

14.)

Marx'ın ikinci dönemine ait yapıtlarındaki görüşlerini dikkatle okuyarak daha önceki düşünürlerle olan farkını ortaya koyan ve bu perspektifle tarihsel materyalizm kuramını geliştirdiğini belirten Althusser'in, teorik çalışmalarının en önemli sonuçlarından biri de; yapısal belirleyiciliği toplumsal ve siyasal çözümlemenin temeline yerleştirmiş olmasıdır.

Althusser göre toplumsal formasyon, öznelerin dışında yer alan nesnel süreçlerdir. Bu görüşüyle Althusser, insanın tarihin öznesi olduğu görüşünü reddeder; ona göre tarih öznesiz ve ereksizdir. Althusser'e göre tarihin özneleri bireysel aktörler ya da özgür failler değil, toplumsal sınıflardır. Karl Marx'ın dediği gibi, tarihin dinamosu sınıflar mücadelesi, dolayısıyla toplumların tarihi de sınıf mücadeleleri tarihidir. Öyle ki, yalnızca toplumsal sınıflar, üretim tarzları içindeki çatışma ve gelişme içinde bir tarihe sahiptir. Althusser, geliştirmeye çalıştığı kuramda, ekonomik determinizmi reddeder. Politikanın ve ideolojinin ekonomik yapıdan göreli özerkliği olduğu görüşünü savunur. Bunu, Marx'ın üretim tarzı kavramının üç ayrı düzeyinin bulunduğu görüşüne dayandırır: Bu düzeyler, ekonomik, politik ve ideolojik düzeylerdir. Althusser toplumsal formasyonu da bu düzeylerin toplamı olarak ele alır. Bu çözümleme, Althusser'in tarihsel materyalizm (bilim olarak Marksizm) yorumu için can alıcıdır.

Althusser'in bu yorumu ve geliştirdiği yöntem -ki Marksizme bir katkı olarak değerlendirilmelidir- tarih bilimi alanında da uygulanabilir bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Tarihsel sosyolojiyi, tarih ile sosyoloji arasında "ortak bir girişim" olarak tanımlayan Elisabeth Özdalga ise, şöyle yazıyor:

> "Birlikte kullanıldıklarında bu iki disiplinin kayda değer bir sinerji yarattığı fikrine dayanır. Bir araya geldiklerinde, bu iki disiplin, toplamlarından daha fazla bir şey ifade eder. Tarihsel sosyoloji, belirli bir kuram ya da kuramsal kavramlar seti ile değil, daha ziyade toplumların incelenmesinde hem metodoloji ile ilgili meseleler hem de problemlerin seçimi hakkında genel bir yaklaşımla ilgilenir. (…)"
>
> "Hem tarih hem de sosyoloji disiplinlerinin araştırma alanları toplumlar ve toplumları oluşturan bireylerdir. Bu iki disiplin arasındaki klasik ayrım, tarihin somut olaylardan oluşan uzun ya da kısa zincirleri incelediği, sosyolojinin ise yapılar ve değişim üzerine genel, kuramsal açıklamalar ürettiği fikrine dayanır" (Özdalga, 2009: s.9-10).

Din, devlet ve toplum ilişkisini tarihsel bir örnek olarak Nizamü'l-Mülk ve İmam Gazali ilişkisi üzerinden incelediğimiz bu çalışmada; Orta Doğu ve İslam dünyasını temelden etkileyen bu ilişki ve İmam Gazali öğretisinin günümüz dünyasını nasıl etkilediğini incelerken, "belirli bir yönü olduğu varsayılan toplumsal ve tarihsel değişimlerle ilgilenen" tarihsel sosyoloji yöntemini -yukarıda çizilen çerçevede- kullanacağız. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi; İmam Gazali öğretisinin İslam ve Doğu toplumlarında günümüze kadar uzanan etkisi bağlamında, bazı terör örgütlerinin İslamcılığı ideolojik ve siyasal bir hat olarak benimsemelerinin tarihsel temellerini araştırırken de aynı şeyi yapacağız.

Öte yandan, bu çalışmasının ele aldığı temel kuramsal sorunlardan biri de, devletin bir yönetim enstrümanı olarak ideoloji ve ideolojik üretimi ile toplum arasındaki ilişkidir. Nizamü'l-Mülk'ün "Siyasetname" kitabı da, ilerideki sayfalarda bu perspektiften hareketle irdelenecek. Yukarıda da değindiğimiz gibi Louis Althusser, egemen sınıfların ve onların devletinin salt baskı araçlarıyla toplumu yönetemeyeceğini, aynı zamanda ikna ve rıza yöntemlerini de devreye sokmaları gerektiğini belirterek, söz konusu işlevi, devletin ideolojik aygıtlarının yerine getirdiğini vurguluyor (Althusser, 2014: s.44-61).

Batı tipi modernleşme girişiminin, -Türkiye'yi bir ölçüde dışında tutarak belirtirsek- Müslüman toplumlarda başarısızlığa uğrama nedenleri araştırılırken, sorunun tarihsel kaynaklarına inilmeye çalışılacaktır. Çünkü, nerede hata yapıldığını saptamak, hem bilimsel hem de tarihsel bakımdan önemlidir. Müslüman ükelerde ve İslamiyetin içinde geç kalınmış olsa da neden Kalvinizm benzeri bir akımın ortaya çıkmadığı konusu önem taşıyor.

Tezimizin temel sorunsalı ise, din-devlet-toplum ilişkisinin incelenmesinde Marksist çatışmacı yaklaşım (sınıf mücadelesi) ve yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Marx'ın tarih anlayışı (tarihsel materyalizm) kolaylaştırıcı olacaktır. Çünkü, İmam Gazali öğretisinin İslam toplumlarındaki egemen sınıf ve güçlerin elinde nasıl ideolojik bir yönetim aracı haline geldiği, yani bir "üstyapı" kurumu olarak "ideoloji" ve ideolojinin sınıfsal karakteri de ele alınacaktır. Dahası, günümüzde büyük katliamlar, suikastlar ve cinayetler gerçekleştiren, şiddeti temel bir mücadele aracı haline getiren siyasal İslamcı terör örgütlerinin tarihsel kaynaklarını ortaya çıkarmak, bu kaynaklarla İslam dünyasının (özellikle Selefi /Sünni İslam dünyasının) uzayan Ortaçağ'ı arasındaki ilişkiyi kurmak

bakımından önem taşımaktadır. Çünkü, bir anlamda siyasal bir din olarak doğan ve gelişen, yani bir devlet anlayışı ile var olan İslam, bu özelliğini daha çok Selefilik üzerinden devam ettirmektedir.

Esas olarak tarihsel sosyolojik bir perspektifle yapılmış teorik bir çalışma olan elinizdeki tez, yukarıda açıklamaya çalıştığım yaklaşımdan hareketle, günümüz İslam dünyasının sorunlarını kavrama ve dolayısıyla olası çıkış yollarına işaret etmek gibi bir denemeyi de, alt metin olarak içinde taşıyor. Çünkü, "Kendine has bir entelektüel girişim tipi olan tarihsel sosyoloji, sosyal teori ve tarihsel değişme arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmaya çalışır. Yani sosyal teoriyi bilinçli bir biçimde tarihsel gelişmenin doğası hakkındaki genel önermeleri ana hatlarıyla ortaya koymak için kulanır." (Duncan Kelley, 2017: s.33.)

Sanırım bu tez çalışmasında, neden tarihsel sosyolojik perspektifi de kullanmamız gerektiğini yeterince göstermiş olmalıyız.

BÖLÜM 3. SELÇUKLULAR, NİZAMÜ'L-MÜLK VE DİNİN SİYASAL İŞLEVİ

3.1. Selçuklu Devleti'nin Doğuşu ve Siyasal-Toplumsal Yapı

Büyük Selçuklu İmparatorluğu, Ortaçağ'da Oğuz Türkleri'nin Kınık boyu tarafından 11. yüzyılın başlarında kurulan bir Türk-Fars devletiydi. Sünni Müslüman inancının devlete egemen olduğu imparatorluk halkları arasında, başta Şiilik, İsmailiye, Batınilik, Emevilik, Alevilik gibi İslam içi sayılan inançlara mensup kesimler olmak üzere, daha az olmakla birlikte Zerdüşilik ve Hristiyanlık gibi dinlere mensup halklar da vardı. Sınırları tam olarak belli olmamakla birlikte, toprakları, Hindukuş Dağları'ndan Batı Anadolu'ya ve Orta Asya'dan (Türkistan) Basra Körfezi'ne kadar uzanan, yaklaşık 4 milyon kilometre kareye ulaşan geniş bir alana yayılıyordu. Başkentleri aralıklarla İran'daki Rey, Nişabur ve Merv kentleri olan Selçuklular'ın, kurucu unsuru göçebe Türklerdi. Topraklarında esas olarak hayvancılıkla uğraşan büyük göçebe boylarının hareket halinde olduğu, ve fakat Asyatik özellikleri (askeri-despotik) baskın bir göçer-din-tarım toplumuydu. Merkezi bir feodal imparatorluk olmakla birlikte, esas itibarıyla federatif bir yapılanmaya sahipti.

Anlamı ve nasıl söylendiği tam olarak bilinmeyen Selçuk sözcüğü ise -bazı kaynaklarda 'Salçuk' diye de ifade edilir- ilk başlarda bir kavim ya da boyun ismi değil, bir boy beyinin ve hanedanın adı olarak kullanılmıştı. Bu nedenle, etimolojik ve filolojik bakımdan, bir kavram ya da terim değil, isim olduğu söylenebilir. Selçuk Bey'in, 10. yüzyılda, Aral Gölü ile Volga Nehri arasındaki bozkırda yaşayan, Hazarlarla ilişkili bir Oğuz boyunun Dukak ya da Tukak adlı beyinin oğlu olduğu, genel kabul gören bir tarih bilgisidir. Selçuk Bey ve soyunun Oğuzların Kınık boyundan geldiği üzerinde de yine görüş birliği vardır. Dolayısıyla, Selçuklular ve onları destekleyen boyları da Oğuz olarak tanımlamak, başka bir ifadeyle bu halka Selçuklu Oğuzları demek uygundur. Oğuz (Uz) ve Oğuzlar (Uzlar) kavramı, Orhun yazıtlarında da yer alır. Çünkü, Oğuz olarak adlandırılan Türk grupları II. Göktürk İmparatorluğu/Kaanlığı içinde de önemli rol üstlenmişlerdi. Oğuz kavramı ise ilk ortaya çıktığında bir halkın ismi değil, "kavimler birliği" ya da "boylar federasyonu" anlamına gelen siyasal bir terimdi. (Bkz. Kafesoğlu, 2014: 11-34.)

Biz de bu çalışmada, "Selçuklu" terimi ile bir halkı, aşireti ya da boyu değil, daha çok devlete ve imparatorluğa adını veren Dukak oğlu Selçuk'u, onun çocuklarını ve torunlarını kapsayan bir hanedanı ifade etmek için kullanacağız. Bu hanedan, devlete de adını verdiği için "Selçuklular" kavramı ile -bağlamına göre- devleti ya da imparatorluğu da ifade etmiş olacağız.

Selçuklu Devleti, merkeze bağlı ve özerklik alanı hayli geniş tutulan eyaletlerden oluşuyordu. Hanedan mensuplarının (şehzadeler, amca ve kuzenlerden oluşan beylerin) yönetimindeki bu eyaletler bir tür alt devlet gibi işliyordu. Bu yapısıyla, Selçuklular'ın diğer Asyatik devlet ve imparatorluklara göre özgün bir siyasal ve toplumsal yapılanmasının olduğu söylenebilir. Öyle ki, Selçuklu İmparatorluğu'nun bazı eyalet ya da özerk bölgeleri (alt devletleri) 14. yüzyılın başlarına kadar ulaşacaktı. Bunun bilinen ve uzun ömürlü örneği, daha sonra Anadolu Selçukluları adıyla ayrı bir devlet olarak yoluna devam edecek olan, İmparatorluğun "Sultan-ı Rum" adı verilen Batı eyaletiydi. Esas olarak Dandanakan Savaşı'ndan (1040) sonra şekillendiği kabul edelen Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluş tarihi 1037, dağılma tarihi ise 1194 olarak kabul edilir. Başkentleri sırasıyla İznik, Sivas ve Konya olan Anadolu Selçukluları ise yaklaşık 230 yıl (1075-1307) ayakta kalmış, kendi başına önemli bir devlet olacaktı. (Kafesoğlu, 2014.)

Anadolu Selçukluları, önceleri İç Asya ve İran merkezli Büyük Selçuklu Devleti'nin bir kolu niteliğindeydi. Bürokratik ve sosyal düzenlemelerle bir yandan kendi özgün yapısını oluştururken, diğer yandan da devamı olduğu Büyük Selçuklu devlet geleneği ve sisteminden etkilenmiş, imparatorluğun siyasal, kurumsal ve kültürel çizgisini devam ettirmişti. Büyük Selçuklu Devleti, İran merkezli, dolayısıyla Farsi özellikleri ağır basan bir Türk-İran İslam devletiydi. Anadolu ise, esas olarak Selçuklu İmparatorluğu tarafından fethedilen bir ülkede değil, merkezi devletin denetimi dışına çıkan göçebe Oğuz boyları tarafından ele geçirilen topraklardı. Selçuklu İmparatorluğu'nda merkezle ihtilafa düşen ya da merkezi dergâhla (sarayla) çatışan şehzade ve beylerin kaçarak sığındığı Anadolu, kendilerine bir yurt ve gelecek arayan Oğuz boylarının başına zamanla geçeceği bir ülke niteliğindeydi. Örneğin, Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu sayılan Süleyman Şah'ın kişisel öyküsü bile tamamen böyle bir özellik taşıyordu. Bu özellikleriyle Anadolu Selçukluları, merkezi Selçuklu İmparatorluğu'na göre Türki özellikleri daha ağır basan bir devletti. Nitekim, Anadolu

Selçukluları'nın devamı sayılabilecek Konya merkezli Karamanoğulları Beyliği -devlet sayılabilecek bir siyasal yapılanma olmasına karşın, Osmanlıcı tarih anlayışı nedeniyle önemi azaltılır- Türkçeyi resmi dil ilan eden dünyadaki ilk devlet olacaktı. Doğu-İslam toplumlarında dinin, devletin siyasal ve yönetsel aygıtı haline gelme sürecini incelediğimiz ve bu bağlamda din-devlet-devlet-toplum ilişkilerinde tarihsel bir örnek olarak, Nizamü'l-Mülk dönemine odaklandığımız bu çalışmada, İran ve Anadolu Selçukluları'nın siyasal ve toplumsal yapılanmasını farklı yönleriyle ele alacağız.

Selçuklular'ın ortaya çıkışıyla ilgili en erken tarihli ve en değerli kaynak, Gazneli tarihçi ve devlet adamı Ebu'l-Fazl Muhammed B. Hüseyin-i Beyhaki'nin (995-1077) Farça yazılmış "Tarih-i Mesudi" adlı kitabıdır. Türkçeye "Tarih-i Bayheki" adıyla çevrilen bu önemli eserin günümüze ulaşan bölümleri, esas olarak Gazneli Devleti Sultanı Mesud dönemini kapsar ve adını da buradan alır. Farsi özellikler de taşıyan, erken dönem bir Türk devleti konumundaki -ki bu nedenle İslami özellikleri görece daha az ya da belirsiz oduğu da söylenebilir- Gazneli Devleti'nde üst düzey yönetici olan Beyhaki'nin eseri, birinci dereceden belgelere ve kaynaklara dayanması bakımından çok önemlidir. Ancak bu değerli kaynağın sadece özeti ve bazı bölümleri, yapılan alıntılar ve aktarmalar yoluyla günümüze ulaşabilmiştir (Beyhaki, 2019). Diğer önemli bir kaynak da yine Gazneli tarihçi-yazar Gerdizi'nin Gazne Sultanı Abdülreşid için 1050-51 tarihlerinde yazdığı tahmin edilen, "Zeynü'l Ahbar" adlı kitabıdır. Bir devlet kültürü geleneği olarak Gazne hanedanını yüceltmek için yazıldığı anlaşılan bu eserde, Gazneli Sultan Mahmut ve Sultan Mesud ile ilgili bilgiler bulunduğu için, Selçuklular'ın kuruluş dönemine ilişkin bazı değerli bilgileri de içermektedir. Özellikle Selçuklular'ın (Oğuzların), başka kaynaklarla da desteklenen, daha sonra Anadolu kapılarını açacak Horasan göçü, kapsamlı ve sade biçimde aktarılmaktadır. Bu eserden günümüze ancak bazı özet metinler ve kitaptan yapılan uzun alıntılar ulaşmıştır. Bu parçalar da ünlü Doğubilimci Rus-Sovyet bilim insanı, Orta Asya tarihçisi Wilhelm Barthold'un "Türkistan Halklarının Tarihi" adlı büyük eseride yer almaktadır (Barthold, 2018). Büyük Selçuklu ya da diğer bir ifadeyle İran Selçukluları hakkında yapılan birçok araştırma da esas olarak, bu iki eserin yanı sıra, Sultan Alp Arslan'a ithaf edilen, ancak yine bütünsel olarak günümüze ulaşamayan "Melikname" isimli ünlü esere dayandırılır. Ancak 'Melikname', dönemin başka eserleri içinde referans verilerek, uzun alıntılar şeklinde kapsamlı şekilde yer aldığı için günümüze dolaylı olarak ulaşmıştır. Zamanında Arapça'ya da çevrildiği bilinen (bu çeviri

de günümüze ulaşmamıştır) eserin, Alp Arslan'ın sarayında yazıldığı, Tuğrul Beğ'in (Bey) hükümdarlık dönemini ise bütünüyle kapsadığı kesindir. Yazarı belli olmayan Melikname'nin bir ekip tarafından kaleme alındığı, dolayısıyla Selçuklu "resmi tarihini" ifade ettiğini ileri sürebiliriz. İngiliz tarihçi Andrew Charles Spencer Peacock, başlangıçta İslam diniyle güçlü bağları olmayan, göçebe Türkmen boylarında, Orta Asya inanç ve geleneklerini (Şamanizm, Gök Tanrı inancı/Tengricilik) yaşatan Selçuklular'ın, Bağdat Halifesiyle de (Abbasiler) iyi ilişkilerinin bulunmadığını belirtiyor. Peacock, bu nedenle Alp Arslan adına yazılan "Melikname"nin, daha sonra Selçuklular'ın başından itibaren İslam'la yakın bir bağ içinde olduklarını göstermek amacıyla, 11. yüzyılın sonları ya da 12. yüzyılın başlarında yeniden kaleme alındığını öne sürüyor. Selçuklular'ın tarihine ilişkin Ortaçağ tarihçiliğinin diğer bir önemli eseri ise Bağdatlı tarihçi Garsuni'me tarafından yazılan ve Sıbt İbnü'l-Cevzi tarafından "Miratü'z-Zaman" adlı eserinde aktarılan Arapça çalışmadır. Prof. Dr. Ali Sevim tarafından Türkçeye çevirilen eserde, Garsunni'me'nin, ilk üç Selçuklu sultanı Tuğrul, Alp Arslan ve Melikşah dönemiyle ilgili anlattıkları -ki anlattığı birçok olaya tanıklık yapan bir tarihçidir- değeri bakımından benzersizdir. (Bkz. Peacock, 2016: 8-14.)

Ayrıca Osmanlı tarihçilerinden Yazıcızade Ali'nin, eski metinlere ve kaynaklara dayanarak yazdığı, büyük bölümünün aktarmalardan ouştuğu anlaşılan, Dr. Abdullah Bakır tarafından günümüz Türkçesine aktarılan, "Tevarih-i Ali Selçuk" kitabı da (Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2017) bu bahiste dikkate alınması gereken eserler arasındadır. Bunların yanı sıra, İran ve Arap tarihçileri arasında da parça parça Selçuklular hakkında bilgi veren çeşitli eserler bulunmaktadır. Özellikle İranlı tarihçilerin yazdığı ve neredeyse tamamı "Selçukname" adıyla anılan ve yayılan bu kitaplar içinde, Zahirüddin-i Nişaburi'nin eseri önemli çalışmalar arasında sayılabilir. Diğer "Selçukname" yazarları arasında ise Türkçeye de çevrilen Ahmed Bin Mahmud, İbn Bibi gibi tarihçileri sayabiliriz. Ancak, Ayşe Gül Fidan tarafından Farsça'dan Türkçeye çevrilen Nişaburi'nin 'Selçukname'si dahil, bu kitapların önemli bölümündeki bilgiler gelişi güzel ve bir metodolojiye bağlı olmadan anlatıldığı için değerli, ama genellikle sorunlu bulunur (Nişaburi, 2018: s.10).

Modern dönem Selçuklu tarihçiliğinde ise, araştırmaların sayısının fazla olmadığını belirtmeliyiz. Bunlar arasında İngiliz tarihçi W. Barthold'un 1900'de yayınladığı ve günümüze kadar temel kaynaklardan en önemlisi sayılan Türkistan tarihi

hakkında yazdığı büyük eseri ayrı tutmalıyız. Kitap, erken Selçuklu Dönemi konusunda yazılmış ilk önemli çalışmadır. Bu anıtsal eserde Samaniler, Gazneliler ve Karahanlılar tarihi de zengin kaynaklara ve arşiv bilgilerine dayanarak veriliyor. (Bkz. W. Barthold, 1958: 20. Turkestan Down to the Mongol Invasion, E.J.W. Gibb Memorial, Londra/PDF). Diğer bir örnek ise Cambridge Üniversitesi'nin "Cambridge History of Iran" adlı, İran tarihi hakkındaki çalışmasıdır. Peacock, bu eserin özellikle 5. cildinde yer alan C. E. Bosworth'un uzun makalesinin önemine işaret ediyor. Selçuklular'ın diğer 11. yüzyıl hanedanlarıyla birlikte ele alındığı bu bölüm, Selçuklu tarihçiliği bakımından zengin ve analitik bir zemin sunuyor. Selçuklular'ın ortaya çıkışı, ekonomik ve toplusal yapısı, Gazneliler ve Selçuklular arasındaki Horasan savaşları ve bu savaşların nedenleri konusunda önemli bir kaynak niteliği taşıyor. (Bkz. C. E. Bosworth, 1968: 1-202. The Political and Dynastic History of the Iranian World, The Cmabiridge History of Iran, Londra).

Bu çalışmada sıkça başvurduğumuz ve bugüne kadar kullanılmayan Gürcüce, Ermenice, Arapça Farsça kaynakları da ele alarak Selçuklular'ın göçebe ve bozkır geçmişlerini inceleyen, tarih sahnesine çıkışlarını ve erken dönem Selçuklu Devleti'ni iktisadi ve toplumsal yapısı bağlamında da ele alan İngiliz tarihçi Prof. Andrew C. S. Peacock'un çalışmaları da günümüzdeki en önemli başvuru eserleri arasındadır. Özellikle, Peacock'un okuduğunuz bu çalışmada da sık sık başvurduğumuz "Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu" adlı eseri, Orta Doğu ve Ön Asya'da yerleşik düzende yaşayan halkların Türkmen/Oğuz boylarının göçleri ve istilasından nasıl etkilendiklerini tarihsel sosyolojik perspektiften incelemesi bakımından önemlidir. Çünkü, Selçuklu göçlerinin, daha öncekilerden farklı olarak, Türklerin yerleşmesiyle sonuçlandığı ve bu nedenle bölgenin demografik yapısı kalıcı biçimde değiştiği için, söz konusu süreci inceleyen Peacock'un çalışmaları bugüne de ışık tutmaktadır.

Ayrıca, bu tez çalışmasında da sıkça başvurduğumuz 20. yüzyıl Türk tarihçi ve sosyal bilim insanlarından Prof. Dr. Mükrimin Halil Yınanç, Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu, Prof. Dr. Osman Turan, Doğan Avcıoğlu, Prof. Dr. Mustafa Akdağ, Prof. Dr. Ali Sevim, Prof. Dr. Erdoğan Merçil, Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen, Prof. Dr. Halil İnalcık, Prof. Dr. Çetin Yetkin gibi akademisyen ve yazarları da dünya ölçeğinde önemli isimler arasında sayabiliriz.

Asya bozkırlarından gelip İran, Irak, Suriye ve Anadolu topraklarını fethederek Ortaçağ İslam dünyasının en büyük imparatorluklarında birini kuran Selçuklular'ın, diğer göçer Türk boylarından en önemli farkı; başta Horasan, İran ve Anadolu olmak üzere, bölgeye kalıcı olarak yerleşmeleridir. Bu dönem, Türkmen/Oğuz boylarının, başlangıçta daha esnek şekilde olsa da, yerel kültürle -ki bu kültürün en belirgin ve baskın yanı İslam dinidir- ilişkilendikleri ve bu kültürü içerdikleri bir dönemdir. Diğer taraftan, Türklerin kitlesel olarak İslamiyet'e geçtikleri 10 ve 11. yüzyıllar, aynı zamanda İslam'ın da (Sünni İslam'ın) yeniden bir devlet dini haline gelme sürecidir. Türklerin İslamiyete geçişi Selçuklu Oğuzları'nın Maveraünnehir'e yerleşerek Ön Asya, Azerbaycan, İran, Anadolu, Mezopotamya ve Basra'ya doğru yayıldıkları dönemde (10 ve 11. yüzyıllarda) yoğunlaşacaktı. Bu bölgede yaşayan ve dönemin önemli şair ve tarihçilerinden biri olan İbnü'l Verdi (1292-1349), "Selçuklular" adlı önemli eserinde, Dandanakan Savaşı'nın hemen sonrasına denk gelen yıllarda (1043-1044) Türklerin İslamiyet'e geçişine ilişkin olarak şöyle diyecekti:

> "Bu sene beş bin çadır Türk, Müslüman oldu. Çin havalisinde yaşayan Hıtaylar ve Tatarlar dışında İslamı kabul etmeyen kimse (Türk) kalmadı" (Verdi, 2017: s.26).

Diğer taraftan, aynı zaman dilimi, İç Asya ve Orta Doğu başta olmak üzere, bölgede farklı felsefi akımların, mezheplerin, tarikatların ortaya çıktığı, fikri ve inançsal bir rekabet döneminin yaşandığı, dolayısıyla farklı İslami akımlar arasında çatışmaların da yoğunlaştığı bir tarihsel dönemeçtir.

Bu dönemde, bir kısmı Maveraünnehir bölgesinin Buhara, Taşkent, Semerkant, Nişabur gibi kentlerinin çevresine ve Horasan havzasına yerleşen göçebe Türkmen /Oğuz boyları, doğal olarak bölge kentleriyle kültürel etkileşim içine de girmeye başlamıştı. Bu etkileşimin en önemli aracı ise büyük oranda takasa dayalı ticaretti. Göçebe Türkmenler, bir yandan kentlerin hayvansal ürün ihtiyaçlarını karşılar ve karşılığında kent pazarlarından ihtiyaçları olan ürünleri tedarik ederken, diğer yandan ise akın ve yağma eylemleriyle yine bu kentlerin güvenliğini tehdit ediyorlardı. Göçmen Türkmen/Oğuz boyları kentler ve onların bağlı olduğu siyasal odaklar için bir tehdit kaynağı olmakla birlikte, aynı zamanda önemli bir güç kaynağı haline de gelebiliyordu. Onlarla yapılan ittifaklar, ticari faaliyetler, bu aşiretleri bir düzen altında tutma çabaları, bölge devletlerinin başarı ölçütü sayılıyordu. Bu göçebe Türk boylarıyla anlaşan ya da uzlaşan

bir siyasi otorite, hem onları bir tehdit kaynağı olmaktan çıkarıyor hem de gücünü ve savaş kapasitesini artıyordu.

Selçuklular, beylikten devlet olmaya doğru giden yolu, Oğuzlar'ın boylar birliğine (buna konfederasyon da diyebiliriz) önderlik ederek başaracaklardı. Öncelikle göçebe aşiretlerin daha iyi otlak ve mera arayışlarına cevap vermek, aşiretler ve boylar arasındaki rekabette her birine eşit uzaklıkta bulunmak, Selçuklular için maharet isteyen, zaman zaman uzlaşıcı siyasal zekayı ve zaman zaman da kıyıcı bir askeri iradeyi gerektirecekti. Buna karşın göçebe aşiretler de gerçek güçlerinin kendilerini sevk ve idare edecek liderlerin etrafında toplanıp birlik oluşturmakla ortaya çıkacağını biliyordu. Sürekli çatışma halinde olmak ve her an barış şartlarının bozulması endişesini taşımaktansa, ortak kabulle onanmış bir liderin veya lider ailenin -Selçuklular'da liderlik, Alp Arslan'a kadar aile bireyleri arasında paylaşılmaktadır- emrine girmek, rasyonel olan bu topluluklar için daima en akıllıca karardı. Selçuklu ailesinde, Selçuk Bey'in dört oğlu ve bunların alt soyları bey unvanı ile boylara ve boy birliklerine liderlik ediyordu. Bir zaman sonra da bu beyler arasında önderlik mücadelesi başlayacaktı. Dolayısıyla karşılıklı olarak birbirini besleyen bu yapı, bahsi geçen göçerlerin dilinden konuşmayı beceren, kültürlerini bilen Selçuklular tarafından başarılı bir şekilde kullanılmıştı. İşte bu birleşmeden doğan kuvvetle Selçuklu Devleti çok kısa sürede Horasan (Kuzey İran ya da Güney Azerbaycan), İran, Irak, Basra ve Suriye topraklarında egemen güç konumuna gelmiş ve diğer Türk-İslam devletlerinden farklı olarak Hilafet'in merkezini de (Bağdat) ele geçirerek Anadolu ve Akdeniz'e doğru yayılmıştır.

3.2. Göçebe Oğuz Boyları ve Selçuklular'da Ekonomik-Sınıfsal Yapı

Türk ve Avrasya tarihleri iç içe geçmiştir. Türklerin tarihsel serüveninden bağımsız bir Avrasya, hatta Orta Doğu tarihi yazmak neredeyse imkansızdır. Türkler, Selçuklular'ın ortaya çıkmasından çok önce Ön Asya ve Orta Doğu'ya gelmişlerdi. Örneğin, bazı Oğuz/Türkmen boyları Bağdat'taki Abbasi Halifesi'nin ordusunda savaşçı olarak görev yapıyordu. Bizanslılar, Kuzey Doğu sınırlarının korunmasını Hazar Türkleri'ne emanet etmişti. Yani Selçuklular, Orta Asya'dan Horasan'a ve Orta Doğu'ya, Bizans topraklarına ve Doğu Avrupa'ya gelen ilk göçebe Türk grubu değildi. Daha önce Avarlar, Hazarlar, Peçenekler, Hunlar, Sabirler ve başka Altay kökenli Türk boyları Bizans sınırlarına ve Avrupa eteklerine dayanmışlardı. Orta Asya bozkırlarından ilk

büyük göç dalgası 4. yüzyılda başlamış, 8 ilâ 11. yüzyıllar arasında da son büyük göç dalgası yaşanmıştı. Selçuklular'ın arkasından gelen Türk göçünün, yani son büyük dalga ile gelen Oğuz/Türkmen boylarının diğerlerinden temel farkı, istila ettikleri topraklara yerleşmeleri ve kalıcı olmalarıydı. Güvenilir kaynaklar ve belgelere göre; Maveraünnehir'e ilk büyük Türk göçü, 775-785 yılları arasında hüküm süren Abbasi Halifesi el-Mehdi zamanında olmuştu. Bu son göç dalgaları o kadar büyük ve yaygındı ki yerleşik halklar tarafından içerilip dönüştürülememişti. O nedenle, son dalgayla gelenler, daha öncekilere göre büyük ölçüde Türklüklerini korumuşlardı.

Selçuklular'dan önce, bölgede Gazneliler ve Karahanlılar gibi Müslümanlığı benimsemiş Türk devletleri vardı. Bölgelerinin en önemli güçleri arasında olan bu devletlerin hanedanları Müslümandı, ama halklarının (özellikle Türklerin) tamamı İslam'a henüz geçmemiş ya da İslam'la ilişkileri "yarı Müslümanlık" denilebilecek bir durumdaydı. Hanedanların da İslam ile ilişkileri hayli esnekti. Ayrıca bölgede, Hazara İmparatorluğu gibi, Museviliği seçmiş Türkler'in kurduğu güçlü devletler de vardı. Selçuklular'ın bu bağlamdaki tarihsel önemi ve yeni Müslüman olmuş uzak sınır bölgelerinde hüküm süren Gazneliler ve Karahanlılar'dan farkı, dönemin İslam dünyasının merkezine, yani Horasan'dan İran'a, İran'dan Adadolu'ya, Irak'tan Suriye'ye, Basra'dan Nil Nehri'ne kadar uzanan o büyük bölgeye yerleşmeleri ve egemen olmalarıydı. Dahası, bu geniş bölgede daha sonra kurulacak devletlere siyasal ve kültürel miras bırakacak bir kurumsallaşmayı gerçekleştirmeleriydi.

Burada bir parantez açarak not düşmek yerinde olacaktır: Sünni Hanefi mezhebine bağlı olan Selçuklu hanedanlığı ve seçkinlerinin, daha önce Hazar Türkleri (Hazara Türk Devleti/Hazar Hanlığı) ile yakın ilişkileri bulunuyordu. Batı Göktürk İmparatorluğu'nun devamı da sayılan ve kendilerini öyle gören, Hazar Gölü havzasından Kuzey Karadeniz'e, oradan Doğu Avrupa'ya kadar uzunan geniş bir alanda üç yüzyılı aşkın bir süre hüküm süren (650-985) Hazar Türkleri -Hazarların bir boy adı değil, bir ülke adı olduğu da belirtilir- Orta Asya Türk inanışından (Gök Tanrı inancı) kopan boylardan oluşuyordu. Bu durum, Selçuklular ve Kınık boyunun daha önceki dini inançları konusunda da farklı görüşlerin ortaya atılmasına yol açacaktı. Çünkü Hazar Türkleri'nin, önce seçkinler daha sonra halkının büyük bölümü olmak üzere, Museviliğe (Yahudi dinine) geçtikleri ve bu inanışlarını yaklaşık 200 yıl sürdürdükleri anımsanırsa, onlar ile yakın ilişkileri olan Oğuz boylarının bundan etkilenmemesi imkânsızdı. Bunlar arasında, Oğuzlar'ın 22 boyundan

biri olduğu kabul edilen Kınıklar ve onun başbuğları Dukak Bey ve oğlu Selçuk Bey olduğu da pekâlâ düşünülebilirdi. Nitekim, Dukak Bey ölünce, oğlu Selçuk, Hazar hanının (Yabgu) sarayında büyümüş ve onun tarafından Subaşı (ordu komutanı) yapılmıştı. Oğuz hakanlarında olduğu gibi, kendilerini Göktürk İmparatorluğu'nun meşru mirasçısı sayan Hazar Türkleri'nin hanlarına da "yabgu" ünvanını veriliyordu. Bu durum, daha sonra hanedana ve imparatorluğa adını verecek olan Selçuk Bey'in sıfat olarak önlerine "Arslan" da getirilen oğullarının adlarının neden Mikail, İsrail, Yusuf ve Musa olduğunu da açıklıyordu. Ancak, daha sonraki İslam ve Türk tarihçileri tarafından bu olgu ya görmezden gelinmiş ya da yüzeysel olarak değinilip geçilmişti. Selçuklu sarayı da, hanedan ve imparatorluğun meşruiyet kaynaklarına ilişkin metinlerde aynı şeyi yapmıştı. Daha sonra Müslümanlığa geçen, dahası Sünni-Hanefi mezhebinin yeniden yükselmesini sağlayan bir hanedanın, geçmişte Yahudi Hazar Türkleri ile olan sıkı ilişkilerini görmezden gelmesi ya da gizlemesi, anlaşılabilir bir tutumdu. Batı'nın önde gelen Selçuklu ve Ortaçağ tarihçilerinden Tamara Talbot Rice, konuya ilişkin olarak şunları yazıyor:

> "Selçuk'un oğullarından ikisi için seçtiği Yahudi isimleri (aslında tümü öyledir-my), Dunolp'un, Selçuk'un maiyetindeki bazılarıyla birlikte babasına arka çıkan Hazarlarla beraber Museviliği kabul ettiği yönündeki önermesini (görüşünü) doğrulamaktadır. Ancak, bazı Rus akademisyenler bunu Selçuk'un din olarak Hristiyanlığı seçtiğinin bir işareti olarak yorumlamaktadırlar. Bu, cevaplaması zor bir korudur; bunun en büyük sebebi de Oğuzlar'ın tamamının çok erken tarihlerden itibaren farklı türlerden birçok misyonerin hedefi olmuş olmalarıdır." (Rice, 2015: s.27).

Fetihlerin nedeni olan "yağma", "talan" ve "çapul", zorla varlıklara el konulması, "ganimet" elde etmenin bir aracıydı. Bu nedenle daha sonra haraç almaya dönüşecek olan "talan", göçebe Oğuz/Türkmen boyları için askeri değil, gerçekte en önemli iktisadi faaliyet anlamına geliyordu. Yağma yapmak ve ganimet elde etmek, göçebe hukukuna göre meşru bir siyasal, askeri ve iktisadi etkinlikti. Güçlü olanın aldığı, savaşçı olanın kazandığı bir varlıktı. Bu nedenle göçebe Oğuz/Türkmen aşiretleri ve boyları geniş mera ve zengin kentlere doğru akınlar düzenleyerek "çapul" yapıyor, yani varlıkları yağmalıyor ve ganimet elde ediyordu. Bu bir yaşam tarzıydı. Göçebe Türk kültüründe yerleşik olmak, -ki "oturak olmak" deniyordu- hor görülür ve aşağılanırdı. Bu nedenle başta Oğuzlar olmak üzere, göçebe Türk aşiretleri ve boyları her zaman savaş yeteneklerini korumak zorundaydı. Savaşçı olmak genetik bir karakter değil, maddi ve

kültürel yaşam koşullarının getirdiği bir zorunluluktu. Yayılmaları, istila kapasiteleri ve savaşçı karakterlerinin altında ekonomik ve yaşamsal nedenler yatıyordu. Öyle ki, bazı Türk devletlerinde, hakanın ya da sultanın muhafız birliklerinin dışında kalan askerler savaş yeteneklerini kaybetmesinler diye başkentte ya da kalelerde değil, genel olarak bu merkezlerin yakınlarında çadırlarında tutulur, eğitimlerini ve göçebe yaşamlarını bu yurtlarda sürdürürlerdi. Kaynakların kıt, temel ekonomik faaliyetin hayvancılık olduğu bozkır toplumlarında, göçerlik ve yağma akınları yaşamsal bir zorunluluktu. Yağma eylemleri sonlansa da, göçebelik, 20. yüzyıla kadar sürecek güçlü bir gelenekti. Sovyetler Birliği kurulana (1917) kadar Orta Asya'da/Türkistan'da göçebe yaşamı varlığını koruyordu. Bu nedenle, yeryüzünde Türkler'in yerleşik yaşama bütünüyle geçmesi, Orta Asya'da Sovyet ve Çin Devrimleri, Anadolu'da ise Cumhuriyet Devrimi'nden sonra gerçekleşecekti. Efsanevi Oğuz Han'ın, Türkler için "Daima göç edeler, oturak olmayalar," dediği ileri sürülür. Orta Asya'da, Oğuz Han'ın yerini alan Cengiz Han'ın ünlü yasalarına göre de, göçer boyları başbuğlarının kentlere yerleşmesi, büyük "yasağın bozulması" sayılırdı (Avcıoğlu, 2014: s.128).

> "Yerleşikler zaman zaman bu ticareti (göçerlerin gereksinimlerini sağlamak için yerleşiklerle yaptıkları alım-satımı veya takası-my) siyasal ya da ekonomik nedenlerle engellerler. Kıtlıklar, iç siyasal karışıklıklar vb. tahıl satışını önler. Bu durumda bozkır toplulukları gereksinmelerini yağma akınlarıyla sağlamaya yönelirler. Zaten bozkırın acımasız koşulları, göçebe boy ve oymakları yağmalamaya, tarımcı ülkelere akınlar düzenlemeye zorlar. Nitekim Bilge Kağan yazıtında (Orhun Yazıtları), komşu Uygurları yağmalama nedeninin ekonomik olduğunu belirtme gereği duyar: 'Türk budunu aç idi. Uygurlar'ın at sürüsünü aldım besledim.' Geçim darlığından doğan yağma, zamanla ekonomik birikim yolu olur. Bozkırda büyük siyasal kuruluşların meydana gelişinin temel nedenlerinden birini, büyük sürek avlarının yanı sıra, yağma akınlarının düzenlenmesi teşkil eder. Askeri ve siyasal şef, başarılı yağma akınları düzenleyebildiği ölçüde, siyasal birliği ve mevkiini koruyabilir. Yağma, göçebe ekonomik sistemin vazgeçilmez bir öğesidir. (...) Gerek Bizans, gerek Çin, göçebelere karşı bir 'savunma bilimi' bile geliştirir" (Avcıoğlu, 2014: s.115-116).

Selçuklu Oğuzları da başlangıçta farklı bir yaşam biçimine sahip değildi. Geldikleri Ön Asya'da, Horasan ve İran topraklarında hayvancılığın yanı sıra, bölgedeki kentlere yağma akınları düzenlemek ve talan etmek başlıca ekonomik ve askeri yaşam ve çalışma biçimleriydi. Selçuklu toplumunun hem göçebe hem yerleşik, hem Türk hem Tacik (İranlı/Farsi) özelliklerinin bulunduğunu belirten iktisatçı ve tarihçi Prof. Dr.

Sencer Divitçioğlu, Selçuklu Oğuzları'nın devletin kuruluş sürecinde bozkır geleneklerini aynen sürdürdüklerini şöyle vurgular:

> "Selçuklu, aslen iki amaç uğruna savaşıyordu: 1) Kasaba ve kentleri basıp yağmalamak, ulca, tutsak ve haraç almak; 2) Orduya yiyecek ve otlak sağlamak üzere yeni yöreler zaptetmek. Bu araçların ikisi de iktisadidir. Selçuklu ister devletli olsun, ister başkanlı olsun iktisadi artığı dışsal olarak üretmek zorundadır. Dışsal artık çıkaran bu mekanizma, Selçuklu için, dolayındaki sınırdaşı olan devlet, emirlik, boy ya da konatlarla kendisi arasında fiziksel güce dayalı ikinci bir güç, rekabet mekanizmasının yaratılmasına neden olur. Her iki mekanizma birden savaşın üçüncü aracını saptar: En iyi savaşan toplum olmak" (Divitçioğlu, 2000: s.125).

Ancak, bu yaşam tarzı, onların, geldikleri yeni topraklara yerleşmelerini, yerli halkla istikrarlı bir ilişki kurmalarını ve barış içinde yaşamalarını da engelliyordu. Bu nedenle, yavaş yavaş yerleşik bir hanedana dönüşmeye başlayan Selçuklu seçkinleri için; "yağma", "talan", "çapul" ve "ganimet" kavramları, vergiye ya da haraca bağlanabilecek diğer devletler, beylikler ve toplumlar anlamına gelmeye başlamıştı. Çünkü, ilki tek seferlik bir kazanç oluşturur ve belli periyodlarla sürekli tekrar edilmesini gerektirirken, ikincisi ise gelirin sürekliliğini sağlıyordu. Göçebe Oğuz/Türkmen boyları konfederasyonunu yöneten Selçuklular, yerleşik düzene geçmeye başladıkça bu boy ve aşiretleri kontrol altında tutmak gibi ciddi bir sorunla karşı karşıya kalacaktı. Çünkü, Selçuklular'da alınan vergi ve haraç gelirlerinin büyük bir kısmı, yerleşik halkların yöneticileri ve egemen sınıflarından elde ediliyordu. Ayrıca "ikta sistemi" adı verilen, toprak gelirlerinin yönetici sınıf içinde dağılımına ilişkin bir iktisadi işleyiş düzeni de kurulmuştu. Dolayısıyla, bu yerel egemenler ödeyecekleri payı, kendilerine sağlanacak güvenlik karşılığında bölgelerindeki ticari ve tarımsal faaliyetlerden sağlıyor, büyük kısmını da halktan vergi olarak topluyorlardı. Bu aşamada göçebe aşiretlerin kontrolsüz akınları, öncelikle servet biriktirme ve devletin finansmanı için yaşamsal öneme sahip olan, "artık ürün" diye tanımlayabileceğimiz varlıkların kaybına yol açıyordu. Dolayısıyla, bu durum sistemi bozuyor ve ticari faaliyetleri güvensiz hale getiriyordu (Avcıoğlu, 2014: s.120-139).

Ekili alanlar üzerinden göçebelere ait sürülerin geçişi ve bu alanlarda hayvan otlatma faaliyeti de, tarım ürünlerine zarar veriyor, böylelikle bölgede tarımsal üretim azalıyor, azalan üretim doğal olarak vergi gelirlerini de olumsuz yönde etkiliyor ve sadece merkezi yönetimin değil, yerleşik halkın da tepkisini çekiyordu. Bu durum, Selçuklular

için ciddi bir soruna ve siyasal açmaza dönüşmeye başladığında ise Göçer Oğuz/Türkmen boyları ile Selçuklu yönetimi arasında çatışmalar baş gösteriyordu. Düzenin ve devlet otoritesinin korunması için bu büyük göçebe gücün kontrol altına alınması gerekiyordu. Bu durum Selçuklu Devleti'nin, kurucu unsuru olan Türkler'den kopmasına yol açıyordu. Ayrıca, İran ve Irak'a ulaşmış, Mısır kapılarına dayanmış, Anadolu'yu fethetmiş olan Selçuklu bürokratik kadrosunun büyük oranda Acem (İran), Deylemli ve Sasani halkından oluşmaya başlaması, Selçuklu yönetimi ile göçebe Oğuz/Türkmen aşiretleri arasında zaten başlayan yabancılaşmanın daha da artmasına neden olacaktı.

> "Göçebe Oğuz boylarının ufak bir kısmının dışında, su ve otlak bulmak için çöllerde perişan dolaşan, Gazne ve Karahanlılar devletlerince (onlar da görece yerleşik yaşama geçmiş Türk devletleriydi-my) horlanan ve cezalandırılan Oğuzlar'ın Kınık boyundan Selçuklu soyu, çelişkiye (göçerlik ve yerleşiklik çelişkisine-my) çözüm getirmekte daha başarılı gözükür. Fakat başarı, içinden çıktıkları Oğuz boylarını, Çin'in Göktürklere yaptığı biçimde parçalayıp dağıtmak, uçlara sürmek ve çoğu Türk olmayan yerleşik egemen sınıfların iktidarının temsilciliğini yapmak sayesinde mümkün olur" (Avcıoğlu, 2014: s.128).

Dolayısıyla durum şöyle toparlanabilir; göçebe toplumlar devlet düzeyinde siyasal bir birlik ve örgütlenme sağlayınca yaşam biçimleri de değişmeye başlar. Ancak, bu değişim sürecinde yönetici kadro ve egemen sınıf, doğal olarak halktan daha hızlı bir dönüşüm geçirir. Çünkü, daha bilgili ve eğitimli olan hanedan ve egemen sınıf mensupları fetihlerle beraber yeni ülkelere ulaşır, farklı yönetim biçimleri ve kültürleri tanır, onları gözlemler, istila ettikleri bölgelerin halklarını kontrol altında tutabilmek için yerel danışmanlar edinir. Böylece hanedan ve yöneci sınıf daha hızlı bir dönüşüm içine girer. Buna karşın hanedanın içinden çıktığı halkın, bu değişikliği anlaması ve içselleştirmesi için ciddi bir zamana ve toplumsal şartların zorlayıcı gücüne ihtiyaç vardır. İşte bu aşamada kendi halkıyla hanedan arasında bir takım farklılaşma ve ayrışmalar baş gösterir. Diğer taraftan, göçebe bozkır yaşam tarzını ve ekonomik faaliyet biçimini koruyan ya da korumak isteyen (hayvancılık, yağma akınları vb.) halk ile hanedan ve yönetici sınıf arasındaki ayrışma giderek çatışmaya dönüşür. Topluluk içinde bulunan küçük bazı gruplar, bir takım olanaklar sağlanması nedeniyle hanedanın yanında yer alırken, çoğunluğu oluşturan kesimler değişime olan dirençleri nedeniyle hanedanın yaşadığı

değişime karşı bir cephe oluşturmaya başlar. Böylece halk ile yönetici sınıf arasında yabancılaşma artar.

Etkileri bakımında bu durumun farkına varan Selçuklu hanedanı, kendi geçirdiği değişimi topluma yansıtmak için bir takım kurumlar oluşturup kanunlar ve kurallar getirmeye çalışmıştır. Bu aşamada bazı sosyal kuruluşlar da ortaya çıkarak bu değişime büyük oranda iktidar lehine hizmet etmeye çalışmıştır. Öyle ki, Selçuklu Devleti'nin yükseliş döneminde (11. yüzyıl) dini kurumlar, tarikatlar ve mezheplerle saray arasındaki ilişki, böyle bir ihtiyacın sonucu geliştirilmiştir. Buna ek olarak, İslam dünyasında ilk kez devlet eliyle kurulan medreselerde (Nizamü'l-Mülk'ün kuruluşuna öncülük ettiği Nizamiye Medreseleri) yetiştirilen kadro ile devletin eğitimli bürokrat ihtiyacı karşılandığı gibi, toplumsal dönüşümü gerçekleştirecek kadroların da yetiştirilmesi amaçlanmıştır. Çünkü, bu medreselerin bir diğer fonksiyonu da Şii egemenliğinin arttığı bölgede, sosyal ve siyasal bakımdan bir çeşit Sünni uyanış merkezleri oluşturmaktı. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Sünni İslam'ın neredeyse çökmek üzere olduğu bu dönemde, Selçuklu Devleti'nin tarih sahnesine çıkışıyla yeniden canlandırılmış, Türk devletleri, hanedanların bu mezhebi benimsemeleri nedeniyle Sünni Hilafet rejiminin hamisi (koruyucusu) haline gelmiştir.

Federatif yapısına karşın son çözümlemede Asyatik feodal bir imparatorluk olan Selçuklular'ın sınıfsal yapısı da, hem siyasal ve ekonomik bakımdan hem de din-devlet-toplum ilişkileri bağlamında önem taşır. Bu nedenle, yukarıda çeşitli vesilelerle değindiğimiz, Osmanlı toplum düzeninde de genel hatlarıyla devam eden bu sınıfsal yapılanmaya yakından bakmak doğru olacaktır. Sencer Divitçioğlu, bütün Türk-Oğuz boylarında olduğu gibi, Selçuklu Oğuzları'nda da "ak budun" ve "kara budun" adı verilen iki temel sınıfın bulunduğunu belirtir. Sultanlar, beyler, hanedan ve diğer yönetici kesimler (bunlar aynı zamanda üst bürokrasidir) yukarıdaki "ak budun" sınıfını oluştururken, yönetilen halk kesimleri ise aşağıdaki "kara budun" kesimlerini meydana getirir. Prof. Sencer Divitçioğlu, 1040 yılındaki Dandanakan Savaşı ile Tuğrul Bey'in öldüğü 1063 tarihleri arasında kalan döneme ilişkin, Selçuklu Devleti'nin sınıfsal yapılanma modelini, formel olarak şöyle ifade ediyor:

> "İlk elde, bu toplumda sınıfların (kur, zümre, katman, unvan ne denilirse denilsin), bir tek düzeyde değil, birçok düzeyde oluştuklarını ve birlikte iç içe yaşadıklarını söyleyelim. Nitekim, hemen şu sınıfları saptıyoruz: Askerler/asker olmayanlar, (göçebe) Türkler / (yerleşik) Tacikler (İranlı Farsiler) yerleşikler/göçebeler,

> buyuranlar/buyurulanlar (ak budun/kara budun). Daha kapsamlı bir tasnif ise Nasreddin Tusi'de bulunur. O toplumu dört katmana (estate) ayırır: a) Kalem adamları (alimler, kadılar); b) Kılıç adamları; c) Tacirler; d) Köylüler. Aynı görüşü paylaşan Harzemşah Tekişoğlu, Melikşah'ı Cend Emiri olarak yolcu ederken eline, Cend'deki a) Askeri ricalin; b) İmam ve kadıların; c) Yerleşik reayanın ve d) Göçebelerin, itaat etmelerini emreden bir mektup vermişti. Toplumsal sınıfların bu üçlü tasnifi, göçebeler hariç, Hind-Avrupalılar için geçerli olan a) Oratori (ulema-din adamları); b) bellatori (seyfiye-askerler); c) laboroti (köylü) üçlü işleviyle çakışır. Ancak, Türk toplumlarında sınıfların ak budun ve kara budun şeklinde ikiye ayrılması geleneği… (devam eder-my)" (Divitçioğlu, 2000: s.123).

Bu yapılanma ya da piramid Selçuklu Devleti'nin mirasçıları başta olmak üzere, sonraki dönemlerinde ortaya çıkacak Türk devletlerinde de devam edecektir. Divitçioğlu Selçuklu ve Asyatik Türk toplumlarının sınıfsal yapısını/piramidini şöyle formüle ediyor:

> "XI. yüzyıl Selçuklu toplumunun sınıf yapısını açıklamak için, üçlü işlevin üç sınıfıyla (ulema, asker ve çiftçi), Türk toplum geleneğinin ürünü olan buyuran 'ak' ve buyurulan 'kara budun' ikili sınıfını çifter çifter birleştirmek gerekir. O vakit, karşımıza toplumda şöyle dizekli bir sınıf yapısı çıkar: Sultan>Ak Budun>Kara Budun… Bu demektir ki, sultan ak budun üzerinde başattır (>); ak budun, kara budun üzerinde başattır; öyleyse sultan kara budun üzerinde de başattır. Yani sultan kadir-i mutlaktır" (Devitçiğolu, 2000: s.128).

Divitçioğlu'nun burada Sultan ile "ak budun" dediği yönetici ya da egemen sınıf arasındaki ilişkiyi de "bir ast-üst ilişkisi şeklindeki sınıf farklılığı" olarak kategorize etmesi dikkat çekiyor. Çünkü, geleneksel Asyatik Türk toplum ve devletlerinde sultan ya da hakan, "ak budun" adı verilen üst sınıfın da üzerinde bir kudrete ve konuma sahiptir. Ordu, yargı, bürokrasi ve maliye doğrudan sultana/hakana bağlıdır. Vezir ya da başvezir sultan adına ve sadece ondan aldığı yetki ile iş görür, devletin gündelik işlerini yürütür. Öyle ki sultan/hakan sefere çıktığı zaman, çoğu kez ailesini ve hazineyi de yayında götürür. Bir bakıma devletin merkezi sultanın bulunduğu yerdir.

Divitçioğlu, İngiliz Cambirdge Üniversitesi'nin 'İran Tarihi' kitabının (ansiklopedisinin) 5'inci cildine, "İran Dünyasının Hanedanları ve Siyasal Tarihi" başlıklı bir makale yazan C.E Bosworth'un, döneme ilişkin olarak, "İran'da ceberrut bir hükümdar olmak için üç koşul hazır duruyordu," dediğini aktarıyor. Bunlar; a) Yerleşmiş bir yönetim; b) Vergiden gelen sürekli gelir; c) Kişisel muhafız birliği ile devamlı ordu, diye sıralanıyordu (Bosworth, 1968: s.1000).

Bu verili koşullar altında, Selçuklu Devleti'nin kurucusu sayılan Tuğrul Bey'in yapacağı tek şeyin; Samani-Gazneli devlet aygıtını devraldıktan sonra, içi boşaltılan devletin bütün işlevlerini yürütecek kişileri bularak ve içini yeniden doldurmak olduğunu belirten Divitçioğlu, başlangıçta bütün İranlı memurlara işten el çektirildiğini ve yerlerinin Türklerle doldurulduğunu belirtiyor. (Bu durum Selçuklu İmparatorluğu'nun yükseliş döneminde tersine dönecektir.)

> "Tek doğru olan, devleti ele geçiren Selçuklu'nun bütün askeri komutanlar ile bütün tuğrai ve atabeklerini Türkler arasından seçmiş olduğudur. Tuğrul Bey'in tuğraisi (hacibi) Alpzen el-Ağıcı Türk olduğu gibi, Çağrı Bey'in oğullarının eğitmeni Kutb al-Din Külsarı da Türk idi. Bu kişi, ilk 'atabek' olma sıfatını taşır" (Divitçioğlu, 2000: s.122).

Divitçioğlu, yüzyılların deneyimi sonucu oluşan bu devlet aygıtının, Selçuklular tarafından diriltilirken tek bir kusuru bulunduğunu, bunun da "Türk-Oğuz ülüş sistemi", yani Oğuz Türkleri'nin paylaşım düzeni olduğunu belirtiyor. Üretilen ya da ganimet olarak elde edilen ürünü boy içindeki hiyerarşiye göre üleşen (paylaşan) Oğuz beylerinin, zaptettikleri ülkeleri de yine kendi "atauruk ülüş sistemi" çerçevesinde paylaştırmayı (üleştirmeyi) sürdürdükleri anlaşılıyor. Divitçioğlu'nun bu saptaması, Selçuklu İmparatorluğu'ndaki federatif yapıyı ve bu yapının tarihsel/geleneksel kaynağını da açıklıyor. Tarihçi Rice şöyle diyor:

> "Merkezden uzakta bölgelere de meliklikler veya emirlikler kurarak yakın erkek akrabalarını atamak Büyük Selçuklular'ın -göçebe atalarından almış oldukları- adetleridir. Bu siyasi yapıda bunlar (bölgesel emirler, melikler-my) sultanı 'hükümdar' olarak gördükleri ve dış işlerinde onun kararlarına uymayı kabul ettikleri taktirde iç işlerinde bir miktar özgür olabiliyorlardı. Bu prensibe bağlı olarak Büyük Selçuklu hükümdarları vassal olmayı kabul ettikleri taktirde bazı mağlup olan kralların da tahtlarında kalmalarına izin veriyorlardı" (Rice, 2015: s.42).

Ancak, imparatorluk büyüdükçe, hanedan mensubu şehzadeler, amcalar, amca çocuklarından oluşan 'kuzen' beyler ve Türkmen boy beylerinin çeşitli büyüklüklerdeki egemenlik alanlarından oluşan federatif bir sistemin zamanla, -başta iktidar mücadelesi olmak üzere- bazı sorunlar yaratması kaçınılmazdı.

> "Nitekim, Selçuklu'da bütün ülüş sahibi beylerin bir kısmı (Musa Yabgu, İbrahim Yınal, Kutalmış Bey, Kavurd Bey) fırsat buldukları takdirde Sultan'a karşı ayaklanmaktan geri kalmamışlardı. İsyancılar ya entrika ve savaşlar sonucunda,

> mülk (devlet) parçalamaya ramak kalmışken yenilmişler ve bedelini boğularak ödemişler ya da Melikşah'ın ölümünün ardından olduğu gibi, Kirman'da Kavurd'dan inen yeni bir Selçuklu hanedanı (Kirman Selçuklu Devleti-my) kurmayı başarmışlardır" (Divitçioğlu, 2000: s.122).

Sonuç olarak; 1040 yılında Dandakan Savaşı'nı Selçuklular'ın kazanmasıyla, -ki ondan önce 1035 ve 1038'de de iki kez Gazneli ordusunu yenilgiye uğratmışlardı- Orta ve Ön Asya'daki Gazneli Devleti yıkılma sürecine girmiş ve bir daha toparlanamayarak tarih sahnesinden çekilmişti. Bu savaştan sonra Selçuklu Devleti ise resmen kurulmuştu. Dandanakan Savaşı'nın Gaznelilerle yapılan diğer savaşlardan farkı, Gazneli ordusunun devletin sürekliliğini sağlayamayacak kadar ağır bir yenilgiye uğrayarak dağılması, dolayısıyla bu durumun devletin çözülme sürecinin başlamasına yol açmasıydı. Selçuklu Devleti, Gazneli devlet kurumlarının dönüştürülerek içinin hızla doldurulması yoluyla şekillenecekti. Bu anlamda, önemli bir tarihsel dönemece işaret eden Dandanakan Savaşı'ndan sonra bölgedeki Karahanlı etkisi de silinmeye başlamıştı. Selçuklular, Dandanakan Savaşı'ndan sonra, Tuğrul Bey'i "Sultanü'l Muazzam" yani "Büyük Sultan" ilan etmişler, diğer Selçuklu beyleri de bu irade ve otorite/yönetim altına girmeyi kabul etmişlerdi. Örneğin, Çağrı Bey ve Musa Yabgu daha alt ünvanlarla ülkenin kuzey ve güneyini yönetmeyi (bir anlamda egemenlik bölgeleri alarak) üstlenmişti.

Dandanakan Savaşı'nın ardından, Selçuklu Devleti'nin kuruluşunun ilanı anlamına da gelen bir tutanak ve mektup hazırlanarak çevre ülkelerin hükümdarlarına ve Bağdat'ta oturan Halife'ye gönderilmişti. Tuğrul Bey'in imzasını taşıyan mektup ile Halife'den yeni devletin ve Selçuklu Hanedanı'nın tanınması ve İslamiyet adına onaylanması (meşru olduğunun ilan edilmesi) isteniyordu. Halife'nin, Selçuklu Devleti'ni ve Tuğrul Bey'in saltanatını tanıması, yeni devletin Müslüman halklar nezdinde meşruiyet kazanması bakımından önem taşıyordu. Çünkü, Abbasiler gücünü yitirse bile -ki Hilafet makamı Şii Büveyhilerin denetimi ve baskısı altındaydı- din (İslam) devlet ve hanedanların meşruiyet kaynağı olmaya devam ediyordu. Bu nedenle Selçuklular, daha kuruluşlarının ilk yıllarında, nesnel bir ihtiyaç ya da zorunluluk olmadığı halde, Halife tarafından Müslümanlar'ın koruyucusu, siyasi-askeri lideri ve meşru devleti olduklarına ilişkin onay ve bu onaya bağlı olarak çeşitli ünvanları almayı önemseyeceklerdi. Dolayısıyla Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşunun daha ilk yıllarında Sünni İslam, devletin temel ve kurucu unsurlarından biri haline gelecekti. İslam'ın "cihat" ve "fetih" anlayışına sahip olması, bu yolla "ganimet" elde etmenin meşru

sayılması, kutsanan "gaza" kültürü ve bir devlet olarak örgütlenmenin zorunlu zemini olan hukuk sistemi ihtiyacına, Sünni İslam'ın görece gelişkin olan "fıkıh" birikiminin yanıt vermesi, bu tercihte önemli rol oynayacaktı. Cihat, gaza, fetih ve ganimet dörtlüsü, daha çok başka dinlere mensup halklara yönelik seferleri/akınları ve istilaları içerse de göçebe bir kavim için önemli bir olanaktı. Ayrıca, ülke içinde "yağma" yapılmasını önlediği için düzenin kurulması için de gerekliydi. Nitekim, "mülke" yani devlete düzen getirecek (nizam verecek) büyük vezire de bu nedenle 'Nizamü'l-Mülk' ünvanı verilecekti.

Ancak, dönemin Abbasi Halifesi Kaim Biemrillah, Tuğrul Bey'in isteğini hemen kabul etmeyecek, Selçuklu Hanedanı'nın Sünni Hanefi özelliği ve bu hanedanın yönettiği devletin yükselişinden yararlanarak, Büveyhilerin denetimindeki hilafet makamını kurtarmak ve gücünü yeniden elde etmek için pazarlığa yönelecekti (Kafesoğlu, 2016: s.26-27).

Din ve devlet kurumlarının iç içe geçtiği böyle bir başlangıç, Türkleri de içeren İslam dünyasında, dinin yeniden devletin "ikiz kardeşi" haline gelerek siyasallaşmasına yol açacak ve Müslümanlar'ın büyük ortaçağının yollarını döşeyecekti. Kadılık da yapan, Arap İslam alimi Ebu'l-Hasan Habib El-Maverdi (972-1058) Türkçeye, "Yönetimin Esasları" adıyla çevrilen kitabında, din ve devlet yapılanmasının neden içiçe geçmesi gerektiğini anlatarak, Nizamü'l-Mülk ve İmam Gazali'nin geliştireceği kuramsal çerçevenin de habercisi olacaktı. Dinin, devleti meşrulaştıran özelliğine gören ve "din devletin ikiz kardeşidir" deyiminin / formülasyonunun yaratıcısı olan Maverdi, kitabında, "Devletin temel görevleri nedir? Adil yönetimin nasıl kurulur? Yöneticilerin vasıfları nasıl olmalıdır? Devletlerin zayıflamasına yol açan etkenler hangileridir?" gibi sorulara yanıt arayacaktı (El-Maverdi, 2018). Dinin, Ortaçağ Türk devletleri dahil, İslam dünyasında kurulan bütün devletlerin (başından itibaren) temel bir meşrulaştırma aracı olduğunu belirten tarihçi ve ilahiyatçı Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, bu olgunun tarihsel temellerini şöyle ifade edecekti:

> "Kısmen Emevi, fakat asıl Abbasiler dönemi artık devlet ve İslam'ın birbirinden ayrılmayan, birbiri içine geçmiş bir yapıya dönüştüğü çok önemli bir dönemdir. Maverdi'nin 11. yüzyılda, 'ed-dinü ve'devletü tev'emani la yefterikan', yani 'din ve devlet birbirinden ayrılmaz ikizlerdir' şeklindeki meşhur veciz formülasyonu, aslında de facto (fiili) bir durumu tespit etmenin ötesinde bütün bir İslam dünyasında geçerli olacak bir siyaset teorisinin temelini atmıştır. Artık İslam bundan böyle Osmanlı İmparatorluğu dahil, bütün orta ve yeni çağların Müslüman

devletlerinde cari olacak bir siyaset aracı hüviyetiyle zamanımıza kadar gelecek(tir)" (Ocak, 2017: s.13).

Selçuklular'ın Bağdat'a gönderdiği mektubun amacı, yukarıda da belirttiğimiz gibi, yeni kurdukları devletin meşruluğunun halife tarafından onaylanmasını istemekti. Selçuklu beyleri, saltanat sahibi olmanın, daha da önemlisi bunu sürdürmenin -güç kaybetmiş olsa da- büyük ölçüde Abbasi Halifesi'nin manevi desteğini almaya bağlı olduğunu görüyorlardı. Çünkü, o dönemde kurulan her yeni devlet, geleneksel olarak meşruluğunun onayını halifelikten talep ederdi. Böyle bir onay olmadan, orta ve uzun vadede Müslüman toplumları yönetemeyeceklerini bilirlerdi. Ancak, Tuğrul Bey'in elçilerini kabul eden Halife Kaim Biemrillah, yukarıda da değindiğimiz gibi, saltanatını ilen eden Selçuklu Beyi'ne gerekli ünvan, lakap ve onayları çeşitli bahanelerle hemen vermeyecek, oyalama yolunu seçecekti.

Ancak Tuğrul Bey, camilerde artık kendi adına okuttuğu hutbelerde Halife'nin de adını geçirerek, Sünni-Abbasi hilafet makamına bağlı olduğunu gösterecekti. Bu sırada Bağdat'ta, Şii-Büveyhi devleti, halifeyi sıkı bir denetim altında tutuyor, gelirlere el koyuyor ve fiilen ruhani yönetimi de kendileri yürütüyorlardı. İşte Halife Kaim Biemrillah, Selçuklular ve Tuğrul Bey'in yükselişini değerlendirerek, durumu bu kıskaçtan kurtulmak için bir fırsata çevirmeye çalışıyor, bu amaçla bir nevi pazarlık yapıyordu. Durumu gören Tuğrul Bey, Şii-Büveyhi hükümdarı Celalü'd-Devle'ye bir mektup yazarak Halifeyi ve halkı tedirgin eden davranışlarından vazgeçmesini isteyecekti. Tuğrul Bey, Selçuklular'ın uzun süre başkenti olacak Rey şehrini ele geçirdikten sonra (1043), Halife'ye ikinci kez mektup göndererek, talebini yineleyecekti. İkinci mektubunda, "Halka huzur getirdiğini, adaleti sağladığını" belirten Tuğrul Bey, Gazneli Mahmud ve Mesud'u kastederek, onlardan "daha çok saygı ve itibara layık olduğunu" ifade ediyordu. Bu ısrar üzerine Halife Kaim Biemrillah, dönemin ünlü fıkıh alimi Sünni- Şâfiî İmam Habib el-Maverdi'yi Rey'e göndererek (1044) Tuğrul Bey'i daha yakından tanımak ve şartlarını iletmek yolunu seçecekti. Katı bir Sünni imam olan ve Abbasi taraftarı olan Maverdi, hilafet ve saltanat konularında da risaleler kaleme alan bir teorisyendi. Uzun süre Tuğrul Bey'in yanında kalan Maverdî bir rapor hazırlayarak Halife'ye sundu. Bunun üzerine Halife, Tuğrul Bey'in isteklerini kabul edeceğini belirterek bazı yeni şartlar ileri sürdü. Tuğrul Bey güç ve kudretinin arttığı bu dönemde,

daha fazla taviz vermeye gerek duymayacak ve Halife Biemrillah'ın şartlarının tamamını kabul etmeyeceğini bildirecekti.

Halife ve Tuğrul Bey arasındaki bu diplomatik ilişki ve güç mücadelesi, 1046 yılına kadar devam edecek, bu tarihten sonra Biemrillah, Selçuklu Sultanı'nın isteklerini kabul edecekti. Halife, Selçuklu saltanatını bir anlamda kutsayarak onaylayacak, Horasan ile İran yönetiminin yeni devlete ait olduğuna ilişkin bir ferman yayınlayacaktı. Halife, İsfahan kuşatması sırasında gücü giderek artan Tuğrul Bey'e gönderdiği mektupta ise "meşru hükümdar", "Müslümanların sığınağı" ve "Rükne'd-Din" yani "dinin direği" gibi ünvanlarla hitap edecekti. Selçuklu Devleti ve Tuğrul Bey'in gücü artıkça, Bağdat'a hakim olan Şii-Büveyhi yönetimi de sıkışıyordu. Bu arada Selçuklular'ın yükselişi, İslam dünyasındaki Şii hakimiyetini sarsıyor, yeniden bir Sünni-Şii mücadelesi şiddetleniyordu. Abbasi Halifesi Kaim Biemrillah bu gergin ortamda Tuğrul Bey'i Bağdat'a davet edecek (1052), bir anlamda Büveyhilere karşı harekete geçmesini isteyecekti (Sümer, 2012: s.344-346).

Selçuklu Ordusu, Bağdat önlerine geldiğinde, Halife, Tuğrul Bey'in adının hutbelerde okunmasını emretti. Böylece ilk kez 15 Aralık 1055 günü Bağdat'ta hutbe bir Türk hükümdarı adına okutuldu. Hutbede Büveyhi hükümdarı Melikü'r-Rahim'in adı da zikredildi. Daha önce, Selçuklular ile giriştikleri savaşta ellerindeki en büyük kent ve ticaret merkezi olan İsfahan'ı kaybeden Büveyhiler, direnemeyeceklerini görerek duruma boyun eğeceklerdi. Tuğrul Bey ise bir süre sonra Büveyhi hükümdarı Melikü'r-Rahim'i tutuklatacak, böylece Irak'taki yüz yıllık Büveyhi hakimiyetine son (Aralık 1055) verecekti. Selçuklular'ın bu hamlesi, İslam dünyasındaki Şii-Sünni dengesini yeniden Sünni-İslam lehine değiştirecek, Halife'nin özerklik alanı ve gelirleri artsa bile bu tarihten sonra Abbasi hanedanı Selçuklu sultanlarının denetimine girecekti. Selçuklular'ın, Irak'ı Şii egemenliğinden çıkarması ve karşı koyanları yenilgiye uğratması üzerine, Halife, Tuğrul Bey'i, "Doğu'nun ve Batı'nın Hükümdarı", dahası "Halifenin Ortağı" ve "Emiru'l Müminin" yani "Müminlerin Lideri/Komutanı" ilan edecekti. (Adalıoğlu, 2002: s.659-668).

Bu çalışmanın ana konusu olan Nizamü'l-Mülk'ün tarihsel rolünü inceleyeceğimiz bir sonraki bölümde de üzerinde duracağımız gibi; Türk ve İslam dünyasındaki din-devlet-toplum ilişkilerindeki son bin yıldaki en önemli tarihsel dönemeç, Selçuklular'ın Abbasi Halifesi ve hilafet makamıyla ilişki kurdukları bu

dönemdir. Selçuklular'ın Hilafet makamıyla kurdukları bu ilişki, daha ilk yıllardan itibaren sonraki yüz yılları etkileyecek yeni bir karakter ya da nitelik kazanmıştır. Din, İmam Habib el-Maverdi'nin de belirttiği gibi, "devletin ayrılmaz ikizi" haline gelmiş, bu siyaset pratiği ve teorisi daha sonraki Türk ve İslam devletlerini de derinden etkilemiştir. Peki, neden Selçuklular? Çünkü, Gazneliler ve Karahanlılar gibi Müslümanlığı benimsemiş daha önceki Türk devletlerinde İslam, Selçuklular'a göre daha geri plandaydı. Gazneliler ve Karahanlı devletlerinde Orta Asya'dan gelen Türk inançları ve siyaset geleneği görece daha güçlüydü ve etkili olmaya devam ediyordu. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Dandanakan Savaşı'ndan sonra Selçuklular, adım adım devraldıkları Gazne Devlet mimarisini dönüştürerek içini yeniden doldurmuş ve bir beylik olmaktan çıkarak devlet kurumsallığına ulaşmışlardı. Abbasi Halifesi'nin yeni devleti kutsayarak meşrulaştırması, kurumsallaşmayı ve Müslüman halklar üzerindeki devlet otoritesini daha da güçlendirmişti. Bu anlamda, hanedana ve devlete adını veren Selçuk Bey olsa da, devletin kurucu lideri Tuğrul Bey'di. Ayrıca, Tuğrul Bey'in kardeşi Çağrı Bey ve amcası Musa Yabgu'yu da, deyim uygunsa, Selçuklu Devleti'nin diğer iki "kurucu babası" saymak doğru olacaktır. Özellikle Çağrı Bey'in kuruluş sürecindeki rolü önemliydi. Gazneliler'in Horasan Valiliği'ni yapan, ardından Selçuklular'ın hizmetine giren Nizamü'l-Mülk'ü, Sultan Alp Arslan'a başvezir olarak öneren kişi de Çağrı Bey olacaktı.

Toparlarsak; Selçuklu İmparatorluğu; Sünni İslam'ın bir devlet dini olarak yeniden örgütlenmesini ve yükselmesini gerçekleştiren, daha da önemlisi, bu özelliğini (mirası) daha sonra kurulacak Türk ve Müslüman devletlere aktaran çok önemli bir tarihsel-siyasal oluşumdu. Bu tarihsel deneyim, söz konusu özellikleriyle, Osmanlı İmparatorluğu başta olmak üzere diğer Türk ve Müslüman devletlerini de, din-devlet-toplum ilişkileri bakımından belirleyen bir zemin sunmuş ve güçlü bir gelenek bırakmıştır. Kurdukları Nizamiye Medreseleri ile İslam'ın skolastik çağını başlatan Selçuklu İmparatorluğu; bütün özellikleriyle bir Ortaçağ devletidir. Selçuklular, Karahanlılar ve Gazneliler'den farklı olarak Türk-İslam devlet geleneğinde, dini etkin bir meşrulaştırma ve yönetme aracı olarak kullanan ilk devlet olma özelliğine de sahiptir.

3.3. Selçuklular Dönemi İslam Aleminde Fikri-Felsefi Kargaşa

Ön Asya ve Orta Doğu coğrafyasında (Azerbaycan, Kafkaslar, İran, Adadolu, Suriye, Lübnan, Basra, Filistin, Irak, Ürdün) yaşanan mezhep çatışmalarını, özellikle

Emevi hanedanlağının yıkıldığı 9. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan felsefi akımları ve inançları (Batınilik, Şiilik, Alevilik, İsmailiye, Mutezile, Sünniliğin çeşitli yorumları ve alt mezhepleri) dolayısıyla kargaşa ortamını Selçuklu İmparatorluğu neredeyse olduğu gibi devralmıştı. Bu durum Selçukluların egemen olduğu topraklarda devletin otoritesini sarsıyor, gücünü bölüyor, toplumu tüketiyordu.

Orta Doğu'nun ve İslam dünyasının içinde bulunduğu felsefi, siyasal ve mezhepsel kargaşa bu dönemde hilafet makamını elinde bulunduran Abbasiler'i de kaçınılmaz olarak güçsüz düşürmüştü. Neredeyse Hz. Muhammed'in ölümünden hemen sonra başlayıp, suikastlar, çatışmalar, savaşlar ve iç savaşlara yol açarak günümüze kadar gelen Şii-Sünni çekişmesi, bu dönemde en sert ve kıyıcı süreçlerinden birini yaşıyordu. Güney Batı'da (Mısır) İsmailiye mezhebine mensup Fatımîler, Kuzey'de Bizans etkisi, merkezde ise Şii Büveyhiler'in Sünni Halife'yi denetim altına alması, İslam dünyasında ilk kez büyük bir Şii-Batını yükselişini ifade ediyordu. Sünni İslam'ın bu duruma tepkisi ise mezhep çatışmalarını büyütüyordu. Çünkü, mezhepler ve tarikatlar arasındaki mücadeleler bir teolojik ve felsefi tartışma olarak kalmıyor, kanlı kavgalara ve savaşlara yol açıyordu. Her mezhep, gerçekte İslam içi olarak tanımlanabilecek rakibini "kâfir" olmakla, yani din dışına düşmüş ve yok edilmesi gereken düşman olarak suçluyordu. Dolayısıyla bu dönem (8-11. yüzyıllar arası), İslam topraklarında Müslümanlar'ın iç kavgalarında oluk oluk kanın aktığı, halkların ve kavimlerin taassub ve ilerleme kavşağında bocaladığı tarihsel bir dönemeçti. İslam aleminin egemen güçleri içindeki fraksiyonların (hiziplerin) iktidar mücadelesinin aracı haline gelen kısır mezhep çatışmalarının yanı sıra, İslam'ın görece aydınlanmaya açık yorum ve akımları ile ortodoksiye bağlı tutucu kesimleri arasında da kıyasıya bir mücadele yaşanıyordu.

Bu dönemde Abbasi hanedanlığının elinde olan hilafet kurumu güçten düşmüş, neredeyse sembolik makam haline gelmişti. Öyle ki, çeşitli mezhepler kendi halifeliklerini kurarak dinin birleştirici siyasal gücünü ellerine geçirmeyi ve bu yolla İslam alemine hükmetmeye çalışıyordu. Bunlardan en önemlisi, yukarıda da değindiğimiz gibi, İslam dinindeki büyük bölünmenin sonucu olarak gelişen iki çatı mezhepten biri olan Şia'nın (Şiilik) İsmailiye mezhebi ve Fatımîlik koluydu. Fatımîliğin Batını yorumu olan İsmailiye, dönemin en etkili teolojik ve felsefi akımlarından biriydi. Fatımîler önce Yemen, ardından da 908 yılından itibaren Kuzey Afrika'da hüküm sürmeye başlamış, 969 yılında ise Mısır'ı ele geçirerek devlet kurmuşlardı. Fatımîler

İslam tarihinde ilk kez merkezi hilafet rejiminin dışına çıkarak, kendi halifeliğini kuran, farklı mezhebe sahip ilk mezhep ve devletti. Fatımîler'in, Bağdat'tan ayrı olarak hilafet ilan etmesini Abbasiler önleyememişti. Uzun süre Kuzey Afrika'yı, Arap yarımadasının doğusunu ve Sicilya Adası'nı ellerinde tutan Fatımîler, Doğu Akdeniz ve Kızıldeniz ticaretine hakim olmuş, ekonomik bakımdan canlı ve zengin bir devlet kurmuşlardı (Lewis, 2017: s.106-107).

Şii inanışı ve temsilcilerinin iktidara geldiği bu ilk oluşum, Doğu Şiiliği (Irak, İran, Horasan, Azerbaycan vb.) ve çoğu Alevi İslam inanışında olan Batı Avrasya Türkmenleri arasında sevinçle karşılanarak desteklenmiş, etkileri bakımından ciddi siyasal ve toplumsal sonuçlar doğurmuştu. Fatımîler ile neredeyse eş zamanlı olarak yine başka bir Şii yapılanma olan Büveyhiler'in devlet düzeyinde örgütlenmesi (932-1062), İslam dünyasında Şii inancının güç kazanması ve siyasal yaşama hakim olması anlamına geliyordu. Büveyhiler, İran ve Irak'ta hakimiyet sağlayan İrani bir hanedandı. Kuzey İran ve Horasan halklarından, günümüz Şii ve Alevi Zazalar'ın atası da sayılan Deylemliler'in kurduğu, tarihteki -kendi geleneği içindeki- en güçlü ilk ve tek hanedan olarak kabul edilir. Adını kurucusu Büveyh'den alan Büveyhiler, önce Kuzey İran'a daha sonra Güney İran ve Irak'a hakim olmuşlardı. Kısa sürede hilafetin merkezini egemenlikleri altına alan Büveyhiler, Abbasi Halifeliğini ortadan kaldırmak yerine, kendi kontrollerindeki kişilerin halife olmasını sağlayarak Sünni hilafet makamının ruhani gücünden de faydalanma yolunu seçmişlerdi. Böylece, dolaylı bir sonuç olarak siyasi otorite ile dini otoritenin fiilen ayrılmasının da zeminini yaratmışlardı. Bu anlamda, başlangıcından beri hem İslam'ın önderi hem de devletin başı olan hilafet makamı, fiilen ruhani alana doğru itiliyordu. Eğer bu durum kurumsallaşıp yerleşmiş olsa ve Sünni İslam'ı da içerebilseydi, belki de İslam dünyasında Aydınlanma ve sekülerleşme yolunu açabilecek tarihsel bir deneyim ve zemin olarak geleceğe aktarılabilecekti.

Şiiler, bu politikayla Sünni İslam dünyasını da kontrol edebilecekleri bir yöntem geliştirmiş, ancak bu durum dünyevi ve ilahi alanın bir birinden tam olarak bağımsızlaşması olmasa bile, dönemin koşulları ve kültürel-siyasal sınırlılıkları içinde görece özerkleşmesini sağlayacaktı. Bu yapılanma, belli kırılmalara uğrayarak ve kısmen Selçuklu İmparatorluğu'nda da devam edecek, dinsel ve siyasal otorite ayrılığı, hilafet makamının ruhani alanla sınırlanması Osmanlı Devleti'nin yükseliş dönemine kadar sürecekti. Bu durumu değiştiren Osmanlı Padişahı Yavuz Sultan Selim olacaktı. Böylece

Sünniliği benimseyen Türk hanedanlarının yönettiği devletlerin, İslam'ın öncülüğünü ve koruyuculuğunu ellerine alacakları 11. yüzyıla kadar, Ortadoğu ve İslam dünyası İran ve Şii hakimiyetinin belirleyiciliği altında kalacaktı (Lewis, 2017: s.96-109).

Selçuklu Devleti'nin doğuşu ile Orta Doğu ve Ön Asya'da Sünni İslam'ın yeniden yükselerek bir devlet dini haline gelişi arasında yakın bir ilişki bulunuyor. Sünni İslam'ı benimseyen Selçuklu sarayı ve hanedanı, günümüz İslam dünyasını da belirleyecek bir süreci başlatan tarihsel etkenlerin ilk sırasında geliyor. Sünni İslam'ın ve onun Hanefilik ve Şâfiîlik gibi mezheplerinin, devlet dini olarak yeniden konumlandırılmaya uygun bir teolojik ve ideolojik bir dokuya sahip olması da bu yükselişte etkili oluyor. Devlet düzeyinde örgütlenen göçebe bir bozkır halkının ihtiyacı olan nitelikte bir hukuk anlayışının (fıkıh) Sünni İslam'da (özellikle Hanefi ve Şâfiî mezheplerinde) bulunması, bu mezhebin cihad ideolojisi, dahası fetihlere ilahi bir gerekçe/meşruiyet sağlayan teolojik dokusu bu tercihte belirleyici rol oynuyordu. Benzer bir süreç Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş döneminde de yaşanacaktı. Böylece sarayın/hanedanın dini ile halkın dini (mezhebi) arasında da bir farklılaşma oluşacaktı. Ortaçağ Türk İslam devletlerinde, sınıfsal bir karakter de taşıyan bu farklılaşmanın yarattığı çatışma, yıllarca devam edecekti. Özellikle, 13. yüzyıldaki büyük Oğuz isyanı, Amasya merkezli Baba İshak Ayaklanması bu etkili karşı koyuşlar arasında sayılabilir. Daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda 16. yüzyılda başlayarak 17. yüzyıl boyunca da devam eden ve Celali İsyanları adı verilen ardışık Türkmen-Alevi ayaklanmaları da bu çatışmaların en ünlüleriydi. Özellikle Yavuz Sultan Selim'in padişah olması ve Mısır'da sönümlenmiş durumdaki hilafeti devralarak, Nizamü'l-Mülk'ün izinden gidip Sünni İslam'ı devletin resmi ideolojisi/dini olarak yeniden ihya etmeye yönelmesi; devleti temellerinden sarsan ve neredeyse 2 yüzyıl süren (IV. Mehmet'in Padişah olduğu döneme kadar gelen) Türkmen ayaklanmalarına yol açmıştı. Dadaloğlu bu ayaklanmaların şairiydi. Ancak bütün bu tepkiler ve isyanlara rağmen, orta ve uzun vadede, devletin resmi dini baskı-uzlaşma diyalektiği içinde topluma egemen olacaktı. (Akdağ, 2017.)

Hem modern hem de Ortaçağ kaynakları, Selçuklu Hanedanı'nın Sünni-Hanefi mezhebinden olduğu konusunda ortak bir görüşe sahiptir. Böyle olmakla birlikte, Selçuklular zaman zaman Şiileri de kollayan ve onlarla siyaseten uzlaşan ya da işbirliği yapan bir çizgi de izlemiş, bir dönem İsmaili-Batıni akımlarla da "iyi geçinmeyi" tercih etmişlerdi. Selçuklu sarayının bu tutumunda, dönemsel siyasal, toplumsal ve iktisadi

çıkarların rol oynadığı, halk arasındaki güç dengelerinin bu politikalarda etkili olduğu söylenebilir. Peacock, Selçuklu Devleti'nin kuruluşu ile Sünni İslam'ın yeniden yükselişi arasındaki ilişkiyi şöyle ifade ediyor:

> "11. yüzyıl İslam tarihi içinde bir dönüm noktasıydı. Sünnilik bu dönemde Abbasi Halifesi Kadir-Billah'a (991-1031) atfedilen er-Risaletü'l-Kadiriyye (el-Usül) adlı eserde ifade edilen itikat ile tanım kazanmaya başlamış ve aynı itikat oğlu Kaim tarafından da kabul görüp beyan edilmişti. Bu dönemde Şiilik de, Mısır'da Fatımîler, Suriye ve İran'da da ortaya çıkmaya başlayan İsmaili devletler kanalıyla varlığını güçlü bir biçimde sürdürmekteydi. Bu dönemin düşünsel ortamı, Selçuklu topraklarında yaşayan (Sünni) İmamü'l-Heremeyn Cüveyni ve ünlü el-Gazali gibi ilahiyatçılar sayesinde bir dinamizm kazanmıştı. Bu dönemin en kalıcı mirası medreselerin (Nizamiye-my) ortaya çıkışı olurken, aynı süreçte Sünni mezhebi de dönüşüm geçirmişti" (Peacock, 2016: s.117).

Dönemin önemli kültür merkezlerinden biri olan İran'ın Nişabur kentinde, önde gelen alimlerin ders verdiği bir medresede, öğrenimini tamamladıktan sonra, farklı görüşleri ve etkili söylemi nedeniyle dikkat çeken İmam Gazali, kendisiyle aynı kentte (İran sınırları içindeki Tus kenti) doğan Selçuklu Vezir-i Azamı Nizamü'l-Mülk'ün daveti üzerine saraya danışman olarak alınır. İmam Gazali, savunduğu İslam yorumu nedeniyle halk nezdinde merkezi iktidarın meşruiyetini sorgulamayı önleyecek, itaati sağlayacak, toplumdan siyasi otoriteye sürekli rıza üretecek ve muhaliflere etkili yanıtlar verecek âlim olarak görülür. Önemi ve saraya alınmasının nedeni de onun bu özelliklerinden kaynaklanır.

3.4. Nizamü'l-Mülk ve Tarihsel Rolü

Nizamü'l-Mülk, Gazali'yi öne çıkarmakla aslında İslam'ın OrtaçağI'nın temellerini de atan çok önemli bir iş yapıyordu. Bu nedenle Nizamü'l-Mülk, sadece Türk tarihi açısından değil, bütün Ön Asya, Orta Doğu ve İslam tarihi açısından da önemli bir devlet adamı ve siyaset teorisyeni oldu. Çünkü, İmam Gazali'nin İslam dünyasında oynadığı yaşamsal rol, büyük ölçüde Nizamü'l-Mülk'ün izlediği siyaset ve ona sağladığı olanaklar sonucunda gerçekleşiyordu.

Asıl adı, "Ebu Ali Kıvamuddin Hasan bin Ali bin İshak et-Tûsı" olan Nizamü'l-Mülk, 10 Nisan 1018'de Türkler'in Orta Asya'dan Anadolu ve Ön Asya'ya aktığı kapı olan Kuzey İran'ın Horasan bölgesindeki (Güney Azerbaycan) Tus kentine bağlı Nukan kasabasında doğuyor. Tus, İmam Gazali'nin de doğduğu kenttir. O dönemde bölge

Gazneliler Devleti'nin yönetimindedir. Nizamü'l-Mülk ilk yöneticilik görevini Gazneliler Devleti'nde yapıyor ve Horasan Valisi oluyor. Ardından 1063'ten itibaren Selçuklu Devleti'nde Sultan Alp Arslan'ın hizmetine giriyor ve Belh Valiliği'nde çalışıyor. (Özaydın, 2007: 194-196.)

Nizamü'l-Mülk, Batı'da siyaset felsefesinin kurucu kitabı sayılan Machiavelli'nin (1469-1527) Hükümdar (Prens) adlı eserinden yaklaşık 400 yıl önce bir adı da "Siyer'ül-Mülük" de (Hükümdarların Hayatı) olan "Siyasetname" isimli kitabını yazıyor. Bu kitap, daha sonra 'Siyasetname' adıyla ünleniyor. Böylece, Nizamü'l-Mülk, dünyada günümüze ulaşan ilk önemli siyaset felsefesi kitabını ortaya koymuş oluyor. Nizamü'l-Mülk bu önemli eserinde (özellikle 3-11'inci ve 36-41'inci fasıllar arasındaki bölümlerde) devlet yönetiminin esaslarını, iyi bir hükümdar ve devlet adamının nasıl hareket etmesi gerektiğini, din-devlet-toplum ilişkilerinin niteliğini ve nasıl yürütülmesi gerektiğini, bir devletin hükmettiği topraklar üzerinde yaşayan kavimlerin/halkların nasıl yönetileceğini ve itaat kültürünün hangi yollarla oluşturulacağını açıklıyor. (Nizamü'l-Mülk, 2014: 17-94).

Nizamü'l-Mülk, 1064 yılında Büyük Selçuklu Devleti'nde Sultan Alp Arslan tarafından vezir olarak görevlendiriliyor, ardından başvezir (vezir-i azam/sadrazam) oluyor. Melikşah döneminde de başvezirlik görevine devam ediyor. Selçuklu İmparatorluğu'nun yönetiminde çok etkili oluyor ve yaklaşık 30 yıl devlet yönetiminde başvezir olarak bulunuyor. Valilik ve Çağrı Bey'in yanında vezirlik yaptığı yıllar ile Gazneliler dönemi de dahil, yaklaşık 50 yıl devlette yönetici olarak görev yapıyor. Devletin idari olarak yeniden örgütlenmesinin mimarı oluyor. Mülke (devlete) düzen getiren, sistem kuran adam anlamına gelen "Nizamü'l-Mülk" ismini de bu dönemde alıyor. Ona bu ismi, zayıflayan ve Selçuklu Devleti'nin himayesine giren Bağdat'taki Abbasi Halifesi Kaim Biemrillah veriyor.

Nizamü'l-Mülk, devletin güçlü, etkili ve toplumsal temelinin de sağlam olması için, arkasında yekpare bir felsefenin, inancın ya da teolojik öğretinin bulunması gerektiğini düşünüyor. Yalnız dış dünyaya karşı güçlü olmak bakımından değil, içeride de farklı kavimlerden ve inançlardan imparatorluk halkının yönetimi için (belki daha çok bu nedenle) devlete ve topluma hakim olan bir öğretiye/ideolojiye ihtiyaç olduğu görüşünden hareket ediyor. Vezirlerine devlet yönetiminin ilkeleri ve kuralları konusunda bir kitap yazılması (bir tür rapor hazırlanması) için emir veren (ferman yayınlayan) ve

hazırlanan eserler arasından Siyasetname'yi seçen Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın da bu ihtiyaç ve fikirden hareket ettiği anlaşılıyor.

Öyle ki, 11 ve 12. yüzyıllarda İslam dünyası, -bu dünyanın büyük bölümüne Selçuklu İmparatorluğu hakimdir- Şii ve Sünni mezhepleri ve bu mezheplerin bir dizi alt kolu ve çeşitli felsefi akımlar arasında bölünmüş durumdadır. Göçebe Türkler (Türkmenler, Oğuz boyları) arasında daha çok Alevilik, Batınilik gibi İslami inançlar yaygındır. Yerleşik kesimlerde ise Sünnilik daha etkindir. Nüfusunun yaklaşık yarısı Türklerden oluşan İran'da ise Alevilik -Türkler arasında- yaygın olmakla birlikte, Şiilik belirleyici ve baskın bir inanç sistemidir.

İleride daha da açacağımız gibi, İran'da fethedilemeyen Alamut Kalesi'nde konumlanan Hasan Sabbah liderliğindeki bir Batını ekolü olan İsmailiye tarikatı ya da mezhebi (Haşhaşiler) de dönemin en etkili akımları ve siyasal güçleri arasındadır. Hasan Sabbah ve izleyicileri, sanıldığı gibi sadece haşhaş/afyon içip kendilerinden geçerek yeryüzünde sahte bir cennet kurmaya çalışan, -ki Haşhaşiler diye de anılıyorlar- dahası fedaileri eliyle devlet adamlarına, sultanlara, şahlara, vezirlere, şeyhlere karşı suikastlar düzenleyerek bölgeye korku salan bir cemaat değildir. Alamut Kalesi'nde üslenen Hasan Sabbah, döneminin en ünlü felsefi ve teolojik akımlarından biri olan İsmailiye tarikatının lideridir. Önemli bir felsefecidir. Fethedilemeyen Alamut Kalesi'nde dönemin en zengin ve en büyük kütüphanesi bulunmaktadır. Dolayısıyla bu fantastik kale, aynı zamanda dönemin entelektüel merkezlerinden biridir. Alamut Kalesi fedaileri ise, sadece haşhaş içip kendinden geçen inanmış suikastçılar değil, aynı zamanda etkili birer propagandisttir (Lewis, 2012: s.56).

Nizamü'l-Mülk, Selçuklu Devleti'nin temel ve kurucu unsurları (esas olarak Türkler) ile devletin tebaasını (devlete bağlı toplumları) oluşturan diğer Müslüman kavimler arasındaki farklılıkları, rekabet halindeki felsefi-teolojik akımları, fikri kargaşayı ve mezhep çatışmalarını imparatorluğu zayıflatıcı bir durum olarak görüyor. Bu nedenle, devlet yönetimi için en uygun mezhep olarak gördüğü Sünni-Şâfiî İslam'ın bir yorumunu -bir bakıma- resmi ideoloji olarak kurumsallaştırarak, devleti güçten düşüren bir etken olarak gördüğü inanç kargaşasını aşmak istiyor. Bu amaçla, Sultan Alp Arslan zamanında Nizamiye (Düzen) Medreseleri adıyla, Bağdat merkezli olmak üzere Selçuklu ülkesinin belli başlı kentlerinde okullar kurmaya başlıyor. Nizamü'l-Mülk'ün mimarı olduğu bu okulların başına da bir süre sonra İmam Gazali getiriliyor.

Peki, ‘Siyasetname’ kitabıyla, siyaset bilimi ve siyaset sosyolojisinin yeryüzündeki ilk ve en önemli eserlerinden birini veren Nizamü’l-Mülk kimdir? Selçuklu Devleti’nde nasıl yükselmiş ve imparatorlğun en güçlü ve etkili adamı haline nasıl gelmiştir? Önce bu konuya bakalım.

Büyük Selçuklu Veziriazamı Nizamü’l-Mülk’ün babası Ali bin İshak Dihkan, büyük toprak sahibi ve Gazneliler Devleti’nin Tus kenti ve Nukah kasabasındaki temsilcisi, o dönemin ifadesiyle, ‘kethüda’sıydı. Ebu Ali Kıvamuddin Hasan bin Ali bin İshak et-Tusi, aristokrat babası sayesinde dönemin koşullarına göre çok iyi bir öğretim gördü. Ana dili Farsça’nın yanısıra Arapça ve Türkçe başta olmak üzere, birçok bölge dilini de iyi düzeyde biliyordu.

> “Ebu Ali Kıvamuddin Hasan (Nizamü’l-Mülk), eğitim ve terbiyesine gösterilen özen nedeniyle daha 11-12 yaşlarında Kur’an’ı ezberlemiş, Şâfiî fıkıhı ile ilgilenerek genç yaşında bu fıkhın teorisini iyi bilenler arasına geçmiş, aynı zamanda tanınmış şair ve yazarlar ile dostluk kurmak ve edebiyat sahasında ciddi mesai sarf etmek suretiyle iyi yazma ve güzel konuşmada zamanının seçkin simalarından biri olmuştur.” (Kafesoğlu, 1993: s.329-330).

Ebu Ali Kıvamuddin Hasan, eğitimini tamamladıktan sonra babasının yardımıyla önce Gazneliler’in hizmetine giriyor. Gazneliler’in Horasan Valisi Ebü’l-Fazl Sûrî’nin yanında görev yapan Nizamü’l-Mülk’ün kader çizgisi, Sultan Mahmud’un yerine geçen oğlu Gazneli Mesut’un, Dandanakan Savaşı’nda (23 Mayıs 1040) Çağrı Bey’in liderliğindeki/komutasındaki Selçuklular’a yenildikten sonra köklü şekilde değişiyor.

Burada kısaca Dandanakan Savaşı’na ve bu savaşın tarihsel anlamına değinmekte yarar var. Henüz bir beylik durumundaki Selçuklular’ın Gazneliler’e karşı 1035 ve 1038 yıllarında kazandığı iki zaferden sonra, Gazneliler’in bölgedeki askeri ve siyasal otoritesi ciddi şekilde sarsılmıştı. Karahanlılar da zayıfladığını gördükleri Gazneliler’in topraklarına akınlar düzenlemeye başlamıştı. Gazneli Sultan Mesud, devletinin sarsılan konumunu yeniden güçlendirmek amacıyla, “Türkistan’ın tamamının bile karşı koyamayacağı” belirtilen 50 bin savaşçının bulunduğu büyük bir ordu kurarak harekete geçti.

Dandanakan Savaşı; henüz küçük devlet ya da beylik durumundaki Selçuklular’ın, daha büyük ve görece daha köklü bir devlet niteliğindeki Gaznelileri yendiği ve bu devletin çözülmesine yol açan bir meydan muharebesiydi. Bu savaştan sonra Gazne Devleti yıkılış dönemine girmiş, Selçuklu Devleti ise resmen kurulmuştu.

Bugün Türkmenistan Cumhuriyeti topraklarında Taşarabad bölgesinde bulunan Dandanakan, Ortaçağ'da Uzak Doğu ile Akdeniz arasındaki önemli ticaret yollarından birinin üzerinde bulunuyordu. Surlarla çevrili bir kasaba olan Dandanakan, zamanla şiddetli fırtınaların savurduğu büyük kum yığınlarının altında kalmaya başlayınca, sakinleri tarafından terk edildi.

Bunun üzerine, topraklarını genişletmekle uğraşan Çağrı Bey, aileye mensup Tuğrul Bey ve Musa Yabgu gibi Selçuklu liderleriyle bir araya gelerek durumu değerlendirdi. Selçuklu önde gelenleri büyük bir savaşın kaçınılmaz şekilde geldiğini görerek, Gazneliler'e karşı hazırlıklara başladı. Ancak bazı Selçuklu beyleri, güçlü Gazneli ordusu karşısında tutunamayacaklarını belirterek geri çekilmeyi önerdi. Bu görüşe katılmayan Çağrı Bey ise Horasan'ın asla terkedilmemesini, akılcı şekilde savaştıkları takdirde zafer kazanacakları görüşünü savundu. Bunun üzerine 20.000 kişilik Selçuklu Ordusu ile 50.000 kişilik Gazneli ordusu Horasan yakınlarındaki, bugün İran sınırları içinde olan, Talhâb yöresinde savaşmaya başladı (Haziran 1039). Savaşın ilk muharebelerinde Gazneli ordusu karşısında tutunamayan Selçuklu güçleri, hızlı hareket ederek yıkıcı bir bozguna uğramadan çevredeki çöllere çekildi.

> "Selçuklular sıcakların şiddetlendiği sırada çöllerden sevkettikleri atlı birliklerle Gazneli ordusunu yıpratma saldırılarına başladılar ve yöredeki su kuyularını tahrip edip kapattılar. Bu arada Selçuklu başbuğları, Sultan Mesud'un Nesâ, Baverd ve Ferava'nın Selçuklular'a verilmesi, Nişabur, Serahs ve Merv'in de Gazneliler'de kalması şeklindeki barış teklifini kabul ederek onunla geçici bir anlaşmaya vardılar. Böylece her iki taraf da kesin sonuçlu bir savaşa hazırlanabilmek için zaman kazanmış oldu. Bu sırada Türkistan'dan gelen kalabalık Oğuz kitleleri Selçuklular'a katıldılar; böylece Selçuklular, Gazneliler karşısında biraz daha güçlü duruma geldiler" (Sevim, 1993: s.456-457).

Sultan Mesud, Selçuklular ve Karahanlılar'a kesin bir darbe indirip Horasan'dan atarak onları ya tamamen yok etmek ya da Gazneli otoritesini kabul eden, bağımlı birer alt devlet/beylik durumuna getirmek istiyordu. Sorunu kesin olarak çözmek niyetindeydi. Bu hedefini gerçekleştirmek için ordusunu daha da büyütme yoluna gitti. Nişabur'da bütün kış boyunca hazırlık yaptı ve tam 100.000 kişilik iyi donatılmış bir ordu oluşturarak yeniden harekete geçti. Selçuklu komutanları ve beylerinin büyük bölümü bu ciddi güç karşısında Batı İran'a çekilme fikrindeydi. Ancak Çağrı Bey yine çekilme önerisine şiddetle karşı çıktı ve hantal yapısı nedeniyle hareket kabiliyeti fazla olmayan Gazneli ordusunu yorgun düşürerek yenebilecekleri tezini savundu. Çağrı Bey, savaş planlarını

da anlatarak Selçuklu komutanları ve beylerini ikna edecekti.

> "Selçuklu Ordusu'nun öncüleri, Merv yönünde ilerlemekte olan Gazneli ordusuna saldırmaya başladılar; esas ordu ise taktik gereği çöl yönüne doğru çekilmekteydi. Selçuklu Ordusu'na bağlı bazı birlikler ise Gazneli ordusunun yolu üzerindeki bütün su kuyularını tahrip edip kapatıyordu. Böylece kalabalık Gazneli ordusunu susuz bırakma planlarını tam bir başarıyla gerçekleştirdiler. Nitekim su ihtiyacını gidermek için Merv yakınlarındaki suları bol olan Dandanakan'a doğru yön değiştirip ilerleyen Gazneli ordusu, susuzluk ve yorgunluktan perişan bir vaziyete düşmüştü; ayrıca artan Selçuklu saldırıları da onlara ağır kayıplar verdiriyordu. Bu durum karşısında Sultan Mesud ümitsizliğe kapıldı. Ordusunda disiplin bozulmaya ve kendisiyle ordu kumandanları arasında fikir ayrılıkları görülmeye başladı. Gazneli ordusunu kötü duruma düşürmeyi başaran Selçuklu başbuğları, Dandanakan Kalesi önlerinde onlarla kesin sonuçlu bir meydan savaşı yapmaya karar verip derhal harekete geçtiler. Burada üç gün devam eden ve 8 Ramazan 431 (23 Mayıs 1040) günü sona eren savaşta birlikten mahrum, aç, susuz ve yorgun Gazneli ordusu, özellikle savaş tekniğini çok iyi bilen Çağrı Bey'in mahirane taktik ve saldırıları karşısında kesin bir yenilgiye uğratıldı. Sultan Mesud kahramanca çarpışmış, ancak etrafının sarıldığını görünce 100 atlı ile savaş meydanından güçlükle kaçıp canını kurtarabilmişti" (Sevim, 1993: s.456-457).

Selçuklular, Karahanlı ve Gazneliler'le yaptıkları uzun ve çetin mücadelelerin doruk noktasını oluşturan Dandanakan zaferinden sonra Büyük Selçuklu Devleti'ni kurdu. Selçuklu beyleri yaptıkları toplantıda Tuğrul Bey'i yeni devletin ilk sultanı ilân etti. Bu karar ve zafer, o dönemde bilinen dünyaya ilan edildi. Dandanakan zaferinden sonra Selçuklular hızlı bir şekilde büyüyerek imparatorluğa dönüştü. Bağdat'ı da ele geçiren Selçuklular, bu kentte oturan Abbasi Halifelerini de nüfuzları altına alarak Hilafet makamını ve Müslümanları koruma görevini üstlendi.

Bu savaştan sonra Horasan tamamen Selçuklu Devleti'nin eline geçince, Gazneli Devleti'ne çalışan Nizamü'l-Mülk babasıyla birlikte Selçuklular'ın hizmetine giriyor. Nizamü'l-Mülk, bir süre Melik Alp Arslan'ın veziri Ebu Ali Ahmed Şadan tarafından idari hizmetlerde görevlendiriliyor. Onunla anlaşmazlığa düşünce, Selçuklular'ın egemenliklerindeki önemli kentlerden Merv'e, Çağrı Bey'in yanına gidiyor. Burada, idari ve siyasi yeteneğiyle Çağrı Bey'in dikkatini çekerek, onun gözüne girmeyi başarıyor. Bazı kaynaklara göre, Çağrı Bey'in Nizamü'l-Mülk'ü, oğlu Alp Arslan'ın yanına danışman olarak verirken, "onu bir baba gibi saymasını" söylediği rivayet ediliyor.

Nizamü'l-Mülk, Çağrı Bey'in ölümünün (1059) ardından Tuğrul Bey döneminde (1040-1063) etkinliğini daha da arttırarak Horasan'ı yönetiyor. Bu dönemde Selçuklu İmparatorluğu'nun ilk sultanı Tuğrul Bey, oğlu olmadığı için kardeşi Çağrı Bey'in

oğullarından Süleyman'ı velihat ilan ediyor. Tuğrul Bey'in 1063 yılının Eylül ayında ölümü üzerine, dönemin Selçuklu Başveziri Amidü'l-Mülk bu vasiyeti yerine getirerek, Rey kentinde Süleyman'ı tahta çıkarıyor ve "sultan" ilan ediyor. Ancak Çağrı Bey'in diğer oğlu Alp Arslan ve Selçuklu Hanedanı'nın kurucusu olan Selçuk Bey'in torunu Kutalmış Bey (Arslan Yabgu'nun oğludur) ile birçok komutan ve şehzade, Süleyman'ın saltanatını tanımıyor.

Kutalmış Bey, döneme göre büyük sayılan 50 bin kişilik bir orduyla Rey'i kuşatıyor. Tahta çıkarılan Süleyman ise, hükümdarlığını tanımayarak isyan eden Selçuklu şehzadelerine (prenslerine) göre güçsüz olduğunu görüyor ve Rey'i terk ederek Şiraz'a çekiliyor. Bir süre sonra da sultanlık iddiasından vazgeçiyor. Başkentte kalan Başvezir Amidü'l-Mülk, bu gelişme üzerine Alp Arslan'dan yardım istiyor ve hutbeyi onun adına okutmaya başlıyor. Amid-ül Mülk bu tutumuyla bir anlamda Alp Arslan'ı "sultan" ilan ediyor. Bu fırsatı değerlendiren Alp Arslan, büyük bir ordu ile Kuzeydoğu İran'daki Horasan'dan başkent Rey'i kuşatan Kutalmış Bey'in üzerine yürüyor.

İşte Nizamü'l-Mülk tam bu tarihsel dönemeçte olayların akışını belirleyen bir rol oynuyor. Alp Arslan'ın, Tuğrul Bey tarafından velihat ilan edildiği halde tahta çıkarılan Süleyman'ın hükümdarlığını (sultanlığını) tanımayarak isyan etmesini de büyük olasılıkla Nizamü'l-Mülk sağlıyor. (Kafesoğlu, 2016: 19-45.)

Burada Selçuklu İmparatorluğu'nun önemli bir özelliğine işaret etmek -ki bu özellik ileride Osmanlı için de söz konusu olacaktır- ve bir tespit yapmak yerinde olacaktır: Devletin kuruluşunda göçebe Türkmen ve Oğuz boyları belirleyici rol oynuyor. Ancak, devlet kurulduktan sonra orduda göçebe Türkmenler'in yerini yavaş yavaş kölelikten (gulamlıktan) yetişme Türkler almaya başlıyor. Zamanla bütün göçebe kavimlere dayanan devletlerde olduğu gibi, Selçuklu İmparatorluğu da kurucu unsurlarından uzaklaşarak, üretimi elinde tutan ve düzeni temsil eden yerleşik halka (burada ağırlıklı olarak İrani kavimlere) dayanan bir devlet haline geliyor.

> "Devlet hayatında, saray ve ordu Türkler'in; sivil idare (bürokrasi) ise genellikle, İranlılar'ın elinde idi. Bu durum, Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşunda canla başla çalışan hür göçebe Türkmenleri gücendirdi. Bu yüzden onlar, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun başında bulunan sultanlara karşı taht mücadelesine girişen her Selçuklu prensini desteklediler. Nizamü'l-Mülk, emrinde çalıştığı İmparatorluğa karşı ilk büyük hizmeti, işte böyle bir taht mücadelesi sırasında göstermek fırsatını buldu: 1063 yılında ölen ilk Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'den boşalan Büyük Selçuklu İmparatorluğu tahtını elde etmek için Doğu

> İran'dan, (Horasan'dan) Batı İran'a geçen Alp Arslan karşısında Tuğrul Bey'in amcasının oğlu Kutalmış'ı buldu. Anadolu Selçukluları Devlet'inin kurucusu Süleyman Şah'ın da babası olan Kutalmış, Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşunda zahmetini çekip kuruluşundan sonra nimetinden mahrum bırakılan Türkmen kitlelerine dayanıyordu" (Turan, 2017: s.225).

Kendisini sultan ilan ederek hutbe okutmaya başlayan Kutalmış Bey, Alp Arslan'ın büyük bir ordu ile üzerine geldiğini öğrenince, önce Rey kuşatmasını kaldırıyor. Ardından bölgedeki nehirlerin bentlerini açarak, Alp Arslan ile kendisi arasındaki bölgeyi sular altında bırakıyor. Böylece hazırlık yapmak için zaman kazanarak rakibinin saldırısını önlemeyi amaçlıyor. Bu gelişme üzerine hücuma geçmekte tereddüt eden Alp Arslan'ı, Nizamü'l-Mülk ikna ediyor. Sivil olmasına karşın savaş elbisesi girerek orduyu saldırı düzenine sokuyor. Nizamü'l-Mülk'ün ısrarıyla Alp Arslan bataklığı geçiyor ve 1064 yılının Nisan ayı başında Kutalmış Bey ile Dameğan adlı bölgede savaşa tutuşuyor. Kutalmış Bey yeniliyor ve geri çekilirken kayalık bir bölgede atından düşerek ölüyor. Alp Arslan, 27 Nisan 1064 tarihinde Başkent Rey'e girerek törenlerle Selçuklu tahtına çıkıyor.

Alp Arslan tahta geçtikten bir ay sonra Nizamü'l-Mülk'ü başvezir (vezir-i azam) tayin ediyor. Malazgirt Savaşı dışında Alp Arslan'ın bütün seferlerine katılan Nizamü'l-Mülk, bu savaşların kazanılmasında etkin bir rol oynuyor. Nizamü'l-Mülk'ün, Malazgirt Savaşı'na katılmama nedeni de önemlidir; İran içlerine doğru sefer yapan Vezir-i Azam, Farsi toplulukların yarattığı kargaşayı bastırarak düzeni sağlamaya çalışıyor. Nitekim, bu görevi başarıyla yerine getiriyor. Nizamü'l-Mülk bu dönemde, tahtta hak iddia eden hanedan mensuplarının tasfiye edilmesini sağlayan siyaset adamı olarak da öne çıkıyor. Sadece Alp Arslan'a rakip olan Kutalmış ve Süleyman beylerin tasfiyesini değil, Sultan Melikşah'ın tahtını tehdit eden, İmparatorluğun Türk/Oğuz tebası ve özgür göçebe Türkmen boylarının desteğine sahip olan, Kirman Selçukluları'nın lideri Kavurd Bey'in -ki Alp Arslan'ın kardeşi, dolayısıyla Melikşah'ın da amcasıdır- bertaraf edilmesini de sağlayarak iktidar kavgasını bitiriyor. Öyle ki, tartışılmaz otorite ve gücüne karşın Sultan Alp Arslan bile kardeşi Kavurd'un prestiji ve etkinliği karşısında daha önce yer yer çaresiz kalıyor.

> "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun diğer bir vasfını ele almak gerekmektedir. Göçebe Türkmenler'den sonra, daimi İmparatorluk ordusunu teşkil eden Gulam (Köle) Türkler de devletin gidişinden memnun değildi. Öyle görünüyor ki, hükümdardan sonra en yüksek makamı işgal eden Nizamü'l-Mülk başta olmak

> üzere, İranlıların, devlet idaresinde Türklerin aleyhine olarak gittikçe daha fazla nüfuz kazanmaları, bunun başlıca sebebi idi. Gerek daha önce bir kenara itilen hür göçebe Türkmenlere, gerekse imparatorluğun askeri teşkilat kadrolarını dolduran Gulam (Köle) Türklere bu konuda hak vermemek elden gelmez. (…) Mesele böyle ortaya konduğu takdirde, Selçuklu Ordusu'nun, İran medeniyetinin etkisini pek duyuramadığı kenar bölgedeki küçük Kirman Selçukluları Devleti'nin başında bulunan kardeşi Kavurd'u, başta Malazgirt Meydan Muharebesi olmak üzere, onları zaferden zafere koşturan Alp Arslan'a tercih etmesinin sebebi daha kolay anlaşılır. Gerçekten, Alp Arslan, kendisine isyan eden Kavurd'a karşı birkaç kere Kirman'a sefer yapmak zorunda kalır. Bir defasında, ordusundaki bazı komutanların Kavurd'la mektuplaştıklarını öğrenip suçluları cezalandırır. Ancak, soruşturmayı derinleştirince, ordusunun büyük bir bölümünün Kavurd taraflısı olduğunu öğrenen Alp Arslan, tehlikeli bölge haline gelen Kirman'ı hemen terk etmekten başka çare bulamaz" (Köymen, 1977: s.1-10).

Dameğan Savaşı'nda Kutalmış Bey'in kardeşi Resul Tegin ve oğlu Süleyman Şah da esir alınır. Ancak, Alp Arslan tarafından bir süre sonra serbest bırakılan Süleyman Şah, -ki Kutalmışoğlu Süleyman Şah diye anılacaktır- Türkmen boylarının yeni yerleşmeye başladıkları Anadolu'da Toros Dağları'nın bulunduğu bölgeye geçer ve oraya yerleşir. Sultan Alp Arslan komutasındaki Selçuklu ordularının, Bizans İmparatoru Romanos komutasındaki ordulara karşı kazandığı büyük Malazgirt Savaşı'ndan (1071) sonra ise, giderek artan sayıda Türkmen boyları, Oğuzlar büyük göç dalgaları halinde Anadolu'ya geçerek yerleşmeye başlar.

Tarihi Malazgirt Zaferi'ni kazanan, bu nedenle Abbasi Halifesi tarafından "Ümmetin Emiri ve Fatihi" ünvanı verilen Sultan Alp Arslan'ın, yine bir Türk devleti olan Karahanlılar'la başı dertteydi. Çünkü, 840-1212 yılları arasında Orta Asya ve günümüz Doğu Türkistan toprakları üzerinde hüküm sürmüş güçlü bir Türk devleti olan Karahanlılar, aynı coğrafyada (özellikle Türkistan ve İran topraklarının kesiştiği /örtüştüğü bölgelerde) ikili bir iktidar durumu yaratıyordu. Bu olgu hem Selçuklular'ın otoritesini sarsıyor hem de Alp Arslan'ın iktidarını sınırlıyordu. Alp Arslan bu duruma son vererek, topraklarını genişletmek, devletin egemenlik bölgelerinde dirlik ve düzeni sağlamak için Doğu ve Kuzey'e (Türkistan'a) sefere çıktı. İşte bu seferlerden birinde (1072), ele geçirdiği Karahanlı Devletine ait Barzem Kalesi'nin komutanı olan Yusuf Harzemi tarafından görüşme sırasında çizmesine sakladığı hançerle öldürülecekti.

Sultan Alp Arslan'ın, gücünün ve ününün zirvesindeyken bu şekilde ölümü tuhaf bir olaydı. Bazı kaynaklarda, esir alınan Yusuf Harzemi'nin önemli bir konuda görüşmek için huzura kabul edilmesini istediği belirtilirken, bazıları da şiddetli bir direniş

sergileyen bu kale komutanını Alp Arslan'ın görmek istediği ve kendisini esir alan askerler tarafından Sultan'ın önüne getirildiği kaydediliyor. Söz konusu görüşme sırasında kale komutanının küfür ve hakaret ederek Alp Arslan'a meydan okuması üzerine bir tür düelloya tutuştukları da ileri sürülüyor. Sonuçta Yusuf Harzemi'nin üzerine sakladığı hançerle saldırması sonucu ağır yaralanıyor. Yusuf Harzemi de muhafızlar tarafından öldürülüyor. Alp Arslan 4 gün sonra ölüyor. Ancak, bu 4 gün Selçuklu Devleti için yaşamsal bir rol oynuyor. Alp Arslan ölmeden önce ayrıntılı bir vasiyet bırakıyor, kimi atama gibi bazı düzenlemelerin ölmeden yapılmasını sağlıyor.

Yazar ve edebiyat eleştirmeni Ahmet Yıldız, tarihteki bir dizi önemli suikast ve gizemli ölüm olayını anlattığı, "Nizamülmülk'ün Öldürülüşü" adlı belgesel-öykü kitabında, Sultan Alp Arslan'ın ölümünü hayli ilginç şekilde anlatıyor. Bir parantez açarak özetlersek, anlatıya/öyküye göre olay şöyle gelişiyor: Sultan Alp Arslan, şiddetli direniş gösteren ve Karahanlı bir Türk olan kale kumandanı Yusuf Harzemi'yi görmek istiyor. Görüşme sırasında, kale komutanının kendisine ağır şekilde hakaret ederek -ki Alp Arslan'ın Karahanlı hükümdarı ile evlenen ve beklenmedik şekilde ölen kızkardeşi hakkında da cinsel temalı çirkin sözler kullanıyor- meydan okuması üzerine, öfkelenerek gururu nedeniyle ellerinin çözülmesini istiyor. Kendisini korkaklıkla suçlayan kale komutanıyla teke tek vuruşmayı kabul ediyor. İyi bir savaşçı olduğu anlaşılan Yusuf Harzemi, çevik hareketlerle Alp Arslan'ın attığı oklardan sıyrılarak, üzerinde sakladığı hançerle Sultanı vuruyor. Alp Arslan ağır şekilde yaralanıyor. Şaşkınlık içindeki muhafızlar olay yerinde Yusuf Harzemi'yi adeta parçalayarak öldürüyor (Yıldız, 2014: s.53-59).

Bu beklenmedik olay, Selçuklu Devleti'ni derinden sarsıyor. Bütün ülkede ve çevre devletlerde bir şaşkınlık yaratıyor. Bu gelişmeden sonra Nizamü'l-Mülk zaman kaybetmeden hızla harekete geçerek, zaten Alp Arslan'ın sağlığında velihat ilan ettiği oğlu Melikşah'ı 18 yaşında tahta çıkarıyor.

Melikşah, Selçuklu Devleti'nin imparatorluğa dönüşmesini sağlayan sultan olacaktır. Ancak bu başarıda, henüz 18 yaşında olan Melikşah'ın rakiplerini yenilgiye uğratarak tahta çıkmasını sağlayan Nizamü'l-Mülk'ün payı büyüktür. Melikşah'ın da güvenini kazanan Nizamü'l-Mülk, yaklaşık 20 yıl sürecek bu saltanat döneminde gücünü her geçen gün artırarak, kudretli bir başvezir olarak görevine devam edecek ve tarihe geçecektir. Çünkü, Alp Arslan'ın sağlığında oğlu Melikşah'ı velihat ilan etmesine karşın,

Selçuklu Ordusu, oğlunu değil, kardeşi Arslan Kavurd Bey'i imparatorluk tahtına geçirmek için başkente davet ediyor. Kavurd Bey'in de saltanat için İmparatorluğa küskün olan göçebe Türkmenlere de güvendiği anlaşılıyor. Bu güvenle, gerekli hazırlıkları yapmadan emrindeki küçük bir ordu ile, İmpartorluğun başkenti Rey'e gitmek için aceleyle yola koyuluyor. Fakat, Kavurd Bey'in hareketini ve amacını haber alan Melikşah ile veziri Nizamü'l-Mülk, ondan önce, Başkent'e giriyor ve Alp Arslan'ın sarayından elbise, hazinesinden para (altın) ve cephaneliğinden de silah alarak Türkmen boylarına dağıtıyor. Büyük hediyelere ve verilen sözlere karşın, Nizamü'l-Mülk ve Melikşah, Türkmenleri yine de kendi taraflarına çekemiyor. Ancak onların tarafsızlıklarını sağlıyorlar. İki gün sonra bölgeye gelen Kavurd Bey, kendisini seven Türkmenlerin aktif desteğini kaybettiğini anlıyor. Hemedan yakınlarında 1073 yılı Mayıs'ındaki karşılaşmada Melikşah'ın ordusundaki Kavurd Bey taraftarı Türk askerleri savaşmayı reddederek geri çekiliyor. Bu büyük avantaja karşın, Selçuklu Ordusu'na katılan başka kavimlere mensup güçlerin ciddi çarpışmaları, yeterince hazırlık yapmadan tahtı ele geçirmeye çalışan Kavurd Bey'in görece küçük ve hazırlıksız ordusunun yenilmesine yol açıyor. Kavurd Bey yakalanarak hapsediliyor.

Fakat, Selçuklu Ordusu'nun omurgasını oluşturan Türkmen-Oğuz askeri güçleri ve komutanları/liderleri bir türlü yatışmıyor ve Arslan Kavurd Bey'i tahta geçirme isteğinden vazgeçmiyor. Öyle ki, Ordu, başta İrani kavimler olmak üzere, Türk soylu olmayan halk kesimlerini yağmalamaya başlıyor. Nizamü'l-Mülk ordunun bu davranışını Melikşah'a bildirerek, söz konusu taşkınlıklar önlenmediği takdirde ülkenin harabeye döneceğini, devletin elden gideceğini söylüyor. Sultan'a, gerekli tedbirleri kimini alacağını soruyor. Genç hükümdar işi, tam yetki ile vezirine bırakıyor. Dahası, pahalı hediyelerin yanısıra, Nizamü'l-Mülk'ün doğduğu kent olan Tus'un vergi gelirini de kendisine bırakarak, teşvik için ona ayrıca Türk geleneğine göre yüksek bir makam ve rütbe olan "Atabey" unvanını bile veriyor. Bu unvan, Selçuklu İmparatorluğu'nda ilk kez Nizamü'l-Mülk için kullanılıyor. Bütün bunlar, İmparatorluğun güç durumda olduğu anlamına geliyor. Sultan Melikşah'ın ise bütün umudunu Başveziri Nizamü'l-Mülk'e bağladığını gösteriyor.

> "Hapisteki Kavurd da başına geleceği sezmiş olacak ki, yeğeni Melikşah'a haber göndererek, kendisine Türklere yakışır bir davranışta bulunmasını, Şam'a ve Hicaz'a gitmesine izin vermesini bildirdi. (…) Bu arada imparatorluk ordusu maaşlarının ve maaş karşılığı verilen dirliklerinin arttırılmasını istediler ve

> "Yaşasın Kavurd" diye bağırdılar. Bununla, onlar, istekleri yerine getirilmezse, Kavurd'u Melikşah'ın yerine Büyük Selçuklu İmparatorluğu tahtına çıkaracaklarını ima ediyorlardı. (…) Ordunun asıl maksadı, hâlâ, Kavurd'u tahta geçirmekti. İranlı vezir Nizamü'l-Mülk'ün de ordunun davranışını böyle yorumladığı anlaşılıyor. Çünkü, ordu mensuplarına, meseleyi Sultan'a arz edeceğini ve dileklerinin yerine getirilmesine çalışacağını söylediği halde, Kavurd'u boğdurttu. Ertesi gün ordu temsilcileri, isteklerinin sonucunu öğrenmeye geldikleri zaman, Nizamü'l-Mülk, bu işi Sultan'a açamadığını; çünkü, amcası Kavurd'un, yüzüğünün kaşında sakladığı zehiri içerek intihar etmesinden pek üzgün bulunduğunu bildirdi. Sultan adaylarının böylece ortadan kalkmış olduğunu öğrenen ordu mensupları yatıştılar; artık herhangi bir istekte bulunmadılar, fakat bütün bu işleri yapan Nizamü'l-Mülk'e lanet etmekten de geri kalmadılar" (Köymen, 1977: s.1-10).

Kavurd Bey'in Nizamü'l-Mülk tarafından öldürtülmesiyle, tahtını tehdit eden en önemli unsurdan kurtulan Melikşah, kendisine bu olanağı sağlayan Başvezir ile artık fiilen iktidarı paylaşacaktı. Rahatlayan Melikşah, saltanatının ilk yılında, yine Nizamü'l-Mülk'ün girişimiyle, Toroslar'a yerleşen ve bölgedeki Türkmen boylarının liderliğini ele geçiren Süleyman Şah'ı himayesine alacaktı. Böylece, hem Anadolu topraklarında yayılma stratejisi izleyerek, büyük göç dalgalarıyla bölgeye gelen Oğuz boylarına yerleşim alanları açıp, onları bir tehdit olmaktan çıkaracak hem de güvenini kaybettiği Oğuz/Türkmen boylarını yeniden kazanmaya çalışacaktı. Bu amaçla Kutalmışoğlu Sülayman Şah'ı, vassal (kendine bağlı) olarak, 1073'te "Sultan-ı Rum", yani Batı'nın Sultanı ilan ederek, İmparatorluğu Anadolu'ya doğru genişletecekti. Bu idari yapılanma, daha sonra Anadolu Selçuklu Devleti'nin de temelini oluşturacaktı (Kafesoğlu, 2014: s.19-26).

Nizamü'l-Mülk, Selçuklu Devleti'nde sadece hanedan mensupları arasındaki taht kavgalarını önleyerek dirlik ve düzeni sağlamakla kalmayacak, Sultan Alp Arslan döneminde Bağdat merkezli olarak kurduğu Nizamiye Medreseleri (22 Eylül 1067) ile Sünni İsam ve Şâfiî fıkıhına dayalı bir eğitim-öğretim düzeni getirerek, hem devlete kadro yetiştirecek hem de mezhep kavgaları ve teolojik tartışmalarla çalkalanan İmparatorlukta felsefi kargaşaya son vermeye çalışacaktı. Böylece, devletin en önemli güç kaynağı olarak "yekpare" bir ideolojik arka plan kurmayı deneyecekti. Bu amaçla yine kendisi gibi Tus doğumlu olan, Eş'ari geleneğine bağlı genç âlim İmam Gazali'yi, yukarıda da belirttiğimiz gibi, önce saraya danışman yapacak, sonra da bu medreselerin başına (Bağdat Nizamiye Medresesi Müderrisliği'ne) getirecekti. Siyasetname adlı kitabında da ortaya koyduğu gibi, Nizamü'l-Mülk devletin en önemli güç kaynağının "yekpare" bir

ideolojik/felsefi yapılanma ve bir arka plan olduğuna inanıyordu. Bu nedenle bir tür, "resmi ideoloji" yaratmayı amaçladığı söylenebilir. Söz konusu dönemde bu ancak dinsel bir yorum, akım ya da mezhep anlayışına yaslanarak oluşturulabilirdi. Nitekim öyle de oldu. Nizamü'l-Mülk, Mutezile, Batinilik, Alevilik ve Şiilik gibi dinsel akım ve mezheplerle mücadele ederek resmi bir ideoloji inşa etmeye çalıştı. Onun bu çabaları ve attığı adımların, Seçuklular'dan Osmanlı'ya, Osmanlı'dan da Cumhuriyet Türkiye'sine kadar -belli kırılmalara uğrasa da- ulaştığını belirtmek, abartılı bir tespit olmayacaktır.

> "(Nizamü'l-Mülk), Sultan Melikşah zamanında Büyük Selçuklu Devleti için ciddi bir tehlike oluşturduğunu düşündüğü Hasan Sabbah ve tarikatıyla mücadeleyi bir devlet politikası haline getirdi. Sultan Melikşah, Hasan Sabbah'a karşı bir askerî harekat başlatmadan önce bir mektup göndererek faaliyetlerinden vazgeçmesini, aksi halde kalelerini yerle bir edeceğini bildirmiş, Hasan Sabbah ise sultana verdiği cevapta, Nizamü'l-Mülk'ü entrikacılıkla suçlamıştır. Sultan Melikşah ile Hasan Sabbah'a izafe edilen mektuplar ve Nizamü'l-Mülk'ün bu konuyla ilgili olarak Sultan Melikşah'a sunduğu ariza ile Sultan'ın ona cevabı Nasrullah Felsefi tarafından 'Çehar-Nâme-i Tarihi' adıyla yayımlanmıştır" (Özaydın, 2007: s.194-196).

Önce Selçuklular'ın kurucu hakanlarından Çağrı ve Tuğrul Bey'in (1040-1063), daha sonra Alp Arslan'ın (1063-1072), ardından da Alp Arslan'ın oğlu Melikşah'ın (1072 -1092) yanında yaklaşık otuz yılı vezir-i azamlık (başvezir /sadrazam /başbakan) olmak üzere 52 yıl üst düzey devlet görevi yapan Nizamü'l-Mülk, sadece yürütmenin başındaki bir devlet adamı değil, Selçuklu İmparatorluğu'nun -bir anlamda- ideoloğuydu. Bir güç kaynağı olarak devletin felsefi arka planını kuran, büyük bir siyaset ve fikir adamıydı. Daha da önemlisi, kesintisiz 29 yıl gibi uzun bir süre ülke yönetiminin tepesinde bulunması nedeniyle, geliştirdiği ideolojik-siyasal görüşlerini yaşama geçirecek fırsatı da bulabilmiş bir devlet adamıydı.

Alp Arslan ve Melikşah'ın saltanatları esnasında Selçuklular'ın gücü zirveye ulaşmıştı. Sınırları Afganistan'dan Akdeniz kıyılarına kadar ulaşan İmparatorlukta, Nizamü'l-Mülk de kariyerinin altın yıllarını yaşıyordu. Elinde bulundurduğu siyasi kudreti ve idari gücü, Alp Arslan dönemine göre Melikşah döneminde daha etkin bir şekilde kullandı.

Melikşah tahta geçtiğinde henüz 18 yaşında olduğu için devlet işlerini büyük ölçüde Nizamü'l-Mülk yerine getiriyordu. Özellikle Melikşah'ın tahta çıkışının ilk yedi yılında ülkeyi ve devleti bizatihi Nizamü'l-Mülk yönetti. Bu durum doğal olarak düşman

toplamasına da neden oluyordu. Çünkü, bu dönemde yakınlarına makam ve mevki vermesi, oğullarını ve damatlarını üst düzey görevlere getirmesi, devlet işlerini yer yer Melikşah'a bile sormadan ve diğer vezirlerle görüşmeden yürütmesi tepkilere neden oluyordu. Nizamü'l-Mülk'ün başına buyruk hareket ettiği Sultan Melikşah'a da şikayet olarak iletilmişti. Melikşah da zamanla, Nizamü'l-Mülk ve oğullarının artan gücünden dolayı korkuya kapılmıştı.

Nizamü'l-Mülk'ün uzun vezirliği döneminde devlet işlerinde gösterdiği fikri takip, idarede uyguladığı amansız disiplin ve titizlik, başta Selçuklu sarayı ileri gelenleri olmak üzere, kendisine karşı bir çevrenin oluşmasına yol açmış ve birçok düşman kazanmasına neden olmuştu. Bunların başında Melikşah'ı bile yönlendirecek entrikaları ile tanınan Karahanlı Prensesi Türkan (Terken) Hatun ve başvezir olmak için çalışan Tacü'l-Mülk ile Hasan Sabbah ve müritleri geliyordu.

> "Melikşah için Nizamü'l-Mülk hemen hemen bütün ömrü boyunca siyaseten kendisine galebe çalarsa da, rüştünü ispat edecek bir 'mesele' olarak kalmış, öte yandan saray içi bütün entrikalara rağmen Melikşah, Nizamü'l-Mülk'ü görevden almaya hiçbir vakit cüret edememiştir" (Ayar, 2009: s.X).

Sadece Osmanlı tarih yazıcılarından, divan görevlisi ve elçi Yazıcızade Ali'nin, Sultan II. Murad'ın (1421-1551) isteğiyle yazdığı, bir bölümü İbn Bibi'nin Farsça kaleme aldığı, "El-Evamirü'l-Alaiyye Fi'lmuri'l-Ala'iyye" adlı eserinden çeviri olan, Selçuklular başta olmak üzere, Osmanlı öncesi Türk tarihinin anlatılmasının amaçlandığı, "Tevarih-i Al-i Selçuk" adlı kitapta, Melikşah'ın son dönemde (Merv kentindeki valilik kavgası sonrasında) Nizamü'l-Mülk'ü azlettiği ileri sürülüyor. Ancak bu bilgi başkaca bir kaynak tarafından teyit edilmiş değil. Kaldı ki Nizamü'l-Mülk, Melikşah'ın ardından Bağdat'a giderken, Hasan Sabbah'ın bir fedaisi tarafından suikast sonucu öldürülene kadar, vezir-i azam, yani başvezirlik görevine devam ettiğine göre, bu iddianın güçlü bir dayanağının olmadığı da anlaşılıyor. (Yazıcızade, 2017: s.56).

Nizamü'l-Mülk devlet örgütünde idari, mali ve askerî alanlarda yaptığı düzenlemeler sayesinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nu döneminin en sağlam ve en örgütlü devleti haline getirdiği gibi, İslam dünyasının da hakim gücü olmasını sağlamıştı. Devlet örgütlenmesine getirdiği yenilikler ve oluşturduğu yeni kurumlar ile dönemindeki ve daha sonraki Türk devletleri için de bir model oluşturmuştu. Nizamü'l-Mülk, devlet örgütlenmesinde ilk kez bugünkü anlamda bakanlıklar (nazırlıklar) oluşturmuş, her

nezaret için bir divan kurmuştu. Bu divanların başına da birer vezir atamıştı. Bu örgütlenmeye göre sarayda oluşturulan Büyük Divan, doğrudan Sultan'a bağlıydı ve onun istişare ve karar organı işlevini görüyordu. Ayrıca, nazırlıklardan bağımsız olan, sadece Sultan'a ve kendisine bağlı bir yargı sistemini kuran da Nizamü'l-Mülk olmuştu. Kurulan mahkemeler (kadılıklar) şariat hükümlerine ve fıkıh esaslarına göre çalışıyordu. Ayrıca meliklerin (şehzadeler, hanedan mensupları ve atanan valilerin) yönetimindeki eyaletlerde küçük divanlar kurulmuştu.

> "Dini sahada ise, Nizamü'I- Mülk selefi Kunduri'nin takip ettiği Eş'arileri telin ve Şâfiîleri takip siyasetine son vererek, İslam dünyasının büyük bilginlerini Hamedan, Rey, Herat, İsfahan, Nişabur, Belh, Merv vb. şehirlerde kurduğu Nizamiye Medreseleri'nde toplayarak Büyük Selçuklu Devleti'ni ilmin (dini bilginin) her dalına değer veren ve koruyan yüksek bir kuruluş haline getirmiştir" (Kafesoğlu, 1994: s.332.).

Nizamü'l-Mülk askeri alanda da bir dizi yenilik gerçekleştirmiş, İmparatorluğun gücünü merkezde toplayan bir siyaset izlemiştir. Askerliği ve ordu yönetimini keyfi, kişisel taktir ve tasarruflara bağlı olarak yürütülen bir iş olmaktan çıkarıp, kurallara bağlı hale getirmiştir. Aynı şekilde, "ikta sistemi" denilen, hükümdarın (devletin) mülkü olan topraklara -ki genel olarak toprakta özel mülkiyetin olmadığı dönemde bu bütün imparatorluk toprakları demektir- ait vergilerin ve diğer gelirlerin, asker veya sivil devlet erkanına, hizmetlerinin karşılığı olarak (bir tür maaş şeklinde) verilmesi düzenini kurmuştur. Böylece, devlet görevlileri ve askerlere yapılan ödemeleri de Sultan ya da üst düzey yöneticilerin kişisel taktirlerinin dışına çıkararak bir kurallar düzeni (nizam) getirmiştir.

Nizamü'l-Mülk yeni bir rasathane de inşa ettirerek (1074) dönemin önde gelen astronomi alimlerini burada toplamıştı. İran takviminde değişiklik yapmış, Sultan Melikşah'ın "Celalüddevle" lakabına nispetle "Celali" adı verilen bir takvimin kabul edilmesini de sağlamıştı. Bu takvim İran ve Türk yurtlarında uzun süre kullanılmıştı (Özaydın, 2007: s.194-196).

Melikşah, saltanatının yaklaşık 20. yılında (1091) devlet işlerinde tecrübe kazanınca kendisini siyasi alanda daha fazla etkin olmaya ve bu etkinliğini her yerde hissettirmeye başlar. Melikşah, devlet yönetiminde bir düzen, disiplin olmasına karşın döneme özgü bir tür anayasa, sultanlara devlet yönetiminde rehber olacak nitelikte bir eser yazılması için aralarında Nizamü'l-Mülk, Şerefü'l-Mülk, Tacü'l-Mülk ve Mecedü'l-

Mülk'ün de bulunduğu devlet yöneticilerine şöyle bir ferman yazar ve görev verir:

> "Her biriniz memlekete dair düşünüp saltanatımız devrindeki aksaklıkları tespit ediniz. Dergâh, divan ve sarayımızda yerine getirilmesi gerekirken, es geçilen, yahut gözümüzden kaçan durumları gözden geçiriniz. Ayrıca evvelki padişahların icra etmiş oldukları halde bizim de yapmamız gerekirken icrasından geri kaldığımız durumları saptayınız. Üzerlerinde fikirler eyleyelim, bu fikirleri hayata geçirelim de din ve dünya işlerimiz yolunca yordamınca idame etsin. Gerek Selçuklular'ın gerek başka padişahların töre ve âdetleri üzerinde mütalaalar edip bu mütalaaları açık seçik olarak kaleme alarak bize sununuz. Bize arzı yapılan bu çalışmalardan makul olanını hayata geçirelim ki her bir iş kuralınca yapılsın. Mevla'ya ısmarlayalım işlerimizi ardından. İlahi gazaba uğramamak içün memlekette hakkıyla yapılan yahut fesada bulaşmış her ne var ise haberdar olalım. Zira, Allahü Teâlâ bu memleketi bize ihsan buyurmuştur. Allahü Teala bizden dünya nimetlerini esirgememiştir. Zira Allahü Teâlâ düşmanlarımızı kahr-u perişan eylemiştir. Bundan ötürüdür ki, memleket dâhilinde bundan böyle Hakk Teala'nın şeriat ve emirlerine muhalif yahut mugayir bir iş ne olmalı ne süregelmelidir" (Akt. Ayar, 2009: s.X-XI).

İşte bu emir ya da ferman sonucu Nizamü'l-Mülk, Siyasetname adlı eserini yazmış ve Sultan Melikşah'a itaf etmiştir. Bu olay bile, Melikşah'ın, iktidardan pay verse de Nizamü'l-Mülk'ün gölgesinde kalan silik bir saray padişahı değil, kudretli bir hükümdar olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Melikşah, Mehmet Taha Ayar'ın da işaret ettiği gibi, "kendisine kasideler, övgüler dizilmesini beklemek yerine, sonraki yüzyılları etkileyecek bir eser yazılması için" emir veren ve sonucunu da alan bir hükümdardır. Diğer vezirler ve önde gelen devlet adamları da verilen emir üzerine eş zamanlı olarak aynı konuda kitaplar yazmış, ama Melikşah bu eserler içinden Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetnamesi'ni seçmiştir. Diğer vezir ve ulemanın kitapları ise, ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Melikşah'ın yukarıdaki sözlerine bakılırsa; aslında üst düzey yöneticilerden ülkenin durumu ve devletin işleyişine ilişkin kapsamlı bir rapor hazırlamalarını emrettiği, bu raporun da kalıcı bir eser, bir kitap olmasını istediği anlaşılmaktadır. Öyle de olmuştur. Dolayısıyla, Siyasetname, Nizamü'l-Mülk'ün yüz yılları aşarak bugüne gelen en büyük eseri olduğu kadar, onun yazılmasını sağlayan Sultan Melikşah'ın da damgasını taşımaktadır.

3.5. Siyasetname'ye Yakından Bakış

Bir siyaset teorisi ve pratiği kitabı olan Siyasatname, bazı kaynaklarda "Siyasetü'l-mülük" adıyla da anılan bir kitap olduğu gibi, yazıldığı dönemde, "Siyerü'l-

mülük" yani "Hükümdarların Hayatları" diye de bilinen ve yayılan bir eserdir. Her üç isimle de el yazmaları ve baskıları bulunmakla birlikte, eser yaygın olarak "Siyasetname" adıyla bilinmekte ve anılmaktadır. Nizamü'l-Mülk, Siyasetname'nin neden yazıldığını, işlevi ve amacının ne olduğunu, kitabında 51. Fasıl'dan sonra gelen son bölümde şöyle anlatıyor:

> "Böylece Hüdavend-i Alem'in bendeye emreylediği Siyasetü'l-mülük (Devletin siyaseti) kaleme alındı ve efendimiz yüce huzurlarına arz edilmesini gayet memnuniyetle karşıladı. Kitap özet olduğu halde daha sonra bu özeti genişletmek ihtiyacı hissettim. Her fasılda yeri geldiğince bazı nükteler olabildiğince sade ve anlaşılır şekilde bahse konu edildi. 485 (1092) senesinde Bağdat şehrine revam olarak kitabı, has kitapların katibi olan Muhammed bin Nasih'e vererek, ondan: 'Kitabı anlaşılır bir hat ile kaleme almasını ve bu seferden geri dönmem nasip olmaz ise eseri Hüdavend-i alem malik-i rikabu'l umem halladallahu devletaha (Sultan Melikşah'a) takdim ve teslim etmesini' söyledim. Yüce Sultanımız eseri her okuduğunda dikkati artsın ve şu bendenin kendisine sadakat ve muhabetinden haberdar olsun. Kendi tecrübesine kulak versin (...). Zira bu kitap, hem öğütname hem hikmetler ve vecizelerle hem de peygamber kıssalarıyla, evliyaların menkıbeleriyle ve adil padişahların öyküleriyle doludur. (...) Bütün bu hacmine rağmen özet hükmündedir. Adil padişahların siyasetini konusu kılan kitap cehennemi ikaz, cenneti işaret eder" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.345).

Başlangıçta 39 fasıl (bölüm) olarak hazırlanan eser, diğer devlet ricalinin yazdıklarıyla birlikte 1091 yılında hükümdara sunuluyor. Takdim edilen çalışmalar içinde sadece Nizamü'l-Mülk'ün eseri Melikşah tarafından beğenilip seçiliyor. Nizamü'l-Mülk, sultanın övgüsünü kazanıyor. Hükümdara sunulan diğer eserler ise ne yazık ki, günümüze ulaşmıyor. Bu çalışmaların akıbetiyle ilgili her hangi bir bilgi de bulunmuyor. Nizamü'l-Mülk eserini 1091 yılında Melikşah'a sunduktan sonra, saltanatı tehdit eden Hasan Sabbah liderliğindeki İsmaili tarikatıyla/akımıyla mücadele amacıyla 11 fasıl daha ekliyor. Sadece bu durum bile, Hasan Sabbah liderliğindeki İsmailiye tarikati ya da mezhebine dayalı Alamut Kalesi merkezli, bir tür devlet yapılanmasının hem Sünni İslam dünyasını hem de bu dünyanın koruyucusu konumundaki Selçuklu Sultanlığı için bir tehdit oluşturduğunu gösteriyor. Böylece Nizamü'l-Mülk'ün "Giriş Faslı" dediği sunuşuyla birlikte, 51 fasıldan (bölümden) oluşan bir kitap ortaya çıkıyor. Nizamü'l-Mülk özet niteliğinde dese de, sonuçta tamamladığı kitabını, kendisinin de belirttiği gibi, 1092'de Bağdat'a gitmek üzere çıktığı son yolculuktan önce saray kitapları yazıcısı Muhammed Nasıh'a güzel bir hat yazısıyla çoğaltması için emanet ediyor. Daha önemlisi, başına her hangi bir şey geldiği takdirde kitabı doğrudan Melikşah'a vermesini istiyor.

Nizamü'l-Mülk'ün korktuğu şey gerçekleşiyor. Başvezir Bağdat'a giderken, ileride ayrıntılarını vereceğimiz gibi, Hasan Sabbah'ın bir Batıni fedaisi tarafından düzenlenen suikast sonucu ölüyor.

Siyasetname, Arapça "siyaset" ve Farsça mektup ve risale anlamındaki "name" den meydana gelen bir tamlamadır. Dolayısıyla 'Siyasetname' kavramı/sözcüğü 'Siyaset Kitabı' anlamına gelmektedir. Arapça kökenli 'siyaset' kelimesinin birincil anlamı hayvanı (özellikle atı) tımar etmek, bakmak, terbiye etmek oluyor. 'Seyis' sözcüğü de aynı kökten geliyor. İkincil olarak ise, 'siyaset', yönetmek, toplumsal işleri düzene koymak, tedbir almak, ceza vermek ve uygulamak, toplumun işlerini görmek, kamu düzenini sağlamak gibi anlamlara geliyor. Zamanla örgütlenmek ve bir örgütü yönetmek gibi anlamlar da kazanıyor. Zamanla, "siyaset" kavramının birincil anlamı silikleşerek sönümleniyor ve ikincil anlamı öne çıkarak yaygınlık kazanıyor.

Bölümlere koyduğu hikâyeler ile tezlerini destekleyen ve fakat eserinin bir "masal" kitabı olmadığını belirten Nizamü'l-Mülk, yapıtının başında izlediği yöntem hakkında da bilgi veriyor.

> "Her bab'a (bölüme) ilişkin fihristte malumat verilmiştir. Kitap, okuyucuya sıkıcı gelmesin, hoşça okunsun diye her babta beyan edilen konuya ilişkin hadis, Kur'an ayetleri, veciz sözler, kıssalar (kısa hikâyeler) ve bu kıssalardan hisseler (dersler) ile geçmiş zaman büyüklerinin sözlerini de andım. Eser, eğer hakkıyla okunup hayata geçirilirse iki cihanın püf noktaları dahil nice faydaların elde edileceği türden bir kitaptır. Bir tek padişah ve buyruk sahibi yoktur ki bu kitabı görmezden gele" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.4).

Görüldüğü gibi Nizamü'l-Mülk hayli iddialıdır. M. Taha Ayar'ın da işaret ettiği gibi; Erbab-ı siyaset (devlet ve hükümeti idare edenler, diplomatlar), meydan-ı siyaset (siyasi idam cezalarının yapıldığı yer, mecaz olarak siyaset hayatı), siyaset çeşmesi (Osmanlılarda Topkapı Sarayı'nda siyaseten katledilenlerin başlarının kesildiği çeşme), siyaset-i âmme, siyaset-i hâssa, siyaset-i seriye (devlet, hükümdar, vezir vb. tarafından verilen cezalar) gibi tamlama şeklindeki anlamları da vardır. Siyasetle ilgili işlere siyasi (siyasiyat), bu tür işlerle uğraşanlara da siyasiyyûn (siyasetçi) deniliyor. Devleti yönetenlere, padişahlara, vezirlere, devlet ileri gelenlerine, dolayısıyla daha sonra bu görevleri üstleneceklere yol göstermek gibi amaçlarla kaleme alınan kitaplara da genel olarak "siyasetname" deniliyor (Ayar, 2009: s.XIV-XV).

Nizamü'l-Mülk'ün, kurucu unsurunu göçebe Türk boylarının

(Türkmenler/Oğuzlar) oluşturduğu ve esas olarak hayvancılık ile talan ekonomisine dayalı bir iktisadi düzen üzerinde yükselen Selçuklu İmparatorluğu'nda bir kent kültürü geliştirmeye çalıştığı anlaşılıyor. Devlet olarak örgütlenen ve kaçınılmaz olarak yerleşik kavim ve toplum kesimleri ile daha sıkı bir ilişki içine giren Türk devletleri, bir süre sonra kaçınılmaz olarak yeni otlaklar arayan ve talan peşinde koşan kendi kurucu unsurlarına yabancılaşarak ondan uzaklaşıyor. Yerleşik toplumların (örneğin Farsilerin) görece daha gelişkin olan kültürünün (yazılı edebiyat, sanat, siyaset, bürokrasi deneyimi, eğitim, felsefe, hukuk vb.) zamanla devlete egemen olmasıyla, yani bir anlamda "fethedenlerin fethedilmesi" nedeniyle bu kopuş ve yabancılaşma kaçınılmaz olarak gerçekleşiyor. Aynı durum Osmanlı'da daha geliştirilmiş olarak yüksek boyutlarda yaşanıyor. Osmanlı bu çelişkiyi Kapıkulu sistemiyle, kurucu unsurlarını baskı altına alarak, yani negatif yoldan çözüyor. Federatif bir yapılanmaya sahip olan Selçuklular'da bile bu nedenle Saray'ın dini/mezhebi ile halkın dini/mezhebi farklılaşıyor. Göçebe ve görece özgür Türkmen boyları ile Oğuzlar daha çok Şamanist gelenekleri de içerecek şekilde Alevi-Batıni bir inancı benimserken, saray ve devlet ise daha gelişkin bir hukuk (fıkıh) anlayışına sahip olan Sünni İslam temelinde şekilleniyor. Çünkü, Selçuklular'ın bir devlet olarak kurumsallaşması, kentler kurması ya da kurulu kentlere yerleşmesi, yerleşik toplum değerleri ve kurumlarını da kaçınılmaz olarak öne çıkarıyor. Uyum ihtiyacı kendisini dayatıyor. Nitekim, Selçuklular'da sarayın ve kısmen ordunun dili Türkçe olmasına karşın, bürokrasinin ve yazılı kültürün dili Farsça oluyordu. İmparatorluğun kurucu unsuru olan Türkler, zamanla ve kitlesel olarak ezilen sınıf durumuna düşüyor.

Doğu ve İslam toplumlarında devlet yöneticilerine, beylere, sultanlara "siyasetname" ya da "öğütname" yazma geleneği bulunuyordu. Çoğu, yine devlet yöneticisi ya da âlim (örneğin fıkıh uzmanı) olan bu yazarlar, eserleriyle kendi dönemlerindeki ya da sonradan gelecek yöneticilere adil ve hakka dayalı bir yönetimin nasıl kurulabileceğini ve kendilerini bekleyen tehlikelere ilişkin bilgileri ve deneyimleri aktararak -büyük ya da küçük olması fark etmiyor- devlet yönetimi anlayışına bir anlamda süreklilik sağlamaya çalışıyorlardı. Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetname kitabı da bu kategoride değerlendirilmesi gereken bir çalışmaydı.

> "Felsefi ahlakın politik bölümünde siyaset konularına yer verilmiş, devletin işleyişi, şehrin (sitenin) yönetimi, idare şekilleri ve devlet ileri gelenlerinin taşımaları gereken özellikler üzerinde durulmuştur. İslam felsefesi kitabiyâtında felsefi ahlakın politik kısmı için ilm-i tedbir-i medine (şehir yönetimi ilmi) tabiri

> kullanılmıştır. İslam dünyasında bu sahaya ilk el atan kişi Kindî kabul edilmekte ise de bu konu üzerinde önemle duran ve orijinal eserler veren kişi Farabi olmuştur. Aristoteles ve Platon, devlet ve politika üzerine yazdığı kitaplarla Pehleviceden (Farsça) Arapçaya aktarılan Kelile ve Dimne de bu türün doğuşunda çok etkili olmuştur" (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, 1998: s.27).

Erwin I. J. Rosenthal, İslam siyaset teorilerini doğru yorumlamanın, ancak kurucularının Müslüman oldukları gözönünde bulundurulduğu zaman mümkün olacağı görüşünü savunuyor. İslam dünyasındaki çeşitli akımlara mensup Müslüman teorisyenlerin, her zaman sistemlerinin merkezine hukuk (şeriat, kanun, sünnet) kavramını yerleştirdiklerine işaret ediyor. Dahası, İslam devletlerinde siyasi hayatın bir tür "hukuk düzeni" öneren belli bir fıkıh anlayışına dayanması gerektiği fikrini de savunduklarını belirtiyor. Müslüman ya da Doğulu teorisyenler, işte bu görüşlerini yazdıkları "öğütname" ya da "siyasetname" gibi kitaplarla ortaya koyuyorlar.

> "İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Müslümanların hayatında önemli bir yer işgal etmiş ve bunun sonucunda bu alanda, biri İslam'ın kendi iç dinamiklerinden, diğer ikisi de İslam dışı kaynaklardan beslenen üç farklı kitabi gelenek vücut bulmuştur. Çoğunlukla fıkıhçıların temsil ettiği, idarecilere adalete ve İslam'a uygun davranmalarını tavsiye eden kuramsal çalışmalar ile, felsefecilerin temsil ettiği, eski Yunan filozoflarından ilham alınarak kaleme alınan ütopik denemelerin dışındaki üçüncü çizgi, kaynak itibariyle Hind'e dayanmakla birlikte, İran'da gelişme kaydeden hikâye tarzındaki edebi eserler olmuştur. Samanilerin son zamanlarında enderzname, pendname gibi isimlerle yaygınlık kazanan bu nasihatname /siyasetname türü, özellikle Abbasilerle birlikte İranlı unsurlar yönetime taşındığında, ilim çevrelerinde revaç bulmaya başlamış ve zamanla bir 'edeb' literatürü oluşmuştur. Nasihatü'l-mülük, Umdetü'l-mülük, Tuhfetü'l-mülük, Zahiretü'l-mülük, Enisü'l-mülük, Kitabu's-siyase, Rumuzu'l-kenz gibi isimlerle de karşımıza çıkan bu kitaplar, Müslüman toplumun veya devletinin karşılaştığı meselelere acil çözümler üretilmesi gerektiğini gören tecrübeli devlet ricali veya hatırı sayılır ilim adamları tarafından yapılan tavsiye ve tenkitleri içermektedir. Müellifleri, genellikle idarede çalışan üst düzey yetkililer olduklarından, felsefeciler gibi devlet ve hükümet teorileriyle uğraşmayıp, 'devlet işleri en iyi şekilde nasıl yürütülebilir' sorusunun cevabını aramakla meşgul olmuşlardır" (Rosenthal, 1996: s.99-101).

Nizamü'l-Mülk, kitabın mukaddimesinde (ön sözünde) 50 fasıl (bölüm) olduğunu söylüyor. Ancak, "Giriş Faslı" ile birlikte 51 bölüm (fasıl) olan eserinin her bir fasılının başında, ele aldığı konuyu önce kendi içinde tartışıyor, daha sonra tezini destekleyecek kısa bir hikâye, rivayet, hadis, Kur'an ayetleri, geçmişdeki önemli devlet adamları ve krallardan/sultanlardan özlü sözler koyuyor. Kitap, Nizamü'l-Mülk'ün devlet

yönetimiyle ilgili bütün deneyimini ortaya koyduğu bir tür anı ve rehber kitap özelliği de taşıyor. Eseri, kuru bir olaylar kitabı olmaktan kurtaran şey, Fars düz yazı geleneğinin sanat endişesi duyarak kaleme alma tarzında ve bu anlamda başarılı şekilde yazılmış olmasıdır. Nizamü'l-Mülk, "Hem nasihat, hem hikmet, hem destan, hem Kur'an tefsiri, hem peygamber sözleri, hem peygamberler kıssası, hem geçmiş adil padişahların maceralarıdır. Bizden evvelkilerden haber verirken, kalanlardan meyveler devşirir. Uzun olmasına uzun, lakin özlüdür ve adil hükümdara yaraşır yazılmıştır" diyerek, eserinin aslında bir el kitabı olarak hazırladığının ipuçlarını verir. (Ayar, 2009: s.IV-XXX.)

Kitapta anlatılan hikâyelerden bazıları tarihsel dayanaktan yoksun, aktarılan hadisler de İslami "hadis ilmi" açısından zayıf olmakla birlikte, bunlar Nizamü'l-Mülk'ün metninde güttüğü amaca hizmet için kullanılması bakımından başarılıdır. Yani esas olan hikâyenin doğru olup olmadığı değil, ileri sürdüğü teze uygunluk taşıyıp taşımadığıdır. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi, "Nizamü'l-Mülk esas olarak siyasi hatıra, tavsiye ve öğütlerini kaleme alan bir yazardır" (Ayar, 2009: s.XVII).

Eserin hemen başında hükümdarın adeta Tanrısal bir seçimle tahta geçtiğini, "Allahü Teala her çağda halk arasından birini seçerek onu hükümdarlara yaraşır birtakım özelliklerle donatır," diyerek ifade eden Nizamü'l-Mülk, hükümdarın hükümet etme yetkisini bizzat Tanrı'nın kendisinden aldığını iddia ediyor. Böylece iktidarının kaynağının tanrısal olduğunu belirten Nizamü'l-Mülk, Selçuklu İmparatorluğu'nun en parlak dönemlerinde görev yaptığı için, eserinde de, "iktidar kudretini ele geçirme yollarından" çok, gücün ve iktidarın en etkin şekilde nasıl kullanılacağına ilişkin yöntemler üzerinde duruyor. Bu nedenle, geçmişteki Türk ve Pers (İran) devlet geleneklerine bağlı kalarak, merkeziyetçi bir tutum takınıyor. Vezir-i azam'ın bu tutumu, merkeziyetçi olmakla birlikte, siyasal ve toplumsal bakımdan yarı federatif bir yapıya sahip olan Büyük Selçuklu Devleti'nde çelişki gibi duruyor. Ancak, Nizamü'l-Mülk, şehzadeler (Selçuklu Hanedanı'na mensup prensler) arasında kısmen egemenlik alanlarına (yerel meliklerin yönettiği eyaletler) bölünen İmparatorlukta, yerel ve merkezi yönetim arasındaki ilişkileri de düzenleyecek önlemler alıyor, önerilerde bulunuyor. Bu anlayışta bir yandan merkezin hakimiyeti güçlendirilirken, diğer yandan "feodalite" de diyebileceğimiz, yerel egemenlik bölgelerini merkeze bağlayan önlemler alınıyor. Dolayısıyla Nizamü'l-Mülk, hem yönetim anlayışında hem de kitabında ortaya koyduğu yaklaşım ile, Selçuklu topraklarında yerel güçlerin (feodallerin) merkeze entegrasyonu

siyasetini izliyor.

Önemli Selçuklu tarihçilerinden Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu, şunları yazıyor:

> "Vezir Nizamü'l-Mülk, teşkilat sahasında, Samani ve Gazneli örneğine uygun şekilde, Selçuklu İmparatorluğu'nun saray teşkilatını ve büyük divanı (merkezi hükümet teşkilatını) kurmuş, yani vezaret (başvezirlik), istifa (maliye), arz (savunma), işraf (teftiş/denetim), tuğra (hariciye/dışişleri) divanlarını (nezaretlerini/bakanlıklarını) ve İslam an'analerine (geleneklerine) dayanan mahkemeleri vücuda getirmiş, ayrıca meliklerin emirlerindeki eyaletlerde küçük divanlar tesis etmiş idi ki, onun tarafından meydana getirilen bu idari teşkilat, daha sonraki Türk-İslam devletlerinde ufak-tefek değişiklikler ile devam ettirilmiştir." (Kafesoğlu, 2014: s.308-309).

Yukarıda özetlediğimiz ve analizini yaptığımız oylumuyla Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetname eseri, "Bir yandan İslam siyasal düşüncesinin gelişiminde yer alırken, bir yandan da bir Türk devletinde uzun yıllar vezirlik yapmış ve devlete damgasını basmış İranlı bir siyaset adamının, kökeninden koparak kozmopolitleşmiş bu Türk devletinin yapısını ne yönde biçimlendirmek istediğini ortaya koyması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır" (Yetkin, 2012: s.265).

Siyasetname kitabının çevirmeni ve kitabın inceleme niteliğindeki önsözünün yazarı Mehmet Taha Ayar, Nizamü'l-Mülk için, "İnanç bakımından Eş'ari, mezhep olarak Şâfiî; dünya görüşünde Perso-Müslim bağlamında gelenekçi; politik tutumunda monarşist," diyor (Ayar, 2009: s.XVIII). Sünni İslam içinde dönemin en güçlü geleneği olan Eş'arilik ve yine bu inanç havzasında bulunan, tutucu özellikleriyle Selefiliğe yakın Şâfiî mezhebi, Nizamü'l-Mülk'ün devleti ve toplumu siyasal ve kültürel bakımdan yeniden yapılandırma çalışmalarında esas zemini oluşturuyor. Nizamü'l-Mülk, kendi mezhebi dışındaki bütün mezheplere savaş açıyor, otuz yıl özellikle Şii, Batıni, Alevi, Karamati ve İsmaililere gerektiğinde şiddet de kullanarak baskı uyguluyor, sindirmeye çalışıyor. Başvezir, "Yeryüzünde makbul ve dosdoğru yolda ilerleyen, Allah'ın rahmetinin ikisi üzerine olası Hanefi ve Şâfiî diye iki mezhep vardır. Geri kalanlar beyhude, sapkınlık ve gümandan ibarettir" diye değerlendiriyor. Nizamü'l-Mülk; Şii, Alevi, Batıni, İsmaili, Karmati gibi birbirine yakın, ama saraya egemen olan Sünni İslam anlayışının dışındaki mezhep ve gelenekleri, etkin ve yaygın oldukları bölgeleri de sayarak devlet için bir tehdit olarak nitelendiriyor. Başvezir eserinde, devletin "yekpare" bir inanca ve İslami yoruma dayanması gerektiğini doğrudan ya da dolaylı olarak birçok kez vurguluyor (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.297-325).

Nitekim bu amaçla devlete kadro yetiştirmek ve toplum için kanaat önderleri hazırlamak için Nizamiye Medreseleri kurulacaktı.

> "Dini sahada ise Nizamü'l-Mülk, Selçuklu İmparatorluğu'ndaki mezhep münaferetlerini (nefretlerini, çatışmalarını-my) ortadan kaldırmaya matuf olarak, selefi al-Kunduri'nin takip ettiği Eş'arileri tel'in (kınama, red-my) Şâfiîleri takip siyasetine son vermiş ve memleketi terk etmek mecburiyetinde kalan devrin büyük din ve irfan adamlarından Abu'l Kasım Kuşayri, İmam al-Haramayan, Abu'l Ma'ali Cuvayni gibi şahsiyetlerin yurtlarına dönmelerini sağlamış, böylece ahaliye Sünni akideler (inanç kuralları) etrafında toplamaya gayret sarf etmiş idi. İmparatorlukta Sünniliğin kuvvet bulması, Selçuklular'ın siyasi ve fikri hasmı Mısır Fatımî Devleti'nin temsil ve mütamediyen yaymak istediği Şii-Batıni düşüncelere karşı da gerekli olduğundan, Selçuklu İmparatorluğu'nun ana siyasetine de uygun düşüyordu. Nizamü'l-Mülk, büyük ehemmiyetini (önemini) taktir ettiği bu mücadelede tam başarıya ulaşmak için, İslam tarihinde meşhur Nizamiya Medreseleri'ni vücuda getirdi. Sünniliği halk arasında ilim ve tedris yollarından yaymak ve yerleştirmek gayesi ile hilafet merkezi Bağdat'ta (1066) inşa ettirdiği zengin bir kütüphane ile mücehhez ve devrin en şöhretli ilim ve din adamlarını sinesinde toplayan ve daha ziyade Şâfiî mezhebine istinat eden ünlü medresesinin (Bağdat'taki merkezi medrese) cephesine, onun adına izafetle 'Nizamiya' yazıldığı için, bu isimle anılan bu yüksek ilim ve din müessesesinin Sünni Müslümanlığın gelişmesinde son derece büyük tesiri olmuştur. Ve yine Nizamü'l-Mülk tarafından İsfahan, Nişabur, Belh, Herat, Basra, Merv (Selçuklu başkenti-my) Amul'de yaptırılan Nizamiyeler (medreseler) ile bu faaliyet takfiye edilmiştir" (Kafesoğlu, 2014: s.309).

İşte, Selçuklu İmparatorluğu'nda (ve onun devlet örgütlenme geleneğini büyük ölçüde devralan/sürdüren Osmanlı İmparatorluğu'nda) saray ile devletin kurucu unsuru olan Türkmen-Oğuz boyları arasında ortaya çıkan çatışmanın nedenlerinden biri tam da izlenen bu siyasette yatmaktadır. Yani devletin (sarayın) tercih ettiği İslami yorum/mezhep ile -ki Sünni Müslümanlığın bile görece daha dar bir yorumudur tercih edilen anlayış- halkın önemli bir kesiminin inançları (Şii, Alevi, Batıni) arasındaki çelişki, Nizamü'l-Mülk'ün amaçladığı istikrarlı bir devlet ve toplum düzeninin tersine sonuçlar yaratmıştır. Kaldı ki, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun dağılma nedenlerinin başında, bütün bölgeyi kasıp kavuran büyük Oğuz-Türkmen ayaklanmaları gelmektedir. Ancak, orta-uzun vadede Nizamü'l-Mülk'ün başarılı olduğunu da kabul etmek gerekir; Sünni İslam'ın, genel olarak bölge halkı arasında ve fıkıhının da bürokrasi içinde -ki devlet örgütlenmesi için hukuk olmazsa olmaz koşuldur- egemen olması, dolayısıyla devlet yapılanması içinde farklı inanç ve felsefi tercihlerden kaynaklanan ve bu nedenle devletin gücünü zayıflatan çatışmaları ortadan kaldırmış, onun siyasal ve tarihsel ömrünü uzatmıştır.

Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetname'de üzerinde önemle durduğuğu konulardan biri de sultanın (padişahın) devlet işlerini doğrudan kendisinin yönetmesidir. En az bunun kadar önemli bir diğer konu ise, sultanın halkın durumu hakkında sürekli ve doğrudan bilgi sahibi olmasıdır. Ona göre sultan, haftada iki gün halkın sorunlarını, şikâyetlerini ve isteklerini doğrudan kendisi dinlemelidir. Gerektiğinde adaleti de doğrudan sultanın kendisi dağıtmalıdır.

> "Padişahın haftada iki gün divan-ı mezalime oturup, mazlumun hakkını zalimden alarak ona vermesi, konuyu aracısız şekilde tebaadan bizzat kendisinin dinleyip ona hükmetmesi gerekir. Nispeten önemli olanlar yazılı olarak kendisine arz edilmeli ve hükümdarın, bu meselenin her birinin neticelerini de katiplere yazdırması lazımdır. Cihan hükümdarının haftada iki gün haksızlığa ve gadre uğrayanları huzuruna çağırıp onları bizzat kendisinin dinlediği haberi memlekete yayılınca zalimler dehşete kapılır, ayaklarını denk alırlar ve cezaya çarptırılma korkusundan ötürü kimsenin haksızlık ve yolsuzluk yapmaya gözü kesmez" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.16).

Yazar, Siyasetname'de, sultanın halkın sorunlarını doğrudan dinlemesinin yanı sıra kamu görevlilerinin, hem merkezde hem de taşrada işlerini iyi yapıp yapmadıklarını soruşturması, doğrudan bilgi alması ve denetlemesi gerektiği görüşünü de savunuyor. Öyle ki, güvendiği vezirlerin ve üst düzey yöneticilerin doğru davranıp davranmadıklarını gizlice öğrenecek bir düzenek kurulması gerektiğini belirtiyor. Nizamü'l-Mülk, denetçilerden (müfettiş) oluşan bir kontrol yapılanmasının yanı sıra casuslarlardan oluşan bir sistemden de söz ediyor. Dolayısıyla, halktan biri padişahın huzuruna çıkıp derdini anlatmak isterse, görevliler ona engel olmamalı diyor (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.29).

Nizamü'l-Mülk'e göre; devletin ve sultanın güvenliğini sağlamak için sürekliliği olan bir iç ve dış istihbarat ağına ihtiyaç vardır. Böylece dış tehlikeler önceden öğrenildiği gibi, ülkenin her hangi bir yerinde düzeni bozmaya kalkışacak olanlar hakkında da önceden bilgi sahibi olunup gerekli önlemler zamanında alınır. Bu nedenle istihbarat görevlileri doğrudan padişah tarafından atanmalı ve sadece ona karşı sorumlu olmalıdır. Toplumun her kesimine, ülkenin her köşesine çeşitli meslek sahibi kılıklarında casuslar gönderilmelidir. Bu casuslar sağladıkları bilgileri sadece padişaha anlatmalı, elde edilen istihbaratı başkası bilmemelidir. Şöyle diyor Nizamü'l-Mülk:

> "Hiçbir şeyin, hiçbir surette gizli saklı kalmaması ve vuku bulan yahut ayyuka çıkan bir meseleye anında müdahale için kulaklarına çalınan her şeyi padişaha ulaştıracak, tacir, seyyah, sufi, yoksul, sakatatçı kılığında, dört bir yana casuslar

> salınmalıdır. Nice zamandır valiler, mukti'an, memurlar ve emirler padişaha karşı kötü emeller beslemekte, husumet içinde isyan bayrağını açma niyetindedirler. Casuslar bunların niyetlerini hükümdara eriştirdiği ve padişah da zamanında davrandığından ötürü bunlar derdest eylenmiştir" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.101).

Nizamü'l-Mülk, bütün din-tarım toplumlarında olduğu gibi, Selçuklu padişahlarının da ulema ve alimler ile düzenli bir ilişki içinde olması gerektiğini belirterek, devlet işlerinin dinsel kurallara göre yürütülmesi gerektiğine işaret ediyor. Bu amaçla sultanın din adamlarını düzenli olarak toplamasını, onlarla her hafta görüşerek, devlet işlerinin yürütülmesine ilişkin dini yorumları ve tavsiyeleri dinlemesini öneriyor. Ona göre, Tanrı'nın ve dinin buyruklarını yerine getirmek hükümdarın görevidir. Bunun için onlarla görüşüp gerekli bilgileri öğrenmelidir. Daha da önemlisi sultanlar, din bilginlerini, alimleri koruyup kollamalı, onları desteklemeli ve saray çevresinde tutmalıdır. Din bilginleri, dinsel konuları onun huzurunda tartışmalıdır. Böylece padişah, farklı görüşleri ve yorumları da öğrenme fırsatı bulacak ve gerektiğinde inisiyatif alabilecektir.

> "Din işlerinin tetkiki, farz ve sünnetlerin muhafazası Allahü Teala'nın buyruklarının icrası, din ulemasının ihtiyaç ve geçimlerinin beytülmaldan (genel bütçeden, hazineden-my) temin ve tayin, zahit ve dervişleri aziz tutmak padişahların üstüne vaciptir. Haftada bir yahut iki defa din ulemasını huzurunda kabul edip, Hak Teala'nın emirlerini bizzat onlardan dinlemek, Kur'an tefsirleri ve Resulallah'ın hadislerini, geçmiş adil padişahların hikâyelerini, peygamberin kıssalarını onların ağzından can kulağıyla dinlemek gönlünü dünya meşgalesinden kurtarır. Huzurunda alimler için münazaralar tertip ederek bilmediği bir mevzu var ise öğrenme, bildiklerini pekiştirme imkanı bulur" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.77).

Başvezir, böylece sultanın dünyevi işler konusunda aydınlanacağı için takınacağı tutum ve alacağı kararlarda yüksek bir vicdan ve adil bir kişilik edineceğini belirtiyor. Dolayısıyla dini bilgiyle donatılmış sultanı, hiçbir "mezhebi bozuk kişinin" yolundan ayıramayacağını, kötü emellerin ve sapkınlıkların ortadan kalkacağını belirtiyor. Nizamü'l-Mülk, din ve hükümdarın "birbirinin kardeşi gibi" olduğunu da vurguluyor. Dini, devletin ayrılmaz bir parçası olarak görüyor. Din, (Nizamü'l-Mülk'ün benimsediği dinsel yorum) devlet ve toplum tasarımında öylesine merkezi ve belirleyici bir yere sahiptir ki, onda yaşanacak bir bozulma çöküşe yol açar.

> "Keza dinde bir fesat vücuda gelirse memlekette nizam kalmaz ve dahi mayası bozuklar palazlanarak padişahın itibarını sarsarlar; kalpler kararır sapkınlık çıkar

ve asiler galebe çalar" (Nizamü'l-Mülk, 2012: s.78).

Ancak, sultanların danışma ihtiyacı sadece dini konularda değil, bütün devlet işlerinde gereklidir. O nedenle sultan, her türden devlet işinin yürütülmesinde konunun uzmanlarından, bilginlerden, deneyim sahibi kişilerden, eski devlet adamlarından görüş almalı, onlara danışmalıdır. Nizamü'l-Mülk, sahip olduğu "ilmi düzeye rağmen" peygamberin bile danışma ihtiyacı duyduğunu anımsatıyor. Siyasetname'de, "din bilginlerine saygı göstermeyi, zahit ve dervişleri aziz ve muteber tutmayı, ilim ehlini himaye etmeyi, hikmet sahiplerine düzenli olarak sadaka vermeyi", sultanların en önemli görevleri arasında sayıyor.

Nizamü'l-Mülk, iktidarın kaynağının dinsel olduğunu, dolayısıyla devletin ve saltanatın Tanrı tarafından seçilmiş insanlara verildiğini, toplumun görevinin ise bu ilahi iradeye boyun eğerek itaat etmek olduğunu vurguluyor. Bu yaklaşım, daha başlangıçta devletin dinsel bir temele oturduğunu, dolayısıyla dinin devlet yapılanmasında en önemli iktidar aygıtı olduğunu ortaya koyuyor. Nizamü'l-Mülk'e göre, iktidarın, saltanatın ve hanedanlığın kaynağı Tanrı'dır. Dolayısıyla devlet Tanrı'nın mesajı olan din temeline dayanmalı ve şeri kurallarla yönetilmelidir.

Nizamü'l-Müik'ün devlet teorisinde din ve devlet işleri birbirine sıkıca bağlıdır. Ona göre "din ve hükümdar birbirlerinin kardeşi gibi" olmalıdır. Hükümdarın vatanında bir kargaşa baş gösterince din de bundan zarar görerek, bozgunculara ve "dini eğrilere" yani egemen din anlayışının dışında kalanlara gün doğacaktır. Nizamü'l-Mülk, "Keza dinde bir fesat vücuda gelirse memlekette nizam kalmaz ve dahi mayası bozuklar palazlanarak padişahın itibarını sarsarlar; kalpler kararır; sapkınlık ayyuka çıkar ve asiler galebe çalar", diyecek kadar bu konuda nettir. Bu bağlamda, saltanat ve iktidarın, dolayısıyla devletin meşruiyet kaynağının da esas olarak dinsel ve Tanrısal olduğunu savunan Nizamü'l-Mülk, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Siyasetname'nin Birinci Fasıl'ında şöyle der:

> "Allahü Teala her çağda halk arasından birini seçerek onu hükümdarlara yaraşır bir takım özelliklerle donatır. Dünya işleri ve cihan ahalisinin kamu düzeninden onu sorumlu kılarak fitne ve kargaşa kapısını onun eliyle kapatır. Adaleti sayesinde hoşça vakit geçirip kendilerini güvende hissetmeleri ve idaresine duvacı olmaları için insanların gönlünde ve gözünde ona dair derin bir saygı uyandırır. (...) Nihayet Allahü Teala'nın takdiri ile kullarından birisi saadet ve devlete erişir. Hakk Teala bu kişinin bahtını açarak talihini ona yaver kılar. Ona verdiği akıl ve fikir ile eli altındakileri layıkıyla istihdam eder, onları başarılı olacakları makam

> ve mevkilere yerleştirir. (...) Din ve dünya meselelerine kifayetlerinde onlara güvenir" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.11-12).

Mısır merkezli Şii Fatımî halifesine karşı Bağdat'taki Sünni halifeyi (Abbasileri) bütün gücüyle destekleyen Nizamü'l-Mülk, devletin en önemli güç kaynağını, onun yekpare bir inanca bağlı yapılanma olmasında görüyor. Ona göre bu Sünni İslam'ın akıl yerine nakli esas alan Eş'ari geleneği ve Şâfiî ekolü/mezhebidir. Merkezi iktidarın başka inanç mensuplarıyla paylaşılması, devlette diğer inanç gruplarına yer verilmesi devleti zaafa düşürecek büyük bir yanlıştır. Nizamü'l-Mülk'e göre, devlet kademesinde sadece diğer mezhep mensuplarına değil, Yahudi, Hristiyan ve Zerdüştilere de kesinlikle görev verilmemeli; kadınlar da idari işlerden uzak tutulmalıdır. Müslüman olmayan unsurların da devlet işlerinden uzak tutulması gerektiğine dair birtakım hadislerden örnek veren Nizamü'l-Mülk, Selçuklu Devleti'nin merkezinde, Melikşah'a yakın bazı Şii yüksek memurların bulunmasını da devlette büyük bir yanlışlık olarak görüyor. Şii alim, memur ve yöneticilerin, kendisini de kötüleyerek Melikşah'ın gözünden düşürmeye çalıştıklarını, fitne sokarak Bağdat Halifesi'ni devirmeye, böylece kendi egemenliklerini kurmaya çalıştıklarını da ileri sürüyor. Nizamü'l-Mülk bu konudaki "hadis, ayet ve delilleri" yazsa hacimli bir kitap olacağını belirterek, Batınilerin, "Rafızilerden daha beter" olduğu görüşünü savunuyor. Dahası, "Bu güruhlar başlarını kaldırmaya niyet ettikleri vakit, bunların tepesine çökmek, köklerini kazımak ve memleketi onlardan temizlemek, emniyet içinde hüküm sürmesi için dönemin hükümdarının boynunun borcudur", diyor. Hatta, Hanefi yahut Şâfiî mezhebi dışındakilerin yapacakları en iyi şeyin, "yeryüzünde nefes aldıklarına şükretmek" olduğunu yazacak kadar ileri gidiyor.

Nizamü'l-Mülk, "devlete ne kadar sadık olduğunu, Selçuklular'a ne kadar muhabbet beslediğini, hanedana, hükümdara ve ailesine nasıl bağlı olduğunu" anlattıktan ve sadakatının sorgulanmaması gerektiğini ifade ettikten sonra, Adem Peygamber'den beri her çağda, dünyanın her yerinde "Hariciler", yani isyancılar olduğunu anımsatıyor. Hükümdarlar ve peygamberlere bu isyancılardan "daha uğursuz, daha sapık bir güruhun musallat olmadığını" da ileri süren Nizamü'l-Mülk, şöyle devam ediyor:

> "Karanlık mahfillerde (...) din ve devletin yıkılması için gayret ederler. Allah yazdıysa bozsun, bu muazzam devlete göklerden bir bela çatacak olsa, bu köpekler inlerinden çıkıp isyan etmek, Şiilik davası gütmek için kulaklarını fitneye, gözlerini orduya dikmişlerdir. Bunlar sözde Müslüman, özde kâfirdirler. (...) Keza Şii oldukları halde devletin üst düzeyindeki makam ve mevkileri işgal

> etmiş bulunan ve sultanımızın dergâhında Şiilerin işlerini görüp onlara destek veren bir takım kişiler vardır. Cihanın efendisini var güçleriyle Beni Abbas saltanatını yıkmak için ikna etmeye çalışmaktadırlar. Öte yandan bendeniz bazı şeyleri faş etmeye (açıklamaya-my) kalksam yer yerinden oynar! Lakin onların beyanları yüzünden cihanın efendisi (mülkü daim olsun) şu bendeden rahatsızlık hissetmişlerdir. Öte yandan benim hakkımda ileri-geri konuşup beni kötüledikleri için bu konunun ayrıntılarına girmeyeceğim" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.267-268).

Nizamü'l-Mülk'ün bu sözleri, Selçuklu İmparatorluğu'nun en görkemli döneminde bile, saray dahil, devletin merkezinde bir iktidar mücadelesi olduğu, İslam dünyasının büyük çatı mezhebinden Şiiliğe bağlı üst düzey memur ve devlet adamlarının da üst bulunduğunu ve bunların sultanı etkileyebildiklerini gösteriyor. Ancak, Nizamü'l-Mülk ısrarla, Selçuklu Sultanı'nı Şiilere ve Batınilere karşı uyarıyor. Sindirilmeleri gerektiğini belirtiyor ve baskı uygulanması için kışkırtıyor. Öyle ki, bu mezhep ve tarikat mensuplarının her an devlete ihanet edebileceklerini ileri sürerek, potansiyel bir tehdit oluşturduklarını söylüyor. Dolayısıyla, kitabında devlet yapılanmasında tek bir inanç sisteminin bulunması gerektiği konusunda doğrudan ya da dolaylı olarak, ama sürekli telkinlerde bulunuyor. Siyasetname'nin önemli bir bölümünün alt metnini de esas olarak bu telkinler oluşturuyor. Bu durum, Sünni İslam anlayışının daha dar bir yorumu olan Eş'arici gelenek ve Şâfiî mezhebine dayalı bir anlayışın (bu akımları teorik planda yeniden üreten Gazalici perspektifin) devletin ideolojik temelini oluşturması için çalışıyor. Çünkü "devlet" denince, bürokrasi ve ordunun yanı sıra üçüncü bir unsur olarak hukuk gerekli olduğu için, Sünni İslam hukuku olarak "fıkıh" bir zorunluluk haline geliyor. Dolaysıyla fıkıh, Türklerin İslamiyet'e geçişlerinden sonra kurdukları devletlerin büyük bölümünde merkezi iktidarın -zorunlulukların bir gereği olarak- benimsediği hukuk anlayışı oluyor. Durum böyle olunca, daha işlenmiş ve gelişkin olan Sünni İslam fıkıhı kaçınılmaz olarak öne çıkıyor ve sarayın tercihi haline geliyor.

Nizamü'l-Mülk'ün Şiilere, Alevilere ve Batını inanç gruplarına karşı düşmanca tavrı o kadar ileri gidiyor ki, daha sonraki yüzyıllarda Sünni Müslümanlarla bu İslami kesimler ve felsefi akımlar arasında kin ve nefret tohumlarını ekecek, bu nefreti hastalıklı bir düşmanlık haline getirecek iftiralara bile Siyasetname'de yer verecekti. Örneğin, kitabın Kırk Yedinci Fasıl'ın başlığını bile, "Batini ve Karmatilerin zuhuru ve Allah'ın Laneti Üzerine Olası Mezheplerini Yaymaları Üzerine" şeklinde koyacaktı. Dahası, kitabın Kırk Beşinci Fasıl'ında İran'da ortaya çıkan ve kurucusu Mezdek bin Bamda'dan olan Mezdekiler için -diğer Batını inanç gruplarını da içine alacak şekilde- ağır iftiraları

kayda geçirerek, onları "ahlaksızlık" ve "sapkınlık" ile suçlayacaktı. Bu inanç mensuplarının yok edilmeleri gerektiği görüşünü savunarak, ideal/örnek bir padişahın bu "sapkın" kesimlere göz açtırmaması gerektiğini ısrarla telkin edecekti. Dünyanın "mal ve zenginliklerinin insanlığın ortak malı" olduğu görüşünü savunan ve İran'ın kadim dini Zerdüşlük ile İslam arasında da bir bağ kurmaya çalışan Mezdekilerin, kadınları da paylaşmayı ya da ortaklaşa "kullanmayı" savunduklarını iddia edecek kadar ileri gidecekti. Öyle ki, Mezdekilerin evlerine gelen misafirlere eşlerini "ikram" ettikleri, bu mezhebe mensup olanların kapıya "külahını asıp" başkasının eşiyle birlikte olabildiği şeklindeki -bugün bile tanıdık gelen- iftiralara bile yer verecekti (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.271-292).

Türkmen-Oğuz göçebe boylarında kadının erkekle görece eşit sayılabilecek bir konuma sahip olduğu anımsanırsa, Nizamü'l-Mülk'ün kadını, "mal-mülk" sayan ve esas olarak Arap geleneğinden beslenen bu anlayışı ile Türklerin kadına bakışı arasındaki büyük fark ve çelişki de görülecektir. Kadını da "mal-mülk" olarak gören Başvezir, dünya malları ve zenginliklerinin ortak olduğunu ve insanlar arasında paylaşılmaları gerektiğini savunan Mezdekilerin ve kimi Batıni inanışlıların, kadını da ortak kullanmayı teklif ettiklerini iddia ediyor ya da gerçeği bildiği halde siyasi çıkarlar nedeniyle böyle bir iftirayı kayda geçirmekte yarar görüyor.

Nitekim, Nizamü'l-Mülk Şii ve Batınilerin dışlanması ve gerektiğinde şiddetle bastırılması konusundaki bu ısrarında başarılı olacaktır. Bu amaçla, Eş'ari geleneği ve Şâfiî mezhebine mensup, kendisi gibi İran'ın Tus kentinde doğan, döneminin önde gelen Sünni İslam alimlerinden İmam Gazali'yi saraya getirerek, Sultan Melikşah'a danışman yapacak, onu Nizamiye Medreseleri'nin de başına geçirecektir. Devletin ideolojik ve teolojik arka planını, yekpare bir inanç sistemine bağlamaya çalışacak, sonraki yüzyıllar boyunca İslam dünyasını etkileyecek bir yön levhasını tarihin o kritik dönemecinde, Doğu-İslam dünyasının kalbine dikecektir. Sarayın dini ile halkın (özellikle devletin kurucu unsuru olan Türkmen-Oğuz boylarının) inanç ve yaşam tarzları arasındaki farkın ve çelişkinin büyümesi, Selçuklu Devleti'nin çözülmesine yol açacak, İmparatorluk büyük Oğuz isyanlarının sonucunda 13. yüzyılın sonlarında bütünüyle dağılacaktır. Selçuklular, başta Anadolu Selçuklu Devleti (1092-1308) olmak üzere, daha küçük devletler şeklinde bir süre daha devam edecektir.

Nizamü'l-Mülk'ün kadınlarla ilgili görüşleri de, beklenebileceği gibi mensup

olduğu mezhep ve siyasi anlayışın bir gereği olarak tutucudur. Devletin/İmparatorluğun kozmopolit yapısına karşın sonuçta bir Türk hakanı olan Melikşah'ın, göçebe Türkmen-Oğuz kütürünün bir sonucu olarak eşi Türkan (Terken) Hatun ile çağa göre eşitliğe yakın bir ilişki içinde bulunduğunu, dolayısıyla Selçuklu sarayında çok etkin olduğunun bilindiği bir dönemde, Nizamü'l-Mülk'ün kadınlar hakkında yazdıkları dikkat çekicidir. Başvezir bu konuda, "Tarihin bütün devirlerinde hükümdarın karısı hükümdara egemen olduğunda rezalet, şer, fitne ve fesattan başka bir şey ele geçmemiştir," diye yazabilecek kadar net bir tutuma sahiptir. Üstelik bu tutum ve görüşlerinde kararlıdır. Nizamü'l-Mülk'ün bu konudaki yaklaşımı, yukarıda ifade ettiğimiz kadınlar hakkındaki genel görüşleriyle de örtüşmektedir.

Başvezir, Kırk Üçüncü Fasıl'da şöyle yazıyor:

> "Büyük zorluklara yol açacağından ve padişahın haşmet ve şanına halel getireceğinden ötürü, hükümdarın astları üst yapmaması lazımdır. Bunlar özellikle ehl-i seter olup akılları bu işlere ermeyen kadınlardır. Zira bunlar nezih bir neslin devamı için vardırlar. Bu yüzden, bulundukları yerde durmalıdırlar. Onların övgüye en çok yaraşanları asil ve liyakatli, örtülü ve takvalı olanlardır. Dizgini ele geçiren padişahın kadınları, erkeklerin her zaman dışarıda gözleriyle bizzat gördükleri gibi hadiselere tanık olamayacakları için kötü maksatlı kişilerden duydukları gibi yahut hacibe ve hadımın söylediklerini göz önüne alarak emirlerde bulunurlar. Böylece verdikleri emirler çoğunlukla hakikate ters düşünce kargaşa zuhur eder ve padişahın da itibarı zedelenip halk sıkıntıya düşer. Memleket ve din işlerinde aksamalar meydana gelir, halkın ve reayanın malı zayi olur, devlet erkanının dirlik ve düzeni bozulur" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.255).

Devletin ideolojik yapılanması ve sivil bürokrasi konusundaki katı tutumuna karşın, Nizamü'l-Mülk askeri örgütlenme konusunda daha esnektir. Ordunun etnik bakımdan tek bir kavime, soya dayanmasını yanlış bulur. Bunun, saltanatın/hanedanın sürekliliği için tehlikeli olduğunu düşünür. Ordunun farklı kavimlerden gelen askerlerden, savaşçılardan oluşması gerektiği görüşünü savunur. Bu tutumunun nedenleri vardır; Yirmi Dördüncü Fasıl'da, "Ordunun katışıksız tek bir ırktan teşkil olması tehlikeler doğurur. Orduda her soydan asker bulunması için çaba sarf edilmelidir", diye yazar;

> "Ordusunu Türk, Horasanlı, Arap, Hindu, Güri (Gürcü), Deylemliler gibi her kavim askerden teşkil etmek, Sultan Mahmud'un uygulamalarından idi. Sefer esnasında her gece nöbete (veya yatağa) gidecek askerlerin sayısını tespit ve her tayfaya bir mahal tahsis edilir idi. Yek diğerinden olan korkularından ötürü hiçbir bölük yerlerinden kımıldamaya cüret edemez, bir birlerini kollayarak

> uyumazlardı. Hiç kimseye 'falanca kavim savaş meydanında pek mülayim' dedirtmemek için her kavim kendi haysiyet ve şerefini korumak maksadıyla en iyisinin kendileri olduğunu ispat için cenk günü dişini tırnağına takardı. Savaşçı erlerin töresi bu minval üzere olduğundan, tamamı yiğitçe, canla başla vuruşur idi" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.143-144).

Nizamü'l-Mülk'ün, ordunun tek bir kavime /soya mensup askerlerden oluşmaması gerektiği görüşünü savunurken, bu durumu devlet ve hanedanın sürekliliği, dolayısıyla padişahın güvenliği için de gerekli gördüğü anlaşılıyor.

3.5.1. Nizamü'l-Mülk'ün Teorik Mirası

Nizamü'l-Mülk'ün, devlet örgütlenmesinde ise esas olarak İran deneyimlerinden ve siyaset geleneğinden etkilendiği anlaşılıyor. Gazneliler ve Samanilerin de devlet sistemlerini inceleyerek idari, adli, mali, sosyal ve kültürel alanlardaki düzenlemelerde bu birikimden büyük ölçüde yararlandığı görülüyor. Bu anlamda Nizamü'l-Mülk, Selçuklu devlet yapılanmasında önemli yenilikler sağlıyor. Bu dönemde kurulan sistem ve yapılan yeni düzenlemeler, bazı kırılmalar ve küçük değişikliklere uğrasa da, başta Osmanlılar olmak üzere daha sonraki Türk ve İslam devletlerince de izleniyor.

Bu nedenle, devletin ve iktidarın kaynağının Tanrı ve din olduğunun altını çizen Nizamü'l-Mülk'ün, Selçuklu İmparatorluğu'nun Pers devlet geleneğine göre şekillendirilmesinde de önemli bir rol oynadığı kuşkusuzdur. Ancak, Selçuklu İmparatorluğu'nun kurucu unsurunun (kavimin) ve sultanın Türk olduğunu dikkate alan Nizamü'l-Mülk, tarihsel ve kan bağı bakımından Melikşah'ın köklü bir soydan geldiğini, daha doğuştan asil olduğunu ve sınıfsal olarak toplumun üst tabakasına mensup bulunduğunu da özellikle vurgular. Böylece iktidarın kaynağının Tanrısal/dinsel olduğunun altını çizmekle birlikte, ona bir soy temeli, dolayısıyla tarihsel ve sınıfsal bir gerekçe de sunar. Nizamü'l-Mülk, Melikşah'ı soy olarak, büyük İranlı şair Firdevsî'nin dünya edebiyatına kazandırdığı büyük eseri Şahname'deki soy tasnifinde bir asalet kaynağı olarak işaret ettiği Afrasyab'a bağlar. Afrasyab, Türk tarihinde, mitolojik bir kurucu kahraman ve savaşçı olan Alp Er Tunga olarak da bilinir. Milattan Önce 7. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Alp Er Tunga, Orta Asya Türk kavimlerini birleştirerek İran, Irak, Suriye, Doğu Anadolu ve Mısır'ı da fetheden, büyük Saka Devleti'nin kurucusu, efsanevi bir liderdir. Türk hükümdar soyunun atası olarak kabul edilir. Böylece, Türklüğe de gönderme yaparak, asalet ve soy-sop bağını da kuran Nizamü'l-

Mülk, Siyasetname kitabında şöyle der;

> "Allahü Teala, tarihin bu döneminin de kadim çağlarda yaşamış şahların zamanı gibi olması ve halka saadet ve huzur bahşetmesi için nesli atadan ataya ta büyük Afrasyab'a dayanan ulu padişahımızı daha önce hiçbir padişaha bahşedilmemiş olan yücelik ve kerametlerle bezedi" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.13).

Şahname, Firdevsi'nin İran efsaneleri üzerine kurulu manzum bir destanıdır. Sadece İran edebiyatının değil, dünya edebiyatının da en büyük eserlerinden biri olarak kabul edilir. Şahname 977 ila 1010 arasında yazılmış ve Gazneliler Devleti'nin en güçlü hüküdarı olan Sultan Mahmud'a (Gazneli Mahmud) 1014 yılında sunulmuştur. Yaklaşık 60.000 beyitten oluşan eser, tek şair tarafından yazılan en uzun epik şiirlerdendir. Şahname'ye göre Cemşid'in oğlu Feridun tahta geçtikten sonra, yer yüzünü üç parçaya ayırıp üç oğlu arasında bölüştürür. Tur'a Doğu'yu yani Türkistan ile Çin'i, İrec'e merkezdeki İran'ı, Selim'e ise Rum ülkesini ve Batı'yı verir. Türklerin ata vatanını ifade eden yarı mitolojik "Turan" adı bundan, yani Cemşid'in oğlu Tur'a izafeten gelmekte ve esas olarak Türklerin yaşadığı "Tur'un ülkesi" anlamına gelen bir kavram olarak ilk kez İran-Fars kaynaklarında geçmektedir. Turan adı zamanla, Anadolu'dan Doğu Çin'e, Kuzey İran ve Azerbaycan'dan Kazakistan'a kadar uzanan geniş coğrafyayı içine alacak şekilde Büyük Türkistan anlamında kullanılmıştır (Firdevsi, 2016: s.2016).

Böylece, Selçuklu Devleti'ne mitolojik bir rol de veren Nizamü'l-Mülk, hükümdarlığın soy bağını, tarihsel ve sınıfsal köklerini de tayin etmiştir.

Devletin kurucu unsurunun Türkler olduğunu, sultanın da bu soydan geldiğini hep akılda tutan Nizamü'l-Mülk, katı bir Şâfiî olmasına karşın bir Türk geleneği olan içkili eğlencelere karşı çıkmayıp, tam tersine bunun bir hanedan ve devlet geleneği olduğunu belirterek nasıl düzenlenmesi gerektiği konusuyla, ayrıntılara girerek ilgileniyor. Başvezir, kitabının, "Şarap Meclisinin Tertibindeki Bütün İnceliklere Dair" adlı Otuzuncu Fasıl'ı, bütünüyle bu konuya ayırıyor. Öyle ki, bu bölümde, şarap meclislerine kimlerin davet edileceği, kişilerin bu davetlere nasıl katılacağı, nasıl giyinecekleri, gelenlerin nasıl karşılanacağı, davetlilerin nasıl davranacakları, padişahın davete katılanlarla nasıl ilgileneceği, gelen kişilerin konumuna göre samimiyet derecesinin düzeyinin nasıl olacağına kadar ayrıntılara iniyor. Hatta şarabın kalitesi hakkında bile uyarılarda bulunuyor (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.171).

Nizamü'l-Mülk başka bazı bölümlerde, sadece, padişah ve üst düzey devlet görevlilerinin sarhoşken devletin yönetimine ilişkin ciddi konularda emir vermemesi

gerektiğini belirtiyor. On Altıncı Fasıl'da saray harcamalarına, "nezaret edecek bir vekilin" görevlendirilmesi gerektiğini anlatırken, dergâhta "şaraphane ve has içkiler" bulunduğunu da olağan bir durum olarak anlatıyor. Özetle; Nizamü'l-Mülk, İslam dini şarabı yasakladığı ya da egemen yorum bu yönde olduğu halde, içkili şölenleri kabul etmekle kalmıyor, onları bir devlet töreni halinde de resmileştiriyor. Prof. Dr. Mehmet Altan Köymen, bu durumu şöyle anlatıyor:

> "Başta bulunan hükümdarın Türk olduğunu göz önünde bulunduran Nizamü'l-Mülk, eserinde, ister istemez Türk adetlerine ve devlet geleneklerine de yer vermek zorunda kalmıştır. O'nun, İslam'ın yasak etmesine rağmen içkili şölenleri, bir devlet töreni halinde resmileştirmesi, buna misal olarak verilebilir. Ayrıca sarayın kapısının herkese açık olmasının tavsiye edilmesi de eskiden beri devam edegelen Türk devlet geleneğine uygundur" (Köymen, 1999: s.20).

Öyle ki, Siyasetname'nin On Beşinci Fasıl'ının başlığı, "Ayıklık ve Sarhoşluk Halindeyken Verilen Emirlerde Dikkatli Davranılmasına Dair" başlığını taşıyor. Bu fasılda, sultanın sarhoş olduğu zamanlarda vereceği fermanlar için ne yapılacağı, nasıl bir yol izleneceğini de anlatan Nizamü'l-Mülk'ün, içki içilmesini hiçbir şekilde sorgulamadığı görülüyor. Tam tersine bu durumu (sarhoşluk) sadece sultana ait bir ayrıcalık olarak değil, -sık olmamak kaydıyla- devlet adamları için de normal karşıladığı anlaşılıyor. Fermanlardan bazılarının "sarhoşluk esnasında verilme" olasılığına dikkat çeken Nizamü'l-Mülk, "Bu muazzam derecede mühim bir mevzu olduğundan ötürü üzerinde pür dikkat durulsa gerektir," diyor. Böyle emir ve fermanların, daha sonra, "zat-ı alilerinin huzurunda imza edilmedikçe icra edilmemeleri" gerektiğini vurguluyor. On Yedinci Fasıl'da ise padişahın, devlet ileri gelenleri, muhafızlar, Sipah-salarlar (kumandanlar, kafile reisleri) ile fazla samimi olmasını, "onlarla düşüp kalkmasını" yanlış bulan Nizamü'l-Mülk, bu durumun adı geçen kişi ve kesimleri saygısız ve "pervasız kılacağını" ve onun "hükümranlığına halel getireceğini" belirtiyor. Önlem olarak da, böyle ihtiyaçlarını karşılamak için "liyakatlı nedimler (soylu birine eşlik eden sohbet-meclis arkadaşı) edinip onlarla güler yüzlü ve samimi olmaktan başka yolu yoktur," diyor. Nedimlerin, bilgili, görgülü, kitap okuyan, hikâye anlatabilen, satranç bilen, dünyayı tanıyan, zeki, mizahi, şık giyimli ve asil kişilerden seçilmesi gerektiğini belirten Nizamü'l-Mülk, bu Fasıl'a, "Sultan'ın içkiye, temaşaya, eğlence meclisine, şaraba, ava, çevgen oynamaya, güreşe ve buna benzer her şeye nedimlerle birlikte tedbir almaları yerindedir; zira bu husus için hazırlanmışlardır," diye devam ediyor. Ancak,

devlet işlerinin, siyasetin ve askeri sorunların nedimlerle görüşülmemesi ve onlarla karar alınmaması konusunda da padişahları uyarıyor (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.124).

3.5.2. Siyasetname'de Siyasal-Toplumsal Düzen Anlayışı

Yukarıda da belirttildiği gibi, Nizamü'l-Mülk, kitap boyunca devletin ve hanedanın sürekliliği ve güvenliğinin sağlanması için siyasal iktidarın (saray, bürokrasi ve ordunun) kurucu kavimden (Türkler'den) koparak onun üzerinde konumlanmasını, bir diğer ifadeyle bütün kavimleri içerecek bir yapılanmaya sahip olması gerektiğini telkin ediyor. Ordunun ve saray muhafızlarının nasıl ve kimlerden oluşması gerektiğini anlatırken bu tutumunu açıkça ortaya koyuyor. Aynı şekilde devlet görevleri için atama ve rütbe almalarda nelere dikkat edilmesi gerektiğini ele aldığı bölümlerde de Türkmen ve Oğuzlar'dan hep bir sorun kaynağı, isyana her an hazır bir halk olarak söz ediyor. Dolayısıyla Nizamü'l-Mülk, Siyasetname'de Türkler için birçok değerlendirme yaptığı gibi, çeşitli önerilerde de bulunarak bu halka karşı alınması gereken önlemleri sıralıyor. Örneğin Nizamü'l-Mülk, Selçuklu sultanlığı bir Türk hanedanlığı olduğu halde, kimi kez "dargâh" dediği saray ve çevresinde (bazen başkent için de dergâh kavramını kullanıyor) bulunan ve sultanın yakın koruması olan muhafızlar arasında Türkleri özellikle saymıyor.

> "Dergâhta mümtaz, eli yüzü düzgün, boyu posu yerinde, aklı başında, giyim kuşamları şık; devamlı hizmetlerinin bedeli ödenen; bazen verilmek bazen kendilerinden alınmak üzere 20 altından kuşak ve kalkan, 180 gümüşten kuşak ve kalkan, düzgün kargılarla 200 takım pusatla tam techiz, tümü süvari, hen an mütayakkız ve hazır kıta, sefer ve sarayda her daim sarayı kollayan, her 50'sinin başında onları iyi tanıyıp sevkü idare edecek bir liderin bulunduğu, 100'ü Horasan'dan 100'ü de Deylem'den 200 mahir süvari dergâhta her daim hazır olmalıdır. İsimleri tek tek divana kayıtlı olan 4.000 piyade, bizzat padişaha bağlı her ırktan 1.000 has gözde, ihtiyaç hasıl olduğunda kullanılmak üzere emirler ve sipah-salara bağlı 3.000 asker bulundurulmalıdır" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.129).

Nizamü'l-Mülk'ün burada "Horasanlı" derken, bu eyalette yoğun şekilde Oğuz Türkleri/Türkmenler yaşamakla birlikte, esas itibarıyla İranlıları (Farsileri) kastediyor. 'Deylemliler' ise Hazar Denizi'nin Güney Batısı ve Kuzey Horasan'da yaşayan İrani bir halk olarak biliniyor. Konuştukları dile 'Deylemce' ya da bazı kaynaklara 'Zuzu/Zuzuca' dendiği için bu halkın Zazaların atası olduğu da belirtiliyor. Bu arada, esas olarak bir Alevi-Batıni inanç havzası olan Horasan'ın, Türklerin Batı'ya ve Anadolu'ya doğru yüz yıllarca süren büyük göç yolunun en önemli durağı ve kapısı olduğunu, dolayısıyla

Türkmenler ile Zazaların inanç ortaklığından da beslenen tarihsel bağ ve yakınlıklarının, sanılandan daha derin/eski olduğunu belirtmek gerekiyor.

Nizamü'l-Mülk, İmparatorluğu oluşturan halkların kontrolünün sağlanması için, bölgesel liderlerin (beylerin, emirlerin, aşiret reislerinin) her birinin bir oğlu ya da erkek kardeşinin başkentte rehin tutulması gerektiğini belirtiyor. Bu önlemin nedenlerini, kurallarını ve uygulamadaki işleyişini ayrıntılarına kadar anlatıyor.

> "Henüz itaat altına alınmış olan Arap, Kürt, Deylem ve Rum emirlerinin evlat yahut biraderlerinden birini beraberinde 500'den asla az olmamak şartıyla 1.000 neferle rehine olarak dergâha göndermeleri emredilmelidir. Bir yıl sonunda bunların yerine gelecek olanların gönderilmesi şartıyla daha öncekilerin dönmelerine izin verilebilir. Padişaha karşı bir isyana mani olmak için eldeki rehinelerin yeri doldurulmadan bir yere gitmelerine izin müsaade edilmemelidir" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.145).

Nizamü'l-Mülk, gerektiğinde adı geçen halkların bir bölgede zorunlu ikamete tabi tutulabileceklerini de ayrıca ifade ediyor. Bu yöntem kimi değişikliklerle Osmanlı'da da sürdürülen bir güvenlik önlemi olarak yerleşiyor. Örneğin, İmaratorluğun son dönemlerinde İstanbul'da açılan Aşiret Mektebi, rehin olarak başkentte tutulan (çoğunlukla Arap ve Kürt) aşiret reislerinin çocuklarını, Padişaha bağlılıklarını sağlamak ve Osmanlı devlet kültürü ile yetiştirmek amacıyla kurulmuştu.

Nizamü'l-Mülk'ün Türkler konusundaki görüşlerine, Selçuklu İmparatorluğu'nun gerçek niteliğini, tarihsel konumlanışını ve siyasal yapısını anlamak bakımından biraz daha yakından bakmakta yarar var. Siyasetname'nin, "Türkmenlerin Her türlü Hizmete Alınmalarına Dair" başlıklı Yirmi Altıncı Fasıl'ında şunları yazıyor:

> "Her ne kadar -sayıları küçümsenemeyecek kadar çok olan- Türkmenlerden bize üzüntü (bezginlik) husule gelmiş ise de, onların devlet üzerinde çok hakları vardır. Zira devletin kuruluş aşamasında hizmetler etmişler, sıkıntılar çekmişlerdir. Dahası hısım akrabadandırlar. Bu sebeple onların evlatlarından 1.000 kişiye ekmak (maaş) yazılmalı, saray gulamları (kapıkulu) tarzında onları tutmalıdır. Çünkü daima hizmetle meşgul olunca silah ve hizmet terbiyesi öğrenirler ve (diğer) halk kesimleriyle kaynaşır, yerleşirler; gönül bağlarlar, tıpkı gulamlar gibi hizmet ederler. Böylece onların tabiatlarında (Selçuklu hanedanına karşı) hasıl olan sabit fikir (önyargılar) zail (yok) olur. İnşaallahu Te'ala" (Nizamü'l-Mülk, 1999: 73).

Bu paragrafın Nizamü'l-Mülk tarafından, "İnşaallahu Te'ala" diye bitirilmesi Türklerin kontrol altına alınması, "yola getirilmesi" konusundaki ümitsizliğini ortaya koyması bakımından anlamlıdır. Siyasal bilimci ve tarihçi Prof. Dr. Çetin Yetkin, bu kısa

alıntının bile Selçuklular'ın kendi kurucu kavimine, Türklere yabancılaşmasının kanıtı olduğunu düşünmektedir.

> "Bu birkaç satır, Türk toplumsal ve siyasal tarihini anlamakta büyük önem taşımaktadır. Önce şu belirtilmelidir ki, Nizamü'l-Mülk'ün de altını çizdiği gibi devleti kuranlar Türklerdir, kuruluş aşamasında çok sıkıntı çekmişlerdir, üstelik sultan da Türk soyundandır, kısacası 'devlet üzerinde çok hakları olmuştur', ama şimdi bu büyük vezir, onların ileri gelenlerinin çocuklarının başkentte rehin olarak tutulmalarını, askeri hizmete alınan köleler gibi yetiştirilip eğitilmeleri, köklerinden koparılmaları gerektiğini söylemektedir. Çünkü, İtaatli bir bende (kapıkulu, köle) 300 evlattan iyidir" (Yetkin, 2012: s.269).

Nizamü'l-Mülk, Siyasetname'nin sonraki bölümlerinde de Türklerden sıkça söz ediyor. Ancak, konuyu her ele alışında onları bir sorun kaynağı olarak gördüğünü ise gizlemiyo. Türkleri asi, isyana yatkın, sultan hakkında önyargıları olan, padişah adına hareket eden (padişahın ağzından fermanlar veren) bir kavim olarak değerlendiriyor. Özellikle kadınların toplumsal ve siyasal statüsü konusunda İslam öncesi dönemden Türklerin devraldığı gelenekleri reddediyor. Yukarıda da değindiğimiz gibi, kadınları birer "fitne ve fesat" unsuru ya da kaynağı olarak değerlendiren Nizamü'l-Mülk, padişah eşlerinin emir ve ferman vermesini ise bir "felaket" olarak görüyor. Başvezir, Türk geleneğinde kadının sahip olduğu toplumsal statüden/konumdan devleti uzaklaştırmayı amaçlıyor.

Siyasal ve tarihsel sosyolojik perspektiften baktığımızda, sadece Ortaçağ Türk devletlerinde değil, din-tarım toplumları aşamasındaki bütün Doğu-İslam ülkelerinde, merkezi otoritenin, zamanla devletin kurucu unsuru olan halktan, kavimden koparak ona yabancılaştığı görülüyor. Bu durum, Batı'daki ekonomik, toplumsal ve siyasal bakımdan feodal düzenden farklı olarak, temel üretim aracı ve alanı olan toprakta özel mülkiyetin sınırlı (farklı) ve koşullu olduğu, merkezi ve despotik özelliklere sahip Asyatik toplumlara özgü sosyolojik bir durum, sosyo-siyasal bir yasa olarak da görülebilir. Özellikle çok kavimli, çok halklı imparatorluklar kuran Türklerde bu durum daha belirgin yaşanıyor. Yer yer komünal üretim ilişkileri ile feodal üretim tarzının iç içe geçtiği göçebe Asyatik toplumlarda, merkezi feodal devlet mimarisini koruyabilmek için, bütün varlık nedeni devlet olan, köklerinden koparıldığı için yaşamı ve geleceği hanedana ait bir sınıfın, yani "kapı kulluğu" kurumunun yaratılması kaçınılmaz görünüyor. Bu yolla, devletin ve onunla özdeşleşen sarayın/dergâhın/hanedanın sürekliliğini sağlamak amaçlanıyor. O nedenle hem Selçuklu hem de Osmanlı İmparatorluklarında, devletin

zamanla kendi kurucu unsuru olan Türklerden koparak, onlara yabancılaşıp kozmopolitleşmesi, yüz yıllarca sürecek Türkmen/Oğuz ayaklanmalarının da nedenini oluşturuyor. Gerçekte bu durum, egemen güçlerle yoksul ve mülksüz halk arasındaki bir sınıf mücadelesidir. Bu durumu, tarihin kaçınılmaz bir kötülüğü olarak değerlendirmek mümkün.

Ön Asya ve Anadolu'yu kasıp kavuran Oğuz ve Celali İsyanlarının nedeni de anlamı da budur. Bu ayaklanmalar, halkın, esas olarak kendisine yabancılaşan saraya, Enderuncu düzene başkaldırısıdır. Bu nedenle sınıf mücadelesi diye değerlendirmek mümkündür. Öyle ki, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, sarayın ideolojisi ya da mezhebi ile halkın inanç dünyası arasındaki farklılaşmanın maddi/nesnel kaynağı ve gerekçesi de bu olguda yatar. Ezilenler, egemenlerin ideolojisini değil, muhalif olan, kendi karakterlerine ve konumlarına uygun olan Batınilik, Alevilik, Babailik, Bektaşilik gibi mezhepleri benimsiyorlardı. Bu ideolojik mücadele de son çözümlemede bir sınıf kavgasıydı. Anadolu Türk Müslümanlığı'nın Arap Müslümanlığı'ndan farklı olduğunu, Türk Müslümanlığı'nın büyük ölçüde Alevi Bektaşi erenlerinin hümanist yaklaşımlarından etkilendiğini belirten Prof. Dr. Emre Kongar, bu olguyu şöyle yorumluyor:

> "Osmanlı döneminde Alevi-Bektaşi kültürü sürekli olarak zulme uğramıştır. (...) Celali İsyanları'nda mezhep kavgalarının önemi, dolayısıyla Bektaşilerin rolü ihmal edilen konulardan biridir. (...) Dönem, mezheplerin ve dinlerin siyasal parti işlevi gördüğü dönemdir ve yönetime karşı başkaldıranlar, bunu yönetimin sahip olduğundan farklı bir inanç ekseninde yaparlar" (Kongar, 2015: s.28-29).

Sorun, hem ekonomik hem siyasal hem de kültürel bir derinliğe sahiptir. Konu hakkında ilk kapsamlı ve yol açıcı araştırmayı yapan, dahası ortaya koyduğu yaklaşımıyla egemen tarih anlayışını sarsan Prof. Dr. Mustafa Akdağ, şunları yazıyor:

> "I. Selim zamanında başlayıp I. Süleyman saltanatının ilk on yılını dolduran (Anadolu) köylü isyanlarına gelince; (...) I. Süleyman'ın vergileri artırmak amacıyla giriştiği 'arazi tahriri' sıralarında en yüksek kertesine çıkan (isyanlarda) kimi bölgelerde(ki) 'raiyyet/çiftçi' ayaklanmalarında başbuğ olan Şeyh Celal, Baba Zünnun, Süklün Koca, (Şah) Kalander, Seydi ve benzerleri genel olarak halkın tarikat ve Kızılbaşlık duygularını kullanmışlardı. Kendileri ve ayaklandırdıkları yığınlar Osmanlı düzenine karşı çıkıyorlardı. Onun için Anadolu'daki bu hareketlere 'isyan' demek zorunluluğu vardır. Öyle olduğu şundan da bellidir ki, bu ayaklanmalara katılan bölgeler ve bu bölgelerin halkı, çoğunlukla Kızılbaş-Türkmen kökenli olduklarından yapısal derinliklere ve hele

> siyasi devlet örgütlerine işleyememişler, böylece devlet kendini oluşturan gücün (kapıkulu-gulam) desteğiyle sözü geçen ayaklanmaları zoru zoruna da olsa bastırabilmiştir. (...) 'Büyük Celali İsyanları' olarak nitelendirdiğimiz sürekli iç karışıklıklar serisi, köyden kasabadan, kasabadan şehre, hatta başşehre kadar Türk toplumunun ekonomik, sosyal ve siyasi bütün örgütlerini derinlemesine ve genişlemesine kapsayan büyük çaplı toplumsal kavgaydı" (Akdağ, 2013: s.14-15).

Şehirlisi, köylüsü, askeri, memuru ve "rızkı verilen" anlamına gelen vakıflardan yardım alan "mürtezika" tayfası ile devleti oluşturan bütün toplumsal sınıfların, bu kavganın içinde olduklarını belirten Prof. Akdağ, söz konusu tarihsel olayı, "büyük kanlı bunalım" dönemi olarak nitelendiriyor. Daha da önemlisi; Osmanlıların, Türk toplumunun doğasına, geleneklerine, yerleşik kurallarına ters yönde gelişen bir sosyo-ekonomik ve siyasal düzen kurduğu için bu büyük "kanlı kavganın" başladığını belirtiyor. Aynı durum Selçuklular için de söz konusudur. Çünkü bu düzenin temellerini atan Selçuklular'dır. İşte bu nedenle Nizamü'l-Mülk, istikrar ve düzeni korumak ve sürdürmek için devletin ve toplumun egemen, baskın ve yönlendirici tek bir inanç sistemine bağlı olmasını sağlamak istiyor. Bu amaçla Nizamiye Medreseleri'nin kuruluşuna öncülük eden Nizamü'l-Mülk, İmam Gazali'yi de yanına alarak Sünni İslam'ın alt kolları olan Eş'ari geleneği ve Şâfiî fıkıhına dayalı bir düzen (nizam) kurmayı amaçlıyor. Ancak, onun bu çabaları, hem dışlandıklarını düşünen Oğuz/Türkmen boylarının hem de İsmailiye gibi Batıni tarikat ve mezheplerin tepkisini çekiyor, isyanlara yol açıyor. Nitekim, Nizamü'l-Mülk'ün ölümü de, bilindiği gibi, Haşhaşi şeyhi/lideri Hasan Sabbah'ın fedaisi olan Batıni bir suikastçı eliyle gerçekleşiyor.

Nizamü'I-Mülk eser boyunca bir hükümdar modeli, bir sultan prototipi çizmeye çalışıyor. Hükümdar devletin varlığının simgesi ve padişahlık da devletin sürekliliğini sağlayan kurumdur. Bu nedenle, hükümdar iyi ve adilse, devlet de halk için iyi ve adaletlidir. Bütün dünyadan sorumlu olan hükümdarlar, "cihan dedikleri ailenin" reisidir. Nizamü'l-Mülk böylece Selçuklular'ın bir cihan imparatorluğu olduğunun altını çizer. Dolayısıyla Nizamü'l-Mülk'e göre hükümdar, "dünya işleri ve cihan ahalisinin kamu düzeninden sorumludur; fitne ve kargaşa onun sayesinde bastırılır; adaleti sayesinde hoşça zaman geçirip kendilerini güvende hissetmeleri ve idaresine duacı olmaları için insanların gönlünde ve gözünde ona derin bir saygı" vardır. Dönemin en büyük ve kudretli devletinin hükümdarı olarak (Cihan Hükümdarı) tüm dünyadan sorumlu olduğu için, onun görev ve sorumluluklarını da kitabın hemen başında Birinci Fasıl'da, "Cihanı

bayındır kılar. Taşradan yeraltı suları için kanallar açar, ırmaklara yataklar yaptırır, büyük suların akışı için köprüler inşa eder, yerleşim birimlerini düzenler, tarlaları ekime elverişli kılar, surları yükseltir, yeni şehirler kurar, yüksek yapılar ve görkemli meskenler tesis eder, ana ve işlek yollarda konaklar bina eder, ilim taliplileri için medreselerin inşasını buyurur. Böylece bu kubbede hoş bir seda bırakır; kazandığı dualaların sevabına da diğer cihanda nail olur," diye sıralar. Padişahların entelektüel birikime sahip olması gerektiğini de vurgulayan Nizamü'l-Mülk, bu durumu, "Cihan hükümdarının ilmi, birçok aydınlığın kendisinden beslendiği, insanların yolunu aydınlatıp onları karanlıktan kurtaran bir mumu andırır," diye betimler.

Siyasetname'de "Adalet' kavramı ve kurumu, esere hakim olan ana temalardan biri olarak işleniyor. Bu durum hem ilginç hem de önemlidir. Öyle ki, bir kişinin hükümdar olmasının meşruiyet ve sürekliliğini sağlayan kıstaslardan biri de, din ve soy-sop bağının yanısıra, kitapta "adil olmak" şeklinde konuluyor. Çünkü, Nizamü'l-Mülk, "Hükümdarların zulmü ve uğursuzluğu yüzünden padişahların ömrü kısalır ve saltanatları başkasının eline geçer," diyor. Dahası, "Güzel zamanlar, adil hükümdarların hüküm sürdüğü zamanlardır" ve bu anlamda padişahlar, "fıtrat ve kudret açısından" sıradan biri değildir, ona göre. Nizamü'l-Mülk, sultan ile diğer insanlar arasındaki farkı da bu parametreye, yani hukuk ölçüsüne göre açıklayarak, bu durumu, "hükümdar ve diğerleri arasındaki en büyük fark, onun hükmünün geçmesidir", diye ifade ediyor.

Nizamü'l-Mülk, yargı kurumunu, sultana bağlı olsa bile, görece bağımsız bir kurum olarak tasarlar. Kadılık kurumu, devlet sistemi içinde dergâhtan/saraydan sonra en güçlü erklerden biridir. Kadılar, borcu olmayan saygın kişilerden seçilir, ücretlerini devlet öder ve şeriata göre hüküm verirler. Devletin, kadıların çağırdığı kişileri, onlar ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar, eğer gelmezlerse mahkemede -gerekirse zor kullanarak- hazır etmekle görevli olduğunu yazan Nizamü'l-Mülk, kadıların doğrudan sultanı temsil ettiklerini belirtir. Nizamü'l-Mülk bu konudaki yaklaşımını Siyasetname'de şöyle temellendirir:

> "Padişahın memleket sathında görevli kadıların vaziyetlerinden teker teker haberdar olması gerektir. Vazife; onlardan alim, zahit ve halkın malında gözü olmayanlara teslim edilerek gönlünün harama meyletmemesi için ihtiyaçları olduğu miktarda maaşa bağlanmaları icap eder. Zira bu muazzam derecede hassas ve önemli bir noktadır. Çünkü onlar Müslümanların canlarından ve mallarında mesul kılınmış kişilerdir. (...) Görevli memurların kadıya hürmette kusur etmemeleri, saray içinde kadıyı mutaber ve aziz tutmaları gerektir. Kerli ferli,

> efendiden biri olduğu için bir şahıs eğer ki, hüküm günü saklanıp mahkemede hazır bulunmaz ise ol şahıs cebren ve cezaen kadının huzuruna getirilse gerektir" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.53).

Kadılığın bir peygamber mesleği olduğu ifade eden Başvezir, yargı kurumuna kutsal bir temel kurmaya da çalışır. Hz. Muhammed'in sağlığında, kimse mahkemelere karşı güvensizlik duymasın, ayak çekmesin ve "hak yerini bulsun diye" kadılık görevini bizzat üzerine aldığını anımsatır.

Nizamü'l-Mülk'ün idare teorisinde adaletin, "sine qua non" yani "olmazsa olmaz" bir şart olarak takdim edildiğini belirten Mehmet Taha Ayar, onun "Saltanat küfür ile belki devam bulur, amma zulüm ile payidâr kalmaz," atasözünü rehber edindiğini belirtiyor. Bu tutumun eser boyunca anlatılan bazı hikâyelerle desteklendiğini belirten Ayar, "Dolayısıyla ona göre adaletin tahakkuk etmesi için mutlak surette İslam olmaya lüzum yoktur. Tabiri caizse denebilir ki, adalet, mertebe olarak vezirin devlet teorisinde İslam'dan üstündür" görüşünü ileri sürüyor (Ayar, 2014: s.23).

Nizamü'l-Mülk'e göre, halktan kişiler istediği zaman padişaha ulaşabilmelidir. Sıradan bir insan istediğinde padişahla kolayca görüşebilmeli, sorunlarını doğrudan anlatabilmelidir. Çünkü; "Memleketi yıkıma sürükleyip raiyyeti perişan eden en büyük şey padişaha ulaşmaktaki zorluktur. Buna mukabil padişaha erişmek kolaylığı halk için en büyük saadettir." Eğer hükümdar böyle davranmaz ise bunun padişahlık şanına yakışmayacağını, memurların ve yöneticilerin gerekenden fazla vergi toplayacağını, bu durumda halkın sultanın gafil, ihmalkâr ve gaddar biri olduğunu düşüneceğini yazıyor. Nizamü'l-Mülk, "Şayet padişah, olan bitenden haberdar olup da tedbir almıyorsa zulme rıza gösterip zalimlere ortak olur; yok eğer haberdar değilse ahmak, aymaz, kara bir cahildir. Bu iki itham da hoş değildir," diyor. Kudretli Başvezir şöyle devam ediyor:

> "Cihan Hükümdarı'nın haftada iki gün haksızlığa ve gadre uğrayanları huzuruna çağırıp onları bizzat kendisinin dinlediği memlekete yayılınca zalimler dehşete kapılır, ayaklarını denk alırlar ve cezaya çarptırılma korkusundan ötürü hiç kimsenin haksızlık ve yolsuzluk yapmaya gözü kesmez" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.17).

Nizamü'l-Mülk kitabında kendisinin yerini ve önemini de tayin ediyor. Ona göre kudretli her kişinin ardında onu destekleyen bir yardımcısı bulunur. Öyle ki, "Anılacak her hükümdarın arkasında kati surette feraset sahibi bir vezir vardır. Büyük peygamberler için de bu kanun geçerlidir" diyerek, bilgili, görgülü, cesur, nitelikli ve yüksek vasıflı

ikinci bir kişinin (vezirin) vazgeçilmez olduğunu anlatıyor. Dördüncü Fasıl'ı ise doğrudan padişah-vezir ilişkilerine ayırıyor:

> "Görevlerini noksansız yerine getirip getirmediklerini görmek için padişahın vezirleri ve mutametleri gizlice sürekli denetlemesi lazımdır. Padişahın ve memleketin esenlik yahut kargaşası onlara bağlıdır. Vezir iyi tabiatlı biriyse o memleket kalkınır, ordu ve reaya hoşnut ve huzurlu, padişah ise kaygulardan azade olur. Vezir şirret birisi ise memlekette telafi ve tedavisi imkânsız hasarlar verir ve bu sebeple padişahın gönlü daralır, zihni bunalır ve memlekette karışıklıklar zuhur eder" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.29).

İkta sistemi, Selçuklular'da siyasal ve toplumsal ilişkileri belirleyen toprak düzeni ve mülkiyet ilişkisi olması bakımından büyük önem taşıyordu. İkta sistemi; özel mülkiyette olmayıp hükümdarın/devletin mülkü olan topraklara ait vergilerin veya daha genel anlamda bütün gelirlerin, asker veya sivil yönetici sınıfa, devlete hizmetlerinin karşılığı olarak, verilmesi olarak tanımlanabilir. Buna bir tür ücret/maaş düzeni denilebilirse de, daha çok Asyatik bir mülkiyet ilişkisi olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

İkta sistemi, Büyük Selçuklu İmparatorluğu ve Anadolu Selçukluları döneminde Nizamü'l-Mülk tarafından geliştirilen ve uygulamaya konulan bir düzen olması bakımından ayrıca önem taşır. Nizamü'l-Mülk'ün Perso-Müslim devlet geleneğinde yer yer görülen sınırlı bir uygulamadan hareketle geliştirip bir sistem haline getirdiği bu model, daha sonra başta Osmanlılar olmak üzere, hemen her Türk-İslam devletinde uygulanacaktır.

Selçuklu devletlerinde asker ve sivil memurlara, devlet için yaptıkları hizmetler karşılığında verilen toprakların vergi gelirlerinin de "ikta" sahiplerinin kazançları arasında olması, sistemin dikkat çekici en önemli özelliğiydi. İkta arazisinin sahibi olan kişiler, kendilerine verilen topraklar karşılığında esas asker yetiştirmekle ve sorumlu oldukları bölgede düzeni sağlamakla yükümlüydü. Devlete verdikleri hizmetin süresi dolduğunda ise bu topraklar -eğer çeşitli nedenlerle süre uzatılmazsa- ellerinden alınırdı. Dönemin temel üretim alanı ve aracı olan toprakların mülkiyeti, hukuken devlete/sultana ait olmakla birlikte, denetimi ve kullanımı ikta sahibi asker-sivil yöneticide bulunurdu. İkta hizmetlerinin yerine getirilmesi koşulu ile söz konusu toprakların -bu, kimi zaman vilayet büyüklüğünde büyük bir bölge de olabiliyordu- babadan oğula geçmesi mümkündü. Bu imkan, klasik feodal ve -bu bağlamda- federatif bir toprak düzenin

oluşmasının da zeminini yaratıyordu. Bütün din-tarım toplumlarında olduğu gibi, toprağın kulanım ve mülkiyet hakkının önem taşıdığı düşünülürse, bir tür miras hakkı anlamına gelecek bu uygulama, ikta sisteminin en önemli özellikleri arasındaydı.

> "İkta sahibi olan kişilerin, kendilerinden tahsil etmeleri istenen mal (ve vergiler) dışında reayadan (halkan, köylüden, padişahın kullarından) bir şey almaya hakları yoktur. Bu şekilde tahsil ettikleri taktirde, reayanın kendisi, malı, zevcesi, evladı, arazi ve mülkü muhafaza altına alınmış olur. İkta sahipleri bu mal üzerinde daha fazla hak iddia edemez. Ve dahi eğer reaya maruzatı arz etmek için divana gelmeyi arzu ederse onlara mani olunmamalıdır. Bundan gayrısını eyleyen ikta sahibinin görevine son verilip iktasına el konması ve ibret-i alem olsun diye kınanması emrolunur. Onların, mülk ve milletin sultana ait olduğunu iyi bellemesi gerektir. İkta sahipleri ve valiler reaya ve ikta toprakları üzerinde şahne (güvenlik memuru) gibidirler" (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.41).

İkta sahipleri ile köylüler arasındaki ilişkiler yasalar ve yazılı olmayan kurallarla belirlenmişti. İkta sahibi, kendisine verilen toprakları satamaz, hibe edemez ve bir vakfa veremezdi. İkta sahiplerinin sorumluluklarını yerine getirip getirmedikleri ise kadılar tarafından denetlenirdi.

Nizamü'l-Mülk eserinde, felsefi değerlendirme ve yorumlarda bulunmaktan çok, devlet yönetiminin, siyasal sorunların çözümünün ve uygulanması mümkün olan çözüm yöntemlerinin üzerinde duruyor. Böylece eser, "Rivayet ettiği hikâyelerden dolayı salt bir siyaset kitabı; hadiseleri bir devlet adamının gözünden yorumlamasıyla sıradan bir masal kitabı; toplumsal ve iktisadi hayata uygulanması mümkün kanaatleri takdimi açısından kuru bir teori kitabı; olayları tenkide ve tahlile tabi tuttuğu için bir tarih kitabı olmaktan kurtulup, alanında yazılmış yegâne eser olma hüviyeti kazanarak, Nizamü'l-Mülk'ün devlet idaresiyle ilgili bütün tecrübesini ömrünün son yıllarında döktüğü bir tür siyasi hatırat kitabı şeklinde tarihteki yerini alır" (Ayar, 2009: s.XXV).

3.5.3. Farabi'nin 'İdeal Devlet'i ve Nizamü'l-Mülk

İslam dünyasının "altın çağı" olarak bilinen 8-11. yüz yıllar arasındaki dönem, Doğu'da felsefenin öne çıktığı, fizik, mantık, tıp, matematik ve gökbilim (astoromi) gibi bilim dallarının geliştidiği akılcı bir çağdır. Buu dönemin Eşarilik gibi gelenekçi ve selefi mezhepler karşısında bilime ve akla görece daha fazla öncelik veren Mutezile mezhabi ve Batıni akımların da geliştiği bir çağ olması dikkat çekicidir. İşte bu dönemde yaşayan Türk-İslam filozofu Farabi (870-950), Nizamü'l-Mülk ve İmam Gazali'den yaklayık 150 yıl önce, devlet felsefesi üzerinde çalışmış ve ideal devletin nasıl olması gerektiği

konusunda eserler vermiş büyük bir alimdir. Frabi, bugünkü Kazakistan'ın sınırları içinde bulunan Fârâb (sonraki adı Otrar) kentinin yakınlarındaki Vesiç'te doğmuş, Suriye'nin Şam kentinde ölmüştür. Batı'da AlFarabius ve Abunaser gibi isimlerle tanınmıştır.

Tam adı Ebu Nasr al-Farabi olan filozofun, klasik Grek felsefesi konusunda derin ve kapsamlı bir bilgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Felsefeci, gökbilimci, mantıkçı ve müzisyendir. Farabi, klasik Grek felsefesi, özellikle Yunan siyaset felsefesi ile İslam arasında bağ kurmaya ve uzlaştırlmaya çalışmıştır. Farabi'nin, Aristolesçi-Platoncu siyaset felsefesi ile İslam arasında bir sentez oluşturma çabası ve bu amaçla verdiği eserler, kendisinden sonra gelen devlet yöneticisi) (siyasetçi) ve filozofları da derinden etkilemiştir. Platon'un 'Devlet' ve 'Yasalar' kitaplarında geliştirdiği "ideal toplum" anlayışı ile İslam'ın vaaz ettiği siyasal görüşler arasında büyük bir yakınlık bulunduğunu düşünen Farabi, tam adı "İdeal Devlet Yurttaşlarının Görüşlerinin Ana İlkeleri" olan temel ve en önemli eserinde, bu konudaki görüşlerini sistematize etmeye çalışmıştır. Ortaçağ'da Batı'da da çok ünlenen bu kitap, kısaca "İdeal Devlet" adıyla bilinmektedir (Farabi, 2019).

Platon gibi Farabi de Tanrı'yı nihai yasa koyucu olarak kabul eder. Bunu, iyi bir siyasal sistem ve rejimin kurulması için gerekli şart sayar. Ancak, Farabi İslam'ı akılcı bir yoruma tabi tutar ve dinin gerçek anlamda anlaşılması için onun felsefi olarak kavranması gerektiği görüşünü savunur. Farabi'ye göre felsefe; İslam'ı, "en üstün, en doğru, en mükemmel" şekilde anlama biçimi ve seviyesidir. Antik dönem Grek felsefecilerini ve mantıkçılarını da bu anlamda yol gösterici olarak kabul eden Farabi, "aydınlanmış inanç" anlayışının parlak bir temsilcisidir.. Eserlerini Arapça ve Fasça yazan filozof, İslam dünyasının Platon'u diye kabul edilir.

İdeal Devlet'i Arapça aslından Türkçe'ye çeviren Prof. Dr. Ahmet Arslan, Platon gibi Farabi'nin de, "doğru bir şekilde anlaşılan din" ile "gerçek felsefe" arasında bir çelişki ve çatışma bulunmadığı görüşünde olduğunu belirtiyor. Aslan, Farabi'nin "doğru inanç" ile bilim arasında çatışma olmayacağı görüşünde olduğunu da ifde ediyor. Ahmet Aslan şöyle devam ediyor:

> "Farabi'yi, onun özelliğini tekşil eden felsefe ile din, akıl ve inancın birbiriyle telif edilebileceği, hatta onların bir ve aynı hakikate ulaşma ve onu ifade etmenin iki ayrı tarzı olduğu ana görüşüne götürmüş olmalıdır. Gerçekten de Farabi'nin tüm düşünce sistemini yöneten iki temel inancı ya da postulate mevcuttur. Bunlar bilindiği gibi; (1) gerçek filozoflar arasında ciddi görüş farklılıklarının

olmayacağı, (2) doğru bir şekilde anlaşılan dinle gerçek felsefe arasında bir çatışma olmayacağıdır" (Arslan, 2019: s.VI, Sunuş).

İslam'ı akılcı bir persfektiften yorumlama ve onu felsefe, dolayısıyla bilim ile uzalatırmak için çalışan Farabi, 33 bölümden oluşan 'İdeal Devlet' kitabında ise, adaletli, erdemli, dayanışmacı bir devlet ve toplum düzeniinin nasıl olması gerektiğini anlatır. Farabi, "mükemmel toplumu" ve "erdemli toplum yöneticisinin hasletlerini" şöyle anlatır:

> "Mükemmel toplumlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir: Büyük toplum, oturulabilir dünyanın bütününde bütün milletlerin bir araya gelmesidir. Orta toplum, oturulabilir dünyanın bir parçasında tek bir milletin bir araya gelmesidir. Küçük toplum, bir milletin oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkının bir araya gelmesidir. (…) En üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe ilkin, ancak şehirde ulaşılabilir, şehirden daha eksik olan bir toplulukta ulaşılamaz. (…) Erdemli, mükemmel şehir, bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu canlı durumda tutmak için birbirleriyle yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzer. (…)"
>
> "Erdemli şehir yöneticisi, rastgele bulunmuş herhangi bir insan olamaz. Çünkü yöneticilik iki şeyle olur: a) O insan, yaradılışı ve tabiatı gereği yöneticiliğe istidatlı olmalıdır, b) O insan, yöneticilikle ilgili iradi meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır. (…) İşte bu kişi, kendi üzerinde başka bir insanın hükmünün bulunmadığı hakim kişidir. O önderdir (imam), erdemli şehrin birinci başkanıdır, erdemli milletin hükümdarıdır, oturulan dünyanın tümünün hükümdarıdır" (Farabi, 2019: s.97-108).

Farabi, bu değerlendirmenin ardından, "erdemli toplumun yöneticisinin haslatleri" diye ifade ettiği özellikleri sayar. Ona göre, erdemli toplumun yöneticisinin (parişahın, sultanın, başkanın) yukarıda saydığı iki doğal özelliğinin yanı sıra ayrıca 12 özelliği daha olmalıdır. Bunlar; beden ve ruh sağlığı, anlama yeteneği, bilgili ve zeki olması, güçlü bir hafızasının bulunması, düşüncelerini iyi ifade etme ve güzel konuşma yeteneğine sahip olması, bilgi edinme ve öğrenmeyi severek yapması, kendini geliştirmenin zorluklarına katlanması, doğruluğu ve doğru insanları sevmesi, zevk peşinde koşmaması, altın ve mücevher gibi zenginliklere itibar etmekesi gibi özelliklerdir (Farabi, 2019: s.107-108).

İslam dünyasına 10. yüzyıldan itibaren hakim olmaya başlayan tutuculuk, sonraki bölümlerde ayrıntılarıyla ele alacağımız akılcılık ve felsefeden kopuş, diğer bir ifade ile içine girilen kendine özgü Ortaçağ, Farabi ve İbn Sina gibi filozof ve bilim insanlarının

kaderini de derinden etkileyecektir.

İmam Gazali başta olmak üzere, İslam'da yorum (içtihad) kapısını kapatan alimler tarafından "kafir" ilan edilmesi nedeniyle, Farabi'nin 'İdeal Devlet' kitabında geliştirdiği görüşler ve siyaset felsefesi, kendisinden sonra gelen devlet yöneticileri tarafından neredeyse bin yıl boyunca dikkate alınmaz. Kitapları medreselerde okutulmaz. Örneğin; Nizamü'l-Mülk, 'Siyasetname' kitabında, kendi çalışmasından yaklaşık 150 yıl önce yazılmış ve daha o dönemde ünlenmiş bir eser olmasına karşın, Farabi'nin 'İdeal Devlet' eserinden hiç söz etmez. İslam kültür havzasında yazılan bu kitaptan habersiz olması düşünülemeyecek Nizamü'l-Mülk, Farabi ile aynı konuda yazmasına karşın, 'İdeal Devlet' kitabına dolaylı şekilde bile olsa atıf yapmaz.

İmam Gazali tarafından 11. yüzyılda "kafir" ilan edilen Farabi'nin eserleri, Batı'da 18. yüzyıla kadar okullarda (üniversitelerde) ders olarak okutuldu. İslam dünyasında ise, 20. yüzyıla kadar yasaklı olan Farabi'nin kiapları, ancak Cumhuriyet devriminden sonra Türkiye'de ve 1960'lı yıllarda da Beyrut ve Kahire'de yayınlanabildi. İlk Türkçe ve Arapça yayınlar, ağırlıklı olarak Fransızca ve İngilizce baskılarından çevrilerek yapılabildi.

3.5.4. Nizamü'l-Mülk ve Machivelli; Siyasetname ve Hükümdar

Yazılış tarihleri arasında yaklaşık 420 yıl bulunan Siyasetname (1092) ile Hükümdar'ın (1513) görünen veya biçimsel bakımdan yazılış gerekçeleri aşağı yukarı aynıdır. Farklı tarihsel ve kültürel iklimlerin ürünü olan Nizamü'l-Mülk ve Machiavelli, dönemlerinin hükümdarlarına devleti yönetmenin incelikleri hakkında öneriler sunmuş, siyasi taktikler ve tarihsel bağlamı olan öğütler vermiştir. Devlet tecrübesine sahip her iki yazar da hükümdarlara doğru olduğuna inandıkları yönetim şeklini anlatmıştır. Ancak, görünüşteki bu benzerliğe karşın her iki eser arasında niteliksel bir farklılık vardır. Siyasetneme'nin yazarı Nizamü'l-Mülk, İslam dünyasında hâlâ devam eden Ortaçağ'ın kapılarını açarken, Machiavelli ise Batı-Hristiyan dünyasında o kapının (Ortaçağ'ın) kapanmasına ve yeni bir çağın, Aydınlanma ve modernitenin yolunun açılmasına büyük katkı sunan ilk ya da erken dönem isimler arasındadır. Şimdi, iki eseri bu bağlamda ele alarak farklılıklar ve benzerliklere biraz daha yakından bakacağız.

Hem "Hükümdar" hem de "Siyasetname" kitabı, yazıldığı dönemin siyasi atmosferini yansıtan bir içeriğe sahiptir. Her iki devlet adamı ve yazar, içinde doğdukları

ve etkin birer aktörü oldukları siyasal, toplumsal ve kültürel iklimi, bu ortamın yol açtığı sorunları, sunduğu olanakları, bu atmosferin devleti yönetmek için nasıl değerlendirilmesi gerektiğini eserlerinde ayrıntılarıyla anlatıyor.

Başta Anadolu, Suriye, Irak, İran, Horasan/Azerbaycan Selçuklular'ı olmak üzere birçok görece küçük devletin tek merkezden yönetilmesine dayanan, bu anlamda federatif bir devletler topluluğu durumundaki Selçuklular, çok halklı veya çok kavimli bir imparatorluktu. Devlet, "kozmopolit" bir karaktere sahipti. İşte, Selçuklu İmparatorluğu'nun ikinci adamı olan Nizamü'l-Mülk, Siyasetname adlı eserini bu toplumsal ve siyasal ortam içinde kaleme aldı. Söz konusu atmosferin, Siyasetname'ye bire bir yansıdığını söylemek mümkün. Bir din tarım toplumu olan Selçuklular, Asyatik özellikler taşıyan merkezi feodal bir imparatorluktu. Dolayısıyla, yukarıda da incelediğimiz gibi, Siyasetname'de farklı kültürlerden, inançlardan ve etnik köklerden gelen halkların bir arada tutulması ve uyum içinde yönetilmesi temel sorunu oluşturuyordu. Durum böyle olunca, bu amacı gerçekleştirmek için nasıl bir siyasal düzenin kurulması gerektiği de Nizamü'l-Mülk'ün eserinin temel sorunsalı haline gelmişti. Bu nedenle Nizamü'l-Mülk, farklı kültürlerden gelen toplumu bir arada tutacak temel etkeni din olarak saptamış ve dini, "devletin ikiz kardeşi" olarak tanımlamıştı. Dolayısıyla bu alandaki (inanç dünyasındaki/ortamındaki) fikri kargaşayı, mezhep kavgalarını ve felsefi çatışmaları gidermek ya da bastırmak için, deyim uygunsa, resmi bir din ve hukuk (fıkıh) anlayışı oluşturmaya yönelmişti. Yukarıda da incelediğimiz gibi, bu amaçla Sünni İslam'ın Eş'ari geleneğini derinleştirerek, Şâfiî fıkıhını resmi ideoloji olarak kurumsallaştırmaya çalışmış, bu amaçla Nizamiye Medreseleri'ni kurmuş, başına da İmam Gazali'yi getirmişti.

Machiavelli'nin Hükümdar'ı yazdığı dönemde İtalya ise, ulusal birliğini kuramamış kent-devletlerine ve feodal prensliklere bölünmüş bir ülkeydi. Rönesansın anavatanı olan İtalya bu anlamda Almanya ve Fransa'ya göre geriden geliyordu. İtalyan kent-devletlerinin birbirleriyle olan mücadelesi, İtalyanlar'ın siyasi bir birlik kurmasının iktisadi anlamda ulusal pazar bütünlüğünü sağlamalarının önünde engel oluşturuyordu. Bu engel, kapitalizmin gelişmesini de geciktirecekti. Çünkü ulusal/siyasal birlik ve iktisadi pazar bütünlüğü kapitalizmin gelişmesi için olmazsa olmaz bir şarttı. Bu durum, Fransızlar'ın, hatta İspanyollar'ın bile bu ülke üzerinde sömürgeci hesap yapmalarına yol açıyordu.

İşte Machiavelli, İtalya'nın bu parçalanmış siyasal ortamında Hükümdar'ı yazıyor. Bu anlamda Machiavelli, Rönesansın ve dolayısıyla İtalya'nın bir ulus olarak birleşmesinin, tek devlet olarak kendisini yeniden örgütlemesenin fikri temellerini atan siyasetçi ve fikir adamı oluyor.

> "Machiavelli eserlerinde dile getirdiği fikirleri ile İtalya'da Rönesans döneminin en önemli isimlerinden biri olmuştur. Machiavelli'nin dönemin koşullarını göz önünde bulundurarak ortaya koyduğu fikirler, Avrupa'da Ortaçağ karanlığının ve dogmalarının yerini yeni bir siyaset bilimi anlayışının almasına katkı sunmuştur. Bu anlamda Machiavelli'nin dönemin siyasal atmosferini iyi analiz ederek ortaya koyduğu fikirler ile İtalya'da başlayıp Avrupa'ya yayılacak yeni bir siyaset bilimi anlayışının mimarlarından olduğunu söylemek mümkündür" (Gökçen, 2018: s.35).

Diğer taraftan, Hükümdar (Prens) ve Siyasetname tarihsel bağlamı olan kitaplardır. Nizamü'l-Mülk ve Machiavelli, görüşlerinin doğruluğunu tarihte yaşanmış gerçek olaylar ve hikâyelerle desteklemiştir. Özellikle Nizamü'l-Mülk öne sürdüğü görüşlerini eski hükümdarların yaşamlarından, siyasal deneyimlerinden, İran-Pers devlet geleneğinden, Türk ve Çin tarihinden verdiği örneklerle yapmıştır. Ayrıca Hz. Muhammed'in hadislerine ve Kur'an ayetlerine de sıklıkla başvurmuştur. Machiavelli ise Avrupa tarihinden verdiği örneklerle görüşlerini desteklemiştir. Özellikle Roma İmparatorluğu, Eski Yunan, yer yer Osmanlı İmparatorluğu ve özellikle İtalyan kent-devletleri Machiavelli'nin inceleme ve örnek alanlarını oluşturmuştur.

Siyasetname'nin inceleme alanını, göçebe geleneğinin hâlâ güçlü olduğu Türk toplulukları (kavimleri) ile çeşitli mezheplerden yerleşik Müslüman halkların (Farsi, Deylemli, Arap, Kürt) ve yer yer de Hristiyan (Rumi) toplumların yaşadığı coğrafya oluşturuyordu. Bu topraklarda, siyasi otoritenin tek bir kişinin elinde toplandığı Asyatik devletler hüküm sürüyordu. Bu devlet ya da imparatorluklarda sultan/hükümdar devlet sisteminin merkezinde bulunuyordu. Tüm güç, siyasal iktidar ve iktisadi yaşam sultanın/sarayın elinde ve emrindeydi. Asyatik din-tarım toplumlarındaki merkezi, despotik ve feodal siyasal yapılanma, Nizamü'l-Mülk'ün temel inceleme alanıdır. Siyasetname, bu özelliklere sahip tarihsel bir coğrafyada devletin nasıl örgütleneceğini, çeşitli kavimlerden oluşan toplumun nasıl yönetileceğini, ekonominin hangi yöntemlerle düzenlenip yürütüleceğini, devletin bekası (varlığı ve sürekliliğinin sağlanması) için iç barış ve istikrarın nasıl sağlanacağını tartışır.

Niccolò Machiavelli (1469-1527) Floransa'da soylu ama yoksul bir ailede

dünyaya gelmiştir. Hukukçu bir babanın oğlu olan Machiavelli'nin klasik Yunan ve Latin edebiyatı öğrenmiş, babasından hukuk bilgisi edinmiş ve Floransa Üniversitesi'nde eğitim görmüştür. Siyasal yaşama 1498 yılında Floransa Cumhuriyeti'nin ikinci yazmanı olarak sarayda görev alarak başlayan Machiavelli, kısa sürede kentin yönetimini elinde tutan Soderini ailesinin dikkatini çekmiş, Floransa yöneticileri, kendisine 1506 yılından itibaren dış ilişkilerde elçilik dahil önemli görevler vermiştir.

Özellikle 1506-1512 yılları arasında Floransa Cumhuriyeti'nin gerçekleştirdiği birçok diplomatik girişimde başrolü oynayan Machiavelli, İtalyan prenslikleri ile dönemin büyük Avrupa devletlerine Floransa Cumhuriyeti adına ziyaretler gerçekleştirmiştir. Bu ziyaretler sırasında, siyasal yönetim uygulamalarını yakından gözlemleme fırsatı bulan Machiavelli'nin başta Hükümdar olmak üzere, bütün eserlerindeki görüşlerinin de bu dönemde şekillendiği kabul edilmektedir. (Adabağ, 2019: s.VII-XXIV, Önsöz).

Hem Floransa hem de Machiavelli için 1512 yılı bir dönüm noktası olmuştur. İspanyol ordularının Floransa'ya saldırıp Cumhuriyet ordularını bozguna uğratmasının ardından, Medici Ailesi Floransa'ya dönüp kente yeniden egemen olmuştur. Machiavelli aynı yıl Medicilere karşı gerçekleştirilen bir darbe girişiminde adı geçtiği için tutuklanmış, ardından da sürgüne gönderilmiştir. İtibarını ve siyasal kariyerini yitiren Machiavelli, sekiz yıl sürecek sürgün hayatı boyunca kendisini yazmaya vermiş ve en önemli eseri sayılan Hükümdar (Prens) ile "Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler" adlı eserini de bu dönemde yazmıştır. Machiavelli'nin söz konusu iki eseri siyaset biliminin bir disiplin olarak gelişmesini sağlayan temel metinler arasında sayılmaktadır (Ağaoğulları, 2012: s.320).

Mediciler tarafından 1520 yılında bağışlanarak yeniden çeşitli diplomatik görevlere getirilen Machiavelli, bu dönemde Floransa tarihini yazdı. Machiavelli kendisine görev verilmesi üzerine bir anayasa taslağı diye de nitelendirilebilecek, "Floransa Devletinin Yeniden Düzenlenmesi Üzerine Söylevler" adıyla bilinen metni de yine bu dönemde kaleme aldı. Ancak, 1527 yılında Medicilerin devrilip Floransa yönetiminin tekrar cumhuriyetçilerin eline geçmesi ile Machiavelli yine tüm görevlerinden alındı ve tekrar sürgüne gönderildi. Bu gelişme Machiavelli için bir yıkıma yol açtı. Yazar, 22 Haziran 1527'de sürgündeyken yoksulluk içinde öldü.

Machiavelli "Hükümdar" kitabında monarşizmi, "Titus Livius'un İlk On Kitabı

Üzerine Söylevler" adlı eserinde ise cumhuriyet düşüncesini ele alıyor. Kısaca "Söylevler" adıyla da bilinen kitabı, Machiavelli'nin Hükümdar'da ortaya attığı görüşlerini daha kapsamlı şekilde ele alıp temellendirdiği bir eser olarak değerlendirmek mümkün. Bu nedenle Machiavelli'nin en önemli eseri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kimi siyaset bilimciler, Hükümdar'ın, Söylevler'in içinden çekilip alınan bölümlerden oluştuğunu bile ileri sürüyor. Machiavelli, Hükümdar'da ortaya attığı, İtalya'nın siyasi birliğini ve bağımsızlığını sağlamak için merkezi iktidarın güçlü bir hükümdarın elinde toplanması gerektiği görüşünü, Söylevler'de cumhuriyet yönetimi bağlamında ele alıyor. Machiavelli, cumhuriyetin kurulmasının zor olduğu görüşünden hareketle, bir ön ulus devlet diye de nitelendirebileceğimiz güçlü bir meşruti monarşiyi hem yabancı egemenliğinden kurtulmanın yolu hem de İtalyan birliğini sağlamanın yöntemi olarak gösteriyor (Machiavelli, 2017: s. 13-16).

Bu alt bölümün başında da belirttiğimiz gibi, Machiavelli ve Nizamü'l-Mülk'ün siyasal iktidarın kaynağına ve meşruiyetine yönelik düşünceleri birbirinden farklılık göstermektedir. Her ikisi de siyasal iktidarın tek elde toplandığı devletleri incelemiş olsa da, siyasal iktidarın kaynağı ve meşruiyeti konusunda çok farklı yaklaşımlara sahiptir. Nizamü'l-Mülk, siyasal iktidarın kaynağını ilahi bir güce, Allah'a ve dine (İslam'a) dayandırdığı halde, Machiavelli dünyevi ve seküler gerekçelere işaret etmektedir. Bu durum, hem Nizamü'l-Mülk ve Machiavelli arasındaki yaklaşım ayrılığını hem de Hükümdar ve Siyasetname'nin oynadıkları siyasal ve entelektüel roller arasındaki büyük nitelik farkını ortaya koymaktadır. Öyle ki, bu fark, Ortaçağı'na giren Doğu-İslam toplumları ile Aydınlanma Çağı'na adım atan Batı arasındaki yol ayrımını simgeleyen temel bir farklılık olarak değerlendirilebilir.

Allah'ın yönetme yetkisini her çağda halk arasından seçtiği belli kişilere verdiğini ifade eden Nizamü'l-Mülk, dolayısıyla sultana itaat etmenin de bir anlamda Allah'a boyun eğmek anlamına geldiğini ifade ederek, siyasal iktidara güçlü bir teolojik temel sunar. Nizamü'l-Mülk, asil bir soydan gelmeyi de siyasal iktidarın iki kaynağından biri olarak saymakla birlikte, bu özellik dine, ilahi kaynağa göre ikincildir. Saltanatın babadan oğula geçmesi ya da aynı hanedan içinde devredilmesi çok önemli olmakla birlikte, söz konusu soy bağı da ilahi bir gerekçeye sahiptir. Dolayısıyla Nizamü'l-Mülk, halkın sultana itaat etmesinin, sultanın da halka karşı adil davranmasının Allah'ın emirlerini yerine getirmekle aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Öyle ki, Nizamü'l-Mülk'e göre

her iki taraf da (sultan ve halk) dinin emirlerini yerine getirmez ya da onun buyruklarına uymakta tereddüde düşerse, Allah onları cezalandıracaktır (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.11-12).

Machiavelli ise Hükümdar'da, Nizamü'l-Mülk'ün aksine siyasal iktidarın kaynağı ve meşruiyetinde ilahi bir temel aramaz, ona kutsallık atfetmez. Machiavelli Hükümdar'da devletin ve siyasal iktidarın kendi varlığını, ilahi bir dayanağa gereksinim duymadan sürdürebileceği görüşünü kararlı bir şekilde savunur. Bu yanıyla dogmalara, skolastik metinlere dayalı Ortaçağ Batı düşüncesinden köklü bir kopuşu ifade eder. Bu anlamda modern siyaset biliminin kurucu sayılan Machiavelli, iktidarın kaynağını da toplumsal dinamiklerde arar. Ona göre, siyasal iktidar ve devletler, halkın güvenini sağlayıp ve desteğini almadıkları taktirde varlıklarını südüremezler.

Nizamü'l-Mülk, 420 yıl önce dini, devletin ikiz kardeşi olarak nitelendirir, İslamı devletin ve toplumun yönetilmesinde en önemli araç olarak değerlendirirken, Machiavelli ise daha dünyevi, bu anlamda seküler bir yaklaşımı esas alıyor. Bu fark önemlidir. Machiavelli, Hükümdar kitabının bir siyaset sosyolojisi manifestosu olmasını sağlayan, "Dünya İşlerindeki Yazgının Gücü Nedir ve Nasıl Karşı Konulması Gerekir?" başlıklı 25. Bölümde -ki son bölümdür- şunları yazıyor:

> "Çoğu kişinin, dünya işlerini yazgı ve Tanrı'nın yönettiğine ve insanların sağduyusuyla bu gidişi değiştiremeyeceğine, dahası, çaresiz kaldıklarına, bu nedenle çok ter dökmenin gereği olmadığına ve her şeyin yazgıya bırakmanın doğru olacağına inandıklarını, inanmayı da sürdürdüklerini bilmez değilim. Bu görüş, insan istenci (iradesi) dışında gelişen fırtınalı günlerin yaşandığı ve yaşanmakta olduğu zamanımızda daha çok ağırlık kazanmıştır. Olaylara baktığımda ben de zaman zaman onlar gibi düşünmüşümdür.
>
> "Ne ki, dünya işlerinin yönetiminde yazgının işlevsel payının yarı yarıya olduğunu ve geri kalan yarısını ya da ona yakınını da özgür istencimiz yok olmasın diye (Tanrı'nın) insana bıraktığı olasılığını yok saymıyorum. Yazgı bana göre, taştığı zaman her şeyi alt üst eden (…) bir ırmağa benzer. Herkes önünden kaçar (…). Durum böyle olunca insanoğlunun, suyun durgun olduğu zamanlarda önlem alarak bent ve barajlarla suyun hızını kesmekten başka yapacağı bir şey yoktur. Irmak taştığı zaman suyunu kanallara akıtacağı için böyle şiddetli ve başıboş akamayacak ve zararlı olamayacaktır. Yazgı da böyledir" (Machiavelli, 2019: s.93-94).

Machiavelli, İtalya'yı da sel baskınlarına açık, kaderine (yazgısına) terk edilmiş, insan aklının ve iradesinin devrede olmadığı bir ülke olarak tanımlıyor. Bu durumun İtalya'yı Fransa, Almanya ve İspanya gibi ülkelerin gerisine ittiğini ve müdahalelere açık

hale getirdiğini belirtiyor. Machiavelli, devleti ve onu yönetecek hükümdarı, yazgısının belirleyeceği görüşüne açıkça karşı çıkmakla, Ortaçağ Batı düşüncesinden köklü bir şekilde kopuyor. Dahası siyaset bilimi ve sosyolojisi bağlamında Rönesansın ve Aydınlanma'nın, dolayısıyla modern çağın kapılarını açıyor. Bu durum, Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetname'si ile Machiavelli'nin Hükümdar'ı arasındaki temel farkı oluşturuyor.

> "Machiavelli bu noktada sadece Nizamü'l-Mülk'ten değil Ortaçağ Avrupası'nda dünyevi iktidarın kaynağını ve meşruiyetini Tanrı'ya dayandıran düşünürlerden ve anlayıştan da ayrılmaktadır. Machiavelli'nin iktidarın kaynağı ve meşruiyetine ilişkin Tanrı'yı değil insanı merkeze koyan fikirleri, Rönesans Hümanizmi'nin klasik bir yansıması olarak kabul edilmektedir" (Gökçen, 2018: s.38).

Machiavelli, kitabının (Hükümdar) Dokuzuncu Bölümünde, seçkinlerin içinden çıkan hükümdar ile halk arasından çıkacak hükümdarlar arasındaki farklılıkları anlatır. Siyasal iktidarın varlığını sürdürebilmesi için halkın desteği ve güveninin kazanılmasını çeşitli örnekler vererek, bunu belirleyici bir şart olarak ortaya koyar. Yukarıdaki alıntıda da görüleceği gibi; hükümdarın yazgısının da siyasal iktidarın sürdürülmesinde belli bir payının olduğunu kabul eden Machiavelli, esasta nesnelci (materyalist) bir yaklaşımla, iktidarın sürdürülmesinin daha çok halkın desteği, ordu ve yasalarının (hukuk) gücüne bağlı olduğu görüşünü savunur. Bu anlamda, siyasal iktidarın meşruiyetini açıklamada dinsel gerekçelere veya Tanrı'ya başvurmaz. Machiavelli'ye göre hükümdar (prens) ve siyasal iktidar, meşruiyet kaynağını yine iktidarın kendisinden alacaktır. Meşruti monarşi, bunun gerçekleşmesinin en emin ve en kolay yoludur. Cumhuriyet belki daha sonraki aşamadır.

Nizamü'l-Mülk ve Machiavelli'nin ayrıldığı bir başka konu da hükümdarın niteliklerine ilişkindir. Nizamü'l-Mülk Siyasetname'nin neredeyse tamamında sultanın sahip olması gereken en temel özelliği, "adil olmak" diye ortaya koyar. Çünkü Sultan, Allah'ın emirlerini yeryüzünde uygulayan seçilmiş kişi olduğu için adil olmak zorundadır. Sözünde durmak, bilgili ve ahlaklı olmak, bilimle ilgilenmek, alimleri himaye etmek ve korumak, cesur ve cömert davranmak, iyi silah kullanmak (savaşçı olmak), merhametli olmak, dinin emirlerini yerine getirmek, sanattan anlamak, hayırsever olmak Nizamü'l-Mülk'e göre bir hükümdarın sahip olması gereken diğer özellikleridir.

Machiavelli de hükümdarın siyasal iktidarın birliğini ve bütünlüğünü koruyacak

niteliklere sahip olması gerektiğine inanmaktadır. Ancak, Machiavelli'nin bu konudaki görüşleri, "Makyavelizm/Makyavelist" diye -bağlamından kopuk ele alındığı için genellikle yanlış şekilde- ünlenen ve esas olarak oportinizm (ilkesizlik) anlamına gelen yaklaşımının da temelini oluşturur. Oysa Machiavelli'ye göre, hükümdarın sahip olması gereken nitelikleri, onun içinde bulunduğu şartlar belirlemektedir. Dolayısıyla değişen şartlar içinde hükümdarın sahip olması gereken niteliklerin de değişmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle hükümdarlar esnek ve pragmatist olmalıdır. Öyle ki, kimi hükümdarlar cesur, hayırsever, merhametli, cömert, sözüne sadık, dindar olabilecekleri gibi; başka bazı hükümdarlar da cimri, açgözlü, acımasız, sözünde durmaz, korkak ve imansız olabilir. Bazı hükümdarlar bir dönem olumlu özelliklerden bazılarına, bir başka dönemde ise olumsuz özelliklerden bir kısmına sahip olabilir. Bunu belirleyen hükümdarın içinde bulunduğu dönemin şartlarıdır. Burada esas/önemli olan şey, iktidarın sürekliliğini ve devletin birliğini sağlamaktır.

> "Düş ürünü hükümdarlarla ilgili konuları biryana bırakıp gerçekler üstüne konuşacak olursak tüm insanlar, özellikle hükümdarlar yüksek makamlarda bulunmaları nedeniyle, (…) bir takım niteliklere dayalı olarak övgü ya da yergi alırlar. Buna göre kimileri cömert, kimileri cimri (…), kimileri hayırsever, kimileri açgözlü olarak bilinir. Kimileri acımasız, kimileri yufka yürekli; kimileri sözünde durmaz, kimileri sadıktır; kimisi kadınsı, kimisi ödlektir; kimisi yavuz ve cesur; kimisi alçakgönüllü, kimisi kibirlidir; biri zındıktır, diğeri dindar; biri cin fikirli, diğeri hödüğün teki; biri geçimsiz, diğeri geçimli; biri ağır başlı, diğeri hoppa; biri dini bütün, diğeri imansız vb.
>
> "Biliyorum ki, herkes yukarıda saydığım niteliklerden iyi olanların bir hükümdarda bulunmasının çokça övgüye değer bir şey olduğunu söyleyecektir. Ne ki, tümüne birden sahip olunamayacağına göre, olunsa bile, insanın doğası gereği, gerektiği biçimde kullanamayacağı için, hükümdar kendisini yerinden edecek iğrenç alışkanlıkların utancından uzak durmalıdır. (…) Öte yandan, onlarsız devleti ayakta tutmanın zor olacağı kimi yergilerden kaçmamalı. İlginçtir, sana kusursuz gözüken bir yol felaketin olurken, tam tersine, kusurlu görünen bir yol sana güven ve esenlik sağlayabilir" (Machiavelli, 2019: s.59-60).

Dolayısıyla Machiavelli'ye göre bir hükümdar, devletin ve iktidarın geleceği için gerektiğinde acımasız ve ayrımcı, kimi zaman cömert ve adil, bazen sözünün eri, kimi kez de yalan söylemeyi bilmelidir. Hükümdarın dikkat etmesi gereken tek şey, aşağılanmasına ve itibarını yitirmesine yol açacak özelliklerini bastırması, bu tür davranışlardan kaçınmasıdır. Örneğin; halkın malına ve namusuna göz dikmek, açgözlü, kararsız ve korkak olmak bu türden özelliklerdir.

Nizamü'l-Mülk ise, "aşağılanma ve itibarını yitirme" konusunda Machiavelli ile aynı görüşte olmasına karşın, bir sultanda olumlu özelliklerin bulunması gerektiği görüşünü kitabının başından sonuna kadar kararlılıkla, örnekler verip hikâyeler anlatarak savunuyor. Bir sultanın, pragmatist olsa bile, ilkesiz ve fırsatçı davranmasının, onun halkının (reaiyetin) gözünden düşmesine neden olacağını belirtiyor. Görevini aksatan, yolsuzluk yapan, halka zulüm eden, haksız vergi toplayan kamu görevlileri, Nizamü'l-Mülk'e göre derhal sultan tarafından görevden alınmalı, gerektiğinde cezalandırılmalıdır.

Sonuç olarak Siyasetname, Hükümdar'dan 420 yıl önce yazılmasına ve amacının aynı olmasına karşın, Nizamü'l-Mülk hakkında Machiavelli kadar çalışma yapılmamasının, Siyasetname'nin Hükümdar (Prens) kadar ünlü bir kitap olmamasının ya da Selçuklu vezirinin çağımızda bu İtalyan siyasetçi ve yazar kadar tanınmamasının nedeni, sadece kültürel üretim ve etkinlik ortamının günümüz dünyasında Batı'ya kaymasıyla açıklanamaz. Bu durumun nedenlerinden biri, hatta belirleyici olanı; Nizamü'l-Mülk'ün, yukarıda da değindiğimiz gibi, din-devlet-toplum ilişkileri alanındaki görüşleriyle Doğu-İslam dünyasında Ortaçağ'ın kapılarını açarken, Machiavelli'nin Batı toplumları için bunun tam tersini yapmasıdır.

İtalyan Marksist kuramcı Antonio Gramsci, Machiavelli ve Hükümdar'ın önemi hakkında şunları yazıyor:

> "Siyaset bilimi, Machiavelli'ye kadar ütopya ve skolastik risale gibi biçimlerde ortaya konurken, Machiavelli kendi kavrayışına, hayal gücüne yer veren sanatsal bir biçim sağlamıştır ki, bu yolla, teorik ve ussal öğe, 'kollektif irade'nin simgesini plastik olarak ve 'insan biçiminde' betimleyen bir önderde kişileşmektedir. (…) Machiavelli bütün kitap boyunca yeni devletler kurulmasında halka önderlik edecek Prensin nasıl olması gerektiği üzerinde durur. Konuyu ele alışı, mantığın gücüyle, bilimsel tarafsızlıkla sürdürülür. Sonuçta bizzat Machiavelli, 'genel-geçer' olarak ele alınmış bir halk olarak değil de, gene kendisinin daha önceki aşamalarda inceledikleriyle ikna etmiş olduğu, bilimini oluşturduğu ve bizzat kendisinin ifadesi olan, özdeşleştiği halk olur" (Gramsci, 2014: s.1-4).

Nizamü'l-Mülk ve Siyasetname kitabı da, günümüz Müslüman toplumlarını ve devletlerini anlamak, İslam dünyasının geride kalmasının nedenlerini saptamak bakımından büyük önem taşır. Bu anlamda Nizamü'l-Mülk ve Siyasetname kitabı -bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz İmam Gazali ve onun "Felsefenin /Filozafların Tutarsızlığı" risalesi gibi- güncelliğini de korumaktadır.

3.5.5. Nizamü'l-Mülk'ün Ölümü

Nizamü'l-Mülk'ün ölümü, tam da yapmak istediği şey yüzünden, yani siyasal istikrarı ve devletin güvenliğini sağlayarak, merkezi otoriteyi güçlendirmek için Sünni İslam'ın dar bir yorumunu, Eş'ari geleneği ve Şâfiî mezhebini topluma dayatması nedeniyle gerçekleşiyor. Din-devlet-toplum ilişkilerini, saltanatın sürekliliğinin sağlanması amacıyla, mezhep odaklı olarak yeniden tanımlayıp düzenlemesi, orta vadede tam tersine sonuçlar yaratarak toplumsal huzursuzluğa yol açıyor.

Nizamü'l-Mülk'ün emrinde, 20 bin kişilik özel bir ordunun bulunması, edindiği büyük servet ve elinde tuttuğu devlet bürokrasisinin yanısıra, ona ayrıca güç kazandırıyordu. Bu ordunun dışında, kendisine sadık, özel yetiştirilmiş gulam (köle) askerlerinden oluşan bir muhafız grubunun bulunması da Nizamü'l-Mülk'ün, tam anlamıyla ayrı bir iktidar odağı olduğunu gösteriyordu. Onun bu gücü, iktidardan ve servetten pay isteyen imparatorluğun merkezi dışında kalmış veya merkez dışına itilmiş egemen sınıfı ve kesimler için de ciddi bir rahatsızlık yaratıyordu. Başvezir'den rahatsız olan kesimler, sık sık onu Sultan Melikşah'a şikayet ediyordu. Şikayet konularından biri de teçhizatları kusursuz olan bu özel orduya yönelikti. Ancak, Nizamü'l-Mülk, bu özel askeri gücün Selçuklu İmparatorluğu'nun yararına olduğu ve devletin kudretinin bir parçasını oluşturduğunu belirterek, Sultan Melikşah'ı ikna etmişti. Nizamü'l-Mülk yalnız kendi nüfuzunu değil, ailesinin gücünü de artırıyordu. Sayıları bir düzineyi bulan oğullarını yüksek makamlara getirmiş, bunlardan bazıları önemli vilayetlere vali yapılmış ve bu valilerden her biri, ellerinde tuttukları askeri güç ile bölgesel/yerel iktidar odağı haline gelmişti. Öyle ki, Nizamü'l-Mülk'ün güç kazanan bazı oğulları, Melikşah'ın sarayına kadar uzanan müdahaleler yapacak hale bile gelmişti.

Tarihçi İbrahim Kafesoğlu, Nizamü'l-Mülk ve ailesinin ulaştığı gücü göstermek için ilginç bir olayı, ayrıntılar da vererek şöyle anlatıyor:

> "Nizamü'l-Mülk'ün büyük oğlu Cemalülmülk, (bir saray maskarasının) Sultan Melikşah'ın huzurunda babasının taklidini yaparak onu güldürüp eğlendirdiğini öğrenir. Belh ve çevresinin reisi olan Cemalülmülk, o sırada başkent olan İsfahan'a gelerek Cafer adlı maskarayı hükümdarın huzurunda azarlar, dışarıya çıkınca da, dilini koparttırmak suretiyle öldürtür. Bununla yetinmeyen nüfuzlu evlat, eline fırsat geçmiş iken, babasının yerine vezir yapılacağı söylenen İbn Behmenyar adlı bir devlet adamını da yakalar gözlerine mil (kızgın bir demir çubuk) çektirerek kör eder. Melikşah, görünüşte, olup bitenlere ses çıkarmaz. Fakat, yanında veziri Nizamü'l-Mülk bulunduğu halde Doğu'ya yaptığı bir seferde Nişabur'a varınca, şüphesiz, bir Türk olan Horasan askeri valisini gizlice huzuruna çağırarak, 'kendi başını mı yoksa Nizamü'l-Mülk'ün oğlu

> Cemalülmülk'ün başını mı daha çok seversin?' diye sorar. Vali: 'Kendi başım daha sevgilidir. O'nun (Cemalü'l-mülk'ün) hangi hastalığını tedavi etmemi istersen onu yaparım,' karşılığını verir. Melikşah: 'Eğer onu öldürmezsen ben seni öldürürüm,' der. Bu emir üzerine Horasan eyaleti askeri valisi, Nizamü'l-Mülk'ün oğlunu gizlice zehirleterek (1082) öldürtür" (Kafesoğlu, 2014: s.188-189.).

Sadece bu olay bile Nizamü'l-Mülk ve oğullarının nüfuzunun nerelere kadar uzandığını göstermesi bakımından çarpıcıdır. Daha da önemlisi, saraya kadar uzanarak, işi hükümdarı eğlendirmek olan bir maskarayı/soytarıyı öldürttüğü ve Sultan'a çok yakın bir veziri kör ederek onu oyun dışı bıraktığı halde, Sultan Melikşah, Cemalü'l-Mülk'ü açıkça cezalandırmaktan çekinmektedir. Bu küstahlığa karşılık vermek için gizli bir suikast yoluna başvurması da, Sultan'ın iktidarının sınırlarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu olay, Nizamü'l-Mülk ile Melikşah'ın arasında ciddi sorunlar yaşandığını, devletin belli dengeler üzerinde durduğunu gören Sultan'ın, onun yerine bir alternatif aradığını ortaya koymaktadır.

Peki, Nizamü'l-Mülk ile Sultan Melikşah arasındaki güvensizliğin ve giderek çatışmaya yol açan olayların kaynağında ne yatıyordu? Prof. Köymen'e göre bu çatışmanın temelinde; devlete egemen olan İranlılar ile devletin kurucu unsuru olduğu halde dışlanan Türkler arasında -ki saray ve ordunun dili kısmen Türkçe olsa bile devletin dili genel olarak Farsçaydı- uzun süredir var olan mücadelenin sertleşmesi yatıyordu.

> "Öyle anlaşılıyor ki, gençlik çağı geçip de olgunlaşan Melikşah, başında bulunduğu Selçuklu İmparatorluğu'nun bir Türk devleti değil, yarı yarıya, hatta yarıdan da fazla bir İran devleti olduğunu; daha doğrusu başta veziri olmak üzere, devlet teşkilatında çalışan İranlıların Türk devletini bir İran devleti haline getirmeye çalıştıklarını fark etmişti ve ister istemez göçebe Türkmenlerle orduda hizmet eden köle (gulam) Türklere hak vermeye başlamıştı. Devletin sivil teşkilat kadrolarını dolduran İranlılarla askeri teşkilat kadrolarını ellerinde bulunduran Gulam Türkler arasındaki nüfuz mücadelesinin bilhassa Melikşah'ın saltanatının sonlarına doğru ne kadar sertleştiğini bizzat Nizamü'l-Mülk'ün yazdığı Siyasetname adlı eserden öğreniyoruz" (Köymen, 1977: s.168).

Nizamü'l-Mülk, İranlılarla Türklerin devlet içindeki nüfuz alanlarının sıkı sıkıya belirlendiği, aralarında bir dengenin kurulduğu Alp Arslan dönemini övgüyle anıyordu. Devlet yönetimini ve bürokrasisini elinde tutan, bilge, güçlü ve deneyimli Başvezir, belli bir dengeyi gözetse de, başta İranlılar olmak üzere yerleşik kavimleri ve onların egemen kesimlerinin çıkarlarını ve toplumsal statüsünü temsil ediyordu. Buna karşılık, gençlik yıllarından sonra silik bir hükümdar değil, kudretli bir padişah haline geldiği kabul edilen

Sultan Melikşah ise, hem içinden geldiği göçebe Oğuz/Türkmen boylarının baskısı hem de yerleşik kavimlerin egemen sınıflarının kuşatması altındaydı. Kaldı ki, merkezi yapısı çok güçlü olsa da fedaratif nitelikteki Selçuklu İmparatorluğu'nun Anadolu, Horasan, Suriye gibi önemli parçalarını da hanedan mensubu Türk akrabaları (kuzenleri) yönetiyordu. Bu çatışma, ideolojik planda kendisini mezhep kavgaları şeklinde dışa vuruyordu.

İranlı Başvezir Nizamü'l-Mülk, güçlü olduğunu biliyor, bu nedenle mücadeleden geri çekilmiyor, tasfiye edilme girişimlerine karşı ise kararlılıkla direniyordu. Öyle ki, ilk eşinden olan büyük oğlu (18 yaşındaki) Berkyaruk'u veliaht ilan eden Melikşah'ı bu fikrinden vazgeçirerek, küçük yaştaki (3 yaşında) oğlu Mahmud'u (I. Mahmud) onun yerine veliaht yapmak isteyen nüfuzlu Türkan Hatun ile çatışmaktan bile kaçınmıyordu. Bölgenin güçlü Türk devletlerinden Karahanlılar'ın hükümdarı Tamgaç Han'ın kızı olan Türkan Hatun, iki devlet arasında güç kaybına neden olan bölgedeki egemenlik mücadesi ve savaşlara, iki hanedan arasında akrabalık bağı oluşturarak son vermek amacıyla Melikşah ile evlenmiş ya da evlendirilmişti. Dolayısıyla gücünü sadece Melikşah'ın eşi olmaktan değil, Karahanlı hanedanına mensup bir soylu olmaktan da alan Türkan Hatun'a karşı, Berkyaruk'un veliaht olmasını destekleyen Nizamü'l-Mülk, izlediği siyaset ile hanedan arasındaki çatlakları da derinleştiriyordu.

Saray ve devlet içinde bu mücadele devam ederken, Merv'de meydana gelen bir olay, Melikşah ile Nizamü'l-Mülk arasındaki ilk açık çatışmanın yaşanmasına yol açmıştı. Melikşah, akrabalık bağı da bulunan güvendiği bir komutan olan Emir Kavdan'ı Merv askeri valiliğine tayin etmişti. Nizamü'l-Mülk'ün oğlu Şemsü'l-Mülk Osman da Merv'de sivil vali olarak bulunuyordu. Osman, babasının gücüne güvenerek, Sultan Melikşah'ın tayin ettiği bu askeri valiyi, kendisine karşı bir tehdit olarak algıladığı için, önce tutuklatmış, bir süre hapsettikten sonra geri göndermişti.

İşte bu olay, bardağı taşıran son damla işlevi görecek, çok öfkelenen Sultan Melikşah, Nizamü'l-Mülk'e alışılmışın dışında ağır şekilde hitap ettiği bir mektup yazacaktı:

> "Sen saltanatta ve mülkümde (ülkemde) benim ortağım mısın? Eğer öyle ise bunun kuralları vardır. Şayet benim vekilim ve benim buyruğum altında isen vekillik ve tabilik şartlarına (emirlerime) uymalısın. Oğullarından her biri bir kıt'ayı istilâ etti. Büyük bir vilayete vali oldular. Bununla da yetinmeyerek devlet işlerine müdahalede bulundular. Sen hangi yetkiyle buyruğumuz olmadan

> oğullarına, damatlarına, kullarına ülkeler ve iktalar veriyor, dilediğini yapıyorsun? İster misin ki, önünden devât-ı vezareti (vezirlik divitini) ve başından (vezirlik) sarığını almalarını emredeyim? Halkı tehakümünüzden kurtarayım" (Kesik, 2018: s.70).

O güne kadar soğukkanlılıkla hareket eden ve bilgece sözlerle Sultan Melikşah'ı her kriz döneminde sakinleştirmeyi başaran Nizamü'l-Mülk, bu kez, o güne kadar kullandığı üsluptan farklı olarak Sultan'a meydan okuyarak, mektubunu getiren heyetten şu şaşırtıcı yanıtı iletmelerini isteyecekti:

> "Sultan'a deyiniz ki: Eğer benim saltanat ve mülkünde (devlete) ortak olduğumu bilmiyor idiyse şimdi bilsin. O, bugün ulaşmış olduğu ikbale benim düşünce ve çabalarımla gelmiştir. Babası öldürüldüğünde onu nasıl idare ettiğimi, ayaklanmaları bastırdığımı, ailesinden ve başkalarından onu öldürmek isteyenleri nasıl bertaraf ettiğimi hatırlamaz mı? O vakit bana sımsıkı yapışır, karşı çıkmazdı. Ne zamanki işleri yoluna koydum, uzak yakın şehirleri fethettim ve herkes ona itaat arz etti, işte o zaman beni işlemediğim suçlarla itham etti, hakkımdaki jurnalleri işitir oldu. Benim adıma ona söyleyiniz ki, benim divit ve sarığımla onun tacı ve tahtı birbirlerine öylesine bağlıdır ki, bu divit (mühür) ve sarığın kalkması ile o tac ve taht da (devlet de) yok olur" (Kesik, 2018: s.70).

Sultan'ın gönderdiği heyette bulunanlar bu sert ve tehdit içeren yanıtı hafifleterek, iletmeye karar verir. Hatta, Nizamü'l-Mülk'ün bağlılık arz ettiğini söylemeyi planlarlar. Fakat, Melikşah heyete çok güvendiği adamlarından Emir Yelberd'i de dahil ederek Başvezir'in söylediklerinin kendisine eksiksiz ulaştırılmasını sağlar. Başka bazı kaynaklarda ise, heyette bulunanların, Melikşah'ın eşi Karahanlı hanedanından Türkan Hatun'a (bazı kaynaklarda Terken Hatun) yaranmak için Nizamü'l-Mülk'ün sözlerini abartarak ilettikleri belirtilir. Çünkü, güzel ve akıllı olduğu kadar, devleti yönetme ihtirasına da sahip olan, bu nedenle kendisine bağlı bir divan heyeti ve süvarilerden oluşan 12.000 kişilik özel bir ordusu bulunan Melikşah'ın eşi Türkan Hatun, yukarıda da belirtildiği gibi, Melikşah'ın büyük oğlu Berkyaruk yerine kendi oğlu Mahmud'u velihat yapmak istiyor. Dahası, Abbasi Halifesi Muktedi ile evli olan kızı Mâh-Melek'ten -ki Halife'den ayrılarak babası Melikşah'ın sarayına geri dönmüş, bir süre sonra da hastalanarak ölmüştü- doğan torunu Cafer'i de Halife'nin velihattı yapmayı amaçlıyordu. Türkan Sultan, aslında meşru bir dayanağı olmayan -ki çocuklarının yaşı çok küçüktü- bu iki amacın önünde Nizamü'l-Mülk'ü engel olarak görüyordu. Devlet üzerinde büyük nüfuzu olan, Selçuklu Ordusu'nda kendisine bağlı komutanlar bulunan Türkan Hatun, kendi taraftarı olan vezir Tacü'l-Mülk'ü de Nizamü'l-Mülk'ün yerine başvezir yapmak

istiyordu. Türkan Hatun'un Selçuklu ülkesi ve İslam dünyasına hakim olmak konusundaki bu ihtiraslı tutumu, Melikşah'ın ölümünden sonra devlet işleyişi ve yapısını bozacak, zaten federatif bir yapıya sahip olan İmparatorluk, merkezkaç kuvvetlerin de etkisiyle gerileme ve çözülme dönemine girecekti.

Diğer taraftan, Melikşah'ı tehdit eden Nizamü'l-Mülk, bu gerilim ve şaşırtıcı meydan okumaya karşın yine görevde kalmıştı. Bu söz düellosundan sonra, Melikşah, kudretli bir sultan olmasına karşın, beklenenin aksine Nizamü'l-Mülk'ü feda etmeyi ya göze alamamış ya da onun bir süre daha görevde kalmasını çıkarlarına uygun bulmuştu. Ama Nizamü'l-Mülk'ün artık gözden düştüğü kesindi. Yaptığı hizmetlerle devlete ortak olmaya hak kazandığını çekinmeden ilan eden Nizamü'l-Mülk'ün, kendisi olmadan Selçuklu İmparatorluğu'nun yönetilemeyeceğini, hattâ çökeceğini ileri sürmesi, onun gücünü ortaya koyduğu gibi, Asyatik toplumların tarihinde örneğine az rastlanan, Selçuklu Devleti'nin siyasal yapılanmasına özgü bir duruma da işaret ediyordu.

Nizamü'l-Mülk, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, tamamladığı Siyasetname kitabını, Melikşah'ın ardından 1092'de Bağdat'a gitmek üzere çıktığı son yolculuktan önce saray kitapları yazıcısı Muhammed Nasıh'a çoğaltması için emanet ediyor. Yazıcı Nasıh'a, "başıma her hangi bir şey geldiği takdirde kitabı doğrudan Melikşah'a ver," diye de emrediyor. Ve Nizamü'l-Mülk'ün korktuğu şey başına geliyor. Başvezir, Melikşah'ın isteğiyle onun ardından Bağdat'a giderken, Selçuklu Devleti'nin geleceği için en büyük tehlikelerden biri olarak gördüğü İsmailiye tarikatının (Haşhaşiler) şeyhi Hasan Sabbah'ın bir fedaisi tarafından suikast sonucu öldürülüyor.

Olay şöyle gelişiyor: Nizamü'l-Mülk, 14 Ekim 1092 yılında Suhne/Sahne yakınlarında, Kanguvar ve Bisutun arasında, hükümdar ve maiyetiyle İsfahan'dan Bağdat'a giderken sufi kılığına bürünmüş, Hasan Sabbah'ın müridi olan Ebu Tahir Arrani (Errani) isimli bir fedai, önemli bir talepte bulunmak istediğini belirterek muhafızları aşmayı başarıyor. Nizamü'l-Mülk'ün izniyle yanına geliyor ve onunla bazı önemli konuları konuşmak istediğini belirtiyor. Bir süre konuştuktan sonra koynundan çıkardığı bir dilekçiyi ona veriyor. Nizamü'l-Mülk dilekçeyi okurken, bu kez üzerinde gizlediği zehirli hançeri çeken fedai başveziri vuruyor. Suikastçı Ebu Tahir Arrani'nin eğitimli ve bilgili biri olduğu dikkat çekiyor. Nizamü'l-Mülk, aldığı ağır yara üzerine bir süre sonra yaşamını yitiriyor. Muhafızlar saldırganı olay yerinde öldürüyor. Nizamü'l-Mülk'ün cenazesi büyük bir törenle İsfahan'a götürülerek defnediliyor.

> "Bağdat Abbasi Halifesi ile evlenen mutsuz kızının başkent İsfahan'a dönmesinden sonra ölmesi üzerine, öcünü almak için, 1092 yılı sonbaharında Bağdat'a hareket eden Melikşah'ın maiyetinde Nizamü'l-Mülk de bulunuyordu. Nihavent yakınlarında konaklandığı sırada, Siyasetname adlı eserinde emrinde çalıştığı Selçuklu Devleti'nin baş düşmanı olarak ilân ettiği Hasan Sabbah'ın Batıni fedailerinden biri, bir dilekçe vermek bahanesi ile ve sûfi kılığında olarak, vezirin yanına yaklaştı. Vezir dilekçeyi okurken, fedâi birden bire, hançerini ihtiyar vezirin göğsüne sapladı. (…) Hasan Sabbah'ın öldürttüğü ilk devlet adamı Nizamü'l-Mülk'tür" (Kafesoğlu, 1993: s.329-333).

Son zamanlarında rakip ve düşmanlarının şikayetleri, ayrıca Türkan Hatun'un kışkırtmalarının da etkisiyle, Nizamü'l-Mülk ile Melikşah'ın arası açılmış olduğu için, bazı kaynaklara göre, Başvezir'in ölümünden Sultan'ı sorumlu tutanlar da oluyor. Ancak, Melikşah yaralı durumdaki Başvezir'in yanına giderek olayla hiçbir ilgisinin bulunmadığını anlatıyor. Nizamü'l-Mülk'ün ise son saatlerinde Melikşah'a sitem ederek, ilerleyen yaşı nedeniyle zaten, "ömrünün son dönemini yaşadığını" belirtip, "neden böyle bir yola başvurdun," diye sorduğu, dolayısıyla Başvezir'in de suikasttan Sultan'ı sorumlu tuttuğu rivayet ediliyor. Nizamü'l-Mülk'ün bu sözleri üzerine, Melikşah'ın ısrarla suikastla hiçbir ilgisinin bulunmadığına dair yemin ettiği de yine bazı kaynaklarda yer alıyor. Nizamü'l-Mülk'e yapılan suikast askerler ve halk arasında büyük galeyana yol açıyor. Hatta Melikşah askerlere giderek onları da bizzat teskin etmeye çalışıyor. Tarihçi Muharrem Kesik olayı şöyle anlatıyor:

> "Melikşah ikinci defa Bağdat'a giderken Nizamü'l-Mülk de onu takip etti ve bu yolculuk sırasında Bağdat ile Hemedan arasında ve Nihavend yakınlarında bulunan Sehne adlı bir köyde konakladıkları sırada, Cumartesi günü arzuhal vermek bahanesiyle yanına yaklaşan Ebu Tahir Arrani adlı bir Batıni fedaisi tarafından saldırıya uğradı. (14 Ekim 1092 /10 Ramazan 485) Onun hançerlendiği haberi Sultan Melikşah'a bildirildiği zaman Sultan derhal yanına gelmiş, yaralı Vezir de Sultan'a "Cihan Hükümdarı! Babanın ve senin devletini idare ederek ihtiyarladım. Sen, beni bertaraf ettin, halbuki ölümüme çok az zaman kalmıştı. Keşke böyle yapılmasını emretmeseydin," demişti. Sultan bu sözler üzerine yanında taşıdığı mushafı çıkarıp Allah'ın kitâbı üzerine yemin ederek ona: "Ben sana bunu nasıl yapabilirim, sen benim babam yerindesin ve devletimin uğurusun," diyerek karşılık vermiş bu olayla bir ilgisi bulunmadığını söylemişti" (Kesik, 2018: s.71).

Bazı çevreler ise suikastı, Melikşah'tan çok, Türkan Hatun ve Tacü'l-Mülk'e yüklüyordu. Abbasi Halifesi'ni suçlayanlar da vardı. Selçuklu Başveziri'nin devlet içi bir tehdit olarak değerlendirdiği Batınileri sürekli olarak izletmesi, Nizamiye Medreseleri

aracılığıyla başta İsmaililer, Aleviler ve Şiilere yönelik bir ideolojik ve teolojik mücadele yürütmesi, devleti tek bir inancın (tek bir İslam yorumunun) aygıtı olarak yapılandırması, Oğuz-Türkmen boyları dahil geniş İmparatorluk halkları arasında, huzursuzluk ve tepkilere yol açıyordu. Özellikle askeri operasyonlarla sürekli üzerlerinde baskı kurduğu Hasan Sabbah ve İsmaili tarikatı mensuplarının ona kin beslemelerine sebep olmuştu.

Erken dönem tarihçilerinden Reşidüddin Fazlullah'ın da bu konuda söyledikleri dikkat çekicidir. Fazlullah, bütün olasılıkların değerlendirildiği, suikastçının kimliğinin de belli olması nedeniyle, olayın Selçuklu Büyük Divanı'nda (hükümette) bütün yönleriyle incelendiğini belirterek, Nizamü'l-Mülk'ün Haşhaşiler tarafından öldürüldüğü üzerinde müttefik kalındığını söylüyor (Yazıcızade, 2017: s.56).

Nizamü'l-Mülk'ün çocuklarından Fahrü'l-Mülk ve Ziyaü'l-Mülk ile torunlarından bir kısmının Selçuklu İmparatorluğu'nun üst düzey makamlarında ve Selçuklular'ın koruması altındaki Abbasi hilafet kademelerinde görev yapmaya devam etttikleri düşünülürse, Reşidüddin Fazlullah'ın yazdıklarının gerçeğe en yakın değerlendirme olduğu görülüyor. Kaldı ki, Selçuklu sarayının/yönetiminin de aynı görüşte olduğu anlaşılıyor. Suikastın ardından yoluna devam ederek Bağdat'a giden Melikşah, hiç vakit kaybetmeden Türkan Hatun'a yakınlığıyla bilinen ve uzun süredir Nizamü'l-Mülk'ün alternatifi diye gösterilen Tacü'l-Mülk'ü vezir-i azamlık (başvezir) görevine getiriyor**.** Bir yandan da bütün imparatorlukta Nizamü'l-Mülk için üç günlük yas ilan ediyor, bütün camilerde ünlü başvezir için dualar okutuyor.

Ancak, ilginç olan şu ki, Nizamü'l-Mülk'ten 35 gün gibi kısa bir süre sonra Sultan Melikşah da Bağdat'ta esrarengiz bir şekilde ölüyor. Melikşah, Halife Muktedî-Biemrillah'tan büyük oğlu Müstazhir-Billah'ı veliahtlıktan azlederek yerine, Türkan Hatun'un da isteği doğrultusunda, kızı Mâh-Melek'ten olan Halife'nin küçük oğlu ve kendisinin torunu Ebü'l-Fazl Cafer'i veliaht ilan etmesini istiyor. Ancak, büyük oğlunu veliaht ilan eden Abbasi Halifesi Muktedi-Biemrillah, Selçuklular'ın himayesi altında olmasına karşın bu isteği yerine getirmeye yanaşmıyor. Üçüncü kez, 28 Ekim 1092'de Bağdat'a giden Sultan, isteklerini yerine getirmeyen Halife'ye haber gönderip -ki Halife'nin askeri bakımdan karşı koyma gücü yoktu- zaten Selçuklu egemenliğinde olan kenti hemen terk etmesini istiyor. Melikşah, kızı Mâh-Melek ile evli olan Halife Muktedi-Biemrillah'ı, kızını mutsuz ederek ölümüne neden olmakla da suçluyor.

Muktedi-Biemrillah'ın bu isteği yerine getirerek hilafet başkenti Bağdat'ı terk

etmesi, Abbasi ruhban hanedanlığının sonu anlamına geliyor. Bu nedenle hatırlı bazı kişiler araya girerek on günlük süre alıyor. Ancak, Halife'ye tanınan süre henüz dolmadan, dokuzuncu gün, Melikşah yediği yemek nedeniyle ateşli bir hastalığa tutularak üç gün içinde, 19 Kasım 1092'de Bağdat'ta ölüyor. Öldüğünde 38 yaşında genç bir hükümdar olan Melikşah'ın zehirlenerek bir suikasta kurban gittiği kesin görünüyor. Melikşah'ın, Halife Muktadi'den olma torununun veliaht ilan edilmesi için baskı yapması, hilafet makamını da doğrudan kendisine bağlamak ve ikili iktidar görüntüsüne son vermek istediğini gösteriyor. Melikşah böylece, dünyevi iktidarın yanısıra, dini iktidarı da elinde tutmayı amaçlıyor.

Melikşah ve Türkan Hatun'un kızı Mâh-Melek'in, Abbasi Halifesi ile evlendirilmesinin öyküsü de ilginçtir. Mâh-Melek Hatun'a Abbasi Halifesi Muktadi-Biemrillah talip olunca, Melikşah bu talebi ileten Halife'nin elçisini Türkan Hatun'a gönderiyor.

> "Terken Hatun kendisine (elçiye) kızını Karahanlı ve Gazne sultanlarının da istediğini, 400.000 dinar başlık vermesi halinde Halifeyi tercih edeceğini söylemiş, Halife ile bu tür pazarlığın yakışık almadığının hatırlatılması üzerine 50.000 dinar süt hakkı, 100.000 dinar mehir ödemesi, ayrıca Halife'nin başka bir eşi ve cariyesi olmaması kaydıyla kızını vermeye rıza göstermiştir. Düğün 480 (1087) yılında yapılmış, düğünün ertesi günü bir ziyafet veren Halife Muktedî-Biemrillâh, Terken Hatun ile yanındaki kadınlara hil'atler göndermiştir" (Bezer, 2011: s.510).

Burada dikkati çeken en önemli ayrıntı, bu evlilik için, "halifenin başka bir eşi ve cariyesinin olmaması" koşulunun konulmasıdır. Bu koşulun, 11. yüzyılda Selçuklu sarayında hâlâ etkili olduğu görülen, Türk toplumunda kadının konumundan kaynaklandığı anlaşılıyor. Türk kavimlerinde kadının yeri ile Arap-İslam halifesinin sarayındaki yaşam tarzı arasındaki bu fark önemlidir. Selçuklu Sultanı Melikşah'ın himayesinden/korumasından yararlananarak hilafet makamında uzun süre kalmak için onunla akrabalık bağı kurmak isteyen Abbasi Halifesi'nin bu şartları kabul ettiği anlaşılmaktadır. Mâh-Melek'in Halifeyi terk ederek Selçuklu başkentine, annesinin ve babasının yanına dönemsinde ise söz konusu koşulun ihlâl edilmesinin etkisi olduğu sanılmaktadır.

Melikşah'ın kim tarafından öldürüldüğüne ilişkin de çeşitli görüşler bulunuyor. Bazı söylentilere göre Melikşah, bir Nizamiye Gulmanı (Nizamü'l-Mülk'e bağlı, onun hizmetindeki bir köle) tarafından üstatlarının intikamını almak için zehirleniyor. Çeşitli

kaynaklarda, zehirleyen kişinin Saray gulamlarından Hurdek adında bir hizmetkâr olduğu da belirtiliyor. Bazı tarihçiler ise, Melikşah'ın ölümünden Abbasi Halifesi'ni sorumlu tutuyor.

> "Melikşah'ın av etinden zehirlendiği belirtildiği gibi, onun Halife Muktedî-Biemrillâh, Terken (Türkan) Hatun veya Nizamü'l-Mülk'ün adamları (Nizamiyye) tarafından öldürüldüğü de rivayet edilir" (Kafesoğlu, 1973: s.208-210).

Ravendi, İbnü'l-Esir el-Kamil ve Reşidüddin Fazlullah gibi erken dönem tarihçi ve tarih yazıcılarını kaynak gösteren Abdulkerim Özaydın ise, Sultan Melikşah'ın ölümünden hemen sonraki birkaç ay içinde, neler olduğunu şöyle anlatıyor:

> "Terken Hatun, veliaht şehzade Berkyaruk'un sultan olmasını engelleyip küçük yaştaki oğlu Mahmud'u tahta çıkarmak amacıyla Melikşah'ın ölümünü gizledi. Bu yüzden cenaze namazı dahi kılınmayıp gizlice Şüniziyye'de toprağa verildi. Daha sonra Başkent İsfahan'a götürülerek Sultan'ın Şâfiî ve Hanefiler için yaptırdığı medresenin haziresinde (bahçe/avlu içindeki mezarlık) defnedildi. Sultan Melikşah'ın Ahmed, Berkyaruk, Dâvud, Muhammed Tapar, Sencer, Mahmud, Tuğrul ve Emir Humar adlı sekiz oğlu ile Gazneli veliahdı Mes'ûd b. İbrahim'le evlenen Gevher, Halife Muktedî-Biemrillâh ile evlenen Mâh-Melek ve Halife Müstazhir-Billâh ile evlenen Seyyide adlı üç kızı, ayrıca isimleri tesbit edilemeyen iki çocuğu daha olmuştur. Melikşah öldüğünde oğullarından Berkyaruk, Muhammed Tapar, Sencer ve Mahmud hayattaydı" (Özaydın, 2004: s.54-57).

Sonuçta; tarihin garip bir tecellisi olarak, Nizamü'l-Mülk'ün öngörüsü ya da kehaneti gerçekleşiyor. Onun başvezirlik diviti (kalemi/mühürü) ve sarığı gidince, Melikşah'ın da tahtı ve tacı yıkılıyor. İmparatorluk kısa aralıklarla uğradığı bu iki büyük kayıp nedeniyle büyük bir kargaşaya düşerek iç savaşa sürükleniyor. Devlet, sonu gelmez taht kavgaları ve isyanlar nedeniyle gücünü kaybediyor. Bu durum, bölgede ve bilinen dünyada da büyük bir boşluk yaratıyor. Çünkü, Selçuklular söz konusu dönemde dünyanın en güçlü, en etkili ve en büyük oyun kurucu devleti konumunda bulunuyor. Dolayısıyla, Selçuklular'ın hegemonik gücünü kaybetmesi, bilinen dünyanın kalbi sayılan bölgede uzun süreli kargaşalara, savaşlara, kan ve göz yaşına neden oluyor. Bu arada belirtelim, Türkan Hatun'un yanında olan yeni Başvezir Tacü'l-Mülk de, bir yıl sonra Nizamü'l-Mülk'ün muhafızları tarafından öldürülüyor.

Melikşah'tan sonra Selçuklu İmparatorluğu, önce fiilen, daha sonra resmen 4 parçaya bölünüyor. Bunlar; İran ve Irak'ı içine alan ve Büyük Selçuklu

İmparatorluğu'nun devamı sayılan Horasan Selçukluları (1092-1194), Kirman Selçukluları (1092-1187), Suriye Selçukluları (1092-1117) ve Anadolu Selçukluları'dır. Anadolu Selçuklu Devleti, Selçuklu İmparatorluğu'ndan sonra kurumsal bakımdan kendisini yeniden üreten tek devlet olmayı başarıyor. İmparatorluktan farklı olarak, Anadolu Selçukluları'nda Farsi değil, Türki karakter öne çıkıyor. Bunlardan en uzun ömürlüsü Anadolu Selçukluları (1092-1308) oluyor. İbrahim Kafesoğlu Selçuklu İmparatorluğu'nun içine düştüğü kargaşayı şöyle anlatıyor:

> "Sultan Melikşah'tan sonra arka arkaya hükümdar olan dört oğlu zamanında ve daha başlangıçta Anadolu İmparatorluk'tan ayrılmış olup, Suriye de Selçuklu ailesinin iktidardan düştüğü 1116 senesine kadar şeklen merkeze bağlı kalmış ve son 'büyük sultan' olan Sencer'den (ölm. 1157) sonra ise geri kalan üç Selçuklu devleti ayrı mukadderata sahip olmuştur. Sultan Sencer istisna edilirse, dönem cesur, fakat atalarına layık olmayan, siyasi zekadan mahrum, kifayetsiz hükümdarlar, haris ve hilekâr devlet adamları ve Batıni cinayetlerinden ibarettir. Terken Hatun, kumandanları celp için, büyük mali fedakârlıklar karşılığında, henüz 5 yaşında bulunan Mahmud'u Sultan ilan edip namına hutbe okuturken, Nizamü'l-Mülk taraftarlarınca desteklenen veliaht Berkyaruk da Rey'de sultan ilan edildi. Berucird'de kuvvetleri bozguna uğrayan Terken (Türkan) Hatun, Azerbaycan Meliki Kutub Al İsmail Alp Sungu'ya evlenme teklif ederek bu kez onun gücünden yararlanmaya çalıştı. Fakat, İsmail de mağlup oldu" (Kafesoğlu, 2014: s.46).

Ülke yönetiminde kontrolü kaybetmemek için Sultan Melikşah'ın ölümünü gizleyen Türkan Hatun, Halife Muktedi'den, oğlu Mahmud adına hutbe okutmasını istiyor. Ancak, Nizamiye Medreseleri'nin başında olan ve Nizamü'l-Mülk'e yakınlığıyla bilinen İmam Gazzali de yaşının küçüklüğünden dolayı Mahmud'un sultan olamayacağına ilişkin fetva veriyor. Ancak, kararlı olan Türkan Hatun Halife'nin de itirazına karşın, uyguladığı şiddetli bir baskı sonucu Mahmud adına hutbe okutmayı başararak 25 Kasım 1092'de onu sultan ilan ediyor. Berk-Yaruk'u yakalatmak için İsfahan'a fedailer gönderen Türkan Hatun, oğlu Mahmud ile birlikte Bağdat'tan ayrılıyor. Başkent İsfahan'ı da teslim alarak, İmparatorluk mekanizmasına bir süre egemen olan Türkan Hatun, saltanatının (egemenliğinin) önünde en büyük engel olarak gördüğü Nizamü'l-Mülk adamlarınca eski başkent Rey'e götürülerek sultan ilan edilen Berk-Yaruk üzerine bir ordu gönderiyor. Ancak, bu ordu 17 Ocak 1093 tarihinde Burücird savaşında yenilgiye uğrayınca Berk-Yaruk İsfahan'ı kuşatıyor.

> "Terken (Türkan) Hatun Berkyaruk'a babasının mirasından 500.000 dinar verip

> İsfahan ve Fars dışındaki yerlerde saltanatını kabul etmek zorunda kaldı. Mücadeleden yılmayan Terken Hatun, Berkyaruk'un dayısı ve Azerbaycan meliki İsmâil b. Alp Sungur Yakuti'ye evlenme teklif etti ve saltanatta ortaklık önerdi; ordusunu teçhiz için ona her türlü yardımda bulundu. Ancak İsmail, Kerec yakınlarında Berkyaruk'a karşı girdiği savaşı kaybederek (Şubat 1093) İsfahan'a sığındı. Terken Hatun burada onu çok iyi karşıladı; Mahmud ile birlikte adına hutbe okutulup para bastırıldı. Kumandanlar İsmail'in Terken Hatun ile evlenmesine karşı çıktığından evlilik gerçekleşmedi. Ertesi yıl Emir Üner idaresinde gönderdiği ordunun da yenilgiye uğraması (Haziran-Temmuz 1094) Terken Hatun'u yıldırmadı. Tahtı ele geçirmek için harekete geçen kayınbiraderi Tacüddevel Tutuş ile gücünü birleştirmek üzere İsfahan'dan hareket etti; fakat yolda hastalanarak geri döndü. Bir süre sonra (Eylül-Ekim 1094) İsfahan'da öldü" (Bezer, 2011: s.510).

Bazı kaynaklarda, Türkan Hatun'un Berk-Yaruk tarafından düzenlenen bir suikast sonucu (zehirlenerek) Eylül 1094'te öldürüldüğü de ileri sürülür. Ölümünden sonra makamı ve itibarına uygun olarak devlet tarafından adına camiler ve medreseler yaptırılan Türkan Hatun, İslam öncesi Türk tarihinde yer alan güçlü kadın figürünün Müslüman bir toplumda da devam eden son simgesi gibiydi. Türk kültüründen gelen ve Selçuklular zamanında da süren kadınların toplumsal ve siyasal yaşamdaki etkin konumu ve rolü, Nizamü'l-Mülk ve İmam Gazali işbirliğiyle kapıları açılan yeni dönemde (11. yüzyıldan sonra) silikleşerek yok olacaktı.

Celâliye Hatun adıyla da anılan Türkan Hatun'un tarih sahnesinden çekilmesiyle, Berk-Yaruk'un en önemli rakibi de ortadan kalkmış oluyor. Kendisini Suriye'de Selçuklu Sultanı ilan eden Tutuş başta olmak üzere, tahtta iddia sahibi olan diğer Selçuklu şehzadelerini yenilgiye uğratan Berk-Yaruk -ki amcası Tekiş ve Tutuş'u da 1094'te öldürtüyor- bir dönem İmparatorluk topraklarında hakimiyet sağlayarak gerçek anlamda tek otorite ve sultan oluyor. Ancak, bu durum kısa sürüyor. Yeniden Büyük Selçuklu birliğini kurmayı başaran hükümdar ise, yine Melikşah'ın oğlu ve Berk-Yaruk'un kardeşi Sencer oluyor. Ancak, son büyük Selçuklu sultanı sayılan Sencer döneminde sağlanan birlik bile, hiçbir zaman eskisi kadar (Melikşah dönemi gibi) güçlü olamıyor.

Kirman'da Kavurd Oğulları'nın merkezden ayrıldıklarını ilan etmesiyle yeniden siyasal kriz ve kargaşanın başladığı dönemde ise Süleymanşah'ın oğlu I. Kılıç Arslan kalabalık Oğuz boylarının başına geçerek Horasan'dan İznik'e (1092) geliyor ve idareyi, bölgeyi genel vali gibi yöneten Abu'l-Gazi'den alarak Anadolu Selçukluları'nın başına geçiyor. Büyük Selçuklu İmparatorluğu dağılırken, I. Kılıç Arslan Anadolu Selçuklu Devleti'ni kurumsallaştırma sürecini başlatıyor. (Kafesoğlu, 2014: s.47).

Dönemin kaynaklarına göre, titizlikle planlandığı ve uygulandığı anlaşılan Nizamü'l-Mülk suikastının, bilinen dünyada Melikşah'tan sonraki en güçlü ve nüfuzlu siyasal liderine karşı yapılması, ardından Sultan'ın da bir suikast sonucu öldürülmesi Sulçuklu ülkesinde yeni bir iktidar kavgasının ve iç savaşın kapılarını sonuna kadar açmıştı. Haşhaşiler diye de tanınan, Alamut Kalesi merkezli Batını İsmaliye Emirliği ise bu suikasttan sonra, üzerindeki Selçuklu baskısı azaldığı için bölge halkları üzerindeki etkisini artıracak, örgütlenmesini güçlendirecekti. Daha da önemlisi, ilk büyük siyasal suikast olan Nizamü'l-Mülk'ün öldürülmesinden sonra Haşhaşiler eylemlerini sürdürecek, çok sayıda devlet adamını (vezir, üst düzey yönetici), Sünni ulema mensubu ve şeyhini, Abbasi hanedanı ve bürokrasisinden yöneticileri öldürecekti. Öyle ki, Sultan Melikşah'ın yerine geçen oğlu Berkyaruk'un -ki Melikşah velihat ilan etmiş, bu kararı Nizamü'l-Mülk de desteklemişti- başvezirliğine getirilen Nizamü'l-Mülk'ün büyük oğlu Fahrü'l-Mülk de Hasan Sabbah'ın fedaileri tarafından, yine bir suikastla (11 Eylül 1106) öldürülecekti. Haşhaşiler'in eylemleri ve önlenemez suikastları bölgedeki irili ufaklı bütün devletlerde, Haçlılarda ve Selçuklu bürokrasisinde panik yaratacaktı.

3.6. Batıniler, İsmailiye ve Hasan Sabbah

Selçuklu Devleti ve İmparatorluğun baş düşmanı olarak ilan ettiği Hasan Sabbah'ın Batını fedailerinden biri tarafından, çok iyi planlanmış bir suikast sonucu öldürülen Nizamü'l-Mülk'ün, kurmak istediği sistemin kurbanı olduğu söylenebilir. Çünkü Batıniler, İslam'ın Sünni kolunun görece dar ve selefi bir yorumunun (Selçuklular'da Eş'ari geleneği ve Şâfiî öğretisinin) devletin resmi ideolojisi haline getirilmesine şiddetli bir tepki gösterdiler. Selçuklu İmparatorluğu'nda yaşayan halklar arasında söz konusu dönemde yaygın olan Batıniliğin izleyicileri -Şiiler ve Aleviler de bu kapsamda değerlendirilebilir- devletten ve sistemden dışlanacaklarını düşünerek bu girişime karşı koydular. Kaygılarında pek haksız da sayılmazlardı. Çünkü Nizamü'l-Mülk'ün bu girişimi, kısa vadede İmparatorlukta sonu gelmeyen isyan ve iç kargaşalara yol açmıştı. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Selçuklu İmparatorluğu'nun çözülme süreci de özellikle Alevi-Batını Türkmen /Oğuz boylarının arkası gelmeyen ayaklanmaları sonucu başlayacaktı. Koordinasyondan yoksun olsa da, "Büyük Oğuz ayaklanması" denilen bu isyanlar, Selçuklular'ın sonunu getirecekti. Çünkü, bu ayaklanmaların bir nedeni, Selçuklu Devleti'nin siyasal yapılanmasının (saray ve bürokrasinin) devletin

kurucu unsuru olan Türkmen/Oğuz boylarına yabancılaşarak ondan kopması ise, bir diğer nedeni de devletin tek bir inanç ve dar bir mezhep anlayışı temelinde örgütlenmesiydi. Nizamiye Medreseleri bu girişimin en önemli kurumuydu. Bürokrasinin bileşimi, yönetici ve ticaret sınıfının yapısı da -ki ağırlıklı olarak İranlılar, Deylemliler ve daha sınırlı olmak üzere Arapların elindeydi- bu durumu destekliyordu.

Peki nedir Batınilik? İslam'ın büyük ve sanılandan yaygın olan bu akımının/yorumunun bir kolu olan gizemli İsmailiye mezhebi, Haşhaşiler ve onların efsanevi lideri Hasan Sabbah kimdi? Şimdi çalışmanın tamamlayıcı bir alt başlığı olarak kısaca bu konuyu ele almakta yarar var. Çünkü, görece daha eşitlikçi bir öğretiye sahip oldukları belirtilen, felsefeyle bağlarını koparmadıkları bilinen İsmailiye ve Batıniler, deyim uygunsa Selçuklu İmparatorluğu içinde bağımsız bir alt devlet ya da beylik şeklinde konumlanmış önemli bir siyasal güçtü.

> "Dönemin kaynaklarına baktığımızda Büyük Selçuklu Devleti'nde denge ve güç unsurlarının Sultan Melikşah etrafında dört merkezde odaklandığı görülmektedir. Birincisi, devlet siyasetinde nüfuzlu bir sultan olan Terken (Türkan) Hatun ve onun desteklediği, hizmetinde olan ümera kesimini temsil eden Tacü'l-Mülk gibi devlet adamlarıdır. İkincisi, Melikşah'tan sonra devlet içerisindeki en güçlü şahsiyet olan Nizamü'l-Mülk, ailesi ve desteklediği ulema ile kendi ordusu ve emirleridir. Üçüncüsü Hilafet makamı yani Abbasi halifeleridir. Dördüncüsü ise devlet içerisine sinsice yerleşerek 1090 yılından itibaren Selçuklu ve İslam âlemini tehdit eden Bâtınilerdir. Nizamü'l-Mülk ve Abbasi Halifeliği'ni varlığı karşısındaki en büyük tehlike görerek öncelikli hedef haline getiren, zamanla Selçuklu topraklarında önemli ve tehlikeli güç haline gelen Hasan Sabbah ve Batiniler, amaçları doğrultusunda devletin içerisinde oluşan denge ve güç unsurlarına karşı mücadele veya ittifaklar yapmaktan çekinmemişlerdir" (Akkuş, 2018: s.167).

Batınilik (Farsça Batıniyye ya da Arapça El-Baṭiniyyeh), genel ve ansiklopedik bir tanımla; İslam'da Kur'an ayetlerinin görünür, yüzeysel (zahiri) anlamlarının dışında, daha derinde olan asıl ve gerçek anlamlarının bulunduğu, yani bir tür alt metnin olduğu inancıdır. İslam kültürü havzasında Kur'an ayetlerini bu anlayışla yorumlayan akıma Batınilik, bu düşünceyi benimseyen kişi ve gruplara da Batıni denir. Metodolojik olarak Sünni İslam anlayışından köklü şekilde ayrılır. İslam'da yorum, yani içtihad kapısını açık tutar. Bu yanı, onun en önemli ve belirleyici farkını oluşturur. Akılcılık ve felsefeyi reddetmeyen, güncellenmeye açık bir akımdır. Dolayısıyla, ilerlemeye kapalı olmayan bir yapısı ve dokusu olduğu söylenebilir. Tasavvuf alanı da Batınilik akımı/inancı içinde sayılabilir. Batıniliğin birçok kolu vardır.

Batını (heteredoks) akımın sadece dinlere ve İslam'a özgü olmadığını belirten Faik Bulut, bu düşünce yönteminin köklerinin çok daha eski olduğunu ileri sürüyor. Antikçağ'daki tevil (yorum) geleneğine işaret eden Bulut, Homeros şiirlerinin bile Batını bir okumaya tabi tutulduğunu söylüyor. En gelişkin biçime ve kitlesel karaktere İslam dininin kültürel havzasında kavuşan Batıniliğin, Hristiyanlık ve Musevilik'te de bulunduğunu belirtiyor. İslam'da Batniliğin Halife Hz. Osman döneminde ortaya çıkmakla birlikte, esas olarak Hz. Ali zamanında bir öğreti haline gelmeye başladığını ifade eden Bulut, şöyle devam ediyor:

> "Hicri birinci asırdan sonraki dönemde ön plana çıkıp, mistizm (yahut tasavvuf) temelinde felsefi ve düşünsel bir akım oluvermiştir. Batıniliği, salt Kur'an'ın zahiri (dışsal, yüzeysel) ve batını (içsel, derin) yorumu biçiminde anlamak da yanlış ve eksiktir. İslam öncesi çağlardan gelen bir geleneğin tek başına dini çerçevede ve inanç düzleminde ele alınması yeterli fikir vermez. Esasında batın (heterodoxy/esoterism) kavramının üç anlamı bulunur: a) Kamuoyuna mal olmuş ve ya kutsal sayılan metinden bağımsız bir yorum; b) Kutsal metinden koparak, metni lafızıyle (yazılı haliyle) aklın gereklerini yerine getirebilecek bir uyum; c) Kutsal metnin dışsal/yüzeysel (zahiri) basit anlamını dışlayarak, iç anlamı (batın) üzerinde yoğunlaşma.
>
> "Her şeyin dış yüzünün yanında bir de iç yüzü bulunduğunu' ileri sürmeyi ön koşul kabul edilen Batını düşünce tarzı, salt kutsal metinlerin içerik yorumlarıyla yetinmez. Zira dünyada bütün olup bitenlerin biçimine değil, özüne bakarak yorum yapar. Batınilik açısından biçim, görüntü ve kabuktur; oysa öz, töz ve cevherdir. Bu durumda Batınilik, bir anlamda kutsal metinlere bağlı kalmamakta, el verdiğinde usa vurma ve akıl yürütme yoluyla, fikrin özgürleşmesine hizmet etmektedir. Olayların biçiminden çok özünü yorumladığından, semavi dinleri benimseyen toplumlarda, materyalist eğilimleri olan Batıniler daha açılcı, mantıklı, görece nesnel ve diyalektik düşünebilen insanlardır" (Bulut, 2018: s.39).

Batını bir akım olan İsmaililik ya da İsmailiyye mezhebi ise, adını İsmail bin Cafer Sadık'tan (Cafer Sadık'ın oğlu İsmail'den) alan, Şia içinden çıkan bir mezheptir. Bazı kaynaklara göre, ilk İsmaili topluluk, Hicri 148/Miladi 765 yılında ortaya çıkmıştır. İsmaililer, Hz. Ali ve soyuna ait halifelik hakkını gaspettiklerine inandıkları Sünni hilafet hanedanı Emevilere ve Abbasiler'e karşı mücadele eden, Ehli Beyt ve 12 İmam inancına bağlı, imamet silsilesi ve hiyerarşisine inanan bir dini-siyasi akımdır. Kurucusunun, Hz. Ali'nin torunlarından, 8. yüzyılda yaşamış İmam İsmail olduğuna inanılır. Bazı kaynaklara göre, İsmail, 12 İmam'dan Cafer Sadık'ın büyük oğludur. En ünlü kolu ise, Hasan Sabbah'ın "Haşhaşiler" diye ünlenen ve siyasal suikastlarıyla bilinen İsmaili tarikatıdır. Siyasal nedenlerle öne çıkmıştır. Nizamü'l-Mülk, Siyasetname'de

Selçuklu Devleti ve İslamiyet için en büyük tehlike olarak Batıniliği göstermiş, Melikşah'ı bu konuda sürekli uyarmış, İmparatorluk topraklarında, Batınilere karşı sürekli askeri şiddet uygulayarak bu akımın mensuplarını bastırmaya çalışmıştır. Özellikle Hasan Sabbah ve "Haşhaşileri" yok edilmeleri gereken, devlet ve din düşmanları olarak nitelendirir. İsmaili mezhebinin Nizari kolunun lideri olan Haşhaşileri, toplum için en büyük tehlike diye tanımlayan Nizamü'l-Mülk, Batıniliği de bir bütün olarak "ahlaksız" bir öğreti olarak mahkûm etmeye çalışmıştır. İsmailileri, kadınları "ortaklaşa kullanmakla" suçlamaya kadar varan bir karalama ve iftira kampanyası bile yürüten Nizamü'l-Mülk, bununla kalmamış, Siyasetname kitabının Kırk Beşinci Fasıl'ını bu konuya ayırarak, bu suçlamaları kayda geçirmiştir (Nizamü'l-Mülk, 2014: s.271-292).

Tarihteki ilk büyük İsmaili devleti Mısır'da kurulan Şii-Fatımî devletidir. İsmaililer, Safeviler dönemine kadar, İslam'ın iki büyük kolundan biri olan Şiilerin de çoğunluğunu oluşturan, etkili ve yaygın bir Batıni mezheptir. Günümüzde İsmaililer, etkisi ve sayıları çok azalmakla birlikte, Hindistan, Pakistan, İran, Afganistan, Tacikistan ve özellikle Suriye'de yaşar. İran'da 19.yüzyılın ilk yarısında kendilerine karşı gelişen bazı siyasi eylemler nedeniyle, 46'ıncı İsmaili İmamı Ağa Han, 1848 yılında Bombay'a göç etmiş ve hanedan müritleriyle birlikte bu bölgeye yerleşmiştir.

Haşhaşiler, eğitim almak ve deneyim kazanmak için gittiği Mısır'dan 1090 ylında dönen, İsmaili din adamı ve siyasi lider Hasan Sabbah (1050-1124) tarafından kurulmuş, Batıni bir tarikat ve siyasal bir örgüttür. Tarikat, Mısır'daki Şii Fatımî Devleti içinde gelişen bölünme (hizipleşme) sonucu ortaya çıkan bir yapılanmadır. Tarikat, önce İran ve Doğu Anadolu'da ardından da Suriye'ye yayılır. Esas olarak Batıni akımının "İsmaili" mezhebine bağlı tarikatının, fedailerden oluşan vurucu gücü ve istihbarat örgütlenmesine ise, "Haşhaşiler" adı verilir. Efsaneye göre; fethedilmesi imkansız görülen Alamut Kalesi çevresinde güzel bahçelerden oluşan, yeşil, mamur ve zengin bir yerleşim alanı kurarak sahte bir "cennet" yaratan Hasan Sabbah'ın, burada eğittiği fedailerine afyon içirerek onların kendilerinden geçmesini ve emirlerini sorgulamadan gerçekleştirmelerini sağladığı için bu örgüte "Haşhaşiler" tarikata da "Haşaşin" adının verildiği ileri sürülüyor. Haşhaşiler, esas olarak kendileri için tehdit oluşturduğunu düşündükleri devlet adamlarına, düşman oldukları vezirlere, yerel ve merkezi düzeydeki üst düzey yöneticilere, Sünni din adamları ve ulemaya, etkili Sünni şeyhlere yönelik suikastleriyle tanınıyor. Haçlı Ordusu'nun ileri gelenlerine de benzer suikastlar düzenledikleri biliniyor.

Bu suikastlerden kurtulmanın imkânsız olduğu da, tarihi kaynaklarda belirtiliyor. Bu gizemli tarikat, sıradan insanlara yönelik suikast düzenlemiyor. Haşhaşiler, bu eylemleriyle dönemlerinde büyük bir korku yayıyor. Haklarındaki efsane büyüyor. Bazı kaynaklara göre; yaklaşık 30 bin kişi -ki abartılı bir rakam olabilir- bu suikastlar sonucu öldürülüyor. Haşhaşiler'in, başta efsanevi Alamut Kalesi olmak üzere, ele geçirilmesi çok güç, iyi tahkim edilmiş kaleler silsilesine dayalı bir örgütlenmeye sahip olduğu kaydediliyor. Büyük Selçuklu İmparatorluğu döneminde, merkezi otoriteyi sarsan en önemli güç olan bu Batıni tarikat ve Haşhaşin yapılanması, bir devlet gibi hareket ediyor.

'Haşhaşiler' diye ünlenen tarikat /mezhep, ideolojik ve siyasal açıdan Sünni İslam'ın siyasi ve dini yöneticilerini felsefi gerekçelerle düşman olarak görüyordu. Dolayısıyla özel olarak Sünni İslam'ın ruhani merkezi olan Abbasi Halifeliği ve onun koruyucusu olan Büyük Selçuklu Devleti de bu durumda en önemli düşmanları arasındaydı. Ancak İsmaililer, Selçuklu İmparatorluğu ile Abbasi Halifeliği arasındaki bazı çelişkilerin de farkındaydı. Örneğin, Selçuklular'ın kurucu unsuru olan Türkmen/Oğuz boyları İslam'a geçseler bile Orta Asya'dan getirdikleri şamanist gelenekleri yaşatıyor, daha çok Alevi-Batıni akımına/mezhebine yakın duruyorlardı. Bu nedenle, Hasan Sabbah hem tarikatını/mezhebini hem de devlet diye tanımlanabilecek siyasal yapılanmasını korumak için Selçuklu Sultanı Melikşah ile ilişkilerini geliştirmeye çalışıyordu. Bu nedenle Hasan Sabbah'ın, Batınilere karşı özel bir düşmanlık besleyen ve ideolojik mücadele yürüten Nizamü'l-Mülk'e, Selçuklu Devleti'ni üzerine saldığı için özel bir kin beslediği anlaşılıyordu. Hasan Sabbah'ın Melikşah'a mektup yazarak, Nizamü'l-Mülk'ü "fitne yaymakla" suçladığı ve Sultan ile anlaşmak istediği bazı kaynaklarda belirtiliyordu.

Bu arada belirtmeliyiz ki, Batı dillerinde suisat ve suikastçı anlamına gelen, "assasin" sözcüğü de, Hasan Sabbah'ın fedailerinin suikastçılık ününden dolayı yaygınlaşan, "haşhaşin" kavramından geldiği genel bir kabul görüyor. Sadece bu olgu bile, Haşhaşilerin hem gizemli yapılarıyla büyük bir ilgi çektiğini hem de suikastlarıyla derin bir korku yayarak ünlendiklerini gösteren önemli bir örnek oluşturuyor.

Şeyhü'l Cebel, yani "Dağın Efendisi" adıyla ünlenen Hasan Sabbah ve fedaileri hakkındaki rivayetler muhteliftir. Çok sayıda romana ve filme konu olan bu gizemli tarikat ve lideri hakkındaki genel görüşler, daha çok Batılı oryantalist gezginlerin ve tarihçilerin yazdıkları ile Haçlı Seferleri sırasında Doğu'ya gelmiş ve Batınilerin şiddetli

direnişiyle karşılaşmış askerlerin yaydıkları efsane ve hikâyelere dayanmaktadır. Elbette bu yaklaşımı besleyen asıl kaynak ise Sünni ulemanın yürüttüğü, birçok yazılı metinde geçen ve risalelere konu olan ideolojik mücadele, daha doğrusu bir tür karalama kampanyasıdır.

Aslında, ne Hasan Sabbah bir Ortaçağ Batını-İslamcı şiddet örgütünün lideri ne de İsmaililer salt suikastçı idi. Kuşkusuz Haşhaşiler, İslam'daki şiddet geleneğinin bir parçası olmakla, hatta onu ileri bir noktaya taşıyıp estetize etmekle birlikte, felsefi bir akıma inanan, İslam'ın Batını yorumuna iman eden ve bu amaçla eylem yapan fedailerdi. Kaldı ki, Hasan Sabbah'ın "Fedaviyye" hareketi ile diğer İslamcı şiddet örgütlerinin arasında hiçbir ilişki ya da benzerlik olmadığını da belirtelim. Birçok kaynakta Şeyhü'l Cebel (Dağın Efendisi) Hasan Sabbah'ın iyi bir eğitim almış, çağının en önemli felsefecileri ve alimleri arasında sayılan bir siyasi ve dini lider olduğu belirtilir. Alamut Kalesi ise dönemin en büyük ve zengin kütüphanesinin bulunduğu bir kaledir.

Hasan Sabbah hakkındaki, yukarıda ifade ettiklerim dahil, çok yönlü bilgileri aktaran İranlı araştırmacı ve tarihçi Amir Taheri, İslam'daki şiddet geleneği hakkında şunları yazıyor:

> "Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat'ın (6 Ekim 1981'de radikal İslamcılar tarafından) öldürülmesi, İslamiyet'in başlangıcından bu yana süregelen bir geleneğin devamı olarak kabul edilmelidir. Peygamber'den sonra dört halifeden üçü (Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali) İslam bahçesindeki ayrık otu kabul edildikleri için öldürülmüşlerdir. Bu şekilde yerleşen gelenek bütün İslam tarihi boyunca devam etmiştir" (Taheri, 1990: s.46-47).

Taheri, Hasan Sabbah'ın Fedaviyye hareketini de bu tarihin bir parçası sayıyor. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Sünni İslam geleneğinin dar yorumundan hareketle benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Diyanet tarafından 1970 yılında Arapça'dan çevrilen ve birçok baskısı yapılan Muhsin Abdullah'ın "İslama Yönelen Yıkıcı Hareketler" kitabında, Hasan Sabbah ve İsmaili mezhebi, dahası bütün olarak Batınilik İslam dışı bir akım/mezhep sayılıyor. Kitapta şöyle deniyor:

> "Haşhaşiler, İsmailiye hareketinin bir koludur. Devamlı olarak haşhaş (kenevirden elde edilen uyuşturucu madde, bir tür esrar) kullandıklarından bunlara "Haşhaşiler" adı verilmiştir. Ehlibeyt'in (büyük çoğunluğu Kerbela'da katledilen Peygamber soyunun-my) halifelikteki hakkını ister gibi görünen, fakat aslında dinsiz olan Hasan bin Sabbah, bu hareketin lideridir. Devlet ve ilim adamlarından birçoklarını, kendilerine muhalefet edenleri öldürdüler.

> Katledilenlerden biri de Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk idi. Selahaddin Eyyubi'nin öldürülmesi için de gayret sarf eden Hasan Sabbah ve adamları, İran'da Alamut Kalesi'nde üslendiler. Oradan etrafa dehşet ve korku saçtılar. İnsanlara darbeler hazırladılar" (Muhsin, 1981: s.42).

Görüldüğü gibi, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı da bu yaygın yaklaşımı benimsemektedir. Oysa bu görüşün temelini rivayetler, söylentiler ve güçlü tarihi kanıtlardan yoksun iddialar oluşturmaktadır. İslam Ansiklopedisi'nde ise sadece Haşhaşiler için değil, Batınilik için bile (Batınilik maddesi) şöyle denilmektedir:

> "Batıniliğin, İslam dünyasında, İslami esasları ve nasları (kutsal metinleri) yorum farkından doğduğu biliniyor ise de, gerçekte kötü niyetli, dini içten yıkmayı hedefleyen bir akımdır. Birçok fikirleri, Müslümanlıkla yüzde yüz zıt düşmektedir. Bu mezhep, İslam'la bağdaşmayan fikirleri yüzünden Galiyye; dinin haram kıldığı şeyleri helal sayması yüzünden Biahiyye diye de anılmaktadır. Batıniler, bazı dönemlerde İslam devletleri içinde çok etkili olmuş; suikastlarda bulunmuş, terör estirmişlerdir. En tanınmış terör lideri Hasan Sabbah'tır" (İslam Ansiklopedisi, 1992: s.190-194).

Diyanet yayını olan İslam Ansiklopedisi tarafından ortaya konulan bu yaklaşımın soğuk kanlı, nesnel ve bilimsel değerlendirmeden uzak, ideolojik bir bakış olduğu açıktır. Tarihsel, toplumsal ve siyasal bağlamı olmayan, tamamen subjektif (öznel) bir değerlendirmedir. Ahi Birlikleri konusunda Türkiye'de ilk ve en yetkin incelemeyi yapan Prof. Dr. Sabahattin Güllülü, Batınilik akımını, Türk-İslam toplumlarında, tarihsel sosyolojik olgularla uyumlu ve yöntemsel bakımdan doğru bir yaklaşımla ele alarak sınıfsal bağlamına oturtuyor. Batiniliğin, zanaatkâr ve üretici birliklerinin (Ahi Birlikleri) ideolojik yapısını oluşturan üç felsefi-dinsel öğeden biri olduğunu belirten Güllülü, Ahilerin sadece bir esnaf loncası olmadığını belirtiyor. Ahiliğin Türk geleneğinden gelen ahlaki bir boyutunun bulunduğunu, bu anlamda Anadolu'nun Türkleşme süreci ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşundaki önemli rolüne de işaret ediyor. Güllülü, Ahi Birlikleri bağlamında ele aldığı Batınilik konusunda şunları yazıyor:

> "Ahi Birliklerinin ideolojik yapısını oluşturan öğelerden ikincisi (birincisi Fütüvvet-my) ise Batıniliktir. Batınilik, 9. yüzyıldan bu yana İslam dünyasının hemen her tarafında görülen, yerleşik düzene başkaldırmış bazı sosyal birliklerin ideolojisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ideolojinin kökeni, bir yandan sünni toplum düzenine karşı çıkan ve Fatımî Halifeliği'ni kuran İsmaili'lerce öne sürelen Şii ideolojiye, bir yandan da 6. yüzyılda İran'da Mazdak tarafından ortaya atılan iştirakçi (ortaklaşmacı, katılımcı-my) fikirlere dayanmaktadır."

> "İslamiyetle birlikte, aşiret yapısından koparak hızla şehirleşme ve sanayileşme (zanaatkârlık-my) süreci içine giren Arap dünyası, Abbasi Halifeliği döneminde bu yeni sürecin doğal sonucu olan ilk sosyal çalkantılarla karşılaşmaktadır. Basra'da zenci kölelerin başkaldırması, Bağdat'ta 10. yüzyılın ilk otuz yılı boyunca sürüp giden ayaklanmalar ve daha birçok yerde görülen eylem halindeki Arap aleyhtarlığı, bu çalkantının belli başlı örnekleridir. Bütün bu örneklerden çıkarılacak genel sonuç ise, söz konusu yüzyılda, İslam dünyası içinde bir gayrımemnunlar grubunun ortaya çıkmış olduğudur" (Güllülü, 1977: s.40).

Prof. Dr. Güllülü, İslam dünyasındaki kurulu düzene itiraz edenlerin, Sünni Arap egemenliği ve despotluğundan memnun olmayanların ve ezilen kesimlerin ideolojik olarak Batıniliği, yani İslam'ın yoruma açık, dolayısıyla dinin öteki anlamını aramaya kapı açan akımlarını benimsediğini belirtiyor. Önceki bölümlerde de belirttiğimiz gibi Türklerin Orta Asya'dan yüzyıllarca yıla yayılan kitlesel göç dalgalarının uzun süreli konaklama bölgesi olan Kuzey İran'daki Horasan, bu göçebe toplumun, hem Batı ve Güney'e doğru akışının kapısı hem İslamiyet'le tanıştığı bir kesişme noktası hem de yerleşik yaşamı deneyimlediği bir alandır. O nedenle Horasan, Türk (Oğuz/Türkmen) inanç dünyasında, edebiyatında (hikâyelerinde, efsanelerinde ve mitolojisinde) önemli bir yer tutar.

Aynı zamanda Batıniliğin de ortaya çıktığı kültürel-toplumsal bir coğrafya olan İran ve Horasan'da yerleşik yaşama geçiş sürecindeki Türklerin bu akımdan ve İslam'ı yorumlama biçiminden etkilenmemeleri mümkün değildi. Anadolu'nun Türkleşmesi sürecinde bu ideolojik yapı önemli bir rol oynayacaktı. Bu tarihsel dönemeçte, Şii-Alevi-Batıni inanç dünyası ile Orta Asya Şaman geleneklerinin içiçe geçmesinin, bir tür harmanlanmasının (sentezin) yaşanması da kaçınılmazdı. Söz konusu dönemde, Arap egemenliğiyle özdeşleştirilen Sünni İslam ideolojisine karşı direnişin dünya görüşü Batınilik ve onun mezhepleri olacaktı. Prof. Dr. Sabahattin Güllülü'nün çok doğru şekilde saptadığı gibi, Batıniliği de içeren Ahi Birlikleri, Osmanlıların yerleşik topluma geçişlerini sağlayan ve Türklerin Araplaşmasını engelleyen kurumlarından da biri olacaktı (Güllülü, 1977: s.69-74).

Kaldı ki, Batıniler, İsmailiye'nin Nizariye kolu dışında, yani Fedaviyye Hareketi (Haşhaşiler) ve onların sıradan insanları hedeflemeyen; üst düzey yöneticilere, müftülere, şeyhlere, komutanlara, valilere, vezirlere ve sultanlara düzenledikleri suikastlar bir yana bırakılırsa, "terör" diye nitelenebilecek eylemlere -belirleyici siyaset yapma tarzı ve mücadele anlayışı olarak- girmedikleri gibi, Sünni İslam'a dayandığı ilan edilen veya

belirtilen örgütlerin ve bu örgütler tarafından yapılan şiddet eylemlerinin günümüzde bile hiç az olmadığı bilinmektedir. Bu nedenle İslamdaki şiddet geleneğini sadece bir kesime, bir mezhebe yıkmak doğru değildir.

Hasan Sabbah ve Haşhaşiler denilince, akla gelen ilk tarihi olgulardan biri de Alamut Kalesi'dir. Bugünkü İran'da Hazar Denizi'nin güneyinde yer alan Deylem bölgesinde, Kazvin ili sınırları içerisinde yer alan Alamut Kalesi, Batını-İsmaili Devleti'nin (1090-1258) yönetim merkeziydi. "Kartal Yuvası" anlamına gelen kale, Alamut Vadisi'yle Talekan Nehri'nin birleştiği yerde, Kazvin kentinin kuzeydoğusunda yer alıyordu. Alamut Kalesi, yüksekliği 2.000 metreyi aşan sarp kayalar üzerine inşa edilmişti. Deylem bölgesinde bulunan Alamut Kalesi, daha önce görece küçük bir kale şeklinde ağırlığı Şii/Alevi bölge halkı (Deylemliler, Horasan'dan Anadolu'ya Türklerle birlikte göçeden Dersimlilerin de ataları olarak bilinen Farsi bir halk) tarafından kurulmuştu. Ancak, bölgede 9 yıllık bir çalışma sonucu görüşlerini yayan Hasan Sabbah tarafından ele geçirildikten sonra birkaç kez yenilenip tahkim edilmiş, böylece ünlü "zaptedilemez kale" olma özelliğini kazanmıştı. Şeyhü'l Cebel'in liderliğindeki Alamut merkezli İsmaili devleti, Selçuklu toprakları içinde yer alan, etkili olduğu alanlar tam olarak belirlenemeyen, dolayısıyla net sınırları bulunmayan bir alt egemenlik bölgesine sahipti.

Peki, hâlâ gizemini koruyan bu Dağın Efendisi (Şeyhü'l Cebel) kimdi? Kısaca ifade etmek gerekirse; Hasan Sabbah, İran'da Batını-İsmaili Devleti'nin kurucusu, ilk hüküdarı, dini lideri ve döneminin önde gelen bir alimiydi. Hasan Sabbah 1050 yılında (bu tarihin bir-iki yıl öncesi ve sonrasını veren kaynaklar da var) İran'da Şia geleneği ve öğretisinin güçlü olduğu merkezlerinden Kum kentinde doğuyor, 1124'te de ölüyor. Hasan Sabbah kurduğu devletin ve tarikatın merkezi olan Alamut Kalesi'nde defnediliyor. İranlı Ortaçağ Moğol (Cengiz Han) tarihçisi Cüveyni'nin dönemin en önemli yazılı kaynağı sayılan, adı "Dünya Fatihi Cengiz Han Tarihi" anlamına da gelen, "Tarih-i Cihan Güşa" adlı kitabında aktardığına göre; Hasan Sabbah'ın müritlerinin (imamlarının), şeyhin hayatını anlattığı "Sergüzeşt-i Seyyidina*"* adlı eserde, aslen Güney Yemen'de hüküm süren Himyeri krallarının soyuna mensup olduğu, babasının Yemen'den Kufe'ye göç ettiği, oradan önce Kum kentine ve ardından da Rey kentine geldiği yazılıyor. Ancak, başka bazı tarihçiler ise, Hasan Sabbah'ın atalarının Tus kentinin bir köyünde yaşadığını, dolayısıyla köken bakımından da İranlı olduğunu

belirtiyor (Cüveyni, 2013: s.113).

Tarihçi ve ilahiyatçı Dr. Abdülkerim Özaydın, Diyanet'in İslam Ansiklopedisi'nde yazdığı biyografi maddesinde de Hasan Sabbah'ın terör eylemleri yapan bir fedailer örgütünün lideri olmaktan ötede bir kimliği, kişiliği ve konumu olduğunu kabul ediyor. Özaydın şöyle diyor:

> "Alim kişiliğiyle tanınan babası Ali b. Muhammed İmamiyye Şiası'nın önde gelen simalarından biriydi. Oğlunun eğitimiyle yakından ilgilendi; özellikle felsefi ilimler, kelâm, mantık, fıkıh ve riyaziyyat (matematik) sahasında köklü bilgi kazanmasını sağladı. (…) Henüz yedi yaşında iken ilme istidadı görülen Hasan Sabbah özellikle din alimi olmak istiyordu. Bunun için IX. yüzyıldan itibaren dailerin (bilgili dini öğreti propagandistleri) önemli faaliyet merkezi haline gelen Rey şehrine yerleşerek tahsiline burada devam etti ve on yedi yaşına kadar ailesinin mensup olduğu İmamiyye Şiası'na (Şiilik) bağlı kaldı. Bir gün Emir Zarrab adlı bir Fatımî daisiyle karşılaştı ve etkilenerek İsmailiyye mezhebine intisap (katıldı) etti" (Özaydın, 1997: s.347).

Rey kentinde tanıştığı bölgedeki Fatımî Başdaisi (propagandist, alim) İbn Attaş, Hasan Sabbah'a Mısır'daki Fatımî Halifesi Müstansır-Billah'ın yanına giderek, burada İsmaili mezhebi hakkında bilgi edinmesini ve "esrar-ı ilahiyyeyi", yani ancak bu yolda (hak yolunda) kendisini kanıtlamış olanlara verilen üst düzey gizli bilgiyi, ilahi sırrı öğrenmesini öneriyor. Hasan Sabbah, bu öneriye uyarak zorlu bir yolculuktan sonra 1078'de Mısır'a ulaşıyor. Burada 3 yıl boyunca eğitim gören, Fatımî Devleti'ni ve Batıni hilafet düzenini tanıyan Hasan Sabbah, bazı kaynaklara göre Kahire'de Halife Müstansır-Billah ile görüşmeyi başarıyor. Başka bazı kaynaklara göreyse, Halife ile görüşemese bile, onun taktirini ve lütfunu kazanıyor. Hatta Halife, kendisine büyük ilgi gösteriyor, Mısır'da rahat etmesini sağlıyor ve onu başvekil olarak atayarak Suriye, İran ve Horasan'da görüşlerini yaymakla görevlendiriyor.

Hasan Sabbah, 1081'de İsmailiye akımı içinde ortaya çıkan görüş ayrılıkları üzerine -ki Halife Müstansır'dan sonra kimin halife olacağına ilişkin bir görüş ayrılığıdır bu- İskenderiye limanından bindiği bir gemiyle Mısır'dan ayrılıyor. Daha doğrusu, ayrılmak zorunda kalıyor. Çünkü Halife Müstansır, kendisinden sonra hilafet makamı için oğlu Nizar'ı meşru halef ilan edince, Şii-Fatımî Devleti'nde/Hilafeti'nde büyük güç olan, orduların başkomutanı konumundaki Bedri Cemali (güzelin dolunayı) diye hitap edilen Emirül Cüyuş buna itiraz ediyor. Hilafet makamı için Müstansır-Billah'ın diğer oğlu Musteali'yi gerekli niteliklere sahip tek halef olduğunu ileri sürüyor. Hasan Sabbah

ise Nizar'ı destekliyor. Ülke iki hizip arasında bölünüyor. Sonunda mücadeleyi Bedri Cemali (Emirül Cüyuş) ve taraftarları kazanıyor. Ancak, Hasan Sabbah hilafetin Nizar'ın hakkı olduğu konusundaki ısrarını sürdürüyor. Bu nedenle başkomutan Emirül Cüyuş'un öfkesini üzerine çekiyor. Osmanlı İmparatorluğu'nda önce tercüman ve sonra ülkesini temsilen diplomat (elçi) olarak çalışan, Avusturyalı Doğubilimci ve tarihçi Joseph Von Hammer'in, ilk baskısı 1818'de yapılan kitabında yazdıklarına göre; Hasan Sabbah'ın güç kazanmasından ve Nizar'ı desteklemesinden rahatsız olan Emirül Cüyuş ve taraftarları onu İskenderiye limanından bir gemiye bindiriyor ve gönderiyorlar (Hammer, 2017: s.151-152).

Mısır Fatımî devleti ve hilafetindeki bu iki hizip mücadelesi, daha sonra Batını İsmailiye akımı içindeki iki mezhebin de temelini oluşturacaktı. Nizarilik diye anılan İsmailiye mezhebinin / kolunun kurucusu ise Hasan Sabbah olacaktı. Bu nedenle Hasan Sabbah'ın Alamut merkezli olarak kuracağı devlet, dönemin diğer devletleri ve tarihçiler tarafından Nizari-İsmailiye devleti olarak da anılacaktı.

Mısır'dan Suriye'ye giden Hasan Sabbah, Halep ve Bağdat üzerinden İsfahan'a dönüyor. Dokuz yıl boyunca bütün İran'ı dolaşarak Batını ve İsmailiye propagandasını yapıyor. Faaliyetlerini İran'ın kuzeyinde Hazar havzası ve Deylem'in dağlık bölgelerinde yoğunlaştırıyor. Başına buyruk savaşçı bir kavim olan Deylemlilerin oturduğu bu bölgenin Ortaçağ boyunca hiçbir zaman tam anlamıyla itaat altına alınamadığı biliniyor.

> "Hasan Sabbah, en büyük gayretini Şii-İsmaili propagandasından çok etkilenen bu bölgede harcadı ve dağlardaki muharipleri kendi saflarına çekerken gönderdiği dailerle yöre halkını da kazandı. (…) Kendisine karargâh seçtiği ve 'beldetü'l-ikbâl' dediği müstahkem Alamut Kalesi'ne yerleşerek Nizari-İsmaili Devleti'ni kurdu (4 Eylül 1090). Yaptırdığı yeni tahkimat ve yiyeceklerin uzun süre bozulmadan saklanabileceği depolarla kaleyi kuşatmalara dayanıklı, ele geçirilemez bir hale getirdi. Böylece askeri karargâh ve idari merkez olarak kullandığı Alamut'tan düzenlediği operasyonları idare etmeye başladı" (Özaydın, 1997: s.349-350).

Hasan Sabbah ve Alamut Kalesi hakkındaki en kapsamlı bilgiyi ünlü İtalyan gezgin Marco Polo veriyor. Ancak, Alamut bölgesine de gelen ve burada bir süre kaldığını belirten Marco Polo'nun, Hasan Sabbah ve Haşhaşiler hakkında yazdıklarının ne kadarının gerçek ne kadarının efsanelere dayandığı bilinmiyor. Ancak, efsane payının hayli yüksek olduğu anlaşılıyor. Çünkü, Marco Polo'nun yazdıklarının önemli bölümü İtalyan gezginden daha önce zaten yaygın olan rivayet ve efsanelere dayanıyor. Bu

bilgilerin bir bölümü, dönemin ciddi kaynaklarında teyit edilmeyen söylentilere dayanıyor. Selçuklu İmparatorluğu'nun otoritesini sarsan bir iç devlet konumundaki Alamut Kalesi ve Hasan Sabbah hakkında Marco Polo şunları yazıyor:

> "Şeyhü'l Cebel yani Dağın Efendisi (Hasan Sabbah) kalenin arkasındaki uzun vadiyi kapatarak burayı zamanın en güzel bahçesi haline getirmişti. Dünyaya meydan okuyormuşçasına yükselen Alamut Kalesi'ni aşmadan buraya girmek mümkün değildi. İçeride meyve ağaçlarının en güzeli ve en nadideleri vardı. Bahçenin etrafına inşa edilmiş muhteşem köşklerin içi nefis bir şekilde dayanıp döşenmişti. Şarap ve süt akıtan çeşmelerle Abı Kevser ırmakları arasında en nadir çiçekler açar, ağaçlar yükselirdi. Her köşeye dünyanın en güzel kızlarından bir grup yerleştirilmişti. Kızların hepsinin sesi güzeldi. Şarkı söylemeyi, dans etmeyi birkaç çalgı çalmayı bilirlerdi. Aşk oyunlarında onların üzerine kimse yoktu. Şeyhü'l Cebel, adamlarının burasını gerçekten cennet saymalarını istiyordu. Cennetin girişinde muazzam bir kale duruyordu. Sanki bütün dünyaya direnecekmiş gibi son derece müstahkemdi (sağlam, yüksek korunaklı-my). Bu müthiş kale zapt edilmeden bahçeye girmek imkansızdı" (Polo, 2019: s.77-78).

Marco Polo, çevredeki bölgelerden 20 yaşına basmış delikanlılar arasında sağlıklı, gözü kara, tehlikeye aldırış etmeyen ve ruhsal bakımdan şeyhe bağlanabilecek olanların Alamut'a getirildiğini, bunlara, Hasan Sabbah'ın görüşleri ve cennetiyle ilgili efsanelerin anlatıldığını belirtiyor. Belli bir süre sonra, hazır olduğu düşünülen gençlerin örgütün büyüklerinden biri tarafından tek tek şeyhin huzuruna çıkarılarak törenle tarikata kabul edildiklerini yazıyor. Hasan Sabbah ile görüşen gencin artık bir "fedai adayı" olduğunu belirten Polo, Şeyhin, içinde bol miktarda haşhaş bulunan ama tam formülünü sadece kendisinin bildiği ünlü içkisini gence ikram ettikten sonra, "kendisinden geçen toy delikanlının cennet denilen bahçeye bırakıldığını" ileri sürüyor. Bir süre sonra ayılan delikanlılar, kendisini dünyanın en güzel köşelerinden birinde ve her biri ayrı güzel olan genç kızlar arasında bulduğunu, burada kaldıkları sürede günlerini zevk, sefa ve aşk içinde geçirdiklerini ifade ediyor. Polo şöyle devam ediyor:

> "(Gençler) Gerçekten cennete geldiklerine ikna olur, buradan çıkmak istemezlerdi. Ve böylece delikanlılar bir yandan Sabbah'ın büyüklüğüne tanık olurken; bir yandan da sonsuza kadar burada kalmayı isterlerdi. Tarikatın büyükleri, gence birkaç gün sora yeniden uyuşturucu içirirlerdi. Kendinden geçen genç, bu defa kaleye taşınır, ayıldıktan sonra, 'Vadideki cennete dönmek istiyorsa, Şeyh'in buyurduğu işi yapması gerektiği' söylenirdi."
>
> "Hayal bahçesine tekrar kavuşmaktan başka bir şey düşünemez hale gelmiş olan genci, Hasan Sabbah'ın huzuruna çıkarırlardı. Şeyh, söze, 'İlk vezifeni yerine getirmenin ve bana bağlılığını ispat etmenin zamanı geldi,' diye başlar; 'Bir

> düşmanımın öldürülmesi gerekiyor ve bu işi sen yapacaksın. Görevini başarıp döndüğünde, cennete yeniden gireceksin. Düşmanımı ortadan kaldırır, ama onun adamları tarafından öldürülürsen, aynı cennette yaşamaya hak kazanırsın. Meleklerimi yollar seni buraya getiririm. Ama başaramadan gelir, yakalanır ya da bu işi bitiremedn öldürülürsen, cennetimin kapıları sana kıyamete kadar kapanır…' derdi. Öldürülmesi istenen kişi bütün bunların sonunda mutlaka öldürülürdü. Hasan Sabbah'ın asıl fikirlerine ve maksatlarına vakıf olanlar, yalnız büyük dailerdi" (Polo, 2019: s.79-80).

Hasan Sabbah ve Haşhaşiler tarikatının ve Alamut fedailerinin yanlış tanınmasında, "Fedaviyye" örgütünün amacı belirsiz "terörist bir organizasyon" olduğu şeklindeki yanlış şöhretin yaygınlaşmasında, "sahte cennet" gösterilip, "haşhaş verilerek" uyuşturulduktan sonra suikastlara gönderilen fedailer söylencesinin; önce Batı'da sonra bütün dünyada yayılmasında Venedikli gezgin Marco Polo'nun payı büyüktür. Ancak, Çin'e gitmediği halde Çin'e gitmiş gibi gezi izlenimleri yazan Polo'nun, Alamut Kalesi ve Hasan Sabbah hakkında yazdıklarına da kuşkuyla bakmak gerekir.

Örneğin; Marco Polo, Haşhaşileri yazdığı tarihte, Alamut Kalesi ve İsmaili devleti yıkılalı 17 yıl olmuştu. Dolayısıyla Polo'nun, Alamut Kalesi'ni görmüş olması ve doğrudan kendi izlenimlerini yazmış olması mümkün değildi. Durum böyle olduğu halde, Marco Polo'nun, Moğolların bir harebeye çevirdikleri Alamut Kalesi'ni görmüş gibi yazması, aktardığı bilgilerin güvenilirliklerini de büyük ölçüde zedeliyor. Örneğin, Marco Polo, Alaaddin bin Muhammed'in, Alamut Kalesi'nin son imamı, dolayısıyla dağın son efendisi (Şeyhü'l Cebel) olduğunu yazıyor. Oysa bu da yanlış bir bilgidir. Söz konusu kişi, sondan bir önceki Alamut hükümdarıdır. Alamut'un son şeyhi ise, kuşatma ve savaşın ardından, Hülagu Han'a teslim olduğu halde, ailesiyle birlikte 1256 yılında öldürülen Rukneddin Hurşah adlı İsmaili imamdır.

Fransız oryantalist yazar, Silvestre de Sacy, İsmaililer zamanında esrar kullanımının İslam aleminde pek bilinmediğini, esrarın Hindistan'dan İran'a, oradan da Orta Doğu ve Ön Asya'ya geldiğini belirtiyor. Hindistan ile bağlantıları olan İsmaililerin, esrar kullanımını çok önceden öğrendiklerini, Alamut Kalesi fadailerinin suikast eylemlerinden önce haşhaş içtiklerini ileri sürüyor. Görece daha rasyonel bir açıklama getirmeye çalışan, fedailere suikast eylemlerinden önce heyecanlarını bastırmak, sakinlik ve kararlılık kazandırmak için, eylemden önce onlara haşhaşlı içki ya da esrar verildiğini belirten başka kaynaklar da bulunuyor.

Öte yandan, 'Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri' gibi kitaplarının yanı sıra,

‘Semerkant’, ‘Doğunun Limanları’, ‘Işık Bahçeleri’ gibi Türkçeye de çevrilen tarihi romanlarıyla ülkemizde de tanınan Lüblanlı yazar Emin Maluf (Amin Maalouf) da, Hasan Sabbah ve Haşhaşiler konusuna dikkatli ve nesnel bakmaya çalışan bir yaklaşıma sahiptir. Edebiyattan gelmesine karşın, aynı zamanda bir tarih araştırmacısı da olan Maluf şunları yazıyor:

> “Bu inanılmaz sahneleri (suikastları) görenler, Hasan’ın fedailerinin afyonlu olduklarını tekrar edip duruyorlardı. Ölüme gülümseyerek gitmek istemeleri, başka türlü nasıl açıklanır? Haşhaşın etkisinde oldukları görüşü, giderek ağırlık kazanır. Bunu Batı’ya duyuran da Marco Polo olur. İslam aleminde bunlardan olmayanlar, onlara ‘haşhaşiyun’ yani ‘haşhaş içenler’ adını takmışlardı. Bazı Doğubilimcileri, bu deyimi, Avrupa dillerinde “katil’ ya da ‘suikast’ anlamına gelen ‘assassin’ sözcüğünün kökü saymışlar. Haşhaşilerin yani ‘Assassins’ öyküleri daha da ürkütücüdür. Gerçeğin bir diğer yüzü vardır: Hasan adamlarını ‘dinin esasına bağlı’ anlamına gelen ‘Esasiyun’ (kuralcılar, ilkeciler) diye çağırmaktan hoşlanırmış. Bunun anlamını kavrayamamış olan Batı’lı gezginlerin bu kavramı Haşhaşiyun sözüğüyle karıştırdıkları söylenir… İnatçı ve cazip geleneklerine rağmen gerçeği kabul etmek gerekir: Haşhaşilerin, çok bağnaz bir imandan (inançtan) başka uyuşturucuları yoktu” (Maalouf, 2016: s.104-105).

Maluf’un yazdığı gibi, Haşhaşiler’in inançlı ve şeyhlerine (imama) çok güçlü şekilde bağlı insanlar olduğuna kuşku yok. Dolayısıyla, onların en büyük gücü/silahı da bu inançları ve şeyhlerine (imama) olan bağlılıklarından geliyor. Diğer taraftan, İslam’ın esas kurallarına, gerçek ilkelerine (yani şekle değil, esasa) bağlı olanlar anlamındaki “Esasiyun” sözcügü de Batıni öğretisi ve hayat tarzına son derece uygun bir kavramdır. Avrupalıların/Batılıların bu kültüre yabancılıkları nedeniyle durumu anlayamadıkları, dolayısıyla suikast ve suikastçı anlamına gelen “Assassin” kavramının da bu yanlış yorumdan kaynaklandığı varsayımı akla yakındır.

Selçuklu İmparatorluğu topraklarının her yerinde, her kette, her kalede, her kasabada, önemli her köyde, kervansaraylarda, ticaret yollarında, çarşılarda, pazarlarda, başkente, sultanın ve halifenin sarayında, vilayet merkezlerinde, dargâhlarda, tekkelerde, Haşhaşilerin gözü-kulağı, yani casusları vardı. Bu casuslar kimi zaman bir tüccar, kimi zaman bir derviş, kimi zaman sarayda cariye, kimi zaman bir hacı, kimi zaman da bir gezgin ya da bir savaşçı olabiliyordu. Bu haberleşme ağı nedeniyle, Selçuklu İmparatorluğu ve Abbasi Halifeliği’nin her yerinden haber akıyor, bu örgütlenme üzerinden istenirse bazı haberler yayılıyor, dolayısıyla tarikat liderleri gerektiğinde bazı gelişmelere müdahale edebilecek bir konumda bulunuyordu. Bu büyük ve korku salan bir

güç demekti. Bu güç, İsmaili "dailer" in tebliğ ve propaganda çalışmalarıyla birleşince, Haşhaşin tarikatı giderek büyüyor, taraftarları artıyor, Batıni inancı yayılıyordu. Davet eden, seslenen, çağıran anlamına gelen "dailik" ve "dailer", büyük imam (şeyh) tarafından görevlendirilen ve İsmaili-Batıni görüşlerini yayan kişiler, propagandistler anlamına geliyordu. 'Büyük dailer' ise söz konusu öğretiyi yayan alimlerdi.

İsmaililerin imamı, Alamut Kalesi'nin şeyhi, entelektüel ve siyasi lideri, fedailerin komutanı Hasan Sabbah'ın kurduğu Alamut merkezli devlet ya da beylik, yaklaşık 170 yıl, yani Hülagu Han komutasındaki Moğolların yıkıcı istilasına kadar yaşayacaktı. İsmaili tarikatı ise bazı ağır kırılmalara uğrasa da, sürekiliğini koruyarak günümüze kadar ulaşmayı başaracaktı. Halen İran, Hindistan ve özellikle Suriye'de Hasan Sabbah'ın izleyicilerinin, İsmaili taraftarı Batınilerin bulunduğu biliniyor. Hindistan'a göçen (1828) İsmaili mezhebinin/tarikatın İran'daki son şeyhi ya da imamı olan Ağa Han adına cemaatin yönetimi tarafından -ki artık folklorik bir anlam taşıyor- her yıl uluslararası ödüller (Ağa Han Mimarlık Ödülü) veriliyor. Bu prestijli ödül sanki, efsanevi Alamut Kalesi'ne bir saygı duruşu diye de yorumlanabilir.

Araştırmacı Faik Bulut, popüler tarih ve edebiyat yaklaşımının aksine; İsmaili mezhebini ve Haşhaşiler tarikatını eşitlikçi bir komünal düzen kuran, Batıni bir topluluk olarak nitelindiriyor. Hasan Sabbah'ı ise döneminin önde gelen felsefeci ve alimlerinden biri diye tanımlayan Faik Bulut, tezini ciddi kaynaklar göstererek savunuyor. Kaldı ki, Haşhaşilerin günümüze kadar gelen yazılı belgelerinde ve eserlerinde de uyuşturucu kullanımından ve cennet bahçelerinden hiç söz edilmiyor. İsmaili belgelerinde bu konuda tek bir yazılı kayıt bile bulunmuyor. Faik Bulut, "Taşı toprağı efsane, rivayet ve masal kokan İran ve Hindistan gibi diyarlarda, sözlü anlatımın her dönemde, her yeni hükümdarın mizacına göre değiştiği ve yerel anlatım kaynaklarının da titiz davranmadığı göz önüne alınırsa, Polo'nun gezi anılarının ana kaynağının o tarihte Suriye'de yaşayan İsmaili mezhebinin mensupları hakkındaki çeşitli rivayetler olduğu görülmektedir", diyor. (Bulut, 2018: s.69).

Faik Bulut şöyle devam ediyor:

> "İran'ın kuzeyindeki Alamut merkezli Nizarilere (İsmaili mezhebinin Hasan Sabbah'ın da bağlı olduğu kolu-my) atfedilen, 'fedai örgütü, cennet bahçeleri, huri gibi emsalsiz kızlarla aşk-meşk yaptıktan sonra afyon çekerek eylem yapan suikast timleri; şeyhine koru körüne bağlı olup, onun emri üzerine kendilerini uçurumdan aşağı atan fedai müritler güruhu…' türünden efsanelerin ideolojik,

> dini ve siyasi kaynağı; daha çok Sünni Ortodoks vakanüvis ve gezginlere, Abbasiler adına hareket eden yeminli Batıni düşmanı Selçuklu devlet ricali yahut saray erbabının uydurmalarıdır. Doğu Akdeniz'deki Latin kökenli Hristiyan toplulukların, özellikle Haçlı Seferleri boyunca 'Kutsal Topraklar'da yaşayan Arap kökenli Sünni Müslümanlarla Suriye merkezli Nizari mensuplarının temasları sonucu öğrendiklerinin de söylencenin yayılmasında ciddi katkıları vardır" (Bulut, 2018: s.57).

Amerikalı Tarihçi, Doğubilimci ve İslam araştırmacısı Bernard Lewis ise konu hakkında şunları yazıyor:

> "Bu (Hasan Sabbah'ın ölümü), gözalıcı liderlik kariyerinin de sonu olmuştu. İsmaililere pek de dostça bakmayan bir Arap biyografi yazarı (İbnü'l-Esir-my) dahi, Hasan Sabbah'ı keskin zekalı ve yetkin; aritmatik, astronomi, büyü ve daha pek çok dalda bilgi sahibi biri olarak tarif eder. İranlı vakanüvislerin alıntı yaptığı, İsmaililerce kaleme alınmış biyografi, Sabbah'ın sofuluğunu ve dünyevi zevklerden uzaklığını vurgulamaktadır. 'Alamut'ta ikamet ettiği otuz beş yıl boyunca ne bir kimse ortalık yerde şarap içebilmiş ne de testilere şarap doldurabilmişti' (Cüveyni). Sabbah'ın zalimliği düşmanlarıyla sınırlı değildi. Oğullarından biri sırf şarap içti diye, bir diğerini ise, sonradan asılsızlığı kanıtlanmış olan, Dai Hüseyen Kaini'nin katline azmettirmek suçundan idam ettirmişti. Hasan Sabbah, bir eylem adamı olmanın yanında bir düşünür ve yazardı da. Sünni yazarlar (bile) eserlerinden iki alıntıyı, bir otobiyografik parçayı ve bir ilahiyat risalesinin özetini muhafaza etmişlerdi. Sonraki dönem İsmailileri arasında Hasan Sabbah, Kahire'den kopuşun ardından ilan edilen ve Nizari İsmaililerince geliştirilmiş olan 'Davetü'l Cedide' yani 'Yeni Davet' adlı, reforme edilen İsmaili öğretisinin öncü ismi olarak hürmetle anılmıştır" (Lewis, 2012: s.116-117).

Farhad Daftary ise, Batıni militanlarının gözüpek direnişlerini ve suikast eylemlerini gerçekleştirmekteki ustalıkları ve serinkanlılıklarını bir türlü "hayra yoramayan" Haçlıların, "Haşhaşiler" terimini siyasi ve dini bir kavram haline getirip Batı'da yaymalarının da, Hasan Sabbah efsanesinin oluşmasındaki etkisinin büyük olduğunu belirtiyor (Bulut, 2018: s.52-54).

Haşhaşilerin Abbasi halifeleri, Selçuklu sultanları, başvezirler, vezirler, emirler, valiler, sünni müftülerin de aralarında bulunduğu önemli ve etkili kişilere, dönemin siyasal ve toplumsal ortamını sarsan suikastlar düzenlemeleri, onların tek mücadele yöntemlerinin tekil hedeflere yönelik saldırılar olduğu ve ordularının bulunmadığı anlamına gelmiyordu. İyi savaşçılardan oluşan silahlı güçleri ve orduları da bulunan İsmaililer, bir Batini devleti kurmuşlardı. Önemli suikastları arasında -ki ilki 1092'de Nizamü'l-Mülk'ün öldürülmesiydi- ilk ağızda, 1138'de Halife El Reşid ve 1139'da da

Halife El Müsteşrid'in -hem de Sultan Mesud'un karargâhında- hançerlenerek öldürülmesi ile 1143'te Selçuklu Sultanı Mahmud'un Tebriz'de katledilmesini sıralayabiliriz. Sayıları hayli çok olan vali, emir (komutan/askeri lider), müftü, kadı, üst düzey yönetici, çevre ülkelerin hanedan mensupları ve Haçlı Orduları'nın komutanlarına yönelik suikastlar da bu tabloya eklenince, söz konusu dönemde yarattığı sarsıcı etki tahmin edilebilir. Alamut Nizari-İsmailili Devleti ile son büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in ilişkileri ise inişli çıkışlıdır. Önceleri İsmaililere'e savaş açan, dolayısıyla hemen yanıbaşında bulunan, dahası kendi topraklarının bir bölümünde de egemenlik süren bu bağımsız ve başına buyruk gücü tasfiye etmek isteyen Sultan Sencer, tarihçi Cüveyni'nin de aktardığı gibi, daha sonra bu tutumundan vazgeçmiş, bir dönem ağır bir kuşatma altına aldığı Alamut Kalesi sakinleriyle mesafeli bir barış içinde bulunmayı tercih etmiştir. Sultan Sencer'in bu tutum değişikliğinde, önce Haşhaşilere karşı acımasız ve sert tutumuyla tanınan Başveziri Muineddin Kaşi'nin 16 Mart 1127'de bir suikast sonucu öldürülmesi ile Sultan'ın yatak odasına kadar giren bir suikastçının, uyku halindeyken yastığına hançer saplayarak verdiği gözdağının etkisi olduğu rivayet edilir. Bu iki gelişme üzerine İsmaililerden ürken kudretli son Selçuklu Sultanı Sencer'in, Alamut Kalesi ve Haşhaşileri rahat bırakarak iyi geçinmeyi tercih ettiği belirtilir. Dönemin ünlü tarihçisi ve günümüze ulaşan en değerli yazılı metinlerini bırakan İranlı Cüveyni, Tarih-i Cihan Güşa (Dünya Tarihi) adlı kitabında olayı şöyle anlatıyor:

> "Hasan Sabbah, barış yoluna gitmek için elçiler göndermiş (Sultan Sencer'e-my) ancak teklifleri kabul görmemişti. Bunun üzerine Hasan her türlü hileli yollarla, Sultan'ın saray erkanından kişilere rüşvet vererek kendisini Sultan'ın huzurunda savunmaları için ikna etmiş; Sultan'ın harem ağalarından birine yüklü miktarda para ve Sultan'ın sızıp kalmış olduğu bir gece ona usulca sokulup yatağının başucundaki yere saplayacağı bir hançer göndermiştir. Ayıldığında hançeri gören Sultan büyük paniğe kapılmışsa da kimden şüpheleneceğini bilmediğinden hadisenin gizli tutulmasını emretmiştir. Hasan Sabbah hemen ardından bir elçiyle şu mesajı göndermiştir; 'Ben istemez miydim ki, o hançer, sert taşa değil de Sultan'ın yumuşacık göğsüne saplansın.' Bu mesajı alan Sultan korkuya kapılmış ve o andan itibaren İsmaililerle arasını iyi tutmaya özen göstermiştir" (Cüveyni, 2013: s.213-215).

Başka bazı kaynaklarda da geçen bu olayın doğru olup olmadığı bir yana, Sultan Sencer'in bir süre sonra, zaten birkaç kez kuşattığı halde alınamayan Alamut Kalesi ve İsmaililere saldırmaktan vazgeçtiği, onun döneminde İsmaili hareketinin büyük bir gelişme kaydettiği bir gerçektir.

Bernard Lewis, "Alamut Kalesi ve Hasan El Sabbah" adlı İsmaili hareketini ve Haşhaşileri incelediği kitabında, bu olayı, "Sultan (Sencer) ayrıca Kum kenti ve civarındaki İsmaililere ait topraklardan aldığı vergiden onlara üç bin dinarlık bir maaş bağlamış ve günümüze kadar taşınmış bir adet olarak Girdkuh'tan (dönemin önemli bir ticaret ve seyahat bölgesi/kavşağı-my) geçen seyyahlardan küçük bir haraç kesmelerine göz yummuştur. Kütüphanelerinde rastladığım, Sencer'in İsmailileri hoş gören ve onların gururlarını okşayan fermanlarından yola çıkarak Sultan'ın onlara olan tahammülünün ve onlarla barışçıl ilişkiler kurma çabalarının nereye ulaşmış olduğuna dair bir sonuca varmıştım. Uzun lafın kısası İsmaililer, Sencer dönemini huzur ve rahatlık içinde geçirmişlerdi," diye değerlendiriyor (Lewis, 2012: s.112).

Kitabında, Doğu-İslam toplumlarındaki suikast ve şiddet geleneğini de irdeleyen Lewis, bu gizili tarikat hakkında Batı'da yaygın olan efsanelere cepheden itiraz etmese bile, konu hakkında görece nesnel bir yaklaşım sergilemeye özen gösteriyor. Suikast düzenlemenin İsmaili Haşhaşilerinin keşfi olmadığını, onların yaptığı tek şeyin bu eylemin adını koymak olduğunu belirten Prof. Lewis, İslam toplumlarındaki suikast, pusu kurma ve şiddet geleneğinin çok daha derinlere inen köklerinin bulunduğuna, İslam dininin daha ilk yıllarında dört halifeden üçünün (Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali) suikast sonucu öldürüldüğüne işaret ediyor. Lewis, "Cinayet kimi zaman katiller tarafından olduğu kadar başkaları tarafından da görev kabul edilmiş ve ideolojik (ve teolojik) gerekçelerle meşru kılınmıştır," diyor. Eski Yunan ve Roma dönemlerindeki ideolojik gerekçelerle yapılan suikastlara da dikkat çeken Lewis, Tevrat'ın Tekvin kısmındaki Adem ve Havva'dan çocukları, iki erkek kardeşin (Habil ve Kabil) birbirini öldürmesini ilk siyasal/ideolojik cinayete -ki Kabil Habil'i öldürüyor- örnek veriyor. Bilindiği gibi bu cinayet, İncil ve Kur'an'da da yer alır. Lewis, ideolojik ve siyasal gerekçelerle yapılan suikastlar hakkında şunları yazıyor:

> "Siyasi cinayet kavramı, siyasi otoritenin tek bir kişinin elinde toplanması ve o tek kişinin ortadan kaldırılmasının siyasi değişime yön verebilmenin en hızlı ve kolay yolu olduğunun keşfiyle ortaya çıkmıştır. (…) Siyasi cinayetler, ister Doğu'da, ister Batı'da olsun, otokratik krallıkların ve imparatorlukların hepsinde sıklıkla karşımıza çıkan hadiselerdir. (…) Kadim bir düşünce olan zalimlerin katli ve dünyayı adaletsiz bir hükümdarın varlığından kurtarmanın dini vecibesi, İsmaililer tarafından benimsenip tatbik edilmiş olan suikast uygulamalarının tohumlarını atmış olmalı. Bir Haşhaşinin kurbanını öldürmesi dindarca bir eylemden ibaret olmayıp, neredeyse dini bir ayin niteliğine bürünmüştür" (Lewis, 2012: s.217-221).

Nizari İsmaililiğinin kurucu önderi ve Alamut piri Hasan Sabbah'ın gerçek hikâyesini, felsefi, dini ve siyasal görüşlerini anlatan, izleyicileri/müritleri tarafından yazılmış, 'Sergüzeşt-i Syyidne' (Efendimizin Serüveni) isimli bir kitap bulunuyor. Ayrıca önce Şii, ardından İsmaili olan Nasıreddin el Tusi'nin kaleme aldığı 'Haft Bab-ı Baba Seyyinde' (Baba Efendimizin Yedi Kapısı) adlı eserde de Alamut Kalesi'nin piri hakkında ciddi düzeyde malzeme yer alıyor. Hasan Sabbah'ın yaşam öyküsünü anlatan bir başka belge ise, Nizari İsmaililik öğretisinin de temel kitabı niteliğindeki 'Fusul' adlı eserdir (Bulut, 2018: s.152-153).

Kesin olmasa da doğum yılı olarak 1050 kabul edilen (bazı kaynaklarda 1046 ila 1053 arasında çeşitli tarihler veriliyor) Hasan Sabbah, 1124 yılında Alamut'ta ölüyor. Sabbah büyük bir törenle Alamut'a defnediliyor. Ölene kadar kaleden çıkmayan, sürekli okuyan, yazan, devlet ve tarikat işleriyle ilgilenen Hasan Sabbah'ın, ölmeden önce görüşlerini derleyen kapsamlı bir kitap yazdığı da biliniyor. Ancak Hasan Sabbah'ın başka yerde kopyası bulunmayan Alamut kütüphanesindeki eserleri Moğollar tarafından yakılıyor. Hülagu'nun hizmetine giren, İlhanlılar devri tarihçisi, İranlı Cüveyni'nin, Alamut Kalesi'nin kuşatılmasına ve ele geçirilmesine tanıklık yaptığı bilindiği için, kütüphanedeki bazı kitapları da onun aldığı tahmin ediliyor. Cüveyni'nin, bu kitapları, "Tarih-i Cihan Güşa", yani "Dünya Tarihi' adlı eserinde kullandığı sanılıyor.

Hakkında fethedilmesi imkansız şeklinde büyük ve fakat haklı bir efsane bulunan Alamut Kalesi'nin ele geçirilmesinin ve Hasan Sabbah'ın kurucusu olduğu İsmaili devletinin yıkılmasının askeri hikâyesi de çok ilginçtir. Daha önce birçok kez kuşatılan ama hiçbirinde alınamayan, dahası her defasında Haşhaşilerin zaferiyle sonuçlanan Alamut savaşlarından sonra, kaleyi 1256 yılında Hülagü Han'ın yönetimindeki Moğol orduları ele geçiriyor.

Büyük Moğol İmparatorluğu'nda (1206-1294/1368) Cengiz Han'ın torunlarından Mengü Han, "Büyük Hakan" olarak devletin başına geçtikten sonra, kardeşleri Kubilay Han ve Hülagu Han'ı da İmparatorluğun Doğu ve Batı eyaletlerinin/ülkelerinin yönetimiyle görevlendiriyor. İmparatorluğun Doğu yakası Kubilay Han'ın, Batı yakası ise Hülagu Han'ın yönetimine veriliyor. Hülagü Han aynı zamanda Doğu eyaletlerindeki isyanları, istikrarsızlığı, diğer devlet ve kavimlerin saldırılarını önlemekle de görevlendiriliyor. Cengiz Han soyundan gelen Moğol-Türki hanlarının yönetimindeki İmparatorluk, 1294 yılında 4 parçaya ayrılana kadar, tarihteki en geniş topraklara ve

bitişik sınırlara sahip devlet oluyor. Son ve merkezi Moğol devleti 1368 yılında çökene kadar etkili olmayı sürdürüyor.

Acımasızlığı ve yıkıcılığıyla tanınan Hülagü Han (1217-1265), Moğol İmparatorluğu için tehdit olarak görülen Alamut Kalesi merkezli İsmaili-Nizari devleti ile Bağdat'taki Abbasi Halifeliği'ni yıkmak için harekete geçiyor. İmparatorluk topraklarındaki ayaklanmaları acımasızca bastırarak düzeni sağlayan Hülagü Han, bütün Batı Asya'da yıkıcı bir kasırga gibi esiyor.

Hülagü Han, daha sonra Batı Moğol İmparatorluğu topraklarında bir Moğol-Türk devleti olan İlhanlılar Devleti'ni (1256-1335) kurarak ilk hükümdarı olacaktır. Hülagü Han ve Moğol orduları, uzun ve zorlu bir kuşatma sonunda -ki kuşatmanın iki yıl sürdüğünü belirten kaynaklar vardır- Alamut'u alıyor. Alamut Kalesi'nin düşmesi, o güne kadar yapılan savaşlardan çok farklı ve kimsenin aklına gelmeyen bir yöntemle gerçekleşiyor.

Hülagü Han, 1256 yılında Alamut Kalesi'ni kuşatıyor, ama hem yapının çok mustahkem (sağlam ve savunmaya elverişli) oluşu hem sarp ve ulaşılmaz kayalıkların üzerinde bulunuşu hem de Haşhaşilerin şiddetli ve kararlı direnişi nedeniyle alamıyor. Ancak, uzun süre kuşatmayı kaldırmayan Hülagü Han ilginç bir yöntem deniyor. Çevre ülkelerden getirdikleri mühendislerin (yapı ustalarının) yardımıyla kalenin altına tüneller açarak Alamut Dağı'nı adeta oyuyor. Bu tüneller daha sonra barut ve Azerbaycan'dan getirilen neft (petrol, sıvı gaz) ile doldurularak, kalenin bulunduğu kayalıklar o zamana kadar görülmemiş bir yöntemle patlatılıyor. Böylece, alınamayan Alamut Kalesi ve kayalıklar adeta büyük bir bombaya dönüştürülerek havaya uçuruluyor. Bu yol, o güne kadar hiçbir savaş ve kuşatmada uygulanmamış ve kimsenin aklına gelmeyen bir yöntem olduğu için, büyük bir şaşkınlık ve korku yaratıyor. Böylece Moğallar, alınamaz denilen Alamut Kalesi'ni alıyor almasına ama geriye kaleden pek bir şey kalmıyor. Ayakta kalan binalar ve diğer yapılar da ardından yıkılıyor. Sınırsız bir şiddet uygulayan Moğollar, Hasan Sabbah'ın Alamut'taki anıt mezarını da imha ediyor. Daha da kötüsü, Alamut Kalesi'nde bulunan dönemin en büyük kütüphanesini de yakıyorlar. Böylece, döneme ilişkin paha biçilmez belge ve kitapların büyük bölümü yok oluyor.

Savaş yeteneği yüksek, ölçü ve sınır tanımayan bir kıyıcılık ve yıkıcılığa sahip olan Moğol orduları; Alamut Kalesi'nin imhası ve İsmaili Devleti'nin yıkılmasından sonra, Abbasi Halifeliği'nin başkenti Bağdat'a yöneliyor. Moğollar, 1258'de yine uzun

bir kuşatmadan sonra Bağdat'ı da alarak Abbasi Hafileliği'ne son veriyor. Moğolların başlangıçtaki "teslim olun" teklifini reddeden Halife Mustasım-Billah, tehdidin büyüklüğünü göremiyor ve savaşın olası sonuçlarını hesaplayamıyor. Yeterli hazırlığı yapmadan girdiği savaşta orduları yenilince, kuşatmanın sonuna doğru anlaşma teklif ediyor. Ancak bu kez de Hülagu Han Halife'nin bu teklifini reddediyor. Bağdat'a giren Hülagu Han ve ordusu, son Abbasi Halifesi Mustasım-Billah'ı (hilafet dönemi 1242-1258 yılları arasındaydı) başlangıçta teslim olmayı reddettiği için atların nalları altında parçalatıyor. Bazı kaynaklarda, Hülagü Han'ın Halife Mustasım-Billah'ı öldürmeden önce, aşağılamak amacıyla, dansöz elbisesi giydirerek dans ettirdiği de ileri sürülüyor.

Hülagu Han, 13 Şubat 1258'de girdiği Bağdat'ta öyle bir yağma, yıkım ve katliam yapacaktı ki, kent yüzlerce yıl sonra bile harabe görünümünden kurtulamayacak, bir daha eski görkemli günlerine dönemeyecekti. Çünkü, yapımı uzun yıllar süren güzel kamu binaları, başta Nizamiye olmak üzere görkemli medreseler, konaklar, kütüphaneler yerle bir edilecekti. Kitaplar, Dicle Nehri'ne atılarak tarihin tanık olduğu en dizginsiz kültür yıkıcılığı yapılacaktı. Öyle ki, Hülagü Han, dönemin Fransız Kralı IX. Louis'ye yazdığı bir mektupta, 200 bin kişiyi kılıçtan geçirerek öldürttüğünü bizzat bildirecekti. Bazı kaynaklar Bağdat seferi sırasında Moğollarca katledilen insan sayısını 90 bin diye verirken, bazıları ise sayıyı 400 bine kadar çıkarıyordu. Bu sayının alt sınırı bile, dönemin nüfusu dikkate alındığında çok büyük bir kıyıma işaret ediyordu. Hülagu Han ve Moğollar, kendilerine teslim olanlara dokunmuyor, ancak direnenlere ise acımıyorlardı (Yuvalı, 2017: s.50).

Sonuçta; efsanevi Alamut Kalesi imha edilerek ele geçirilmiş, yeryüzündeki ilk ve tek Nizari-İsmailiye Devleti tarihe karışmış, Hasan Sabbah'ın piri olduğu "Haşhaşiler" örgütü ise dağılmıştı. Aynı dönemde Sünni İslam'ın merkezi olan Abbasi Halifeliği de tasfiye edilmişti. Artık, dönemin zengin topraklarının olduğu bu bölgede başka bir güç, Moğollar ve İlhanlılar Devleti vardı. Selçuklu İmparatorluğu dört parçaya bölünerek dağılmış, Anadolu Selçuklu Devleti dışında diğerleri sönümlenerek tarih sahnesinden çekilmişti. Böylece, Selçuklular'dan sonra, bir inanç/din devleti olan, diğer bir ifade ile dinin devletin tek meşrulaştırma aracı olarak siyasal bir işlev de gördüğü Nizari İsmailileri de tarihten siliniyordu.

BÖLÜM 4. NİZAMİYE MEDRESELERİ VE İÇTİHAD KAPISI

4.1- Nizamiye Medreseleri ve Gazali'nin Keşfi

Selçuklu Devleti'nde siyasal, ideolojik ve toplumsal bakımdan dirlik ve düzeni sağlamaya çalışan Nizamü'l-Mülk, başta Bağdat olmak üzere ülkenin belli başlı bütün kentlerinde medreseler kuruyor. Nizamiye Medreseleri adı verilen bu okullar, İslam dünyasında devlet eliyle yapılan, devlet bütçesiyle eğitim veren, müfredatı devlet tarafından belirlenen ilk eğitim kurumlarıdır. Amaç, yaklaşık 4 milyon kilometre kareye ulaşan geniş İmparatorluk topraklarında yaşayan Müslüman halklar arasında ve İslam dünyasında, devleti güçten düşüren, fikri kargaşayı önlemek, felsefi ayrılıkları bastırmak, mezhep çatışmalarını engellemek ve bu amaçla devletin (Selçuklu İmparatorluğu'nun) arkasında/temelinde yekpare bir felsefi yapı kurmak, yani bir anlamda siyasal birliği sağlayacak, "resmi ideoloji" oluşturmaktır.

Nizamiye Medreseleri ile Selçuklu Devleti'nin yükselişi arasında yakın bir ilişki vardı. Medreseler, İslam dünyasının bütünlüğünü yitirdiği ve parçalanmışlığın derin bir kültürel, teolojik ve siyasal krize dönüştüğü bir dönemde kuruluyordu. Sünni İslam güç kaybediyor, Şii-Batıni akımlar ise yükseliyor ve yayılıyordu. Her iki ana mezhebin (Sünni ve Şii) alt mezhepleri, çeşitli dini-felsefi akımlar (yorumlar), cemaatler ve tarikatlar arasında kıyasıya bir mücadele vardı.

Dönemin şartları ve zorunluluklarının bir sonucu olarak dini etkin bir araç olarak kullanmaya yönelen, bu amaçla Sünni-Hanefi mezhebini seçen Selçuklu hanedanı, krize hem teolojik hem de siyasal bir alternatif (çözüm) geliştirmeye çalışıyordu. Selçuklular'ın, dinamik ve o güne kadar İslam içi çatışmalarda taraf olmayan taze bir güç olarak bu dünyaya yaptıkları dikey müdahale, dengeleri değiştirecekti. Öyle ki, adeta çöküşün eşiğine gelen Sünni İslam, bu müdahale sonucu bir sure sonra yeniden etkin ve belirleyici bir güç haline gelmeye başlayacaktı. Ancak burada bir parantez açmakta yarar var; Selçuklu hanedanı Sünni-Hanefi mezhebini benimsemiş olsa da, hem başlangıçta hem de daha sonra zaman zaman Şia'ya yakın bir tutum takınmaktan da kaçınmamıştı. Selefi bir Sünni mezhep ya da ekol olan, akılcı Mutezile akımına karşı bir reddiye olarak doğan Eş'ariliğe karşı sert ve bastırıcı bir siyaset izlemeleri de bunun kanıtıydı. Özetle Selçuklular, imparatorluğun ihtiyaçlarına bağlı olarak pragmatist bir siyaset izlemekte

sakınca görmemişlerdi. Ancak bu esnek çizgi, Nizamü'l-Mülk'ün devlet yönetimindeki etkinliğini artırmasıyla büyük ölçüde ortadan kalkacaktı. Çünkü son çözümlemede devlet formel hukuk demekti, İslam kültüründeki hukuk ise fıkıhtı. Diğer mezheplere göre fıkıh Sünni mezheplerde en gelişkin biçimini almıştı. Dolayısıyla, hanedanın Sünni-Hanefi mezhebini tercih etmesinde bir inanç tercihinden söz edilebileceği gibi, devlet olarak örgütlenmenin getirdiği bir ihtiyaçtan kaynaklandığı, hatta bu ihtiyacın belirleyici/zorunlu olduğu da belirtilmeli. İşte Nizamü'l-Mülk de, bu kritik mücadelede ve yeniden yapılanma döneminde kendisine destek olacak, dönemin ihtiyacı olan İslami yorumu üretecek, Şii-Batıni akıma karşı etkili bir kavga yürütecek ve daha da önemlisi bir teorisyen olarak yeni bir dönemin kapılarını açacak İmam Gazali'yi keşfedecekti.

Adını, kurucusu Nizamü'l-Mülk'den alan Nizamiye Medreseleri'nin ilki ve en ünlüsü Hilafet merkezi Bağdat'ta kurulacaktı. Nizamü'l-Mülk,yukarıda da vurguladığımız gibi esas olarak Şii-Batıni akımına/mezhebine karşı mücadele etmek, bu anlayışla toplum önderleri ve devlet kadroları yetiştirmek için, Sultan Alp Arslan'ı ülkenin belli başlı merkezlerinde medreseler kurulması için ikna etmişti. Stratejik değere sahip bu siyasal karar ve uygulama, Melikşah döneminde de sürecekti.

Medresenin inşaatı, Nizamü'l-Mülk'ün girişimiyle kurulan bir vakıf tarafından ve hazırlanan plan doğrultusunda yürütülüyor. Nizamü'l-Mülk vakıf yönetimine getirdiği Bağdat Amidi (mülkü idarenin en tepesindeki kişi, bir tür vali) Ebu Sa'd el-Kaşi'yi, medresenin hazırlanan planan (mimari çizime) uygun ve sağlam bir şekilde yapılması için görevlendiriyor. Medrese, hocaların ve öğrencilerin ders yapma, okuma-yazma, beslenme ve barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yapılıyor. Görkemli binada derslikler, büyük bir kütüphane, toplantı salonları, idari birimler, hocalar için lojman, yemekhane, öğrenciler için yatakhane ve hamamların bulunduğu şekilde planlanıyor. Bu nedenle, kurulan vakıf sadece medresenin yapımıyla değil, bakımı, mali yönetimi ve sürekliliğinin sağlanmasıyla da görevlendiriliyor.

Bağdat Nizamiye Medresesi'nin 1065'de başlayan inşaatı, yaklaşık 2 yıl sürüyor ve yapımı 1067 yılında tamamlanıyor. Model olması istendiği için ortaya görkemli bir bina çıkıyor. Külliye çevresine kurulan çarşıdan, bağışlanan arazilerden, işletilen ya da kiraya verilen hamam ve dükkânlardan elde edilen gelirler medreseye aktarılıyor. Bu iktisadi işletmeleri de yine Nizamiye Vakfı yönetiyor. Vakıf, hocaların ve medrese görevlilerinin maaşlarını ödüyor; öğrencilerin yiyecek-giyecek, harçlık, eğitim

malzemeleri ve diğer eşya ihtiyaçlarını karşılıyor. Medrese, 22 Eylül 1067 tarihinde Abbasi Halifesi Kaim Biemrillah'ın da katıldığı büyük bir törenle açılıyor (Kaymak, 2012: s.38-41).

Bağdat Nizamiye Medresesi, daha sonra yapılacak ve bu isimle anılacak bütün medreselerin de merkezi sayılıyor. Sayısı tam olarak bilinmemekle birlikte, ilk etapta İsfahan, Merv, Belh, Nişabur, Basra, Herat, Amül ve Musul gibi kent ve bölgelerde de Nizamiye adıyla medreseler kuruluyor. Kayıtları (ve bazılarının varlıkları, binaları) günümüze kadar ulaşan, adı geçen merkezlerdeki bu medreseler dışında, daha fazla merkezde Nizamiye okulları kurulduğu sanılıyor. Ancak, belirtilmeli ki, Bağdat Medresesi, Selçuklular'da devlet eliyle kurulan ilk eğitim kurumu da değildir. İlk medrese, Tuğrul Bey döneminde açılıyor. Bu medresenin açılmasında da Nizamü'l-Mülk'ün etkisinin olduğu sanılıyor. Bir yüksek okul niteliğinde olan, 20 yaşındaki gençlerin alındığı ve eğitim süresi 4 yıl olarak belirlenen Bağdat Nizamiye Medresesi ve diğerleri, dönemin dünyasındaki en büyük eğitim kurumları olarak kabul ediliyor.

Kütüphanesinde Antik Grek bilim insanlarının eserleri, felsefi yapıtları ve pozitif bilim kitaplarının da bulunduğu bilinen Nizamiye Medresesi'nde "Kur'an ve Kur'an ilimleri, Hadis, Şâfiî fıkhı ve Şâfiî fıkıh usulü (İslam Hukuku Metodolojisi), Eş'ari Kelâmı, Arap edebiyatı, Arapça gramer, Vaaz, Riyaziye ve İslam miras hukuku, Feraiz" gibi dersler okutuluyordu. Eğitim dilinin Arapça olduğu medresede, günümüzün üniversitelerinde olduğu gibi hocalar derslerinde genellikle kendi metodolojilerini uyguluyordu (Özaydın, 2007: s.188-191).

Nizamiye Medreseleri'nden önce İslam dünyasında bazı alimler, hoca ya da etkili imamlar kişisel olarak özel medreseler açıyordu. Ancak, kaçınılmaz olarak küçük ölçekli olan bu medreselerin müfredatları da ona öncülük eden din adamları tarafından belirleniyordu. Kütüphaneleri, derslikleri, konaklama ve eğitim olanakları sınırlı olan bu medreselerde ders çeşitliliği bulunmadığı gibi, öğretim de dini bilgilerle sınırlı kalıyordu. Bu medreselerde genellikle mekan olarak camiler kullanılıyordu. Bağımsız ve bir eğitim kurumu olarak planlanan özel binalara sahip olan Nizamiye Medreseleri'nin kurulmasından sonra, bu okullar bütçeleri yüksek, olanakları geniş, profesyonel şekilde yönetilen ve işletilen kurumlar olarak devlet örgütlenmesinin de temel yapı taşlarından birine dönüşmüştü. Bu özellikleriyle, daha sonra tarih sahnesine çıkacak Türk-İslam devletlerine de model olarak aktarılan Nizamiye Medreseleri, her yönüyle Doğu-İslam

dünyası için bir ilki oluşturuyordu.

> "Nizamü'l-Mülk kurduğu medreselerle bizzat meşgul oldu ve her medreseye bağlı bir kütüphane kurdurdu. Yakut (ünlü hat sanatçısı-my) tarafından ziyaret edilip hayranlıkla zikredilen Merv'deki Nizamiye Medresesi'nin önemli bir kütüphanesi vardı. Aynı şekilde İsfahan ve Nişabur'daki medreselerinde de önemli kütüphaneleri bulunuyordu. Nizamü'l-Mülk insanları elinde bulunan nadir kitapları kendisine vermeleri için teşvik etmiş, âlimlerinden yazdıkları kitaplardan istemiş, Irak ve İran'daki okulların kütüphaneleri bu kitaplarla zenginleşmiştir. Birçok tarihçi Bağdat Nizamiye Kütüphanesi'ni hayranlıkla anlatır. (…)
>
> "Nizamiye Medreseleri devrin siyasi, ilmi ve dini hayatı üzerinde çok büyük etki yarattı. Şöhreti bütün İslam dünyasına yayıldı ve bu sebeple alimlerin, fakihlerin ve vaizlerin kıblegâhı oldu. Nizamiye Medresesi'nin kazandığı şöhretten sonra bir çok sultan, halife ve devlet adamı, Nizamü'l-Mülk'ün yolundan giderek kendi adlarına medreseler inşa ettirdiler. Nizamiye Medreseleri dini ilimler ve özellikle Şâfiî fıkhının gelişmesine önderlik etti. Hilaf, usül ve kelâm ilimlerinde büyük gelişmeler sağlandı. Bu konularla ilgili çok sayıda kitap telif edildi. 'Eh-i sünnet' itikadı yayılırken Şii-İsmaili akidenin yayılmasına karşı set çekmiş oldu" (Kaymak, 2012: s.38-41).

Bu medreseler, Selçuklular'dan sonra, belli kırılmalara uğrasa da, Osmanlı Devleti'ne geçerek, resmi ideoloji üretiminin, dolayısıyla eğitim sisteminin temelini oluşturacaktı. Daha da önemlisi Nizamiye Medreseleri'nin etkileri günümüze kadar ulaşacaktı. Nizamü'l-Mülk, 1091 yılında, bu eğitim zincirinin merkezi durumundaki Bağdat Nizamiye Medresesi'nin müderrisliğine (bugünkü anlamıyla rektörlüğüne/müdürlüğüne), kendisi gibi Tus kentinde doğan, iyi bir teolojik ve felsefi eğitim alan Sünni ilahiyatçı İmam Gazali'yi getirecekti. Aynı zamanda bir Şâfiî fıkıhı uzmanı olan Gazali, genç yaşına karşın döneminin en ünlü alimleri arasına girmişti. İşte bu tercih, İslam dünyasında tarihsel bir dönemeç oluşturacaktı. Nizamiye Medreseleri'nin amacı; İslam dünyasındaki kargaşaya, mezhep kavgalarına, ideolojik ve felsefi çatışmalara son vermekti. Bunu da Sünni İslam anlayışını yeniden ihya ederek yapmaya çalışacaktı.

> "Artık bütünlüğü kalmamış ve açıktan çöküşe geçmiş olmanın belirtileri görülen İslam İmparatorluğu'nu (uygarlığını) yaşatmak ve bir açıdan Müslüman toplumları içinde bulundukları derin siyasi ve kültürel krizden çıkarabilmek için Nizamü'l-Mülk ve Gazali ittifak yapmaya karar vermişlerdi. Nizamü'l-Mülk, söz konusu krizin (İslam'ın krizinin) farkındaydı ve buna çareler aramaktaydı. Neticede bunun salt askeri ve idari tedbirlerle olmayacağı açıktı. Toplumun içinde bulunduğu kültürel-ideolojik (dini) kriz, ancak topyekün bir kültürel seferberlikle aşılabilir ki, bir biri peşi sıra inşaa edilen medreselerin kuruluş amacı da buydu. Medreselerde yetişecek gençler ve aydınlar, 'yeni toplumun' ideologları olacak,

böylece toplum bu aşılanma sonucunda birlik ve bütünlüğüne kavuşacaktı" (Usta, 2019: s.313).

Genel olarak Şiilik, Batınilik ve İsmailiye'ye karşı, özel olarak Hasan Sabbah izleyicilerine yönelik -askeri oparasyonlar dahil- her yöntemle mücadele eden Nizamü'l-Mülk, İmam Gazali'yi de ideolojik mücadele ile görevlendiriyor. Bu görevi kabul eden, daha önemlisi, İslam dünyasında yeniden birlik sağlamak, Sünni İslamı ihya etmek (ayağa kaldırmak, yeniden üretmek) için bir sultanın ya da güçlü bir devlet adamının desteğine ihtiyaç olduğunu gören İmam Gazali, Nizamü'l-Mülk'ün aradığı kişi olduğunu anlar. Gazali, İslam dünyasının içinde bulunduğu fikri kargaşayı ve bu akımlar arasındaki rekabet ve mücadelenin kendisini nasıl etkilediğini şöyle anlatır:

> "Bilesiniz ki, insanların farklı dinlere ve inanç sistemlerine bağlı oluşu, bundan başka ümmetin yolları farklı ve metodları değişik birçok mezheplere ayrılmış olması, içinde çoklarının boğulduğu, az sayıda kimsenin kurtulduğu engin bir denizdir. Her grup kurtuluşa erenin kendisi olduğunu sanır; Kur'an'ı Kerim'in bir ayetine göre, 'Her grup kendi inancından memnundur'. Bunun böyle olacağını, peygamberlerinin sonuncusu, doğru sözlülerin en doğrusu olan Peygamberimiz bize daha önce haber vererek, şöyle buyurmuştu: 'Ümmetim, yetmiş üç fırkaya bölünecek ve bunların içinden yalnız biri kurtulacaktır'. Gerçekten Peygamberimizin dediği gibi oldu. Gençlik dönemimin başlangıcından, yani yirmi yaşıma ermeden bulüğ çağımdan elli yaşımı doldurduğum şu ana kadar bu engin denizin dalgaları ile boğuşuyorum" (Gazali, 2016: s.10-11).

Nizamü'l-Mülk, Nizamiye Medreseleri'nin müfredatını yukarıda ifade edilen amaçla, Batınilik, İsmailiye, Şiilik ve dolayısıyla Alevilik karşıtı bir anlayışla oluşturuyor. Gazali'nin, Batıniliği ve Şia'yı İslam dışı ilan ettiği, "Batıniliğin İçyüzü" adlı eseri bu anlamda ünlüdür. Nizamü'l-Mülk'ün izlediği siyaseti desteklemek amacıyla ve onun isteğiyle yazdığı anlaşılan eserinde, Gazali, "Bu mezhebin dışı Rafizilik, içi tam bir küfürdür," diye tutumunu özetler (Gazali, 1993: s.23).

Dikkati çekeceği gibi, İmam Gazali, Şii İslamı ve Batıni akımların tümü Rafızilik ile tanımlamakta, dahası suçlamaktadır. Rafızi tabiri, "terk eden, ayrılan, bırakan kimse" anlamına gelir. Dolayısıyla "Rafizilik" kavramı ile "İslam dışına çıkmak, dini terk etmek" kastedilmekte, bu anlamda adı geçen mezhep ve akımlar "ağır bir niteleme ile suçlanmaktadır. İmam Gazali, bu anlayışı sistematize eden bir Sünni İslam alimidir. Gazali'nin bu genelleştirimesinden sonra genel olarak Sünni İslam anlayışında, özel olarak Selefilik, Eş'arilik ve Şâfiîlik gibi katı sayılan alt akımlarında; İslam'ın diğer büyük ana akımı olan Şiilik, dolayısıyla Batınilik, İmamailik ve Alevilik gibi mezhepler

ile Haricilerin tümü birden, "Rafızi" ya da "Rafızilik" tabiri ile tanımlanıp adlandırılma tutumu yayılacaktır.

4.1.1. Ortaçağ'ın Yolunu Döşeyen Alim

İslam dünyasında (daha çok Sünni İslam aleminde) son bin yılın belki en etkili alimi olan İmam Gazali'nin tam adı Ebu Hamid Muhammed El Gazali'dir. Horasan'ın Tus kentinde 1058 yılında doğan Gazali, ilk eğitimini Ahmed bin Muhammed er-Razikani'den aldı. Dönemin önde gelen Şâfiî fakihi Ebu Ali Redekani'den de fıkıh öğrendi. Tus'daki eğitiminin ardından Cürcan şehrine giderek Ebu Nasr el-İsmaili'nin derslerine katıldı. Ondan da Şâfiî fıkıhı dersleri alarak bu alanda yetkinleşti. Gazali, daha sonra Nişabur'a giderek burada 28 yaşına kadar Nizamiye Medresesi'nde öğrenim gördü. Yani Gazali'nin kendisi de aslında bir Nizamiye Medresesi öğrencisiydi. Bu dönemde Ebü'l Hasan Eş'ari'den etkilenerek, Selefi çizgileri ağır basan Eş'arilik akımıyla fikri planda yakın ilişkide bulundu ve bu geleneğin bir parçası gibi hareket etti. Ancak, siyasi pratik, ibadet ve fıkıh alanlarında (İslam hukukunda) Şâfiî mezhebini benimsedi. Verdiği vaazlar, girdiği polemikler ve yazdığı risalelerle genç yaşında ünlü bir âlim oldu. Dikkat çeken bir fikir adamı ve yetenekli teorisyen haline geldi. Eskiye dönüşü savundu, Şii İslam ve Batınilik başta olmak çeşitli felsefi ve dini akımlar karşısında çöküşün eşiğine gelen Sünni İslam'ın mezheplerini yeniden ayağa kaldırmayı (ihya etmeyi) görev edindi. Bu amaçla 8 ciltlik, "İhya-u Ulumi'd Din" adlı büyük eserini yazdı.

Dolayısıyla bu süreçte, İslam skolastiğinin de temellerini attı. İmam Gazali, İmam Eş'ari ve İmam Şâfiî ile birlikte nakilci (vahiyci) ekolün en önemli düşünürüydü. Gazali, İbn Sina, Farabi ve İbn Rüşd gibi, görece felsefeyi önceleyen ve akılcı diğer Müslüman filozofların tersine, mutlak gerçeği ve sonsuzu kavramak için aklın yetersiz olduğu tezini savunuyordu. Felsefe, mantık, matematik, doğa bilimleri gibi akılcı disiplinleri eleştiriyor; bunların hiçbirinin mutlak gerçeğe ulaşmak için yeterli ve yol gösterici olmadığını iddia ediyordu. Ona göre, insanın bu dünyayı tam olarak bilmesi ve kavraması mümkün değildi. Felsefe, mantık, matematik, tıp gibi alanlarda çalışan pozitif bilimlerin kendileri bile, kesin bir yol gösterebilecekleri konusunda kuşkuluydu. Bu nedenle Gazali, din ve felsefe arasında esaslı bir ayrım yapıyor ve mutlak gerçeğe ulaşmanın yolunun dinden geçtiği görüşünü savunuyordu. Mutlak olana, kesin bilgiye ve gerçeğe buradan, yani nakledilen Tanrısal esin yoluyla, diğer bir ifadeyle vahiy aracılığıyla gelen bilgiyle

ulaşılabileceğini ileri sürüyordu. Doğruyu bulmanın akıl değil, iman işi olduğunu söylüyordu. Özetle; akıl değil, nakil esastı.

İmam Gazali, hedefine ulaşmanın en kolay, hızlı ve etkili yolu olarak gördüğü için de, dönemin en etkili ve güçlü sultanları ve devlet yöneticileri ile ilişki kurmaya çalıştı. Bu amaçla Büyük Selçuklu Devleti'nin Sultanı Melikşah'ın hizmetine girmek için fırsat aradı. Bu fırsat, hocası Abdülmelik El-Cüveyni 1085 yılında ölünce önüne gelecekti. Nizamü'l-Mülk'ün, İslam alemindeki krizi çözmek ve imparatorluk topraklarındaki fikri, dini, felsefi kargaşayı gidermek; devlet için tehdit olarak gördüğü Şii ve Batıni akımlarla mücadele etmek için çalışırken Gazali'yi keşfetmesi de, genç âlim için dönüm noktası olacaktı. Nizamü'l-Mülk, kendisini davet edince Nişabur'dan başkent İsfahan'a giden İmam Gazali, önce Selçuklu Sarayı'nda Kur'an'i ilimler konusunda danışmanlık görevine getirileceki. Nizamü'l-Mülk ve Sultan Melikşah'ın güvenini ve saygısını kazanan Gazali, 1091 yılında da Nizamiye Medreseleri'nin Bağdat'taki merkezine ve en büyük okuluna Baş Müderris (müdür, bir tür rektör) olarak tayin edilecekti.

Bağdat Medresesi'nin başına atanmadan önce İmam Gazali de mevcut toplumsal-siyasal krizin, fikri kargaşanın, mezhep çatışmalarının ve felsefi-mezhepsel rekabetin yarattığı olumsuz sonuçların farkındaydı. Gazali bu duruma ilişkin olarak şöyle diyordu:

> "Belirtmiş olduğum noktalar, insanlardan uzak yaşadığım dönem içinde gözlerimle görür gibi bir kesinlikle öğrendiğim gerçeklerdir. Bu gerçekleri öğrendikten sonra özellikle nübüvvettin (kutsal haber, vahiy-my) mahiyeti konusunda ve son olarak da nübüvvet katının direktifleri uyarında davranma (amel etme) konusunda insanlardaki inancın zayıflığını gördüm. Bu hastalığın halk arasında yaygın olduğunu tespit ettim. İyice araştırınca, halktaki vurdumduymazlığın ve iman zayıflığının şu dört sebepten ileri geldiğini farkettim. 1- Felsefe ilimlerine dalanlara dayanan sebep. 2- Tasavvuf yoluna dalanlara dayanan sebep. 3- Talimiye (Batıni) mezhebine bağlananlara dayanan sebep. 4- Halk arasında âlim kılığında gezenlerle kurulan ilişkilere dayanan sebep" (Gazali, 2016: s.73).

Nizamü'l-Mülk Bağdat'a Baş Müderris olarak İmam Gazali'yi gönderirken yazdığı fermanda onu, "Zeynü'd Din ve Şerefü'l-Eimme" yani, "Dinin Süsü /Kıymetlisi, İmamların Şerefi" ünvanlarıyla anıyor. Genç yaşta bu ünvanlarla anılmak büyük bir onur sayılıyor. Bağdat Nizamiye Medresesi'nde de kısa sürede büyük bir etkinlik, ün ve saygı kazanan İmam Gazali, Nizamü'l-Mülk'ün öldürülmesi üzerine çok sarsılıyor. Ancak yine de Bağdat'ta yaklaşık 5 yıl Nizmiye Medresesi'nin başında kalarak ders veriyor. Bir dönem Sufizm'e yöneliyor.

İmam Gazali, Batıniler ve felsefeciler ile mücadele etmek için onları daha iyi tanımak ve felsefe konusunda -ki pozitif bilimlerin tümü demekti- derinleşmek ihtiyacı duyuyor. Bu amaçla, medrese kütüphanesinde bulunan Antik Yunan klasiklerini de okumaya başlıyor. Ancak, bu okuma ve 'derinleşme' sürecinde kafası karışıyor. Kendi deyimiyle "imanı sarsılıyor" ve bunalıma giriyor. Batınilere karşı mücadelede devletin de desteğiyle belli bir başarı kazanan Gazali, felsefecilerin aklı önceleyen tutumu (akılcılık), vahiyi (nakledileni) esas almayan ya da vahiyi aklın süzgecinden geçiren tavrı karşısında bocalamaya başlıyor. Nakilciliğin tezlerinin zayıflığı karşısında öfkeleniyor. Bunun üzerine, 1095 yılında görevini ve medreseyi terk ederek önce Şam'a gidiyor ve orada iki yıl inzivaya çekiliyor. Şam'da bir caminin müştemilatında kaldığı, minarenin şerefesine çıkarak burada uzun süre düşünerek zaman geçirdiği rivayet ediliyor. Ardından, "iman tazelemek" için 1097'de Kudüs üzerinden Mekke'ye hacca giden Gazali, bu olayı, yani medreseden kaçışını, "manevi buhran dönemim" diye nitelendiriyor. Gazali, "risale" şeklinde, yani sorulan bir soru üzerine yanıt verme yöntemiyle yazdığı, bazı ilahiyatçı ve uzmanlar tarafından en önemli eseri sayılan, "El-Munkızu Mine'd Dalal" adlı kitabının (broşürünün) hemen başında, kendi açısından bu "kaçışın" nedenini açıklıyor. Gazali, "Bağdat'ta (Nizamiye Medresesi'nde) ders vermekten niçin vazgeçtiğimi ve uzun bir ayrılıktan sonra Nişabur'a (bu kentteki Nizamiye Medresesi'ne-my) dönmeme yolaçan sebepleri açıklamam isteniyor", diyerek, bu "sorunun samimiyetine inandığını" belirtip, şöyle devam ediyor:

> "Bütün bildiklerimi inceden inceye gözden geçirince gördüm ki, duyu organları aracılığıyla elde edilenler (mahsusat) ile zaruri akıl prensipleri (zaruriyet) dışında kalan tüm bildiklerim bu vasıftan yoksun bilgilerdir. Bunu görünce umutsuzluğa kapılarak içimden şöyle dedim: Şu anda apaçık bilgiler (celiyat) dışında meseleleri (problemleri) çözecek hiçbir ümit kaynağım kalmadı. Apaçık bilgiler ise duyu organlarının sağladıkları ile zaruri akıl prensipleridir. Buna göre ilk önce bu bilgileri değerlendirmek gerekir. Acaba duyu organları yolu ile elde edilmiş bilgilerle zaruri akıl prensiplerinin yanılgıdan uzak olduğu şeklindeki güvenim daha önce benim taklit ürünü bilgilere karşı beslediğim ve halk çoğunluğunun nazari bilgilere karşı duydukları cinsten (asılsız bir) güven midir? Yoksa bu güven ölçülü ve tehlikeden uzak kesin bir güven midir?"

> "Olanca gayretimle hemen duyu organlarının ürünü olan bilgilerle zaruri akıl prensipleri üzerinde düşünmeye koyuldum. Acaba bu bilgilerden kuşku duyabilir, içimden onları da şüphe ile karşılayabilir miydim? Uzun bir terüddüt döneminden sonra vicdanım (nefsim) duyu organları aracılığı ile elde edilmiş bilgilere de (akıl

yoluyla ulaşılan bilgilere-my) güvenmeme izin vermedi. İçimde beliren bu kuşku gitgide genişliyordu" (Gazali, 2016: s.13).

Felsefecilerin ve bilim insalarının "haddinden fazla" akıl, akli delil ve tanıklığa dayanmaları, bu bağlamda aklı ve akıl ile ulaşılan sonuçları nakle (vahiye) ve "kalbi imana" üstün tutmaları, Eş'ari kelâmcısı ve Şâfiî fakihi (fıkıh alimi / hukukçu) İmam Gazali'nin öfkesinin başlıca nedenini oluşturuyordu.

> "Ondan önce Yunan felsefesine karşı hem fakihler ve hem de kelâmcılar yüzlerini ekşitmişlerdi. Üstelik Eş'ari olan biri için felsefeciler de Mutezile gibi sapmış olanlardı ve sapmanın kaynağı idiler. Bazı hakimler -hikmet ve felsefe ile ilgilenenler- akide ve amel açısından her türlü yanlışlık ve sapıklıktan uzak duruyordu. Ama onların öğretileri, Şeriat ve hükümlerine bağlı kimselerin nezdinde tehlike ve fesat kaynağıydı. (…) Gazali'yi felsefeciler karşısında öfkelendiren nokta, akla, olmadık derecede mübalağaya varan şekilde bir aşk beslemeleridir. Akla bu derece bağlılık ise onların ne vahiyi doğru dürüst idrak etmelerine ve ne de hakikat arayışında başka hiçbir delili mutaber saymalarına imkan veriyordu. Bu da inanç ilkelerinde şüphe oluşmasına sebep oluyordu. Fikirlerdeki sarsıntının kaynağı da buydu. İbni Sina ve Farabi gibilerin Müslümanlar arasında yaydıkları felsefecilerin görüşleri, Kur'an ve vahiy ile uyuşmayan bir takım sözler içeriyordu" (Zerrinkub, 2001: s.120-121).

İmam Gazali, hac sonrası "imanını tazelemiş" olarak dönüyor. Diğer bir ifade ile nakilci anlayışın zirvesi olan Selefiliğin bir yorumu sayabileceğimiz Eş'ari mezhebinin itikadı ve metodolojisi ile Şâfiî fıkıhı konusunda kararlılık kazanmış olarak geliyor. Gazali, iki yıl sürdüğünü belirttiği "manevi buhran" döneminden, "El-Munkızu Mine'd Dalal" kitabında belirttiği gibi, "Allah'ın kalbine akıttığı nur ile" çıktığını ileri sürüyor. Gazali, "Bu nur bilgilerin çoğunun anahtarıdır. Buna göre kim keşfini, yani apaçık gerçeği elde etmenin serbest delillere bağlı olduğunu sanırsa Ulu Allah'ın geniş rahmetini sınırlandırmış, daraltmış olur," diyor (Gazali, 2016: s.16).

Gazali Mekke'den yine aynı yolu izleyerek önce Kudüs üzerinden Şam'a dönüyor, oradan da doğduğu kent olan Tus'a geliyor. Dönüşünün ardından Şam ve Tus'ta bulunduğu sürede, bir bakıma inziva hayatı yaşamaya devam ederek, tasavvuf ve felsefe alanında çalışıyor, yazıyor.

Melikşah'ın sağlığında velihat ilan ettiği, başta Türkan Hatun olmak üzere diğer hanedan mensuplarıyla ile girdiği uzun taht kavgasını -Nizamü'l-Mülk ailesinin de desteğiyle- kazanan Berk-Yaruk da, yeni Selçuklu Sultanı olarak İmam Gazali'nin İslam dünyasında oynadığı rolü kavrıyor ve babası döneminde belirlenen siyaseti sürdürüyor.

Gazali, Berk-Yaruk ve ardından kardeşi Sultan Sencer'in başvezirliğini yapan, Nizamü'l-Mülk'ün oğlu Fahrü'l-Mülk'ün daveti üzerine, yeniden Nizamiye Medreseleri'ne dönüyor. Gazali, Melikşah'ın ölümüyle Selçuklular'ın girdiği 'Fetret Devri'nden sonra İmparatorluğu toparlayan son güçlü hükümdar Sultan Sencer'in desteğiyle, 1106 yılında Nizamiye Medreseleri'nin başına müderris olarak geçiyor. Nişabur'daki -ki Selçuklu başkentlerinden biriydi- Nizamiye Medresesi'ni merkez olarak seçen Gazali, burada yeniden dersler vermeye başlıyor (Griffel, 2015: s.93-110).

Üretken bir yazar ve teorisyen olan İmam Gazali'nin, önemli bir bölümü günümüze ulaşmayan yaklaşık 400 risale (broşür-kitap) kaleme aldığı tahmin ediliyor. Ömrünün son dönemlerinde doğduğu Tus kentine dönen Gazali, burada yaptırdığı dergâh ve medresede ders vermeye devam ediyor. İslam'da yorum (içtihad) kapısını kapatma çabalarının en önemli ürünleri olan, "El-Munkızu Mine'd Dalal" adlı kitabı ile ünlü eseri, "Tehâfütü'l-Felâsife", yani "Filozofların Tutarsızlığı" ya da "Felsefenin Tutarsızlığı" adlı -ki iki şekilde de çevrilebilir- çalışmalarını tamamlıyor. Her iki eser de günümüze eksiksiz ulaşıyor. Müritleriyle Sufi bir yaşam süren Gazali, 1111 yılında ölüyor ve Tus kentinde defnediliyor. İmam Gazali öğretisi, ölümüden sonra da Nizamiye Medreseleri'nde okutulmaya devam ediliyor. Daha da önemlisi, bu müfredat, bütün İslam dünyasına yayılarak Selçuklular üzerinden Osmanlı Devleti'ne geçiyor ve günümüze kadar ulaşıyor.

Selçuklu hanedanının İslam'ın bir yorumunu resmi ideoloji olarak belirlemesi ve yukarıdan aşağıya doğru topluma dayatması, özellikle devletin kurucu unsuru olan Türkler arasında tepkilere neden oluyor. Başta Anadolu ve Horasan olmak üzere, ülkenin her köşesinde kargaşa ve yer yer ayaklanmalar başlıyor. Özellikle, devletin kurucu unsuru olan ve başından itibaren bu nedenle huzursuzluk yaşayan Türkmen/Oğuz boylarının ayaklanmaları -ki Şiilik ve Alevi Batıni inancı bu kesimlerde yaygındı- bütün bölgeye yayılıyor. Durdurulamayan bu isyanların da etkisiyle, imparatorluk bir süre sonra dağılma sürecine giriyor (Rice, 2015: s.142).

Bu başkaldırıların en büyüğü, Amasya merkezli Babai (Baba İshak ve Baba İlyas) isyanları oluyor. İsyanlar öyle yayılıyor ki, Melikşah'ın ölümünün ardından yaşanan fetret, yani merkezi iktidar parçalanmasının yaşandığı ara döneminden sonra, önce Horasan'da, ardından da bütün ülkede Selçuklu Devleti'nin başına (1118) geçen ve İmparatorluğu toparlamaya çalışan Sultan Sencer (1086-1157), uzun saltanat dönemine

karşın bu kargaşayı engelleyemiyor. Selçuklular'ın son büyük padişahı olduğu kabul edilen Sultan Sencer -Melikşah'ın oğlu, Berkyaruk'un da kardeşiydi- isyancı Oğuzlar tarafından bir savaşta bozguna uğratılarak iki yıl boyunca (1153) esir alınıyor. Ardından dünyada benzeri olmayan bir olay yaşanıyor. Amaçları devleti yıkmak olmayan, imparatorluk dağılırsa yerine neyi koyacaklarını bilmeyen ve sadece kendi yaşam tarzlarında özgür olmak isteyen Oğuzlar, hâlâ sultan olarak tanıdıkları Sencer'i gündüzleri tahtına oturtuyor, geceleri ise bir kafese kapatıyorlar. Bu durum, Sultan Sencer'in fırsatını bulup kaçmasına kadar (gitmesine göz yumulduğu düşünülebilir) devam ediyor. İsyanlar ve kargaşa, Selçuklu İmparatorluğu'nun dört parçaya bölünerek dağılmasına (1194) kadar devam ediyor. Osmanlı İmparatorluğu'nda Anadolu Türkleri'nin yüz yılı aşkın süre devam eden ve "Celali İsyanları" adı verilen başkaldırıları da, bazı tarihçiler tarafından Büyük Selçuklu Devleti'ndeki bu Oğuz/Türkmen ayaklanmalarının devamı sayılıyor. (Akdağ, 2017: s.71-77).

4.2. Tehafütü'l-Felâsife Kitabının Teolojik Literatürdeki Yeri

Akılcı Mutezile akımına karşı reddiye üzerine kurulu bir mezhep olan Eş'ari geleneğini sürdüren ve Şâfiî hukuk (fıkıh) anlayışını savunan Gazali, sadece günümüze kadar gelen egemen Sünni teolojisini belirlemiyor, Şia öğretisi üzerinde de etkili oluyor. İçtihat (yorum, yeni kural koyma, kuralları düzenleme veya değiştirme) kapısını kapatarak, dinin akla ve bilime göre yorumlanmasının ve çağa uyumlu hale getirilmesinin de önünü kesiyor. İslam'ı donduruyor ve böylece uzun vadede İslam dininin yaygınlık kazanan bir yorumunu Müslüman halkların ilerlemesinin önünde bir engele dönüştürüyor. Öyle ki, 19. yüzyıla kadar Batı üniversitelerinde okutulan İbn Sina ve Farabi'yi kâfirlikle suçluyor. Gazali, "Tehafütü'l-Felasife" kitabının "Birinci Mukaddime" bölümünde (Birinci Önsöz) eserinin amacını ve izlediği yöntemi anlatırken şöyle diyor:

> "Aristoles'in eserlerini çevirenlerin tercümeleri de açıklama ve yorum gerektirecek derecede bozulma değişime uğramaktan kurtulamamış, hatta bu husus kendi aralarında ayrı bir tartışmaya yol açmıştır. İslam filozofları arasında (Aristoles'i) en iyi nakledip inceleyen Ebu Nasr el-Farabi ve İbn Sina'dır. O halde biz, bu ikisinin, sapıklıktaki reislerinin öğretisinden seçip doğru buldukları görüşleri geçersiz kılmakla yetineceğiz" (Gazzali, 2015: s.4).

Bu tutum o kadar etkili oluyor ki; İbn Sina, İbn Haldun, Farabi ve İbn Rüşd gibi

alimlerin eserleri İslam dünyasında 20. yüzyıla kadar yasaklanıyor. Onların kitapları medreselerin müfredatından, kütüphanelerden çıkarılıyor. Bu alımlar ve eserleri Türkiye Cumhuriyeti kurulana kadar neredeyse unutuluyor.

Bu bölümde, İmam Gazali'nin iki önemli eseri, "El-Munkızu Mine'd Dalal" ve "Tehafütü'l-Felasife" üzerinden ilerleyerek konuyu inceleyeceğiz. Öncesi ve sonrasıyla, Gazali çağında "felsefe" denildi mi bütün pozitif bilimler kastedilmektedir. Örneğin Gazali, felsefenin içerdiği bilim dallarını, "riyaziye (matematik), mantık, tabiiyye (doğa), ilahiyat, siyaset, ahlak" şeklinde altı kısım olarak sayıyor. Bulara tıp, fizik, astoronomi ve bağlı alanları da eklemek gereklidir. İstisnaları dışında 'Bidat'ı, yani Peygamber'den sonra ortaya çıkan yenilikleri, dini davranış ve fikirleri bile kâfirlik sayan İmam Gazali, felsefe hakkında şunları yazıyor:

> "Kelâm ilmi üzerindeki çalışmalarım biter bitmez felsefeyi ele aldım. Bu alana girince kesinlikle anladım ki, insan her hangi bir ilim dalını, o ilim dalının en yetkili uzmanı derecesinde öğrenmedikçe, o ilim dalının bozuk ve sakat yönlerini kavrayamaz. (…) İşte şimdi; felsefeyi ve felsefenin ulaştığı sonuçların hikâyesini dinle. Benim tespitime göre felsefeciler bir kaç sınıfa ayrıldığı gibi ilimleri de bazı kısımlara ayrılır. Fakat birçok sınıflara ayrılmakla birlikte aslında tüm felsefeciler küfür (kâfirlik) ve dinsizlik damgası taşırlar" (Gazali, 2016: s.22-23).

Felsefecilerin, "Dehriler (materyalistler, ateistler), tabiatçılar ve ilahiyatçılar" diye üç kısıma ayrıldığını belirten Gazali, her bir akım hakkındaki görüşlerini hiçbir yoruma gerek bıraktırmayacak ölçüde açık şekilde ortaya koyuyor. Felsefecilerin en önemli ve en yetkin bölümünü dehrilerin (materyalistlerin) oluşturduğunu belirten Gazali, bunların, "bilgili, kudretli ve önceden planlayıcı bir yaratıcıyı" inkâr ettiklerini belirterek, bu akımı "kâfirlik" olarak, alimlerini ve izleyicilerini de doğrudan "kâfir" ilan ediyor. Bilindiği gibi Sünni İslam hukukunda (fıkıh) kâfirlerin fikirleri yasaklı, kendilerinin de katli vacip, yani öldürülmeleri kutsal görevdir. Gazali, ikinci kısım felsefeciler olarak sınıflandırdığı "tabiatçıları" da, yani doğa felsefecileri diye tanımlayabileceğimiz, geleneksel ifade ile "Meşanilik" adı verilen rasyonalist akımı, Tanrı'nın varlığını kabul ettikleri halde, doğa yasalarına verdikleri önem nedeniyle suçluyor. Tabiatçıların da, ölümden sonra dirilmeyi, böylece; ahireti, cenneti, cehennemi, kıyameti ve hesaplaşmayı inkâr ettiklerini ileri sürüyor. Dahası, bunu bir "suç" olarak değerlendiriyor. Tabiatçıların bu nedenle bir yaratıcının varlığını kabul etmekte zorlandıklarını belirterek, "Bunlar da zındıktırlar. Çünkü, imanın temeli Allah'a ve Ahirete inanmaktır. Bunlar Allah'a ve onun sıfatlarına inanmakla birlikte, Ahiret gününü

inkâr etmişlerdir," diye yazıyor (Gazali, 2016: s.26).

Gazali, üçüncü kısımda felsefeciler diye sınıflandırdığı ilahiyatçılar konusunda ise, görece daha olumlu görüşlere sahip gibi görünmekle birlikte, gerçekte öyle değildir. Akılcılık ve felsefe konusundaki katı tutumunu sürdüren Gazali, ilahiyatçı felsefeciler hakkında da şöyle diyor:

> "Aristo, kendisinin de yakasını sıyırmayı başaramadığı bu felsefecilere ait bazı küfür ve bidat rezilliklerine dokunmadı. (…) Bu duruma göre gerek bu ilahiyatçı felsefecilerin ve gerekse onların peşinden gelen Farabi, İbn Sina ve benzerleri gibi, İslam felsefecilerinin de kâfir olduklarını belirtmek gerek. (Ancak) Şunu da belirtmek gerekir ki, hiçbir İslam feylosofu, bize Aristo felsefesini İbn Sina ve Farabi kadar doğru şekilde anlayıp aktaramamıştır" (Gazali, 2016: s.26).

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, İmam Gazali, özetle, "Akıl değil, nakil esastır," diyen bir alim. İnsan aklına ve felsefeye yalnız nakledilenin (vahiy) sınırları içinde bir hareket alanı tanıyor. Böylece akılcılığı ve felsefeyi mahkûm ediyor. Eleştirel aklı dışlıyor, bilimi donduruyor. Filozofların dünyayı açıklayamadığını, bir bölümünün Tanrı'nın varlığını inkâr ettiklerini, bazılarının da Tanrı'nın varlığını ve birliğini kanıtlamakta yetersiz kaldıklarını, ileri sürdükleri görüşlerinin çelişkili ve tutarsız olduğunu, dahası "küfre düştüklerini" ileri sürüyor (Gazali, 2016: s.44-45).

İmam Gazali, geliştirdiği öğretisiyle, İslam'ın Ortaçağı'nın kapılarını açıyor. Aydınlanma ve Sanayi Devrimi'ni kaçıran, geri kalan ve bilimden kopan İslam dünyasını yaratan anlayışın da temellerini atıyor. Sünni İslam'ın bugüne kadar uzanan tutucu yorumunun kurucusu oluyor. İtaatkâr bir toplum isteyen Sünni İslam dünyasının egemenlerinin, ruhban ve siyaset sınıfının bu anlayışı Şii İslam'ı da etkiliyor. Akılcılığı ve felsefeyi reddeden Eşari geleneğine bağlı olan Gazali, Büyük Selçuklu Devleti'nin resmi mezhebi haline getirilen Sünniliğin dar bir yorumuna teokratik gerekçeler üreterek, merkezi otoritenin güçlendirilmesine katkıda bulunuyor. Devleti yönetenlere öğütler yazıyor.

Nizamü'l-Mülk'ün girişimiyle Şii alimlerle de bir araya gelen Gazali, her iki mezhep ve yorum arasındaki ortak zeminleri bulmaya ve bu zeminleri Eş'arici ve Şâfiî bir perspektiften güçlendirmeye çalışıyor. Nizamü'l-Mülk'ün bu girişimi yer yer başarılı da oluyor. Bu nedenle Batıniler, Aleviler, İsmaililer Sulçuklu Devleti'nde kendilerinin dışlandıklarını düşünüyor. Türkmen isyanlarının nedeni de, Nizamü'l-Mülk'ün Hasan Sabbah'ın bir fedaisi tarafından suikast sonucu öldürülmesi de bu dışlanma durumu ve

duygusudan kaynaklanıyor.

Gazali, İslam dünyasındaki "İtikada (inanca) felsefe ve akıl karıştırılmaz" ilkesini yerleştirerek, halkın ve ümmetin yeniden sorgulamayan ve nakili esas alan kullar topluluğu haline getirilmesinin de temellerini atıyor. Batınilere reddiyeler yazan Gazali, tasavvuf alanına da girerek bu konuda akılcılık ve sorgulayıcılıktan arındırılmış bir tasavvuf anlayışı geliştirmeye çalışıyor.

Döneminin, hatta bütün bir İslam düşünce tarihinin yetkin, yetenekli ve kendisinden sonra gelecekleri en çok etkileyen alimleri arasında ilk sırada sayabileceğimiz İmam Gazali, Eş'ari anlayışı ile Şâfiî ve Sufi ekollerini sentezleyerek, Selefiliğe kadar açılabilecek bir yorumla (canlandırma, öze dönüş), kendisinden sonra gelecek İslam düşünürlerinin de yolunu çiziyordu. Böylece, yüklü ve kapsamlı teorik üretimiyle, genel olarak İslam'ın, özel olarak ise Sünni İslam'ın kendisini yenilemesi ve güncellemesinin de önünü kapatacaktı. Çünkü yazdıkları, hem kendi döneminde hem de kendisinden sonra gelecek, -eğer İbn Rüşd gibi isimler dışında tutulursa- birçok âlim ve toplum önderi imam tarafından böyle yorumlanacaktı. Böylece, İslam'da kapısı (yorumlama, güncelleme ve reform yolu) kapatılacaktı. İhmal edilebilecek bazı istisnaları bir yana bırakılırsa, günümüze kadar kapalı olan bu kapı, İslam dünyasında toplumsal, kültürel ve siyasal bakımdan en büyük sorun ve gerilimlerin de kaynağını oluşturacaktı.

Gazali, "Tehafütü'l-Felâsife" kitabında filozofların ve felsefenin tutarsızlığını, yaşamdan ve dinsel metinlerden çok sayıda örnek vererek göstermeye çalışıyor. Esas olarak, akılcı kanıtlara dayalı tartışma yerine, bir polemik dili, retorik geliştiriyor. Bu kitabında Gazali, İslam kültürü içinde gelişen Aristocu doğa felsefesi ve akılcılık akımının (Meşşailik ve Meşşai felsefenin) en yetkin isimleri olan Farabi ve İbn Sina'nın şahsında filozofları mahkûm etmek ve böylece felsefenin otoritesini kırarak İslam toplumunu yabancı kültürlerin "yıkıcı" etkisinden korumak istiyor. Ancak, Gazali bu amaçla 'Tehatüfü'l-Felasife' kitabında filozofların görüşlerini sorgularken, kendisi herhangi bir tez ortaya koymuyor. Amacının, yalnızca filozofları sorgulayıp eleştirerek onları reddetmek olduğunu belirtiyor. Gazali, sadece filozofların görüşlerini çürütmeye çalışıyor. Bunun için de gerektiğinde filozofların kullandığı polemik yöntemine başvuracağını, bu yolla onları sıkıştıracağını, bunu yaparken sadece Eş'arilerin görüşlerini değil, "kelâmi mezheplerin" yani görece akla önem veren İslami akımların toplam görüşlerinden de yararlanacağını açıkça ilan ediyor. Gazali önemli gördüğü,

eleştirilerine konu olan, "Yirmi Mesele" saptıyor ve her "mesele" kitabında bir bölüm oluşturuyor. Söz konusu her bir "meseleyi" bütün yönleriyle ele alıp, maddeler halinde ve ayrıntılı şekilde eleştiriyor, tartışıyor ve bunlara ilişkin görüşlerini sıralıyor. Örneğin, "On Dokuzuncu Mesele" bölümünün başlığını; "Filozofların İnsan Nefislerinin (ruhlarının) Var Olduktan Sonra Yok Olmalarının İmkansızlığı ve Onların Ebedi Olup Yok Olmalarının Düşünülemeyeceği Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi Üzerine" diye veriyor. Kitabın, "On Beşinci Mesele" bölümünün başlığı ise; "Filozofların Göğü Hareket Ettiren Amaç Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi Üzerine," diye belirliyor. Ardından da maddeler halinde eleştirilerini, karşı görüşlerini yönelterek tartışıyor. Bazı bölümlerdeki reddiye ve eleştirilerden oluşan madde sayısı 50'yi geçiyor. Gazali, kendi deyimiyle "fizofları ve felsefiyi gözden düşürmeyi amaçlayan" bu tartışmayı yürütürken, esas olarak Eş'arilerin, "kelâmcılar" diye ünlenen akılcı Mutezile akımına/mezhebine yönelik tartışmalarda kullandıkları mantığı ve metodolojiyi izliyor.

Gazali, "Filozofların Sıfatları İnkar Konusundaki Görüşlerinin Çürütülmesi Üzerine" başlıklı "Altıncı Mesele" bölümünde şunları söylüyor:

> "Filozoflar, tıpkı Mutezile gibi, İlk İlke'ye ilim, kudret ve irade isnat etmenin imkânsız olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Onlar bu sıfatların şeriatta yer aldığını ve sözlük bakımından bunların Allah'ın isnadının mümkün olduğunu, ancak daha önce geçtiği gibi, bir tek zatı gösterdiklerini iddia etmişlerdir. Biz söz konusu olduğumuzda, bilgi ve kudretimizin özüne eklenen birer sıfat olması gibi, Allah'ın da özüne eklenen sıfatların bulunduğunu varsaymak mümkün değildir. Filozoflar sıfatları kabul etmenin çokluğu gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu sıfatlar yenilendiklerinden ötürü, bizde ortaya çıktıklarında, bunların öze eklenmiş olduklarını biliriz. (...) Öyleyse bu sıfatlar İlk İlke'nin özüyle birlikte bulunan sıfatlar olmakla O'nun (Allah'ın) özünün dışında şeyler olmaktan çıkmazlar" (Gazali, 2015: s.97).

Anlaşılacağı gibi, aklın belirleyiciliğini reddeden, nakli (vahiy) ve inancı temel alan Gazali, -ki bu yaklaşım onun yönteminin temelini oluşturuyor- tezlerini ise keskin ve dolayımsız şekilde, "en önemli eserim" dediği "El-Munkızu Mine'd Dalal" yani "Delaletten Hidayete" adlı kitabında ortaya koyuyor. O nedenle Gazali'nin bu iki kitabını birbirini tamamlayan iki eser olarak düşünebiliriz. Gazali, Tehatüfü'l-Felasife kitabını yazma gerekçesini şöyle açıklıyor:

> "Amacım, önceki filozofları, metafiziğe iliykin inançlarının tutarsız ve görüşlerinin çelişik olduğunu açıklayarak reddetmek; gerçekte aklı başındakiler için alay konusu olan öğretilerinin iç yüzünü ve tehlikelerini göz önüne sermek

> ve bunun sıradan halk yığınları arasından çeşitli inanç ve görüşleriyle temayüz eden zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır" (Gazali, 2015: s.3).

Gazali bu eserinde sadece Ateist olduğunu ileri sürdüğü bazı filozofları eleştirmiyor, genel olarak bütün felsefecileri mahkûm etmeyi, tutarsızlıklarını ortaya koyarak onları gözden düşürmeyi hedefliyor. Öyle ki, Allah'ın varlığını ve birliğini akılcı yollarla açıklamaya çalışan felsefeci ve ilahiyatçılara da karşı çıkıyor. Felsefenin kâfirlik, felsefecilerin de kâfir olduğunu kanıtlamaya çalışıyor. Bir eskiye (öze) dönüş ve canlandırma (ihya) hareketi oluşturmayı amaçlıyor, yüzyıllarca sürecek bir "asrı saadet" miti yaratıyor.

> "Ateistler (dehriyye) dışında kalan bütün filozoflar, alemin bir yaratıcısının bulunduğunu, alemin yaratıcı ve yapıcısının yüce Allah olduğunu, alemin de O'nun fiili ve eseri olduğu konusunda birleşmişlerdir. Oysa, kendi ilkeleri açısından bu bir aldatmacadır. Hatta onların ilkeleri gereğince alemin Allah'ın eseri olduğu, fail yönünden, fiil yönünden ve fiil ile fail arasındaki ortak ilişki yönünden olmak üzere üç yönden de düşünülmez. Öncelikle fail yönünden düşünülemez. Çünkü failin (yani Allah'ın) dilediğini yapabilmesi için irade sahibi, seçen ve bilen olması gerekir. Halbuki onlara göre yüce Allah irade sahibi değildir; dahası O'nun asla sıfatı yoktur. Bu bakımdan O'ndan sudür edenin (onun yarattığı alemin-my) zorunlu olarak sudür etmesi (meydana gelmesi) gerekir. İkincisi: Alem ezelidir, yaratılmış olan fiildir. Üçüncüsü: Onlara göre yüce Allah her bakımdan birdir; dolayısıyla O'ndan ancak her bakımdan bir olan (akıl) sudür eder. Oysa alem çeşitli şeylerden oluşmuşken nasıl olur da O'ndan sudür eder" (Gazali, 2015: s.57).

Görüldüğü gibi Gazali tam olarak skolastik bir tartışma yürütüyor. Bu anlamda, Tehatüfü'l Felasife kitabının sonunda çok kritik bir soru soruyor. Bu soru, İslam dünyasında daha sonra ortaya çıkacak bütün akımların da önünde duran sorudur. Dahası, bu soruya verilecek yanıt, bu akımların radikal ya da köktendinci olup olmadıklarını belirleyecek bir niteliğe sahiptir. Gazali, 42 madde halinde tartıştığı "Yirminci Mesele" bölümünün ardından gelen "Kitabın Sonu" başlıklı sonuç kısmında şöyle soruyor:

> "Biri çıkıp dese ki: Siz, filozofların görüşlerini ayrıntılı olarak anlattınız. Onların kâfir olduğunu, onlar gibi inananları öldürmek gerektiğini kesin olarak söyleyebilir misiniz?" (Gazali, 2015: s.225).

Gazali, bu soruya yine kendisi yanıt vererek, "kâfir" ilan ettiği filozofların öldürülmesi için, sınırlı da olsa, onay veriyor. Bir "İhya" hareketi, yani canlandırma ve öze dönüş akımını başlatan, bu bağlamda radikal görüşler geliştiren Gazali'nin bu konuda

tereddüt ettiği anlaşılıyor. Çünkü, 11. yüzyılda filozofların "kâfir" ilan edilerek öldürülmeleri için geniş bir kutsal izin verilmesi (katli vacip) çok doğal sayılabilecekken, Gazali'nin sınırlı bir onay verdiği ya da en azından bu konuyu tartışmaya açık tuttuğu da dikkat çekiyor.

> "Deriz ki: Üç meselede onlar (filozoflar-my) kesinlikle küfre düşmüşlerdir. Birincisi alemin ezeliliği meselesi ve onların bütün cevherleri ezeli sayan görüşleridir. İkincisi, onların 'Yüce Allah'ın ilmi bireysel olarak meydana gelen cüz'ileri kuşatmaz' şeklindeki görüşleridir. Üçüncüsü ise onların cesetlerinin dirilip toplanacağını inkâr etmeleridir. (Filozofların) Bu üç mesele (hakkındaki görüşleri) hiçbir şekilde İslam'la bağdaşmaz. Bunlara inanan kimse peygamberlerin (s.a.s) yalan söylediğine, onların, anlattıklarını maslahat gereği halkın anlayabileceği şekilde sembollerle ifade ettiklerine inanmış olur ki, bu, Müslümanlardan hiçbir grubun kabul etmeyeceği bir küfürdür."

> "Bu üç mesele dışında ilahi sıfatların yorumu, zat-sıfat birliğine inanmaları gibi konular Mutezile'nin görüşüne yakındır. Sebep ile sebeplinin birbirini doğal olarak gerektirdiğine dair görüşlerini Mutezile 'tevellüd' nazariyesi olarak ortaya koymuştur. Bu üç mesel dışında onlardan naklettiğimiz diğer bütün şeyleri İslami fırkalar da dile getirmiştir. İslam fırkalarından bi'datçıları (yenilikçileri-my) kâfir sayan bir kimse bundan dolayı filozofları da kâfir sayar. Tekfirden çekinen bir kimse ise yalnızca bu üç meselede onları kâfir sayar. Bize gelince; sözün bu kitabın amacı dışına çıkmaması için şu anda bi'datçıları kâfir saymayı, bu konuda neyin doğru ve neyin doğru olmadığı meselesini incelemeyi bir kenara bırakıyoruz. Doğruda başarılı kılan yüce Allah'dır" (Gazali, 2015: s.226).

Görüldüğü gibi, felsefeyi "kâfirlik", filozofları da "kâfir" sayan Gazali'nin, her şeye karşın felsefeye bir kapı araladığı şeklindeki görüşlerin pek fazla bir temeli bulunmuyor. Gazali, bütün filozofların ve onlara inananların öldürülmesi "meselesini" açıkta bırakıyor. Öyle ki, sadece felsefe ve filozoflar da değil, Peygamber'den sonra İslam'a giren yenilikler anlamına gelen "bidat" ve bunu benimseyen "bidatçıların" bile kâfir sayılıp sayılmayacağı tartışmasını ortada bırakıyor. Kesin bir yargıda bulunmuyor. Ancak, Tehatüfü'l Felasife eserinin sonuç bölümündeki tereddütlerine ve diğer eserlerine yazdıklarına bakılınca; Gazali'nin örtük olarak filozoflar ve onlara inananların şeriat gereği öldürülmesi iznini sınırlı tutmak istediği de ileri sürülebilir.

İnsan aklına sadece nakledilenin, vahiyin sınırları içinde ya da bu sınırlara kadar bir hareket alanı tanıyan Gazali, El Mustafsa'da şöyle diyor:

> "İşte bu noktada mütekellimin (söylev çeken-my) konuşması biter ve aklın tasarrufu sona erer. Akıl, peygamberin doğruluğunu kabul ettikten sonra kendisini kenara çeker, Allah ve ahiret günü ile ilgili olarak tek başına idrak edemeyeceği,

> aynı zamanda imkansız olduğuna da hükmetmeyeceği şeyleri peygamberden kabul yoluyla aldığını itiraf eder. Şeriat, aklın tek başına kavramaktan aciz olduğu şeyi bildirir" (Gazzali, 2018: s.6).

Aklı ve bilimi değil, nakli, vahiyi ve nübüvveti (kutsal haberci, peygamber) esas alan bir anlayışı İslam kültürüne yerleştiren Gazali, aklın sınırlarını farklı bir perspektiften ve bir kez daha şöyle çiziyor:

> "Peygamber, (insanların-my) kendi başına aklın bilemeyeceği şeyi bildirmek için gelir. (…) Akıl eylemlerin, sözlerin, huyların ve inançların yararlı ve zararlı olanlarını bilmez. Yine akıl, ilaçların özelliklerini tek başına kavrayamadığı gibi, neyin şekavet verici, neyin mutluluk verici olduğunu da bilemez" (Gazali, 2018: s.199).

Böylece tıp ve farmakoloji alanında bile aklı pasifize eden, maddi dünyaya ilişkin sorunlar, sorular, gelişmeler, olgularla ilişkisinde insan davranışını salt kutsal bilgiye, vahiye yönlendirerek onu edilgen hale getiren, dolayısıyla Müslümanların bilimle ilişkisinin kopmasına yol açan Gazali'nin teolojik literatürdeki yerini ve işlevini Prof. Dr. Yaşar Aydınlı şöyle ifade ediyor:

> "Gazali'nin akıl-nakil ilişkisi bağlamında gerçekleştirmeyi düşündüğü nihai hedef, bu her ikisi arasında daha önce filozaflarca kurulmaya çalışılmış denkliği nakil, yani vahiy, nübüvvet lehine bozmaktır. O, böyle bir denkliğin nübüvvetin (peygamberin getirdiği kutsal haber, bilgi) inkârıyla aynı anlama geldiğini vurgulamaktadır. Zira, gerek metafiziksel sorunların çözümünde, gerekse içinde yaşadığımız dünyanın tanziminde aklın otoritesini kabul etmek, nihai planda nübüvvetin, dolayısıyla dinin varlık gerekçesini ortadan kaldıracaktır. Gazali, bu sakıncayı bertaraf edebilmek için, filozofların yaptığı şeyin, aşağı yukarı tam tersini yaptı ve vahiy karşısında aklı tamamen pasif bir pozisyonun içerisine soktu" (Aydınlı, 2013: s.140).

Sadece metafiziksel ve ahlaki alanlarda değil, son çözümlemede dünyanın, evrenin kavranması ve yorumlanmasında da aklın nakle tabi olacağına ilişkin açık ve yorum gerektirmeyecek kesin görüşlere sahip olan Gazali, bu nedenle bütün ilimleri ve bilimleri de Kur'an'a bağlamaya, bilimlerin kaynağının Kutsal Kitap olduğunu ispatlamaya çalışacaktı. Bugün birçok bilim insanı, düşünür ve ilahiyatçı, başta bilim, teknoloji, ekonomi ve sosyal yaşamda geri kalmışlık olmak üzere, İslam dünyasının en büyük sorun ve gerilim kaynağını bu yaklaşımın oluşturduğunu düşünüyor. Bu konuyu bir sonraki (dördüncü) bölümde daha kapsamlı şekilde ele alacağız.

Peki, İslam'da içtihad kapısının kapatılmasından sadece İmam Gazali sorumlu

tutulabilir mi? Hayır! İslam dünyasının daha sonraki bin yılını belirleyecek böyle büyük bir kırılmadan (teolojik, kültürel, toplumsal ve tarihsel dönemeçten) elbette tek başına Gazali sorumlu tutulamaz. Ancak, Gazali'nin geliştirdiği teolojik anlayış ve çizdiği kuramsal çerçevenin, bu sürecin başlaması ve derinleşmesinde önemli ve büyük bir rol oynadığını da saptamak gerekir. Gazali'nin kuramsal çerçevesini çizdiği anlayış İslam dünyasına yaklaşık bin yıl egemen olmuştur. Dolayısıyla içtihad kapısının kapatılıp kapatılamayacağı tartışması günümüze kadar gelen önemli ve yakıcı bir konu ve/veya sorun olmaya devam etmektedir.

Diğer taraftan Gazalici anlayışın, söz konusu dönemde bir kriz ve fetret (merkezi siyasal irade boşluğu ve iktidar dağınıklığı) döneminden geçen İslam toplumlarındaki egemen sınıf ve devletlerin içinde bulunduğu nesnel koşulların belirlediği zorunluluklar ve ihtiyaçlarının da bir ürünü olduğu da açıktır.

Batı Hristiyan dünyasında Rönesans ve Aydınlanma sürecinden sonra Ortaçağ'ın aşılıp modern çağa girilmesiyle bilimde, teknolojide, ekonomide, kültürde geri kalan ve zamanla Batı'nın hegemonyasına giren İslam dünyasında da çıkış için bir dizi arayış başlayacaktı. Bu arayış, kaçınılmaz olarak verili teorik ve teolojik çerçevenin, yani Tanrı merkezli bilgi anlayışının sorgulanmasına yol açacaktı. O halde tezimizin eksenlerinden birini oluşturan bu konuyu biraz daha açalım.

4.3. Gazali'nin Mirası ve İslamda Yenilenme Çabaları

Gazali konusundaki incelemeleri ve tezleriyle dikkat çeken ilahiyatçı Prof. Dr. Hasan Aydın da, İslam dünsayındaki "durgunluk ve gerileme" döneminden sadece Gazali'nin sorumlu tutulamayacağını belirtiyor. Aydın, İslam'daki duraklama ve gerilemenin nedenlerini araştırırken sorunun nedenleri konusunda öncelikle altyapı kurumlarına bakılmasını, ardından da bu altyapının yansıması durumunda olan üstyapı kurumlarının irdelenmesini öneriyor. Bu bağlamda, fetihler yoluyla İslam coğrafyasının genişlemesine, dolayısıyla Müslümanların farklı kültür ve inanç sistemleriyle tanışmasının yarattığı etkilerin rolüne dikkat çeken Prof. Aydın, altyapı ve üstyapı kurumları üzerinden konunun ele alınmasının daha doğru olacağını bilirtiyor. Bu yaklaşımı, metodolojik bakımdan biz de önemsiyoruz. Hasan Aydın konuya ilişkin şunları söylüyor:

"Bu duraklamada, merkeziyetçi siyasal yapı, toplumdaki yaygın üretim biçimi,

> iktidar eksenli bilim anlayışı, fetihçi ekonomi gibi içsel nedenlerin yanı sıra Moğol istilası ve Haçlı Seferleri gibi dışsal etkiler de ciddiye alınmalıdır. Konuya üstyapı kurumları açısından yaklaşıldığında, erekselcilik, göstergecilik, hoşgörüsüzlük ve dinsizlikle suçlama, bilginin Tanrısal aydınlanmaya indirgenmesi ve ezberci eğitim, doğal nedenselliğin yadsınması, maddenin ve dünyanın kötülenmesi, insanın gözünün Tanrı'ya ve öteki dünyaya odaklanması, dünyevi olan her şeyin dinselleştirilmesi ve birer inanç öğesi haline getirilmesi gibi temel düşünsel çerçevelerin duraklama ve gerilemedeki rolü hesaba katılmalıdır" (Aydın, 2012: s.320).

Bu duraklama ve gerilemenin "kolektif bir hareket" ve İslam düşünürlerinin hepsi tarafından paylaşılan ortak düşünsel çerçevenin bir ürünü olduğunu da ileri süren Hasan Aydın, şöyle devam ediyor:

> "Burada (duraklama ve gerilemede) Gazzali'nin katkısının diğer düşünürlerden biraz daha fazla olduğu ileri sürülebilir. Çünkü Gazzali, ihya ve tecdit hareketiyle, Eş'ari anlayışıyla sufi anlayışı birleştirmiş, bu birleşimin bilgi kuramsal altyapısını filozoflardan devşirdiği Tanrısal aydınlanmacı bir bilgi anlayışıyla beslemiş, felsefecilerin Aristolesçi, Yeni Platoncu kaynaklı çoğu görüşünü İslamileştirmekle birlikte, o dönemde bilimleri de içeren felsefenin adını dinsizlikle özdeşleştirmiş, dünyalık ve gereğinden fazla bilgi peşinde koşmayı yermiştir. Onun bu hareketi, bilimleri de içeren (matematik, fizik, tıp, kimya, astronomi, mantık, felsefe, ilahiyat, siyaset vb. bilimler 'felsefe' içinde sayılıyordu) felsefenin medrese programlarına alınmasını engellemiş, İslam dünyasında felsefe karşıtı hareketleri beslemiş, Sünniler arasında sufiliğin ve tarikatların yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki, Gazzali'nin bu projesi siyasi odaklarca da desteklenmiştir" (Aydın, 2012: s.421).

Durum tam da böyledir. Gazali, dönemin siyasal iktidar ve güç odaklarının ihtiyacı olan ilahiyatı ve ideolojiyi üretiyor, onların hizmetine sunuyor. Kendisi de bir siyaset bilimci ve felsefeci olan Nizamü'l-Mülk'ün kudretli bir iktidar sahibi olarak Gazali'yi keşfi, bu iki isim arasındaki ilişki ve işbirliğinin nedeni de bu oluyor. Kuşkusuz Gazali'den sonra da bu çizgiyi geliştiren önemli ve etkili alimler geliyor. Üstelik, seküler Batı uygarlığının gücü ve gelişkinliğinin tartışmasız bir şekilde belirginleştiği 18. yüzyıldan sonra bunların sayısı hayli artıyor. Ancak; "Bu düşünürlerden hemen hiçbiri kendisinden önceki düşünsel çerçeveden köklü bir kopuş yaratamamış; hepsi Gazzali'de doruğa ulaşan Tanrı merkezli düşünsel çerçeveyi devam ettirmiş ve toplum üzerinde yenileştirici bir etki de yaratamamışlardır" (Aydın, 2012: s.322).

Bu günkü İspanya topraklarında kurulan, Fas ve Tunus'u da içine alan geniş bir coğrafyada gelişen Endülüs Devleti'nin Kurtuba kentinden İbn Rüşd, -İslam dünyasının egemen güçlerinin desteklediği Gazali karşısında siyasal bakımdan yenilgiye uğrasa da-

tıpkı Farabi, İbn Sina ve İbn Haldun gibi bu genel toplamın dışında tutulmalıdır.

Gazali sonrasında ortaya çıkan en önemli İslami oluşumlar, modernite öncesi ıslahatçı (düzenlemeci, terbiye edici, aslına dönücü) hareketleridir. Bu hareketlerin, görünüşte İslam dünyasındaki duraklama ve gerilemeye bir tepki gibi doğmalarına karşın, gerçekte geri kalmışlığın bütün nedenlerini ve dolayısıyla sonuçlarını yeniden üretmekten başka bir sonuca ulaşamadıkları söylenebilir. Bu anlamda İmam Gazali ile (örneğin İhya hareketi) aynı yöntemi izledikleri açıktır. Hareketin özünü Kur'an'a, sünnete ve dolayısıyla asrı saadete (İslam'ın mutluluk çağı denilen, Hz. Muhammed ve sahabelerin yaşadığı döneme) dönüş oluşturur. Bu düşünürlerin önde gelenleri, Hasan Aydın'ın da işaret ettiği gibi, İmam Şâfiî'nin öğrencisi, Hanbeli mezhebinin kurucusu Ahmed bin Hambel (780-855) ile izleyicileri Endülüslü İbn Hazm (994-1064) ve Harranlı İbn Teymiye (1263-1328) gibi Selefi diyebileceğimiz alimlerdir. Aynı çizgiyi daha radikal bir yaklaşımla 18. yüzyılda yeniden üreten Muhammed bin Abdülvehhab (1703-1765) gibi, görece daha yakın tarihte yaşamış alimler ya da siyasal islamcılar ise bu çizginin en uç örnekleridir. Abdülvehhab'ın, İslam'ın özüne dönmek diye özetleyebileceğimiz bir ideolojik anlayış üzerinden geliştirdiği, radikal Selefi bir çizgi olan Vehabilik, 18. yüzyıldan günümüze kadar varlığını korumuş, Arap Yarımadası'ndaki Sünni İslam toplumlar içinde önemli bir akım haline gelmiştir. Öyle ki, Vehhbilik günümüzde Suudi Arabistan ve bazı Körfez emirliklerinin resmi ideolojisi durumundadır. Bu alimler ve kurdukları hareketler de aklı, bilimi ve felsefeyi yasaklamış, Tanrısal bilgiyi esas almıştır.

İslam alimleri arasında reformcu ve tarihselci görüşleriyle tanınan, alanında 20. yüzyılın önde gelen fikir insanlarından biri sayılan Pakistanlı Prof. Fazlur Rahman Malik (1919-1988), modernite öncesindeki özedönüş hareketleri hakkında, önemli bir ayrıntıya dikkat çekiyor:

> "Bu hareketleri ortaya çıkaran şey, zaten İslam toplumunun uğradığı toplumsal bozulmuşluk haliydi. Onlar öteki dünya hakkındaki inançları düzeltmek ya da güçlendirmek üzere varolmuş değillerdi. Hedefleri, zamanlarındaki toplumu karmaşaya düşüren toplumsal-ahlaki başarısızlıkları ıslah etmekti. İşte bu yüzden, mahiyetleri icabı bu hareketler asıl ya da ilk İslam'ın ana özelliği olan hareketçiliği ve ahlaki dinamizmi muhtelif derecelerde kuvvetlendirmişlerdir. Tümü siyasal olarak faaldirler, çoğu ideallerini gerçekleştirmek için cihada başvurdular. Yine bu gerçek onları tarihsel İslam'dan ziyade ilk ve asıl İslam ile daha doğrudan birleştirir. (…) İşte bu sebepledir ki, hepsi birden içtihad kapısını (bu kapının kapandığı görüşünü-my) savunuyor, nihai otoriterliği sadece peygambere münhasır kılıyorlarsa da, İslam'ın içeriğini yeniden ifadelendirmekte

hemen hiç ilerleme meydana getirmiyorlar" (Rahman, 2008: s.43).

Hasan Aydın'ın da işaret ettiği gibi, İslami düşünce akımları içinde 19. yüzyılda ortaya çıkan "modern yeniden yapılanma hareketleri, modern öncesi ıslahat hareketlerinde olduğu gibi, toplumun iç dinamiklerinin değil, daha çok dış dinamiklerin" bir ürünüdür. Fetihlerden sonra gelişmiş kültürlerle karşılaşan ilk dönem Müslüman alimlerin durumu ile modernite dönemi düşünürlerin tutumu benzer özellikler taşıyor.

> "Gazzali'nin tecit ve ihya hareketi, modern yeniden yapılanmacıların adeta hareket noktasıdır. Kendilerine hareket noktası olarak Gazzalici yöntemi benimseyen modern yeniden yapılanmacılar, acaba onu aşabilmişler midir? (…) Bilindiği gibi Batı, 12-13. yüzyıllarda gerçekleşen çeviri faaliyetlerinden itibaren, Doğu'nun bilim ve felsefe kitaplarına ve onlar aracılığı ile Eski-Yunan düşüncesine ulaşmış, böylece düşünsel açıdan yeni bir sürece girerek Ortaçağ'ın durağanlığını aşmış, köklü ekonomik ve düşünsel dönüşümü ifade eden Rönesans, reform, coğrafi keşifler, Aydınlanma, Sanayi Devrimi vb. ile bilim ve düşün alanında atılıma geçmiştir. Bu olguda, ekonomik altyapıdaki değişime ek olarak, Batı'nın Ortaçağ'ın egemen anlayışı olan Tanrı merkezli düşünsel çerçeveyi (nakil-my) yavaş yavaş saf dışı ederek, insan eksenli dünyevi bir bakış açısına yönelmesi ve modern deneysel-bilimsel yöntemi inşa etmesi önemli bir etken olmuştur" (Aydın, 2012: s.326).

İşte İslam uygarlığı bu eşiği atlayamadı. Bu bakımdan Hasan Aydın'ın sorusu kritik öneme sahiptir. Çünkü verilecek yanıt, bir anlamda günümüzü de içine alacak biçimde, İslam dünyasının son bin yılı hakkındaki fikrimizin, dahası tutumumuzun ne olduğunu da ortaya koyacak bir oyluma sahiptir.

Bu bahiste, Gazali ve onun inşaa ettiği Tanrı merkezli düşünsel çerçeve (nakilcilik) hakkında bir soru daha sorabiliriz. Gazali, felsefeyi tümüyle red ve inkâr ediyor muydu? Hayır etmiyordu, ama felsefeye çok dar bir alan tanıyordu. Gazali, felsefeye sadece Tanrısal esinin sınırları içinde ve onunla çelişmediği sürece sınırlı bir izin veriyordu. Alim hakkında kapsamlı bir araştırma yapan, İngiliz Edinburgh Üniversitesi, Arapça ve İslami Araştırmalar Bölümü profesörlerinden Montgomary Wat, Gazali'nin Yunan bilimlerinden (felsefesinden) gerçekte çok etkilendiğini belirtiyor. Montgomary Wat, "Müslüman Aydın" adlı kitabında Gazali'nin felsefe ve akılcılıkla ilişkisi konusunda şunları söylüyor:

> "Gazali (…) bahsettiği ihtilafın çeşitli noktalarındada, hiç tereddüt etmeksizin, 'Kur'ani olan'ı kabul edip 'felsefi olan'ı reddeder. Gazali, (…) filozofların, Farabi'nin de söylemiş olduğu gibi, 'Kur'ani kavramların, felsefenin daha soyut

> dilini anlayamayan sıradan kişiler için ileri sürülen sembolik kavramlar olduğu'nu söylemelerine bile razı olmazdı. Buna razı olmak, Kur'ani kavramlara isnad edilecek olan kesin bir aşağılamaya da razı olmak demekti. Bununla beraber, eğer vahiy en son hakikatse, aklın bu şekilde vahyin üstünlüğüne gölge düşürmesine müsaade edilemezdi. Yine de, bu karara rağmen, Gazali, felsefi çalışmalarından fazlasıyla etkilenmişti. (…) O, genellikle dine zıt olmadıkları her yerde, Yunan bilimlerinin sonuçlarını kabul etmeye hazırdı. Zira o, mantıksal kıyas doktrini gibi, Yunan bilimlerinin bazı bölümlerine merakla sarıldı" (Wat, 2017: s.80).

Önceki bölümde de ifade ettiğimiz gibi, Gazali'nin "manevi buhran dönemim" diye nitelendirdiği, kendi düşüncelerinden derin bir kuşkuya kapıldığı yıllar da, onun Antikçağ uygarlığının ürünü olan eserlerden (Yunan bilimlerinden) Wat'ın sözünü ettiği derin etkilenmenin sonucunda gerçekleşmişti.

4.4. İbn Rüşd'ün Reddiyesi / İtirazı

Felsefeyi kâfirlik sayarak yasaklayan İmam Gazali'ye en büyük itiraz yine İslam dünyasından, Hanefi-Sünni öğretisinin içinden geliyor. İslam'ın en büyük âlimlerinden, felsefeci, hukukçu, matematikçi, hekim ve esas olarak yorumcu olan İbn Rüşd (1126-1198), Gazali'ye Endülüs'ten güçlü bir eleştiri yöneltiyor. Aynı zamanda Kurtuba (Kordoba /Cordoba) kadısı olan İbn Rüşd, İmam Gazali'ye karşı kapsamlı bir reddiye yazarak onun görüşlerini mahkûm ediyor.

Bugünkü İspanya topraklarında kurulan Arap-İslam Endülüs Devleti, 10 ve 12. yüzyıllar boyunca Orta Doğu ve Arap Yarımadası'ndan hayli farklı bir ülkedir. Egemenlik alanı Fas ve Tunus'a kadar uzanır. Ayrı bir halifelik kurumuna sahiptir. Endülüs, döneminde İslam uygarlığının en yüksek aşamasını temsil edecek bir gelişkinlik düzeyine ulaşmıştır. Endülüs yönetimi, ülkeyi baştan başa imar ederek çağının en güzel kentlerini yaratan; bilimde, kültürde, sanatta büyük ilerlemeler kaydeden başlı başına bir uygarlık havzasıdır. Dünyada ilk kez, kentlerin sokaklarına kaldırım taşları döşeyen, sokak aydınlatması yapan, her semte medrese (okul), şifa merkezi (hastane) ve hamam kuran bir ülkedir. Endülüs'ün Başkenti Kurtuba (Kordoba) söz konusu dönemde bir milyonu aşan nüfusuyla dünyanın en büyük ve en gelişmiş kentidir. Örneğin, aynı dönemde Paris'in nüfusunun sadece 30 bin civarında olduğu ve karanlık sokaklarının çamur içinde bulunduğu birçok kaynak tarafından belirtilir. İşte bu nedenle, söz konusu dönemde Avrupa krallıkları, prenslikleri hanedan çocuklarını eğitim için Endülüs'e, Kurtuba'daki okullara göndermektedir (Bilim ve Gelecek Dergisi, 2010: s.76).

Varlıklı ve yönetici sınıftan bir aileden gelen İbn Rüşd, 1126'da Kordoba'da (Kurtuba) doğuyor. Din eğitimini babası veriyor. Bir din adamı ve fıkıh uzmanı olarak yetişiyor. Babası ve dedesi Kordoba kadılığı yapıyor. Dedesi ayrıca kadılık görevinin yanı sıra Kordoba Camii'nin imamlığı görevini de yürütüyor. İbn Rüşd, fıkıh derslerini Hafız Ebu Muhammed Rızk'dan alıyor. İmam Malik'in "El Muvatta" adlı kitabını ezberliyor. Endülüs Halifesi ve Sultanı Yusuf'a (Ebu Ya'kub Yusuf) takdim edildikten sonra, önce Sevilla (İşbiliye) kadılığına, ardından da dedesi ve babası gibi Kordoba kadılığı görevine getiriliyor. İbn Rüşd, Halife Sultan Yusuf'un hukuk ve felsefe danışmanlığı görevine getiriliyor. Medreselerde verilen eğitim üzerinde etkili oluyor. Antikçağ Yunan felsefesi uzmanı olan Rüşd, Aristoteles ve Platon gibi düşünürlerin eserlerini yorumluyor. Onların kitaplarına şerhler yazıyor. Aynı zamanda Sultan Yusuf'a felsefi konularda bilgiler (eğitim) veriyor. Batı'da Averroes adıyla, yani "Yorumcu" olarak tanınan İbn Rüşd, dini ilimler ve fıkıh eğitiminin yanı sıra felsefe, metafizik, mantık, tabiat bilgileri, psikoloji, astronomi, tıp, siyaset ve ahlak gibi konularda eğitim alıyor. Eğitim aldığı bu alanların hemen hemen tümünde çalışıyor, yazılı eserler veriyor.

> "İbn Bacce'nin 529 (1135) yılında İşbiliye'de bulunduğu dikkate alınacak olursa, İbn Rüşd'ün çocukluğunda kısa bir süre de olsa İbn Bacce'den ders aldığı söylenebilir. Muhtemelen Halife Abdülmü'min el-Kümi'nin kurduğu medreselerle ilgili olarak 548'de (1153) ilk defa Merakeş'e giden filozofun burada astronomi alanında çalışmalar yaptığı Aristo'nun De Caelo et mundo adlı eserine yazdığı şerhten anlaşılmaktadır. Bundan bir müddet sonra İbn Tufeyl ile tanışan İbn Rüşd'ün 565 (1169) yılında onun tarafından Sultan Ebû Yakub Yûsuf b. Abdülmü'min'e takdim edildiği bildirilmektedir. Buna göre velihatlığı döneminde hayatının büyük bir kısmını Endülüs'te geçiren Ebu Yakub Yusuf buradaki zengin kültür muhitinden etkilenmiş, ardından İbn Tufeyl'in sohbetlerine katılarak bilim ve felsefeye merak sarmış, bu amaçla felsefe ve tıpla ilgili eserleri kütüphanesinde toplamıştı.
>
> "İlme ve felsefeye olan ilgisi onu Aristo'nun eserlerini incelemeye sevketmiş, fakat filozofun üslubunu anlamakta zorlandığı için İbn Tufeyl'den, açıklamalar yapmasını istemişti. O sırada altmış sekiz yaşlarında olan İbn Tufeyl bu külfetli işi yapamayacağını, ancak bunu gerçekleştirecek birinin bulunduğunu söyleyerek İbn Rüşd'ü Halife'ye takdim eder. Felsefenin temel meseleleri üzerine Halife'nin sorduğu sorulara uygun cevaplar vermesi üzerine büyük takdir gören İbn Rüşd (…) hükümdarın isteği doğrultusunda Aristo'nun eserlerini şerhetmeye başlar" (Karlığa, 1999: s.257-288).

Aristo'nun kitapları üzerinde çalışırken, Sevilla'da yeterli kaynaklara ulaşamamaktan yakınan İbn Rüşd, 1171'de Kurtuba'ya (Kordoba) geliyor ve başkadı

oluyor. Sultan Yusuf'un danışmanlığı görevini de üstlenen filozofun en üretken olduğu ve eserlerini verdiği dönem bu yıllar oluyor. Çoğu Latince ve İbranice'ye çevrilen eserlerinin sayısı ise tam olarak bilinmiyor.

> "Geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'da Salomon Munk'un 'İbn Rushd' adlı çalışmaları (Paris, Hachette, 1847) ve Ernest Renan'ın 'Averroes et I'averroisme' adlı eseriyle (Paris, Calmann-Levy, 1852) başlayıp devam eder. İslam felsefesi ve İbn Rüşd üzerindeki çalışmalar sırasında yayınlanan ve Escorial Library'de Derenbourg kataloğunda kayıtlı bulunan bir mecmua içinde yer alan 'Bernamecü'l-fakih İbn Rüşd' başlıklı listede ise yetmiş sekiz eserin adı sayılmıştır" (Sarıoğlu, 2012: s.33).

Felsefeye yönelik bütün ilgisine karşın İbn Rüşd, aynı zamanda İslam dinine bağlı, inançlı bir Müslüman olarak yaşıyor. Onun bu özelliği, meşruiyetinin de yegane kaynağını oluşturuyor. Bütün yaşamını ve entelektüel yeteneklerini din ile felsefeyi uzlaştırmaya, İslam ile bilim ve akılcılığı buluşturmaya adıyor. Ancak din ve felsefeyi bu buluşturma girişimi, onları uzlaştırmaktan daha çok, birlikte var olmalarını sağlamak şeklinde gelişiyor. Bunu yapabilmek için de, yaşadığı çağa göre ilginç ve ileri sayılabilecek bir yöntem izliyor. Ayağını teolojik zemine bassa da, iki alanı (din ve felsefeyi) bir birinden ayırmayı ve bağımsız iki disiplin olarak varlıklarını korumayı ve geliştirmeyi öneriyor. İbn Rüşd bu yolla felsefeye bir alan açmaya ve onu meşrulaştırmaya çalışıyor.

> "İbn Rüşd, (…) dinle felsefe arasında yapılacak bire bir kıyaslamanın yanlışlığını vurgulayarak, bu iki alandan birinin diğeri adına feda edilmesinin doğuracağı vahim sonuçlara dikkat çekmektedir. Ona göre felsefe ve dinin kendilerine özgü prensipleri ve esasları vardır, bunlar birbirinden farklı olmak durumundadır; birinin diğerine karıştırılması yanlışlıklara sebep olur. Öyleyse dini meselelerin din çerçevesinde, felsefi problemlerin de kendi içinde ele alınıp değerlendirilmesi gerekir. Bu demektir ki, her ikisinin doğrusu kendi bünyesi içinde belirlenecektir. Şu halde filozof dini meseleleri tartışmak istiyorsa felsefi bağlamda değil dini bağlamda tartışmalıdır. (…) Aynı şekilde bir din adamı da herhangi bir felsefi problemi tartışmak istiyorsa o problemin dayanağı olan sistemin üzerine bina edildiği temel ilkeleri bilip öğrenmeli ve tartışmasını o bağlamda yürütmelidir" (Karlığa, 1999: s.257).

İbn Rüşd, vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak anlaşılıp kendi içlerinde değerlendirilebileceği görüşünü savunuyor. Daha da önemlisi, din ve felsefe arasında, birbirini inkâr ve iptal etmeyecek, tersine birbirini tamamlayacak şekilde yeni bir bağ kurmayı deniyor. Bu yaklaşım; tarihsel ve düşünsel bakımdan laikliğin habercisi

sayılacak bir tutum olarak da değerledirilebilir.

> "İbn Rüşd bazı yorumculara göre inanç ilkelerinin felsefeye, felsefenin ise inanç ikelerine karıştırılmaması gerektiğini savunarak Batı Rönesansı'na kapı aralayan öncü filozoflardandı. Hatta bir grup araştırcıya göre Laisizme ilk adımı atan da odur" (Özev, 2018: s.15).

Ancak bu görüş, İbn Rüşd'ün ünlü eserini çeviren Muharrem Hilmi Özev tarafından "aşırı bir tanımlama" olarak değerlendiriliyor. Özev, kitaba yazdığı sunuş yazısında (önsöz) İslam hukukunda uzman olan ve yıllarca kadılık yapan İbn Rüşd'ün, din ile felsefeyi bir birinden ayırmayı değil, bir arada tutmayı amaçladığını, bu işi yaparken de dinsel inancı merkeze aldığını ileri sürüyor (Özev, 2018: s.15).

Ancak, 12. yüzyılda dinden (İslam'dan) bütünüyle kopması düşünülemeyecek olan İbn Rüşd'ün en azından akılcılığı önemsediği, hatta öncelediği ve felsefi düşünceye geniş bir alan açtığını kabul etmek gerekiyor.

> "İbn Rüşd, dinsel inanca bağlı kalmakla birlikte, Al Gazali gibi salt dinsel inançla yetinmek isteyen bir gizemciye karşı tavır alması, dinsel inancın yanında düşünceye (akılcılığa-my), felsefi düşünceye açılmak istemesi onun dramını oluşturur. İslam dünyası, Al Gazali'yi ön plana çıkarırken, İbn Rüşd'ü geri plana itmiştir. Bu demektir ki, İslam dünyası, yalnız inançla yetinmiş, yaşadığı dünyayı düşünsel olarak (akıl ile) kavramaya çalışmamıştır" (Portakal, 2016: s.9).

Eğer bugün "İslam felsefesi" diye bir olgu varsa, İbn Rüşd bunun en önemli öncülerinden birini ve doruk noktasını oluşturuyor. Aristotales ve Platon başta olmak üzere Antikçağ Grek felsefesini yaratan bilim insanlarının eserlerini şeriat öğretisine aykırı diye reddeden İmam Gazali'nin, Müslüman dünyayı karanlıklar içinde bırakacak bir döneme sokmasını engellemeye çalışıyor.

İbn Rüşd, bilimin ve felsefenin kâfirlik olamayacağını, dini kuralların akıl ve mantıkla çelişmesi halinde akla göre yorumlanmasının doğru olacağını savunuyor. Dinin ve felsefenin birbiriyle çelişmediğini, felsefe ile dinin tutarlı bir şekilde savunulabileceğini ileri sürüyor. Allah vergisi olan insan aklının, felsefe ve bilimsel düşünce yöntemiyle (mantıkla) varacağı sonuçların, Tanrısal esine, yani nakledilene (vahiye) aykırı olamayacağı görüşünü savunuyor. Genel olarak göksel (semavi) ve tek tanrılı dinlerin, özel olarak İslam dininin "akıl mı nakil mi" şeklindeki önemli sorusuna, yani "şeriat mı hikmet mi" ya da "din mi felsefe mi" ikilemine yeni bir yaklaşım getirmeye çalışıyor. İslam dünyası için bu soruya verilecek yanıt yaşamsal bir önem

taşıyor. Çünkü bu soruya verilecek yanıt söz konusu toplumların sonraki yüz yıllarını belirleyecek bir rota çiziyor.

Batı-Hristiyan dünyası Rönesans ve Aydınlanma atılımının ardından, dünyevi yaşam (eğitim, ekonomi, devlet, siyaset, kamusal ilişkiler vb.) bağlamında bu soruya "akıl" diye yanıt vererek yeni bir döneme, modern çağa giriyor. İslam dünyasında ise İbn Rüşd'e kadar din adamları, alimler ve ulema, bu soruya tereddütsüz "nakil" yani "vahiy/şeriat/din" diye yanıt veriyor. İbn Rüşd, insan aklını ve aklın etkinliğini dönemin koşulları ve verili teolojik çerçeveyi zorlayarak genişletmeye, böylece felsefeye alan açmaya çalışıyor, ama olmuyor. Gelenekçiler, daha da önemlisi Tanrısal bir meşruiyet yükledikleri siyasal otoriteye sorgulamaksızın bir itaat isteyen egemen güçler tarafından bastırılıyor. Batı Hristiyan (ve Musevi) dünya, İbn Rüşd'ün açtığı ya da daha makul bir ifadeyle açılmasına önemli bir katkıda bulunduğu yoldan gidiyor. Doğu İslam dünyası ise, -Cumhuriyet Türkiye'si istisna tutulursa eğer- İmam Gazali'nin çizdiği teolojik-düşünsel çerçevenin içinde kalıyor. Bu durum günümüze, yani 21. yüzyıla kadar sürüyor.

> "İbn Rüşd'ün gerek Ortaçağ İslam ve Latin dünyasında gerekse XIX. yüzyıldan beri İslam dünyasında en çok tartışılan fikirlerinden biri, semavi dinlerin temel meselesi olan vahiy-akıl veya onun kendi deyimiyle şeriat-hikmet (din-felsefe) ilişkisidir. Bu mesele filozof tarafından temel bir sorun olarak ele alındığından, ilk dönemlerinde ve özellikle Aristo'nun eserlerine yazdığı küçük şerhlerde bu konuya sadece telmihlerle (edebiyatta anımsatma, dolaylı anlatım sanatı-my) yetinirken orta ve büyük hacimli şerhlerde biraz daha fazla temas eder. Fakat asıl son dönemlerine doğru kaleme aldığı ve ilahiyat meselesini enine boyuna incelemeye çalıştığı üç eserinde din-felsefe ilişkisine daha yoğun biçimde yer verir. Öncelikle Gazzali'nin Tehafütü'l-Felasife adlı eserine reddiye olarak yazdığı Tehafütü'l Tehafüt'de (konuyu) genel anlamda tartışıp (…) meseleyi farklı açılardan inceler" (Karlığa, 1999: s.257-288).

İbn Rüşd, Faşlü'l-Makal kitabında ise din-felsefe ilişkisini ele alırken, öncelikle felsefenin din karşısındaki durumunu tesbite çalışır. Ona göre felsefenin amacı, var olanlar üzerinde düşünmek ve onları Allah'ın varlığına işaretleri ya da kanıtları bakımından incelemekten ibarettir. Bu anlamda felsefe, Allah'ın kelâmı ile çelişmez. Çeliştiği ileri sürülen ya da zahiri olarak (yüzeysel ve lafız bakımından) çeliştiği görülen durumlarda ise şeriat hükümleri tevil edilir, yani yorumlanır. İbn Rüşd'e göre, şeriat da var olanları araştırıp incelemeyi teşvik ettiğine göre, felsefenin ele aldığı konuların şeriat bakımından da "vacip olması" gerekir.

> "(İbn Rüşd'e göre) Şeriat var olanları ya akıl yoluyla veya hem akıl hem şeriat yoluyla düşünüp değerlendirmeyi (nazar ve i'tibâr) istemektedir. Bu ise mantıkta söz konusu olan kıyas veya kıyas vasıtasıyla elde edilen bilgilerden başka bir şey değildir. Şeriatın öngördüğü düşünüp değerlendirme yolu, mantıkta 'burhan' adı verilen yöntemdir. Buna göre şeriatın mantıkta söz konusu edilen burhanı teşvik ettiğini söylemek şeriatın amacının dışına çıkmak anlamına gelmez. Bu demektir ki şeriat, insanların Allah'ı ve bütün var olanları burhana dayanarak bilmesini emretmektedir. Dolayısıyla Allah'ı ve bütün var olanları bilmek için önce kıyasın bilinmesi, ardından burhanın türlerinin ve şartlarının öğrenilmesi gerekir" (Karlığa, 1999: 257-288, İbn-Rüşd, 1992: s.65-66).

Ancak, akılcı kıyas yöntemi Hz. Muhammed zamanında kullanılmadığı için, bu yolun "bidat", yani İslam dinine sonradan giren bir yenilik olduğunun ileri sürülebileceğine de -ki bazı akım ve tarikatlar bidatı kısmen ya da bütünüyle kâfirlik sayıyor- işaret eden İbn Rüşd, ancak bu görüşün geçerli olamayacağını belirtiyor. Çünkü İbn Rüşd, Hz. Peygamber döneminde fıkıhın da olmadığını anımsatarak, kimsenin bu ilim dalını bidat olarak değerlendirmediğini vurguluyor. Aynı durumun felsefe ve diğer bilim dalları içinde geçerli olduğunu belirtiyor.

İbn Sina ve Farabi'nin izinden giden İbn-i Rüşd, İslam düşünce tarihindeki en önemli ve en yaşamsal bölünme olan "akılcılık-nakilcilik" tartışmasında, akılcı-felsefeci tarafın en yetkin temsilcilerinden biri oluyor. İbn Rüşd, Kurtuba'da, Gazali'nin İslam dünyasında Ortaçağ'ın yollarını döşeyen "Tehafütü'l-Felasife" kitabını eleştiren ünlü eserini yazıyor. İslam düşünce tarihinde en az Gazali'nin eseri kadar önemli olan, "Tehafütü't-Tehafüt", yani "Tutarsızlığın Tutarsızlığı" adlı kitap böyle oluşuyor. Biçim ya da yazım üslubu bakımından, her biri ayrı bir bölüm oluşturan "mesele" adını verdiği 20 sorunun yanıtlarından meydana gelen Gazali'nin Tehafütü'l-Felasife kitabını, İbn Rüşd de aynı yöntemi izleyerek, her birine "tartışma" adını verdiği 20 bölümde eleştiriyor.

İslam dünyasında İbn Rüşd'ün "Tehafütü't-Tehafüt" kitabı başta olmak üzere yaklaşık bin yıldır eserlerinin üstü örtüldü. İbn Rüşd unutturuldu, kitapları yasaklandı. Müslümanlar yaygın olarak, ancak 20. yüzyılda İbn Rüşd ve eserlerinden haberdar oldu. Bunun için Osmanlı'da Hürriyet hareketlerini ve Türkiye'de Cumhuriyet Devrimi'ni beklemek gerekecekti. İbn Rüşd'ün fikir yaşamının en önemli olayı, kuşkusuz Gazali'ye karşı giriştiği tartışma ve itiraz olacaktı.

İbn Rüşd, "Tehafütü't-Tehafüt" kitabının girişinde amacını şöyle açıklıyor:

> "Varoluşu kendinden zorunlu olan Allah'a övgü, onun tüm peygamberlerine esenlik dileğinden sonra, (belirtilmelidir ki) bu kitabın amacı, Ebu Hamid Gazali'nin Tehafüt adlı eserinde ortaya koyduğu görüşlerin doğruluk ve inandırıcılık bakımından yetersiz olduğunu; ayrıca, büyük bir bölümünün de kanıtlayıcılık ve kesinlik bakımından tutarsız olduğunu açıklamaktır." (İbn Rüşd, 2018: s.26).

İbn Rüşd, İslam'da felsefenin önemini kavramış akılcı bir mezhep olan ve 'Kelâmcılar' diye de bilinen 'Mutezile' geleneğini izliyor. (Burada, 'akıl' ya da 'akılcılık' kavramlarını, 18. yüzyıl sonrasında kazandığı felsefi anlamında değil, antik çağdan beri bilinen, mantıksal anlamıyla kullandığımızı belirtmek gerekiyor.) Basra'da 8. yüzyılda doğan, Allah'ın varlığına ve Kur'an'ın sözlerine akılcı açıklamalar getirmeyi esas alan Mutezile mezhebi, kısa sürede İslam dünyasında en yaygın akım haline geliyor. Arapça, "ayrılanlar, bir kenara/köşeye çekilenler, uzaklaşanlar" gibi anlamlara gelen Mutezile, Ehl-i Sünnet alimlerinden Hasan bin Basri (641-728) ile onun önde gelen öğrencilerinden Vasıl bin Ata (696-748) arasında Basra Merkez Camii'nde yaşanan bir tartışmanın ardından 8. yüzyılda ortaya çıkıyor. Vasıl bin Ata, Hasan bin Basri ile "büyük günah" işleyen bir kişinin önsel olarak dinden çıkmış (kâfir) sayılıp sayılamayacağı konusunu tartışıyor. Hocasının aksine, böyle bir kişinin "iman ile küfür arasında" bir yerde durduğu görüşünü savunan Vasıl bin Ata, anlaşamayınca Hasan bin Basri'nin dersini ve meclisini terk ediyor. Kendisini destekleyenlerle birlikte caminin başka bir köşesinde çekilerek ayrı bir meclis kuruyor ve ders vermeye başlıyor. Böylece Vasıl bin Ata ve izleyicilerinin oluşturduğu harekete Mutezile adı veriliyor. Akılcı bir mezhep olan Mutezile, akıl ve mantıkla çeliştiğini gördüğü ayetleri, söz konusu çelişkiyi gidermek için, yorumlamak gerektiği görüşünü savunuyor. Bu yorumlama sürecinde ise akla öncelik veriyor. Mutezile alimleri, temelleri daha önce atılsa da, İslam teolojisi içinde önemli bir yer tutan "Kelâm" ilminin kurucusu sayılıyor. Arapça'da, "etkilemek" anlamındaki "kelm" kökünden gelen bir isim olan kelâm, yaygın olarak "söz/sözler", daha dar ve felsefi olarak ise, "bir fikri tam olarak anlatan söz" anlamına geliyor. Kelâm ilmini benimseyenler (kelâmcılar), başta Allah'ın kelâmı (sözü, mesajı, vahiyi) olmak üzere, metin çözümlemesi diyebileceğimiz bir yöntemle, kutsal yazılar ve teolojik metinlerin incelenmesini yapıyor. Bu inceleme üzerinden Tanrı'nın varlığı ve birliğinin mantık yoluyla kanıtlanması işi, temel çalışma alanlarını oluşturuyor. Ayrıca, imanla ilgili konu ve sorulara akılcı açıklama ve kanıtlar getirilmesini amaçlıyor. Kelâmcılık ya da kelâm ilmi (ilm-i kelâm), bu anlamda teolojik bir felsefe akımı diye de nitelendiriliyor.

Kelâmcılar ve izledikleri yöntem, "Hermenötik" yani "Yorumbilim" diye de nitelendirebilir. İsmini, Grek Antikçağı'nın bilge ve haberci tanrısı "Hermes"den alan "hermenötik", Ortaçağ'da Hristiyan teolojisi alanındaki yorum tartışmalarından ortaya çıkan bir metodoloji ve anlam bilgisidir. Kutsal metinleri anlamlandırmak ve bu metinlere derinlemesine girmek ve nüfuz etmek üzere oluşturulmuş bir yönteme dayanan hermenötik, daha sonra teolojik alanın dışına çıkarak, genel anlamda felsefi bir disiplin haline geliyor. Kelâmcıları, bu yöntem yakınlığı ya da benzerliği nedeniyle, İslam dünyası ve kültürünün "hermenötikçileri" de sayabiliriz.

Kelâm ilmi ile Mutezile zamanla öyle özdeşleşiyor ki, bu mezhebi benimseyenlere yaygın olarak "Kelâmcılar" da deniliyor. Ancak, kendilerini "Ehl-i tevhid" diye adlandıran Mutezile akımı, etkili olduğu dönem boyunca nakli, yani vahiy ve Tanrısal esini, dahası kutsal metinlerin yüzeysel (zahiri) ve ilk anlamını esas alan gelenekçilerin - başta kendilerinden ayrılan Eş'ariler olmak üzere- saldırıları ile mücadele ediyor. Mutezile hareketi, iktidarlarını tehdit altında gören İslam dünyasının halifeleri, sultanları ve saray ile içiçe olan egemen güçleri tarafından ağır bir baskı altına alınıyor. Dolayısıyla, bu alanda yoğun bir ideolojik mücadele ve teolojik tartışma yürüyor. Mutezile mezhebi, çoğu kez kâfirlikle suçlanıyor. Söz konusu baskılar nedeniyle zamanla Mutezile gücünü yitiriyor ve 13-14. yüzyıla gelindiğinde büyük ölçüde sönümleniyor. Ancak, Mutezile'nin İslam dünyası içinde bütünüyle yok olmadığını da belirtmek gerekiyor. Ehl-i sünnet geleneğinin bir izleyicisi olan İbn Rüşd'ün de yakınlık duyduğu Mutezile, belli kırılmalara uğrasa da, görüş ve tezleriyle başka mezhepler ve akımlar içinde etkisini sürdürüyor.

> "Mutezile, Şia, Yemen Zeydiliği ve kısmen İmamiyye içinde varlığını sürdürmüştür. Nitekim Zeydi alimi İbnü'l-Murtaza onları savunmakta, Makbili ise usülü'd-dinde Zeydiyye ile Mutezile'nin aynı görüşlere sahip olduğunu, ayrıldıkları tek meselenin imametten ibaret bulunduğunu kaydetmektedir" (Çelebi, 2016: s.391).

İbn Rüşd, "Tehatüfü't-Tehafüt" kitabında, Gazali'nin İbn Sina'dan aktardığı felsefi tezlere yetkin eleştiriler yöneltiyor. Gazali'yi haklı bulduğu yerlerde de bunu açıkça belirtmekten kaçınmıyor. Erken dönemde İbranice'ye çevrilen 'Tutarsızlığın Tutarsızlığı' kitabı daha sonra Latince'ye de çevrilerek, Avrupa'nın Rönesans döneminin başlamasında yüksek etkili eserlerden biri oluyor. İbn Rüşd'ün eserlerinin İslam dünyasında yasaklandığı dönemde, 'Tehatüfü't-Tehafüt' kitabı, 1497, 1527, 1529, 1542,

1555, 1560 ve 1573 yıllarında defalarca basılıyor. Bu kitap, İbranice ve Latince'nin ardından İngilizce, Fransızca, Almanca, ve İspanyolca'ya da çevriliyor. Filozofun eserlerinin sayısı gibi, onların sınıflandırılmasında da farklı yaklaşımlar bulunuyor. Hüseyin Sarıoğlu'nun aktardığına göre; Ernest Renan, İbn Rüşd'ün isimlerini verdiği 78 eserden 67'sini konularına göre sıralıyor. Bu sıralama ve tasnife göre; İbn Rüşd'ün felsefe alanında yirmi sekiz, kelâm konusuda beş, fıkıh çalışması olarak sekiz, astronomi kitabı dört ve tıp alanında da yirmi eseri bulunuyor. İbn Rüşd'ün hayli verimli bir yazar ve filozof olduğu anlaşılıyor. Öyle ki, evlendiği ve babasının öldüğü gece dışında, ölene kadar hayatının her gecesini okuyarak ve yazarak geçirdiği belirtiliyor.

> "Onun (İbn Rüşd'ün) fikirleri Doğu İslam dünyasından çok Batı Hristiyan dünyasında yankı bulmuş ve Avrupa'da Rönesans'ın, modern düşüncenin ve Aydınlanma'nın hazırlayıcı figürlerinden birisi olmuştur. Bu nedenle olmalıdır ki, onun eserlerinin büyük bölümü Latince ve İbranice'ye çevrildiği gibi Rönesans döneminde ve sonrasında başta ünlü ressam Rafaello olmak üzere 15 ayrı sanatçı portresini çizmeye çalışmıştır. On Dokuzuncu yüzyılın ortalarında ünlü oryantalist Renan'ın İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük üzerine yaptığı doktora teziyle yeniden gündeme gelen İbn Rüşd düşüncesi, İslam dünyasındaki ıslahat çabalarının da itici gücü olmuştur. Renan, İbn Rüşd'ü, 'felsefi Helenizm'in saf ışıklarıyla Avrupa'yı aydınlatan ilk ve tek Müslüman düşünür olarak tanıtıyordu. (…) Ortaçağ felsefesinin günümüzdeki en önemli temsilcilerinden, Alain de Libera ise İbn Rüşd'ü 'Avrupa'nın manevi babası' olarak takdim etmektedir. Ünlü İngiliz bilim tarihçisi Charles Butterworth İbn Rüşd'ü, 'Aydınlanma'nın müjdecisi' saydığı gibi, Amerikalı bilim adamı Paul Kurtz da onun, 'modern bilimsel gelişmenin öncüsü olduğunu' bildirir" (Karlığa, 2014: s.332).

İbn Rüşd, felsefe ve felsefecilerin, akıl ve bilim yoluyla gerçeğin bilgisine ulaşmanın yolunu açtığını, asıl tutarsızlığın buna karşı çıkmak olduğunu söylüyor. Bu konu, İslam düşünce tarihinin en büyük ve en önemli tartışma alanlarından biridir. Nitekim İbn Rüşd, Gazali ile tartışmasını bu teze ve/veya anlayışa yaslanarak sürdürüyor. Örneğin; İbn Rüşd, İmam Gazali'ye reddiye olarak yazdığı 'Tutarsızlığın Tutarsızlığı' kitabının hemen başındaki, "Evrenin Öncesizliği ile İlgili Görüşün Geçersizliğine Dair" başlıklı, "Birinci Tartışma" bölümünde, Gazali'nin, filozofları "küfre düşerek" kâfir saydığı "üç mesele"den birincisi ilan ettiği, "Alemin ezeliliği meselesi ve onların bütün cevherleri ezeli sayan görüşleri" hakkında şunları yazıyor:

> "Gazali diyor ki: Karşıtlarınızın (Eş'arilerin) şu görüşünü nasıl inkâr edeceksiniz: Evrenin kadimliği (öncesizliği) kabul edilemez, çünkü, evrenin öncesizliği görüşü, gök katlarının dönüş sayılarının ve sınırlarının sonsuzluğuna götürür.

> Oysa, biz biliyoruz ki, gök katları için altıda bir, dörtte bir ve yarım gibi sayılar kullanılır. Gazali'nin (…) bu konuda ulaştığı sonuç şudur: Bu görüş size onun ne tek ne de çift olduğunu kabul etmeye zorlar."
>
> "İbn Rüşd olarak derim ki: Bu görüş de yine safsataya bağlı bir karşı çıkıştır. Bu görüşten anlaşılan şudur: Nasıl siz bizim evrenin sonradan var olması ile ilgili, 'eğer evren sonradan var edilmemiş olsaydı dönüşler ne tek ne de çift olurdu' biçimindeki kanıtımızı çürütemiyorsanız, biz de onların, 'fail, eylemin koşullarını karşılamaktan bir an bile yoksun değilse, etkilenen şey eylemden sonrasına ertelenemez' biçimindeki görüşlerini çürütemeyiz. Bu sözün amacı kuşku uyandırmak ve bu kuşkuyu yerleşik duruma getirmektir ki sofistlerin [safsata] yöntemlerinden biridir. Ve sen, ey şu kitabı inceleyen kişi! Şu ana kadar filozofların, evrenin öncesizliği ile ilgili görüşlerini bu kanıtta duymuş oldun. Aynı şekilde, Eş'arilerin, bunu çürütme yolundaki kanıtlarını da öğrendin" (İbn Rüşd, 2018: s.38-39).

Tartışma bu yöntem ve üslupla sürüyor. Gazali'nin çubuğu Tanrısal esine, yani vahiye doğru bükmesine karşın, İbn Rüşd tartışılan her konuya akılcı açıklamalar getirmeye çalışıyor. İmam Gazali salt dinsel inancı temel alıyor, bununla da yetinmiyor Sünni İslam'a dar bir yorum getiriyor. Şâfiî Fıkıhı ve Eş'arilik üzerinden Emevi devlet ideolojisini Nizamü'l-Mülk'ün desteği ve katkısıyla bir doktirin (öğreti) olarak yeniden üretiyor, sistematize ediyor. Sünni İslam dünyasında günümüze kadar uzanan ve Selefi tonları ağır basan, rasyonel düşünceyi ve bilimi dışlayan bir anlayışın yerleşmesinde belirleyici bir rol oyuyor. İbn Rüşd ise dinsel inanca öncelik vermekle birlikte, varoluşun akılla da algılanabileceği görüşünü savunuyor. Ayağını Tanrısal inanca (dine) basan İbn Rüşd, Kur'an'dan aldığı sure ve ayetleri kendi düşüncesini desteklemek ve kanıtlamak için değerlendiriyor. İslam dünyası ve düşünce tarihinde Tanrısal esinin yanı sıra akla ve felsefeye büyük önem veren İbn Rüşd, "akıl mı nakil mi" tartışmasına ya da "din-felsefe" ilişkisine yönelik olarak yine 'Tutarsızlığın Tutarsızlığı' kitabının son (Yirminci Tartışma) bölümünde şöyle yazıyor:

> "Kısaca söylemek gerekirse, onlara (filozoflara) göre (Tanrı'dan gelen) şeriatlar; insanları, bütün insanların ortaklaşa izleyebilecekleri yollardan bilgeliğe (hikmet) yönlendirdikleri için, zorunludur. Çünkü felsefe mutluluğun yolunu kimi insanlara ussal (akli, akla dayanan, akla uygun-my) olarak göstermektir. Felsefenin işi, şeylerde bulunan incelikleri (hikmeti/bilgiyi) öğretmektir. Şeriat ise tüm insanlığı bilgilendirmek amacıyla gönderilmiştir. (…) Bilinmelidir ki, eğer bir kimsenin şeriatın ilkeleri konusunda kuşkuya düştüğü ya da yorumlamaları ile peygamberlere -Allah'ın rahmeti ve bereketi onların üzerine olsun- ters düştüğü

> ve onların yolundan ayrıldığı açıkça anlaşılırsa, insanlar arasında küfür (inançsızlık) ile yaftalanmayı en çok hak eden kimseler bunlardır. Bu kimse hangi toplum içinde ortaya çıkmışsa (ya da hangi şeriata karşı durmuş ise, onun yargısına göre) küfre karşı uygulanan yaptırımlarla cezalandırılması gerekir" (İbn Rüşd, 2018: s.537).

Yukarıda görüldüğü gibi, din-felsefe ilişkisinde hayli temkinli olan ve Tanrısal esinin çizdiği alan içinde kalmaya özen gösteren İbn Rüşd, şeriatın amacının gerçek bilgiyi öğretmek olduğunu ileri sürüyor. İbn Rüşd, akıl-madde (cisim) ilişkisinde de Gazali ile tartışmaya giriyor. Aklın cisimler ile ilişkisi yoksa insanın (canın) da bağlantısı olmaz diyen İbn Rüşd, akla ve mantığa (burhan) belirleyici bir öncelik tanıyan maddeci görüşlerin eşiğine kadar gidip geliyor. İbn Rüşd, Aristo'nun "akıl ayrık bir varlıktır" biçimindeki savını anımsatarak, rasyonel düşünceyi bağımsız bir etken olarak tanımlamaya yöneliyor. Gerçek bilginin Tanrı'yı, yaratılan tüm varlıkları ve bunların "öteki dünyadaki" durumlarını bilmek olduğunu belirten İbn Rüşd, dolayısıyla, şeriat bakımından felsefe ve mantık öğrenmenin de zorunlu olduğu görüşünü savunuyor. Abartılı ve gerçeği yansıtmayan bir anlayışla, "Filozofların sözleri arasında dine aykırı hiçbir şey olmadığını" da ileri süren İbn Rüşd, felsefeyi savunmak ve filozofları meşrulaştırmak için takındığı anlaşılan bu tutumla, aslında istemeden de olsa felsefeyi ve insan aklını Tanrı merkezli bilgi anlayışının içine çekmiş oluyor. Ama O yine de rasyonel düşünceyi etkin bir konuma taşımak için sınırları zorluyor.

> "Yalnızca mucize adı verilen alanlarda değil, hayatın hemen her alanında aklın sınırlı olduğunu ileri süren, dolayısıyla; metafizik olgular kadar, gözlenen dünyadaki olayların ve olguların anlaşılmasında bile aklın sınırlı kaldığını ve vahiye gereksinim duyulduğunu söyleyerek mucizeleri kanıtlamaya, inanç ilkelerini bu görüş üzerine temellendirmeye çalışan Gazali'nin tersine İbn Rüşd, Tanrı'nın her şeyi belirli ve değişmeyen yasalarla göre yaptığını/yarattığını ileri sürmüş, hiçbir şeyin akıl tarafından tam olarak anlaşılamayacağı kabul edilecek olursa, ortada bilim diye bir şeyin kalmayacağını savunmuştur" (Özev, 2018: s.18).

Bu anlayış, İbn Rüşd'ü bütün İslam alimlerinden ayıran özelliktir. Çünkü bilim, doğadaki yasaların keşfedilmesi ve dünyevi yaşamda bu kurallara dayanılması yoluyla varolur. İbn Rüşd din-felsefe ilişkisi konusunda şunları yazıyor:

> "Eğer felsefe yapıtı, zanaatçıların tanıttığı kadarıyla evren üzerinde (...) düşünmekten başka bir şey değilse, ve eğer dinsel yasa evren üzerine (varolanlar üzerine) düşünceyle eğilmeyi teşvik ediyor ve bizi çağırıyorsa, o andan itibaren

> bu felsefe adıyla belirtilen incelemenin dinsel yasaya göre zorunlu ya da övgüye değer olduğu açıktır. Tanrısal yasa, evrenin ussal (akıl yoluyla) ve derinliğine incelemesi için bizi çağırmış olsun; Tanrı'nın (ona şükürler olsun) Kitabı kaç ayetinde bunu gösteriyor. Örneğin şöyle dediği zaman: 'Ey akıl ve basiret sahipleri, artık ibret alın'. (Haşr Suresi, 2'nci Ayet-my) Bu, aynı zamanda ussal (akılcı) ve dinsel bir düşünmenin zorunlu olduğunu gösteren kesin bir açıklamadır. Yine benzer şekilde Tanrı dediği zaman: 'Göklerin ve yerin hükümranlığı üzerine ve yarattığımız her şey üzerine düşünmüyorlar mı' (Araf Suresi, 185'inci Ayet-my) bu da tüm evren üzerinde düşünmeyi teşvik eden kesin bir açıklamadır."
>
> "Madem ki, Tanrısal yasanın evren üzerinde ussal kuramın (akılcı teori) uygulanmasını zorunlu kıldığı iyice benimsenmiştir ve düşünme yalnız bilinmeyenden bilineni çıkarmaktır. Bu da üç terimli uslamlamadır ya da bu uslamlama ile yapılır. Öyleyse ussal uslamlama (akıl ve mantık yolu) ile evren üzerinde düşünce yürütmek bizim için zorunluluktur" (İbn Rüşd, 2016: s.57-58).

Diğer taraftan İbn Rüşd, Gazali'ye göre daha seçkincidir. Bu bakımdan Platoncu bir yaklaşıma sahiptir ve Gazali'yi ağır felsefe ve ilahiyat konularını sıradan insanların önünde tartışmaya açtığı için eleştirir. Aslında Gazali de seçkinci olmasına karşın katı değildir ve görece daha fazla özgüvene sahiptir. Tanrısal yasanın, gerçek bilimi ve gerçek pratiği öğretmekten başka bir amacı olmadığını da belirten İbn Rüşd, 'kelâm' ilminin alimleri gibi kavrama ve onama yönteminin, "tanıtlama, diyalektik ve retorik" olmak üzere üç tane olduğunu belirtiyor. İnsanların da dinsel yasa bakımından üç sınıfa ayrıldığını ileri süren İbn Rüşd, en geniş kesimin retorik (belagat, söz sanatı) uslamlamaya (akıl yürütmeye) açık olduklarını ifade ediyor. İkinci kesimin diyalektik/tartışmalı yorumla ilgili insanlar, üçüncü sınıfın ise, kesin yorumla ilgili insanlar olduğunu vurguluyor. Üçüncü kesimden insanların tanıtlayıcı ve akılcı olduklarını belirten İbn Rüşd, bu sınıfın yorumlarının sıradan insanlara açık olmaması görüşünü savunuyor.

BÖLÜM 5. DOĞU-İSLAM DÜNYASININ UZAYAN ORTAÇAĞI VE GERİ KALMIŞLIK AÇMAZI

5.1. Akıl ve Bilim Çağının Kapanması

Tarihin en önemli ve en büyük polemiklerinden biri sayılabilecek İmam Gazali ve İbn-i Rüşd tartışması, Gazali sonrasında ve onun gıyabında da olsa uzun sürüyor. İslam aleminde büyük bir kuramsal kavga yaşanıyor. İslam coğrafyasının belli başlı medreselerinde, saraylarında tartışma yayılıyor. Sonuçta İbn Rüşd tartışmayı entelektüel düzeyde kazanıyor, ama siyasal planda kaybediyor. Çünkü İslam dünyasının halifeleri, sultanları, kralları, padişahları, şeyhleri, emirleri İmam Gazali'yi destekliyor. Kurtuba'ya (Kordoba) ulema heyetleri gönderiliyor ve Sultan Yusuf'tan sonra başa geçen oğlu Halife Sultan Mansur'a İbn Rüşd şikâyet ediliyor. Onun, ümmetin inançlarını sarstığı, İslam'ı zayıflattığı ve toplumu yönetilemez duruma getirdiği öne sürülüyor.

Toplumda çok saygın bir yere sahip olan İbn Rüşd, Halife Sultan Ebu Yakub Yusuf'un desteği ve onun isteğiyle Aristo başta olmak üzere Antikçağ akılcı filozofları hakkında yorumlar yazan, onların eserlerine şerhler düşen etkili bir âlim ve hukuk insanıyken, tutucu Sünni ulemanın saldırılarına uğruyor. 1184'te Halife Sultan Yusuf ölünce, yerine geçen oğlu Mansur da İbn Rüşd'e saygıda kusur etmiyor. Hatta İbn Rüşd, Sultan Mansur'un sarayında özel hekim olarak çalışıyor. Sultan Mansur 11 yıl boyunca babası gibi İbn Rüşd ve felsefeci alimleri korumaya devam ediyor. Ancak, 1195'de Kastilya Krallığı ile Endülüs arasında yaklaşan savaş, bütün dengeleri değiştiriyor. Çünkü, Kastilya Kralı Alfonso, diğer Avrupa Hristiyan krallıkları ve prensliklerinin desteğini de alarak Endülüs'e yönelik büyük bir saldırı hazırlığı yapıyor. Bu dönemde bir durgunluk ve gerileme sürecine giren Endülüs'ün bu saldırıya tek başına karşı koyması zor görünüyor. Sultan Mansur, İmam Gazali'nin teorik çerçevesini çizdiği tutucu anlayışın etkisindeki Arap İslam dünyasının desteğine ihtiyacı olduğunu görüyor. Bu fırsatı değerlendiren ve Kurduba'ya (Kordoba) gelen, çoğunluğunu fıkıhçıların oluşturduğu Arap dünyasının Gazalici ve gelenekçi alimleri, daha önce Merakeş'te Sultan Mansur'a ilettikleri İbn Rüşd ile ilgili şikayetlerini bir kez daha gündeme getiriyor. Tutucular, İbn Rüşd'ün Müslümanların imanını sarstığını ileri sürüyor. Bunun üzerine Halife Mansur, İbn Rüşd ile karşıtlarını Kurduba Camii'nde karşı karşıya getirerek

şikâyetleri dinliyor. Yaşanan sert tartışmanın ardından, İbn Rüşd'ü desteklemeyi sürdürmesinin zor olduğunu anlıyor. Sonuçta Sultan Mansur, İbn Rüşd ve ona yakın bazı bilginleri önce Kordoba yakınlarındaki Lucena kasabasına sürgün ediyor. Ardından da bir süre hapiste tuttuktan sonra Fas'a gönderiyor.

Ünlü İngiliz filozof ve tarihçi Bertrand Russell, 1945 yılında yayınladığı üç ciltlik "Batı Felsefesi Tarihi" adlı büyük eserinde olayı şöyle anlatıyor:

> "Yusuf'un yerine geçen Yakub-ul Mansur 11 yıl babasının başlatmış olduğu korumacılığı sürdürmüş, sonra Sünnilerin karşı durmasından telaşa düşerek filozofu yerinden attığı gibi, önce Kordoba yakınlarındaki küçük bir saraya, sonra da Fas'a sürgün etmiştir. İbn Rüşd'ün suçu eskilerin (Antikçağ Grek filozoflarının) felsefesini öğreterek gerçek imanı sarsmasıydı. Al Mansur, doğruluğun akıl tarafından tek başına, başka her hangi bir yerden yardım görmeden bulacağını düşünenleri, Tanrı'nın cehennem ateşinde yakacağını dile getiren bir ferman yayınladı. Mantık ve metafizik konusundaki bütün kitaplar ateşe atıldı" (Russell, 2016: s.195).

Aynı dönemde yaşanan ve İbn Rüşd'ün gözden düşmesine ilişkin anlatılan ve birçok kaynakta yer alan başka bir olay daha var. İbn Rüşd'ün akılcı tutumunun çarpıcı bir örneğini de oluşturan bu olay şöyle gelişiyor:

> "Müneccimler bir gün şiddetli bir fırtınanın yıkım getireceğini haber vermişlerdi. Bundan ürken Endülüs halkı mahzenlere, (kazdığı tünellere) saklandı. Kordoba Valisi kentin bilginlerine, bu arada İbn Rüşd ve dostu İbn Bendu'nun nasihatına başvurdu. İki dost valinin yanından çıkarken bu fırtına dolayısıyla fiziki olaylar ve yıldızların insan yaşamı üzeindeki etkisine dair tartışmaya başladı. Kelâmcı Abdul Ays konuşmaya karıştı ve Tanrı'nın Ad ve Semud kavimlerini cezalandırmak için fırtına gönderdiğine işaret etti. (Başlayan ve büyümesi beklenen fırtınanın Ad Kavimini helak/imha eden felâkete benzediğini söylüyor-my). Kordoba Kadısı İbn Rüşd, "Ad kavminin gerçekten var olup olmadığı bile belli değil, hayal ürünü, dolayısıyla onların ne şekilde helak edildiklerini bilmiyoruz", diyor. Hazır bulunanlar, İbn Rüşd'ün ağzından çıkan ve Kur'an'a ait olan bilginin efsane olduğunu ileri süren bu cüretli sözlere şaşırdılar. İbn Rüşd görevden çekildi ve münzevi bir yaşama girdi. Ama filozofun son yılları çok kederli geçti. Düşmanları ona karşı hicviyeler yazdılar. Serveti elinden alındı" (Ülken, 2015: s.180).

Sonuçta; Avrupa'da yeni bir savaşın eşiğinde olan Endülüs İslam Devleti, Arap dünyasının desteğine ihtiyacı olduğu için, Sultan Mansur bir kampanyaya dönüşen bu baskıya direnemiyor ve İbn Rüşd önce saray danışmanlığından azlediliyor ve kadılık görevinden alıyor. Ardından da, malına ve mülküne de el konulan İbn Rüşd sürgün ediliyor, kitapları yasaklanıyor. Bir süre de hapsedilen Rüşd, önce Kordoba yakınlarında

Lucena kasabasına, sonra da Endülüs hakimiyetindeki Fas'ın Merakeş kentine sürgüne gönderiliyor. Böylece dönemin İslam uygarlığının doruğu olan Endülüs, deyim uygunsa bilinen dünyanın en Batı'sından Doğu'nun Rönesansını başlatma şansını da kaçırıyor. İslam'ın Ortaçağı'na teslim oluyor. İbn Rüşd'ün tasfiyesi, sadece Endülüs'de değil, bütün bir İslam dünyasında bilim ve felsefenin de sonu oluyor.

Yaklaşık bin yıllık tarih içinde sadece bir kez, İstanbul'un fethinden sonra ulemayı toplayan Fatih Sultan Mehmet tarafından medreselerde İmam Gazali mi yoksa İbn Rüşd'ün mü okutulacağı tartıştırılıyor. Ancak, tartışmadan İmam Gazali'nin okutulması kararı çıkıyor. Böylece diyalektik olarak, Osmanlı'nın yükselme ve büyüme döneminin ilk yılları, aslında tutuculaşmaya ve gerilemeye başladığı zamanın da başlangıcını oluşturuyor. Osmanlı Devleti'nin, Rönesansı yakalama şansını böylece kaçırmasının ardından medreselerde dinsel dogmalar hiçbir eleştiriyle karşılaşmaksızın ve mutlak doğrular olarak öğretilmeye devam ediliyor. Devlete kadro ve yönetici yetiştiren bu medreselerde özgür ve bilimsel düşünceye fırsat verilmiyor. Medrese eğitimi, İslam dünyasının içine sürüklendiği gerilemeyi, tutuculaşmayı yeniden üretmeye başlıyor. Öyle ki, Takiyuddin Mehmet Efendi'nin kurduğu rasathane (gözlemevi) henüz çalışmaya bile geçmeden tutucu ulemanın baskısıyla 1590 yılında top ateşine tutularak yıkılıyor.

Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi tarihçilerinden, Türk Tarih Tezi çalışmalarına katılan, Prof. Dr. Mehmet Ali Ayni (1868-1945), Fatih Sultan Mehmet'in İbn Rüşd'ü medreselerde okutma girişimini şöyle anlatıyor:

> "Şarkın (Doğu'nun) ve İslam'ın yetiştirdiği en değerli iki mütefekkirinin meslek-i felsefilerini Hocazade (Musluhiddin Mustafa) muvazene ve muhakeme etmiştir. Bu iki büyük mütefekkirden biri İbn Sina, diğeri Gazali'dir. İbn Sina Türk, Gazali İranidir. Felsefede Aristo'ya muallim-i evvel, Türk filozofu Farabi'ye muallim-i sani dedikleri halde, İbn Sina'ya şeyhü'r-reis namile mümtazdır. Hüccetü'l-İslam unvanı ile meşhur-i afak olan Gazali'nin kanaat ve iddiasına göre, akıl ölçüsü ile her şey ölçülemez. Akıl zaif ve acizdir. Aklın her hükmüne itimad edilmez. Gazali bu iddiasını ispat için 'Tehatüfü'l-Felasife'sini yazmıştı. Ancak, o vakit Gazali'ye cevap verecek kudrette meydanda rasyonalist bir filozof yoktu. Nihayet ve neden sonra Endülüs'te çıkan İbn Rüşd bizim İbn Sina'mızı müdafaa etmiş ve bu maksadla o da 'Tahafütü't-Tehafüt'ünü neşr eylemişti (yayınlamıştı). Aceba akıl mı iman mı? Hangisi üstün? Bu meseleye pek merak salan Fatih (Sultan II. Mehmet), bunun muvazenesini Hocazade ile Alaeddin Tusi'ye havale etmişti. Fatih'in bu teklifi aynı zamanda iki Türk alimi arasında bir müsabaka da tertib etmek demekti. Alaeddin altı ay, Hocazade de dört ay çalışarak Fatih'e birer eser takdim etmişlerdi. Bunların her ikisi de beğenilerek müellifleri onar bin akçe ile taltif edilmişlerdi. Ancak Fatih, Hocazade'ye bir dişi katır da hediye ettiği için

> onun kitabının daha ziyade beğenildiği anlaşılmıştı. Bu tercihten müteessir olan Alaeddin kürsüsünü ve İstanbul'u bırakarak Horasan'a gitmişti. İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd arasındaki müsademe-i fikriyeden (fikir çatışmasından-my)… sonra (İstanbul'daki) sekiz medresenin programını meşhur bir Türk riyaziyecisi (matematikçi) olan Ali Kuşçu tanzim etmişti. Katip Çelebi'nin ifadesine göre bu medreselerde yalnız ulüm-u diniye değil, riyaziyat ve felsefe dahi okutuluyordu" (Ayni, 2019: s.57-58).

Bu tarihsel fırsat kaçıyor. Ulema, Osmanlı medreselerinde İmam Gazali'nin okutulmasına karar veriyor. Fatih, ulemanın bu kararına direnmiyor ve kabul ediyor. Bu son denemeden sonra İbn Rüşd, tarihin karanlıklarına gömülüyor.

Felsefeciliğinin yanısıra hekim, matematikçi ve hukukçu da olan İbn Rüşd, bazı önemli eserlerini Marakeş'te veriyor. Ömrünün son yıllarında kısmi bir iade-i itibar ile Kurtuba'ya (Kordoba) dönmesine izin verilse de, bir ara yeniden Marakeş'e gidiyor ve 1198 yılının 11 Aralık günü burada ölüyor. Önce Makakeş'te defnedilen İbn Rüşd, üç ay sonra doğduğu kent olan ve ailesinin de yaşadığı Kordoba'ya (Kurtuba) getirilerek aile mezarlığına gömülüyor. Ölümünden sonra da eserleri üzerindeki yasak devam ediyor. Öyle ki, 20. yüzyıla kadar İslam dünyasında neredeyse hiçbir kitapta ondan ve fikirlerinden söz edilmiyor, tek bir atıf bile yapılmıyor, eserleri medreselerde okutulmuyor. Oysa aynı dönemde, Batı'da İbn Rüşd'ün kitapları en gözde eserler arasında derslerde okutuluyor, kilise okulları dahil, öğrencilere anlatılıyor.

Yukarıda da işaret edildiği gibi Aristoteles'ten Platon'a kadar çok sayıda felsefe ve bilim insanının eserlerine yorumlar yazan, onlara şerhler düşen ve felsefe eserleri veren İbn Rüşd'ün kitapları önce İbranice'ye, ardından da Latince'ye çevriliyor. Batı, unuttuğu Antikçağ Grek uygarlığını ve bu uygarlığın yaratıcısı bilim insanlarını, felsefecilerini ve onların eserlerini, neredeyse İbn Rüşd'ün eserlerinden yeniden öğreniyor, hatırlıyor. Bu eserler, yukarıda da değerlendirdiğimiz gibi, Arapça'dan Latince'ye çevriliyor ve bu birikim Batı'da Rönesans'ı hazırlıyor. İbn Rüşd, Avrupa ve Hristiyan aleminde "Averroes" yani, "Yorumcu" adıyla anılıyor ve çok ünleniyor.

Sonuç olarak: Bir anlamda Batı İbn Rüşd'ün, Doğu'nun ise İmam Gazali'nin yolundan gidiyor. İmam Gazali'yi izleyen Doğu ve İslam dünyası, günümüze kadar uzayan "kendi ortaçağını" inşaa ediyor. Bu durumu hazırlayan siyasetçi, teorisyen ve düşünürlerin başında ise, hiç kuşkusuz Nizamü'l-Mülk ve onunla işbirliği içindeki İmam Gazali geliyor.

5.2. Devletin Meşruiyet Kaynağı Olarak Din

Selçuklu İmparatorluğu, İslam'ın bir devlet dini ve bir ideolojik aygıt haline getirilerek, siyasal iktidarları meşrulaştırma aracı olarak yeniden düzenlenmesinde tarihsel bir rol oynuyor. Özellikle Türk ve Müslüman ülkelerde din-devlet-toplum ilişkilerinin şekillenmesinde Selçuklu Devleti'nin bıraktığı tarihsel zemin, deneyim ve gelenek Osmanlı Devleti ve kültürü üzerinden günümüze kadar ulaşıyor. Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, "Selçuklular, Osmanlılar ve İslam" adlı önemli çalışmasında, "Müslüman Türk devlet geleneğinde İslam'ın siyasal bir araç olarak kullanılması" ifadesinin ne anlama geldiğini şöyle anlatıyor:

> "Bu ifadeyle kısaca, Müslüman Türk devletlerinin İslam'ı sadece inanç, ibadet, muamelat ve ahlak sistemi değil, aynı zamanda bir kendini meşrulaştırma, siyaset etme, yönetme ve başka devletlerle ilişki kurma aracı olarak kullanmalarını ve bunun zihniyet ve metod boyutlarını kastediyoruz. Aslında sadece Türkler değil, İslam tarihindeki bütün devletler için İslam'ın bir siyaset aracı olarak fonksiyon icra ettiği tarihsel bir gerçekliktir. Buradaki 'kullanma' tabirini pejoratif (yerici, kötüleyici-my) manada değil, sosyolojik manada kullanıyoruz. Bu manada İslam, bizatihi bir din olmanın ötesine geçerek devletin bizzat kendisine, kendini algılama biçimine, yönettiği topluma, uluslararası ilişkilerine adeta şekil ve düzen veren siyasal bir mahiyet, başka bir ifadeyle resmi bir ideoloji niteliği kazanmaktadır. (…) İslam'ın bu siyasal niteliği onu Hristiyanlık'tan ve Musevilik'ten çok farklı bir düzleme yerleştirir. Kanaatimizce bugün Batı dünyasındaki İslam korkusunun altında da esasında İslam'ın bu vasfı yatmakta ve hep korku ve endişe kaynağı olmaktadır" (Ocak, 2017: s.12-13).

Müslüman ülkelerde İslam dini, sadece devleti ve merkezi iktidarı bir meşrulaştırma aracı değil, aynı zamanda egemen sınıfların ideolojisidir. Dolayısıyla İslam'ın siyasallaşmasının önemli bir nedeni ve kaynağı da egemen sınıfların bu özelliğidir.

Kuşkusuz, 20. yüzyılda Gazali'yi aşma denemeleri ve bu yönde çalışan düşünürlerin sayısı çok daha fazla olmakla birlikte, genel olarak Gazalici anlayış İslam'da yenilenme ve reform hareketlerinin önünde hâlâ kaya gibi duruyor. İslam dünyasında, 19. yüzylın sonlarından itibaren ortaya çıkan düşünür ve teorisyenler de Gazali'yi, daha doğrusu onun sistematize ettiği skolastiği aşamıyor. Bu yönde güçlü bir çabaya giren ya da denemede bulunanlar bile, son çözümlemede bu skolastiğe teslim oluyor. Ancak, İslam'ın Ortaçağı'nı aşma denemeleri hiç kesilmiyor. Çünkü, hem dış hem de iç dinamikler bunu zorluyor. Bir sentez oluşturma, ortalama alma, modernite ile geleneği

uzlaştırma çabaları devam ediyor. Ancak, bütün fraksiyonlarıyla İslamcı hareketin içinden başlatılan modernleşmeci yeniden yapılanma hareketlerinin hiçbiri, Tanrı merkezli düşünsel zeminin dışına çıkıp, insan eksenli bir düşünce ekolünü etkin ve belirleyici bir akım olarak kuramıyor. Güç oluşturamıyor.

> "XIX. yüzyıla gelindiğinde, (…) İslam toplumları, dış baskıların oluşturduğu bir iç refleksle kendilerini eleştiri süzgecinden geçirerek, içine düştükleri durumu anlamaya çalışmışlardır. İşte bu dış baskıların tetiklemesiyle oluşan iç refleks, gelenekte yer alan tecdit ve ihya (yenilenme ve canlandırma/eski haline getirme) kavramının gündeme gelmesine ve bu bağlamda modern yeniden yapılandırma hareketlerinin dogmasına zemin hazırlamıştır. (…) Bu hareketin öncüleri, Cemaleddin Afgani ve Mısırlı Muhammed Abduh olarak kabul edilir. Aynı hareket, Hindistan'da Seyyit Ahmet Han, Emir Ali, Muhammed İkbal gibi düşünürlerce, farklı formlarda dillendirilmiştir. Anılan hereket, Tanzimat sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nda da yenilik yanlısı aydınlarca dillendirilmiş, gerek Osmanlıcılık, gerek İslamcılık akımları içinde belli ölçülerde benimsenmiştir. Bunun en ilginç örneklerini Namık Kemal, Filibeli Ahmet Hilmi, Musa Kazım, Yeşilzade Muhammed Salih, M. Şemsettin Günaltay, Mehmet Akif Ersoy gibi düşünürlerde görmek olasıdır" (Aydın, 2012: s.327).

Yenilenmeci hareketler yer yer kapitalizmle uzlaşan bir muhafazakârlığa, bazen de Taha Hüseyin'in çizgisinde görülebileceği gibi, laikliğe açılan bir çerçeveye oturmuştur. Bu arayış, çoğu kez Selefiliğe savrularak kendi kendini imha etmekten kurtulamamıştır. Hasan el-Benna ve Seyid Kutub gibi, emperyalizm ve Batı uygarlığına radikal eleştiriler yönelten düşünürlerin serüveni de dirilişçi (ihyacı, öze dünüşçü) bir çizgi üzerinden aynı sonuca uğramıştır. Öyle ki, "bilginin İslamileştirilmesi" diye formüle edilen ve esas olarak bilimsel ilerlemenin içerilmesinin hedeflendiği girişimler bile, geri kalmışlığın nedenini, "dinden uzaklaşma" olarak saptadıkları ve çözüm olarak da ancak, "öze dönüş" ve toplumun din temelinde yeniden örgütlenmesi görüşünü savundukları için, bir kısır döngünün içine düşmüş ve bu girişimler hüsranla sonuçlanmıştır. Çünkü bu anlayış, yeniden yapılanmacı İslamcı hareketleri kaçınılmaz bir açmazın içine sürüklemiştir. Çünkü, dinde yenilenme ve modern çağı yakalamak için "dirilişçi" bir anlayışla İslam'ın ilk döneminin teolojik anlayışı ve toplumsal pratiğine dönülmek istenmiş, bu yönde adım atıldıkça modern çağdan ve bilimden daha fazla koparak, içine düşülen gerilik derinleşmiştir.

Ancak, aralarına Mevdudi'yi de dahil edebileceğimiz bu düşünürler, -ki Türkiye'deki yenilenmeci İlahiyat çevreleri de büyük ölçüde bu gruba dahil edilebilir- modern çağda İslami bir seçenek oluşturamadıkları gibi, son çözümlemede, İmam

Gazali'nin yöntemsel ve düşünsel olarak çerçevesini çizdiği skolastik alandan çıkamamıştır. Bu anlamda İmam Gazali, kendisinden sonra günümüze kadar uzanan yaklaşık bin yıllık uzun dönemde adeta Sünni İslam düşüncesinin koordinatlarını belirlemiştir.

> "Günümüz gelenekçi düşünürlerde, Gazzalici anlayışın izlerini bulmak ve hatta Gazzalici anlayışın pek fazla değişmeden devam ettiğini söylemek olasıdır. Ancak, dikkate değer olan yön, yeniden yapılanma yanlısı olan düşünürlerde de Gazzalici kalıtın izlerini görebilmektir. Nitekim, yeniden yapılanmadan yana olan düşünürlerin görüşleri birbirinden kimi unsurları ile farklılaşsa da, onları ortak bir noktada buluşturan belli bir yöntem ve belli bir düşünsel çerçeve bulunmaktadır ve bu düşünsel çerçeve, pek çok unsuruyla Gazzali'de en yalın ifadesini bulan geleneksel İslami düşünsel çerçevedir. Onlar görünüşte eleştirel bir yaklaşımla Gazzali'de doruğuna ulaşan geleneksel düşünceyi reddeder gözükürken, ironik bir biçimde onunla pek çok noktada uyum içerisindedirler" (Aydın, 2012: s.328).

Modern dönemin yenilikçi İslami düşünürlerine göre; 11-12. yüzyıldan itibaren genel olarak İslam düşüncesi özünden uzaklaşarak aslına yabancılaşmış, bu durum Kur'an İslamı'nın gelişmeye, akıl ve bilime açık yüzünü örtmüş, "İslam'a giren farklı kültürler, uydurma hadisler ve hurafeler" sonucu İslam uygarlığı ve kültürü yozlaşarak geri kalmıştır. Aslında sorun tam da bu bakıştadır. Çünkü bu yaklaşım bitmek tükenmek bilmeyen bir "gerçek İslam" arayışı ve tartışmasına yol açmış, Gazali'den beri bir "ihya" yani öze dönüş ve aslını canlandırma girişimine dönüşmüştür. Bu süreç, modernleşmecilerin de kaçınılmaz olarak yeni bir skolastik tartışmayı üretmesiyle sonuçlanmıştır (Abduh, 1986: s.77, Öztürk, 1999: s.23).

5.3. İçtihad Kapısı ve İslam Dünyasının Uzayan Ortaçağı

İslam hukuku terimi olan "içtihad", Arapça kökenli bir sözcüktür. Daha önce aynı konu ya da alanda verilen kararlar, uygulamalar, yerleşik ve genel kabul gören değerler ışığında yeni kural koymak, kural kaldırmak, kuralları düzenlemek gibi anlamlara gelir. İslam dinindeki çelişkili ya da üzerinde anlaşmaya varılamayan, ihtilaflı ve sorunlu konularda kıyas ve yorumlama yoluyla yeni bir karar verme ve kural oluşturmaktır. Zamanın akışı ve değişim karşısında geride kalan kuralların güncellemesi de içtihad yoluyla yapılır. Özetle bir İslam hukukçusunun (fakih) fıkıh usulü kurallarını ve ilkelerini kullanarak hükme varmak için çaba harcamasına ve sonunda vardığı hükme verilen isimdir. Günümüzde Türkiye Cumhuriyeti yüksek mahkemelerinden Yargıtay'ın verdiği

ve yasa yerine geçen benzer nitelikli (ihtilaflı konularda) bazı kararlarına da "içtihad" deniliyor. İslam Ansiklopedisi'nda İçtihad Maddesi'nde şöyle deniyor:

> "İslam'da Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti dini hükümlerin asli iki kaynağı ve belirleyicisi olmakla birlikte bunların kabulü, anlaşılması ve yorumlanması akılla mümkündür. Bu sebeple nakil ve akıl birbirini dengeleyen bir işlev ve öneme sahip olmuş, içtihad da nakil karşısında aklın bu işlevini temsil eden kavramlar arasında merkezi bir yer işgal etmiştir. Kıyas, re'y, istidlal, istinbat, fıkıh gibi yakın içeriklere sahip kavramlarla birlikte içtihad, nasların (dogma) lafız, mana ve bilinçli boşluklarında gizli şer'i-ameli ahkâmı ortaya çıkarmaya yönelik beşeri çabayı ifade eder. Bu çabayı gösteren kimseye müctehid, hakkında içtihad edilen konuya da müctehedün-fih denilir. (…) Ancak içtihad, sınırlı sayı ve kapsamdaki nasların çeşitli yorumlara tabi tutularak yeni ve farklı olaylara uygulanması, yani nas-olgu ilişkisinin kurulması yönündeki fikri çabayı temsil ettiğinden, böyle bir anlayış ve faaliyetin şer'i ahkâmın mükelleflere bildiriminin ardından, yani vahiy ve sünnet süreciyle birlikte başlamış olması tabiidir" (Apaydın, 2000: s.432-445).

İslam Ansiklopedisi, ihtilaflı konularda ya da yeni gelişmeler karşısında "içtihad" yoluna gidilirken, "akıl-nakil" ve "nas-olgu" dengisinin gözetildiğini belirtiyor. Ancak, böyle bir dengenin gözetilmediği, ihtilaflı konularda nakledilenin, yani vahiyin esas alınarak karar verilip kural konulduğu biliniyor. Tersine örnek çok az olduğu için, yapılacak bir değerlendirmede ihmal edilebilecek düzeydedir. Diğer taraftan ortada bir de boşluk var; kimin, hangi makam ya da kurumun "içtihad" yapabileceği, bu yöntemle yeni kararlar alıp kurallar koyabileceği belli değil. Yani, kimlerin "müçtehid" olduğu ya da olacağına nasıl karar verileceği de belirsiz. Bu alanda tam bir boşluk var. Kuşkusuz en kestirme yanıt, "ulema" ve "İslam alimleri" diye verilebilir. Ancak, bu kez de kimin "ulema" mensubu, kimin "İslam alimi" olacağına, kimlerin, nasıl karar vereceği sorusu önümüze gelir. Bu konuda da net bir yanıt yoktur. İslam devletlerinde (Selçuklu ve Osmanlı gibi Türk-İslam devletleri de buna dahildir) eğer hükümdar ile dini lider (örneğin halife) aynı kişiyse, bu soruya "hilafet ve saltanat kurumu" diye yanıt verilebilir. Eğer değilse, bunun yanıtı siyasal otorite olmalıdır. Çünkü tarihte böyle olmuştur. Zayıflayan Abbasi hanedanlığının topraklarını imparatorluğa katarak, hilafet makamını koruma altına alan Selçuklu Devleti, bu duruma iyi bir örnektir.

İslam'da yorum ve günceleme (içtihad) kapısının neden kapatıldığını çalışmamızın yukarıdaki bölümlerinde bağlamı içinde ve yeri geldikçe irdeleyip değerlendirdik. İslam'ın hâlâ devam eden Ortaçağı'nın temel nedeni olarak da yorum ve güncellenme yolunun kapatılmasını, din-devlet bütünleşmesini, böylece İslam

dünyasının akıl ve bilim çağını kaçırdığını ortaya koyduk. Şimdi söz konusu analizi biraz daha yoğunlaştırarak, farklı yönleriyle açmaya ve bu konudaki tezimizi toparlamaya çalışalım.

Gazali'nin çizdiği düşünsel çerçeve ve metodoloji yüz yıllardır aşılamadığı gibi, tam tersine ardından gelen âlim ve müçtehidler tarafından pekiştirildi. İbn Rüşd gibi akla ve felsefeye alan açmaya çalışan düşünürler ve akımlar ise ezildi, tasfiye edildi. Somut bir tarihsel olgu niteliğindeki bu durum, 20. yüzyıla kadar uzandı.

Öte yandan, yukarıda da belirttiğimiz gibi, içtihad kapısının kapatılmasından sadece İmam Gazali'yi sorumlu tutmak da doğru değildir. Böyle bir yaklaşım, hem sorunu dar bir perspektifle ele almak ve basitleştirmek hem de konuyu maddi bağlamından, yani söz konusu dönemin ekonomik, siyasal ve toplumsal koşullarından koparmak olacaktır. Bu nedenle, konuyu geniş bir tarihsel sosyolojik perspektiften ele almaya ve bütün yönleriyle irdelemeye özen gösterdik.

Günümüzde, daha doğrusu, 11-12. yüzyıldan 20-21. yüzyıla uzayan büyük tarih diliminin sonunda, İslam dünyasında, ulema ve alimler arasında büyük ve yıkıcı bir kısır döngü yaşanmaya devam ediyor. Bu kısır döngü, yer yüzündeki yüz milyonlarca Müslüman'ın ve İslam ülkelerinin büyük çoğunluğunun bir açmaza sürüklenmesine yol açıyor. İslamiyet, kendi Ortaçağı'nı aşamamanın sancılarını yaşıyor. Öyle ki, içtihad kapısının açılması gerektiğini savunan yenilenmeci bazı düşünürler bile, önerdikleri toplum modelinin temel aracı olarak devletin İslami bir anlayışla yeniden örgütlenmesi görüşünü savunuyor. Çünkü onlar bile, cesur birer reformcu gibi davranamadıkları için, 8 ve 9. yüzyıllarda şekillenen kültürel havzanın ve Gazali'nin çizdiği teorik çerçevinin dışına çıkamıyor. Yenilikçi bazı düşünürler bile, tıpkı geleneksel İslamcılar gibi, siyasallaşmış bir din anlayışına savruluyor. Durum böyle olunca, din ve siyasetin birbirinden ayrı olması gerektiği görüşünü savunan kimi yenilenmeci düşünürler de, kendilerini yine bir açmazın içinde buluyor.

Dini, devletin en önemli ideolojik aygıtı olarak gören ve bunu teorik düzeyde formüle eden Nizamü'l-Mülk'ün yanı sıra, çok sayıda İslam alimi ve düşünürü de devleti dinin siyasal aygıtı olarak değerlendirmiş, kendi anlayışlarını yaşama geçirmek ve egemen inanç olarak örgütlemek için merkezi iktidarın ele geçirilmesini esas alan bir strateji izlemiştir. Çünkü, İslam'ın bir devlet dini, dolayısıyla siyasal yaşamı da düzenleyen, hatta iktidarı elinde tutmayı varlığının gerekçesi sayan bir inanç sistemi

olarak doğmasının, din-devlet ilişkileri üzerinde belirleyici bir etkisi vardır. Bu anlamda, "devletin ideolojik aygıtları" kavramının yanına biz de dinin ya da İslam'ın "siyasal aygıtları" kavramını koyabiliriz. Çünkü, siyasal islamın günümüzde de varlığını etkin biçimde koruyan anlayışı bağlamında, -hem Sünni hem de Şii İslam bakımından- devletleri (merkezi iktidarı), medreseci eğitim kurumlarını ve tarikat-cemaat yapılanmasını, son çözümlemede İslam'ın siyasal aygıtları diye nitelendirip, sayabiliriz.

Dini, devletin ideolojik aygıtı, devleti de dinin siyasal bir aygıtı olarak gören, dolayısıyla hem dinde hem de devlet yapılanmasında yenilenmeyi yukarıdan aşağıya ve merkezi iktidar aracılığıyla gerçekleştirebileceklerini düşünen alimlerden iki örnek verebiliriz. Bunlarden biri; moderleşme öncesi "Islahat", yani reform ve yeniden düzenleme hareketlerinin ilk kuşak öncülerinin başında gelen Afganistanlı İslamcı düşünür Cemalettin Afgani (1838-1897) ve başlattığı girişimdir. Mısırlı Muhammed Abduh (1849-1905) ve Pakistanlı Muhammed İkbal'i (1873-1938) de Afgani ekolünün diğer önemli isimleri diye sayabiliriz. Afgani, kendi projesini yaşama geçirmek için Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi İstanbul'a gelerek, iktidarın en tepesindeki kişi olan Sultan Abdülhamit'in sarayına yerleşmiş, onu kendi görüşleri doğrultusunda etkileme ve yönlendirme yolunu denemiştir. Öyle ki, bu çalışmalar sırasında yaşamını İstanbul'da kaybeden Afgani'nin cenazesi, vasiyeti gereği Kabil'e götürülerek orada defnedilmiştir. Diğer örnek ise; yakın tarihin, hatta günümüzün İslam düşünürlerinden sayabileceğimiz Fazlur Rahman'dır. İslam yenilenmeciliğinin öncülerinden olan Fazlur Rahman da aynı yolu izleyerek, Pakistan Devlet Başkanı Eyüp Han ile ilişki kurmuş, onun aracılığı ile 1960'lı yıllarda, dinde modernleşme projesini devlet eliyle yukarıdan aşağıya doğru uygulamaya çalışmıştır (Aydın, 2012: s.329).

Ancak, bütün bu girişimciler, aklı ve felsefeyi reddederek ayet ve sünnetlerin zahiri (yüzeysel) anlamını, diğer bir ifade ile yorum gerektirmeyen ilk ve düz anlamını esas kabul eden gelenekçiler karşısında başarısız olmuştur. Çünkü Gazali, Tanrı merkezli bilgi anlayışını yerleştirmiş ve teolojik çerçeveyi çizmiştir. Gazali, epistemolojik bakımdan aşılamamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun enkazı içinden Cumhuriyet Devrimi ile modern bir ulus devlet yatan Türkiye, İslam dünyasında yeni bir yol açtı. Osmanlı-Türk Aydınlanması ve modernleşme hareketinin bir devamı olan Cumhuriyet Devrimi, laikliği ve dolayısıyla akılcı yaklaşımı, insan eksenli bilgiyi esas alma denemesi ile özgün bir

model yarattı. Cumhuriyet Devrimi sonrasında bu amaçla yapılan ilahiyat çalışmalarıyla, İslam dünyasında bu yönde başlatılan tek ve en önemli tarihsel deneyimi oluşturdu.

> "Gelenek karşısında konumlanan modern yeniden yapılanma hareketleri, Kurtuluş Savaşı sonrası, Mustafa Kemal Atatürk önderliğinde laik temelde yapılanan Türkiye'ye de sıçramış; kimi akademik çevrelerde dillendirilmiştir. Türkiye'de, özellikle 1980 sonrası süreçte, Yaşar Nuri Öztürk, Süleyman Ateş, Hüseyin Atay vb. düşünürlerce yeniden yapılanmacı söylemler iyiden iyiye yaygınlaşmış ve halk düzeyinde geleneksel İslam'ın yanında belli bir yansıma (karşılık) bulmuştur" (Aydın, 2012: s.328).

Toplumbilimci Prof. Dr. Taner Timur, Osmanlı İmparatorluğu'nda "millet-i hâkime", yani egemen millet olan Türkler'in (Osmanlı'nın) ve diğer Müslüman toplumların Sanayi Devrimi'ni, Aydınlanma ve modernleşmeyi (uluslaşma sürecini) neden kaçırdıklarını şöyle anlatıyor:

> "Osmanlı aydın ve yöneticilerinin temel zaafı da bu noktada ortaya çıkıyordu. Dinsel temelli Osmanlı'da, kültür dünyasında küresel gelişmeyi anlamaya yardımcı olacak kuram ve kavramlar mevcut değildi ve bunlar İslam'ın kutsal akidelerini benimsemediği için 'öteki'leştirilen Batı düşüncesinde de aranmıyordu. Gerçekten de bugün 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesini en üst düzeyde temsil eden eserleri bu açıdan incelersek, bunlarda o yüzyıla damgasını vuran düşünce akımlarından (liberalizm, pozitivizm, sosyalizm, neo-Kantizm, pragmatizm vb.) hiçbirinin ne anlatıldığını, ne tartışıldığını ve ne de -sonuç itibariyle- eleştirildiğini görebiliriz" (Timur, 2012: s.10).

Bunu deneyen aydınlar ise ya hapishane ve sürgünlerde ömür tüketiyor ya da Mithat Paşa gibi yenilikçi devlet adamları, sürgünde (Taif'te) Sultan ve Halife'nin cellatları tarafından boğuluyordu. Oysa Marx bile, "The New York Daily Tribune" gazetesine yazdığı 5 ve 15 Nisan 1854 tarihli iki makalesinde, Osmanlı'daki modernleşme girişimlerini desteklemişti. Yine Marx, aynı yaklaşımın bir uzanımı olarak Birinci Meşrutiyet Anayasası'nı "demokratik ve devrimci bir program" olarak gördüğü için Mithat Paşa'yı desteklemiş ve şeriat hukuku yerine hızla laik bir Medeni Kanun (Code Civil*)* yapılmasını önermişti (Marx ve Engels, 2008: s.308).

Prof. Dr. Taner Timur konuya ilişkin olarak şunları yazıyor:

> "Osmanlı yönetici sınıfı, artık zümre çıkarlarını yansıtmaktan öte bir işlevi kalmamış olan "millet-i hâkime" tutkusuyla, Avrupa'da mutlak monarşilerin başlattığı 'uluslaşma' (nation building) misyonunu yerine getiremedi ve tarihe göçtü" (Timur, 2012: s.12-13).

Büyük İslam coğrafyasında yaklaşık bin yıldır devam eden ve günümüz dünyasını da yakıcı şekilde etkileyen skolastik çağın ve geri kalmışlık sürecinin temel nedenini, dinin devletleştirilmesi ya da İslam'ın bir devlet ideolojisi olarak yeniden konumlandırılması oluşturuyor. Sünni İslam'ın Emevi-Selefi yorumu, 21. yüzyıl dünyasına da ulaşan siyasallaşmış bir dine işaret ediyor. Günümüzde de bütün ağırlığıyla süren İslam'ın Ortaçağı'nın kaynaklarını ve nedenlerini bilimsel bir perspektifle çözümlemeden, Türkiye'nin de içinde yer aldığı bölgede olup bitenleri tam olarak kavramak mümkün değildir. İslam'ı ideolojik ve siyasal bir araç olarak kullanan IŞİD, El-Kaide vb. gibi dinci örgütlerin yeşerdiği toprakların kültürel dokusunu irdelemeden, 21. yüzyıla devredilen dinsel referanslı terör sorununu anlamak da imkânsızdır.

Din adamları ve İslamcı hareket, sadece inanç ve ibadet alanlarını değil, devleti, toplumu, eğitimi, ekonomiyi, orduyu, sivil bürokrasiyi, uluslararası ilişkileri de yani bir bakıma yaşamın tamamını yönetmek istiyor. Bu talebin kaynakları Ortaçağ'a ve İslam'ın doğuş dönemine kadar uzanıyor. Özellikle Emevi ve Abbasi dönemleri, İslam ve devleti birbirinden ayırmayan, dahası, devlet ve dinin "birbirinin içine geçmiş bir yapıya dönüştüğü" çok önemli bir tarihsel dönemdir. Ünlü İslam hukukçusu (Fıkıh uzmanı) Şâfiî Maverdi'nin (972-1058) neredeyse bin yıl önce yaptığı "din ve devlet birbirinden ayrılmaz ikizlerdir" şeklindeki değerlendirme, Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak'ın da ifade ettiği gibi, aslında fiili bir durumu tespit etmenin ötesinde, bütün İslam dünyasında geçerli olacak bir siyaset teorisinin de temellerini atacaktı.

> "Artık İslam, bundan böyle Osmanlı İmparatorluğu dahil, bütün orta ve yeniçağların Müslüman devletlerinde cari olacak bir siyaset aracı hüviyetiyle zamanımıza kadar gelecek, mesela İran'da önce 1501'deki Safavi Devleti'yle, zamanımızda ise 1979'daki ihtilalle tam manasıyla bir siyasal araç olarak kullanılışının en çarpıcı örneklerinden birini sergileyecektir. Devlet ve İslam'ın bu iç içe geçişi, İslam öncesi dönemden beri Gök Tanrı'nın bahşettiği kut sayesinde halkın saadeti için hükümran olduğuna ve bizzat Gök Tanrı tarafından seçildiğine inanılan kaan veya hakanı, İslam'ın kabulüyle birlikte (…) bütün mahlukatın kendisine sığındığı Allah'ın yer yüzündeki gölgesi yapmıştır. Artık Türk sultanları, Timur'un türbesinin iç duvar kuşağındaki muhteşem altın yaldızlı sülüs hatta vurgulandığı üzere, 'kendilerine itaatin Allah'a itaat, kendilerine isyanın Allah'a isyan' sayıldığı, aynı zamanda yüce bir manevi otorite, bir adım sonrasında ise Allah'ın yer yüzündeki halifesidirler" (Ocak, 2017: s.13).

Nedenleri konusunda bir tartışma bulunmakla birlikte, Müslüman toplumların, 21. yüzyılda bile IŞİD, Taliban, Hizbullah ve El-Kaide gibi radikal örgütleri içinden çıkardığı

nesnel bir olgudur. Kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanımayan, onlara kimlik bile vermeyen, yanlarında aileden 18 yaş ve üstünde birinci dereceden bir erkek yakını (eşi, babası, kardeşi, oğlu) olmadan sokağa çıkmalarının hâlâ yasak olduğu rejimlerin bulunduğu da bir gerçektir.

5.4. Geri Kalmışlık Tartışması

Buraya kadar, İslam dünyasında yaklaşık bin yıldır devam eden, dolayısıyla günümüz İslam dünyasını da belirleyen Müslümanların uzayan Ortaçağı'nın nasıl başladığını, hangi tarihsel, siyasal, kültürel ve toplumsal koşulların bu döneme girilmesinde etkili olduğunu irdelemeye çalıştık. Kuşkusuz, "dinde içtihad kapısının kapatılması" ve bu teolojik anlayışın birçok Müslüman ülkede, bir yönetim ve iktidar aracı olarak kullanılması, dahası bir resmi ideolojisi haline gelmesi, söz konusu süreci belirleyen temel etmendir.

İslam dünyasında yaşanan dini, felsefi, ideolojik kargaşa ve çatışmaların, devletlerin varlığını tehdit edecek boyuta gelmesi üzerine, düzenin yeniden sağlanması için devlet aygıtı ve toplumsal düzenin yekpare bir ideolojik arka planının oluşturulması ihtiyacı, skolastik çağın/dönemin başlamasının en önemli nedenini oluşturmaktadır.

İslam dünyasının geri kalmışlığının esas nedeninin "dinden uzaklaşmak" ya da "İslam'dan sapmak" veya "Batı tipi modernleşme yolunu izlemek" gibi gerekçelere bağlayan muhafazakâr-İslamcı hipotez, hiçbir tarihsel, sosyolojik, toplumsal ve ekonomik veriye, dolayısıyla bilimsel ve akılcı kanıta dayanmadığı halde, bu tez sürekli tekrarlanarak İslami çevrelerde genel kabule dönüştürüldü. Bu hipotez yaşam tarafından yanlışlandığı halde, ısrar edildi. Bir kısır döngüye girildi. Geri kalmanın nedeni olarak İslam'dan uzaklaşma görüldü, ortodoksiye daha sıkı sarılmak bir çözüm olarak görüldü ve önerildi. Oysa, dini dogmalara daha çok bağlandıkça İslam ülkelerinin gerilemesi derinleşti. Bilim ve teknolojiden kopuş hız kazandı. Bu ısrarın nedeni, Eş'ari çizgisini yeniden üreten Gazali'nin çevrevesini çizdiği, ardından gelen âlim ve meçheidlerin derinleştirdiği teolojik anlayıştı. İslam'ın nakilci anlayışına sarılmak, geri kalmışlığın temel nedeni olarak görülürken, bu tutuma ilişkin eleştiri de dikkate alınmayı hak edecek kadar güçlü görünmektedir. Öyle ki, bu eleştiri, İmam Gazali çizgisine İbn Rüşd'ün itirazları kadar eskidir.

Müslüman ülkelerdeki Batı tipi modernleşme deneyimlerinin ve Aydınlanma

girişimlerinin başarısızlığa uğradığı hipotezi ve bu hipotezin dayandığı varsayımlar da tartışmalıdır. İslam'ın siyasallaşmasında, İmam Gazali öğretisi ve Nizamü'l-Mülk'ün devlet felsefesinin rolü yeterince anlaşılamamıştır. Geri kalmanın nedeni olarak, dinden, daha doğrusu egemen İslam anlayışından uzaklaşmanın görülmesi, çözüm olarak ise daha fazla dine, daha doğrusu yönetici sınıfların ideolojisi olan İslam yorumuna sarılma yolunun seçilmesi, Selçuklu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun da siyasal düşünce tarihinin eksenini oluşturur.

Yavuz Sultan Selim'in (1470-1520) hükümdarlık döneminden (1512-1520) sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal rotası, din-devlet ilişkileri bakımından yeni bir döneme açıldı. Çünkü, I. Selim olarak da bilinen Yavuz Sultan Selim, Mısır'ı ele geçirince, İslam dünyasında artık pek bir gücü ve etkisi bulunmayan, sadece sembolik bir önem taşıyan, adeta "sönümlenmiş" durumundaki hilafeti de İstanbul'a getirdi. Bir grup Arap İslam alimini de İstanbul'da getiren I. Selim, devleti yukarıdan aşağıya Sünni İslam anlayışı temelinde yeniden yapılandırdı. Halife ünvanını alan Yavuz Sultan Selim, böylece hilafet kurumu ile payitahtı da (siyasal otorite ve dini liderliği) birleştirmiş oldu. O artık hem padişah hem de halifeydi. Ancak, Yavuz Sultan Selim'in Hilafeti (kurumsal olarak) İstanbul'a getirmesi ve halifeliği üstlenmesi konusunda bazı belirsizlikler de vardı.

Yavuz Sultan Selim'in Doğu seferi, İslam dünyasının, Şii İran dışında neredeyse bütünüyle Osmanlı topraklarına ve siyasal birliğine katılmasıyla sonuçlandı. Osmanlı Ordusu, 24 Ağustos 1516 tarihinde Mercidabık Savaşı'nda Mısır-Kahire merkezli Memlûk Devleti'nin ordusunu yenerek Irak, Suriye ve başta Lübnan ve Filistin olmak üzere Doğu Akdeniz topraklarını ele geçirdi. Mercidabık'ta yenilen ve geri çekilirken ölen Memlûk hükümdarı Kansu Gavri'nin yerine oğlu Tumambay (Tomanbay) Kahire'de Sultan ilan edildi. Sultan Tumambay inatçı bir savaşçıydı. Ancak, Osmanlı Ordusu, Ridaniye Savaşı'nı da (22 Ocak 1517) kazandı ve Yavuz Sultan Selim 15 Şubat 1517 günü dönemin dünyasının en önemli ekonomik, siyasal ve kültürel merkezlerinden biri olan Kahire'ye girdi. Mısır'a profesyonel asker olarak giden ve bu ülkede başlangıçta bir tür köle olarak çalışan Türkler'in zamanla iktidarı ele geçirerek kurduğu bir hanedanlık olan Memlûk Devleti böylece tarihe karıştı. Son Memlûk Sultanı Tumambay, henüz Yavuz Sultan Selim Mısır'dayken bir ara Kahire'yi yeniden ele geçirse de başarılı olamadı. Kahire sokaklarında günlerce süren sokak savaşları sonucu yine yenildi ve

yakalanarak idam edildi. Mısır seferinin başarısından sonra Hicaz toprakları da, bölgede egemen olan emirliklerin Osmanlı Sultanı'na biat etmesi sonucu parça parça Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliğine girecekti.

Moğol istilasıyla (1258) Bağdat merkezli Abbasi hanedanlığı sona erince, İslam dünyasında hilafet kurumu çökmüştü. Bölgedeki Moğol istilâsını 1260 yılında durduran Türk kökenli komutan I. Baybars (Memlûk sultanlarının isimlerinin kök Türkçe olması çok dikkat çekici), bu başarının ardından Sultan Kutuz'u devirerek Memlûk tahtını ele geçirecekti. Baybars, tahtına ve yeni hanedana meşruiyet sağlamak için son Abbasi Halifesi Müstasım-Billah'ın amcası Ebü'l-Kasım Ahmed'i, hilafeti yeniden kurmak için Kahire'ye davet edecekti. Baybars'ın törenle karşıladığı Ebü'l-Kasım Ahmed'in, Abbasi Hanedanı'na mensubiyetini ulema, devlet adamları ve kadılardan oluşan bir meclis onaylayacak ve 1261'de Müstansır-Billâh adıyla halife ilan edilecekti. Böylece Abbasi hilafeti üç yıllık bir aradan sonra yeniden kurulacaktı. Ancak, yeni Abbasi halifelerinin yetkileri sembolikti, adları sikke ve hutbelerde Memlûk sultanlarıyla birlikte anılıyordu. Yeni kurulan Memlûk hanedanı yeni Abbasi halifelerinin manevi gücünden yararlanıyor, siyasal gücü/iktidarı paylaşmıyordu.

Selçuklular gibi, Osmanlı'da da padişahın adına hutbeler okutmak ve sikke (para) bastırmak bir egemenlik simgesiydi. Yavuz da Kahire'ye girdiği haftanın ilk cuma günü bütün camilerde kendi adına hutbe okuttu. Hicaz'daki (Arap Yarımadası) Müslüman emirliklerine gönderdiği mektupta da artık Hac yolunu Osmanlı ordusunun koruyacağını belirterek, hutbelerin kendi adına okutulmasını talep etti. Bu talebi Mercidabık Savaşı'ndan sonra Yavuz Sultan Selim'in yanında bulunan yeni Abbasi Halifesi Mütevekkil-Alellah da onayladı. Yavuz Sultan Selim, Halep'te görüştüğü Halife'ye, kayıtlara göre büyük saygı göstermişti. Bu durum Halife'nin siyasi gücü olmasa bile İslam dünyasındaki manevi gücünün devam ettiğini gösteriyordu. Bu nedenle, Yavuz Sultan Selim Kahire'ye Abbasi Halifesi ile birlikte girecekti. Mısır başta olmak üzere, geniş Arap coğrafyasında idari düzenlemeleri yapan, valileri atayan Yavuz Sultan Selim, Mısır'dan ayrılmadan önce Halife Mütevekkil-Alellah ve İslam alimlerinden oluşan büyük bir Arap din adamları grubunu da gemiyle İstanbul'a gönderdi. Bu alimler grubu Arap-Sünni İslam anlayışını İstanbul'da yeniden işleyerek Osmanlı ulemasına hakim olacak, Osmanlı Devleti ve medreselerinin yeniden yapılandırılmasında önemli bir rol oynayacaktı. Yavuz Sultan Selim de Mısır'ı koruması için arkasında 40 bin kişilik bir

ordu bırakarak bu grubun ardından İstanbul'da dönecekti.

5.4.1. Hilafet Gerçekten Osmanoğulları'na Geçti mi?

İslam ülkelerinde din-devlet-toplum ilişkilerinde önemli bir rol oynayan hilafetin Osmanlı hanedanlığına nasıl ve tam olarak hangi tarihte geçtiği, dahası geçip geçmediği konusunda net bir kayıt, bilgi ve belge yok. Bununla birlikte, bazı kaynaklarda Abbasi Halifesi Mütevekkil-Alellah'ın (Al-Mütevekkil), İstanbul'a getirildikten sonra Ayasofya ya da Eyüp Sultan Camii'nde yapılan bir törenle -yine kesin tarih yok- hilafeti Yavuz Sultan Selim'e devrettiği iddia ediliyor. Ancak bu konuda hiçbir kayıt bulunmuyor. Çünkü Mütevekkil-Alellah, hem İstanbul'da bulunduğu dönemde hem de Mısır'a döndükten sonra halife ünvanını kullanmaya, bu ünvan ile karar ve fetva vermeye devam ediyor. Onun bu ünvanı kullanmasına ve işlem yapmasına Osmanlı padişahları müdahale ve itiraz etmiyor.

İstanbul'a geldikten sonra, kendisine emanet edilen kutsal emanetleri suistimal ettiği ve değerli varlıkları zimmetine geçirdiği (yolsuzluk yaptığı) iddiası nedeniyle gözden düşen Mütevekkil-Alellah, Yavuz Sultan Selim tarafından 1520 yılında Yedikule Zindanı'na hapsediliyor. Ancak, Yavuz Sultan Selim'in aynı yılın sonunda (22 Eylül 1520) ölümünden sonra tahta geçen Kanuni Sultan Süleyman, kendisini affederek Mısır'a dönmesine izin veriyor. Mütevekkil-Alellah, Kahire'ye gittikten sonra da, halife ünvanını kullanmaya, bu ünvan ile onay, icazet ve fetva makamı olarak işlem yapmaya devam ediyor. Abbasi Halifesi Mütevekkil-Alellah, belirsiz ve etkisiz bir hayat sürdükten sonra 1543 yılında Kahire'de ölüyor. Abbasi soyundan başka kimsenin Hilafet makamında hak iddia etmemesi, halifeliğin Osmanoğlulları'na devredildiğinin doğrulanması olarak yorumlansa da bu konuda kesin bir kanıt bulunmuyor. Çünkü, Yavuz dahil, sonraki parişahların hiçbiri 18. yüzyıla kadar tereddütleri giderecek bir kesinlik ve kararlılıkla "Halife" ünvanını kullanmıyor. Öyle ki, II. Abdülhamit'e kadar Osmanlı sultanlarının "Halife" ünvanını kullanmamış olmaları da dikkat çekiyor. Öyle anlaşılıyor ki, Osmanlı açısından hilafet, ihtiyaç duyulduğunda kullanılan, olmadığında ise unutulan bir kurum oluyor (Yıldız, 1992: s.310).

Yavuz Sultan Selim'in, Osmanlı Devleti'nin merkezi siyasal yapısına Hilafet kurumunu dahil ettiğine ilişkin bu temelsiz bilgi, o kadar sık terkarlandı ki, adeta genel bir doğruya dönüştü. Oysa, Yavuz Sultan Selim, hilafeti Abbasi hanedanlığından

almamıştı. Osmanlılar bu konuda, Selçuklular'ın geleneğine ve Nizamü'l-Mülk'ün görüşlerine uyarak, Hilafet'i kendi denetimine alıyor, ancak, siyasi iktidarı dinin kurumsal yapısından ayrı tutuyordu. Osmanlı'da fetva makamı olarak işlev gören 'Şeyhülislam'lık kurumu da böyle oluşuyordu. Özetle, Osmanoğulları'nın Hilafet'i Abbasi Hanedanlığı'ndan aldığı yolundaki görüş, İmparatorluğun çöküş döneminde, 1700'lü yıllardan itibaren uydurulmuş bir efsane olmaktan öteye geçemiyordu. Uzak Doğu Müslümanlığı'nı dışında tutarsak eğer, Orta Doğu ve bütün İslam dünyası, aşağı yukarı Osmanlı egemenliğinde olduğu için, 18. yüzyılda ortaya atılan bu hilafet iddiasına karşı çıkan da olmamış, zamanla benimsenmişti.

Arap ülkelerini, özellikle Hicaz'ı ülkesine katan Yavuz Sultan Selim'in, Memlûk sultanlarının "Hami'l-Haremeyni'ş-Şerifeyn", yani 'Mekke ve Medine'nin Koruyucusu' ünvanını, "Hadimü'l-Harmeyni'ş-Şerifeyn", yani I. Selim'in Mısır'dan getirdiği ünvan, Türkçesiyle 'Mekke ve Medine'nin Hizmetkârı' şeklindeydi. Yavuz Sultan Selim, Abbasi halifelerine özgü olan "Hilafet-i Kübra" yani dünyadaki bütün Müslümanların meşru dini ve siyasi hakimi (Allah'ın yeryüzünde en büyük temsilci kıldığı kişi) olduğu iddiasında bulunmamış, böyle bir ünvan kullanmamıştı. Tarihçi Prof. Dr. Halil İnalcık, "safsata" olarak nitelendirdiği, hilafetin Osmanlı hanedanına geçtiği iddiası hakkında şöyle diyor:

> "I. Selim'in cihanşümul hilafet yetki ve sembollerini, Mısır'da oturan Abbasi Halifesi III. Al-Mütavekkil'den merasimle devraldığına dair rivayet, 18. yüzyılda ortaya atılmış ve Osmanlı sultanlarınca benimsenmiş asılsız bir rivayettir. Selim ile çağdaş Osmanlı ve Arap kaynaklarında buna dair bir kayıt yoktur. (...)"
>
> "Kanuni Süleyman, 'halife-i müslümin' ve 'halife-i rüy-i zemin' ünvanlarını kullanmıştır. Bu, bütün Müslümanların halifeliği iddiasında bulunduğuna dair bir kanıt olarak ileri sürülmüştür; fakat bunun o zaman bir tartışma konusu olduğu anlaşılmaktadır. Zira (Buhari ve öteki hadis mecmualarında yer alan) 'İmam Kureyş'tendir', yani, İslam cemaatinin dini başkanlığı Kureyş kabilesine aittir, hadisi karşısında Osmanlı hükümdarlarının bütün Müslümanların halifesi olma iddiası, o zaman başka iki temel tarihi olguya dayandırılmak istenmiştir: (Birincisi) Osmanlı hükümdarları Fatih'ten beri, tüm İslam'ın gaza kılıcını elinde tutma hakkının kendilerine ait olduğunu iddia etmişlerdi... (İkincisi) Tüm İslam dünyasının hamisi (koruyucusu) olduğu tezini savunmaktaydı." (İnalcık, 2017: s.107-108).

Selçuklu sultanları, Hilafet'in başkenti Bağdat'ı ve Abbasi halifelerini denetimleri altına alsalar da makam ve ünvanlarına saygı gösteriyorlardı. Tahta çıktıklarında bir "tayin menşuru" yani kutsal onay isteyen Selçuklu sultanları, kendilerini de "Zahiri

Mu'avin", yani halifenin yeryüzündeki yardımcısı' ilan etmişlerdi. Yavuz Sultan Selim ve sonrasındaki Osmanlı sultanlarının 18. yüzyıla kadar konumu buna benziyordu.

Prof. Dr. Emre Kongar, siyasi erk ile dinsel otoritenin, Selçuklular ve Abbasi hanedanlığı döneminde, -hilafet makamı saltanatın denetimine girse de- devlet ile din işlerinin fiilen ve resmen birbirinden ayrılmasının Ortaçağ Avrupası'na göre hem ileri bir durum hem de gelecekte laiklik için önemli bir zemin ve şans olduğunu belirtiyor. İslam'da, "laiklik tohumlarını Türkler ekti" diyen Kongar, şunları söylüyor:

> "Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, 1055 yılında güçlü bir orduyla Büveyhiler'in (Şii Büveyhoğulları Devleti-my) elinde olan Bağdat önlerine gelir. Büveyhoğulları'nın zulmünden bıkmış olan Halife Kaaim Biemrillah, bunu kendisi için bir kurtuluş sayar ve henüz kente girmemiş olan Tuğrul Bey adına hutbe okutur. Bilindiği gibi adına hutbe okutulması ve sikke kesilmesi İslam geleneğinde hükümdarlık, yani egemenlik simgeleridir. 15 Aralık 1055 tarihinde (...) Tuğrul Bey Bağdat'ın yeni hakimi olur. İşte o gün artık 'dünyevi saltanat' Türklere geçiyor, halife sadece 'uhrevi' temsilcilikle yetiniyordu. Böylece İslam'da din işlerinin başkanı ile dünya işlerinin, yani yönetimin başkanı ayrılmış oluyordu. Bu ayrılık, tabii ki bugünün kavramlarıyla laiklik değildi, ama din işleri ile dünya işlerinin ayrılması bakımından ve laiklik açısından atılmış çok önemli bir adımdı; bir anlamda İslam laikliğinin geleneksel temeli sayılabilirdi" (Kongar, 2015: s.23-24).

Osmanlılar'da da, sonradan "hilafeti almıştık" iddiası ortaya atılsa da, aslında bu Selçuklu geleneği sürdürülüyor. Selçuklu Devleti'nin bir devamı diye de nitelendirebileceğimiz Osmanlı İmparatorluğu'nda padişahlar 18. yüzyıla kadar "Halife ünvanını kullanmıyor. Din işleri 'Şeyhülislamlık' makamına ve şeyhülislama bırakılıyor. Osmanlı padişahlarının, uzun bir aradan sonra "Halife" ünvanını kullanmalarını, 18. yüzyıldan itibaren Müslüman halkların kopuşunu önleme çabaşına bağlayabiliriz. Hilafet makamının Osmanoğulları'na geçtiği iddiası; hem zayıflayan hanedanlığın meşruiyetinin güçlendirilmesinde hem de Batılı sömürgeci ülkelere karşı Müslüman halklar arasında merkezi siyasal otorite için rıza üretiminde önemli bir rol oynayacaktı.

> "Osmanlılarda 'hilafet-i kübra' iddiası, zayıflayan siyasi gücü desteklemek amacıyla gittikçe kuvvetlendi ve 18. yüzyıldan itibaren bütün İslam dünyasının meşru halifesi biçiminde gelişme gösterdi. Birinci Dünya Savaşı bitiminde Hind Müslümanları'nın Osmanlı hilafetini İngiliz hakimiyetine karşı kullanmaları, hilafet hareketi, Osmanlı sultanının halifelik iddiasının İslam dünyası tarafından benimsenmiş olduğunu göstermekteydi" (İnalcık, 2017: s.109).

Sonuçta, Yavuz Sultan Selim ve ondan sonra gelen padişahlar bu ünvanı

kullanmasalar da hilafet makamının, Osmanlı'nın son 150-200 yıllık döneminden 1924'e kadar Osmanoğulları'na ait olduğu (onlarda bulunduğu) konusunda genel bir kabul oluşmuştu. Halife ünvanını kullanan son güçlü Osmanlı Padişahı II. Abdülhamit olacaktı. İslam ülkelerinin Osmanlı'dan kopma riskinin büyüdüğü bu dönemde, İslamcılık siyaseti izleyen, diğer bir ifade ile "modern dönem" siyasal islamcılığının da temellerini attığını söyleyebileceğimiz II. Abdülhamit ve ardından gelen padişahlar, "halife" ünvanını güçlü bir vurguyla kullanacak, ama etkili olamayacaklardı. Söz konusu dönemde, yani 19. yüzyıldan itibaren milliyetçilik akımlarıyla sarsılan Osmanlı İmparatorluğun'da, 20. yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde hilafet kurumu da Müslümanları siyasal birlik içinde tutmaya yetmeyecekti. Özellikle, Hicaz'da bazı büyük Arap kabilelerinin İngilizlerle işbirliği yapmaları, bu algıyı büyük ölçüde zayıflatacaktı. Çünkü, "İmam Kureyş'ten" olmalıydı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra fiilen, Cumhuriyet Devrimi'yle birlikte ise resmen halifelik ve hilafet kurumu İslam dünyasında tarihe karışacaktı.

Ancak, gerileme döneminde olsa da padişahlık ve hilafetin, kurumsal ve ideolojik bakımdan siyasal iktidarın tepesindeki tek kişide toplanması, zaten İslam'ı bir meşruiyet aracı olarak kullanan ve şeri hükümlerle yönetilen devletin bütünüyle dinselleşmesine yol açtı. Bu durum, İslam'ın siyasallaşmasını da doruğa çıkaracaktı. Bu yanıyla Osmanlılar, Selçuklu İmparatorluğu'na göre daha ileriye gitmiş, sultan aynı zamanda halife de olmuştu. Oysa, Abbasi hanedanlığının 12. yüzyıldan itibaren zayıflaması, İslam dünyasında dinsel ve siyasal otoritenin hem fiilen hem de resmen birbirinden ayrılmasına yol açmıştı. Nizamü'l-Mülk, din-toplum-devlet ilişkilerini yeniden düzenleyip formüle eden bir siyaset teorisi geliştirmiş, dini ve dinsel kurumları devletin ayrılmaz bir parçası haline getirerek bir yeni yol oluşturmuştu. Bu durum (Osmanlı da bu sürecin içine alınırsa) yaklaşık 550 yıl devam edecekti. Osmanlı Devleti'nde 18. yüzyıldan itibaren yeniden siyasal ve dini liderlik birleştirilecek, İslam'ın ilk döneminde olduğu gibi "emir", aynı zamanda dini lider (imam/halife) olacaktı.

> "Devletin din ve dini hareketler karşısındaki tutumu belli aşamalardan geçmiştir. Osman Gazi zamanında yaşamış Tursun Fakıh'den beri Osmanlı uleması, İslam hukuku, fıkıh mütehassısı (uzmanı) olup, sultanlar için önemli devlet işlerinde görüşlerini bildirirlerdi. Şeyhülislamlığa gelen Osmanlı uleması, her zaman resmi sıfat sahibi olarak devlet işlerinde müşavir rolü oynamıştır. Orhan'ın son yıllarında Çandarlı kadı ailesinin idarede üstün rol oynamasıyla Sünni din siyaseti, tarikatların önüne geçmiş görünüyordu. Genellikle Mısır'da okumuş ulema, Osmanlı medreselerinde eğitime sıkı Sünni doğrultu verdi" (İnalcık, 2017: s.114).

Din, devlet ve toplum ilişkilerini düzenleyen sınıf ulema, yani İslam alimleri sınıfıydı. Dini bilgilere (Sünni İslam teolojisi) sahip olan ulemanın yanısıra, Selçuklu ve Osmanlı ülkesinde büyük bir nüfusu oluşturan ve her iki devletin de kurucu unsuru olan Oğuz Türkleri (Türkmenler) arasında Batınilik de (Alevilik, Kalenderilik, Babailik, Bektaşilik vb.) yaygın olduğu için, kimi halk tarikatları ile Alevi-Bektaşi erkanı da devletle toplum arasındaki ilişkilerin -negatif ya da pozitif olarak- düzenlenmesinde önemli rol oynuyorlardı. Örneğin, Yeniçeriler Bektaşi tarikatına mensuptu. Halk arasında Yeniçerilere bu nedenle "Bektaşiyan" deniyordu. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli rol oynadığı bilinen Ede-Balı bir Alevi-Bektaşi ulusu (önderi) olan bir şeyhti. Ancak, Bektaşilik dışındaki diğer mezhep ve akımlar, genel olarak egemen sınıf ve egemen ideoloji tarafından dışlanıyor, hakim sınıf tarafından muhalif tutumları nedeniyle daha çok baskı altında tutuluyorlardı. Tarih Marx'ın da işaret ettiği gibi bir yanıyla sınıflar mücadelesi tarihiydi. Osmanlı toplumu da genel olarak çıkarları, yaşam tarzı ve dünya görüşleri birbirine zıt iki sınıftan oluşuyordu. Rejim, padişahlık kurumunun "imtiyazlı kullar" denilen kesimlerin yönetimine dayanıyordu. Saray ve 'Zarifler' denilen çevresinin yaşam tarzı ve felsefesi, halkın inançları ve yaşam tarzıyla karşıtlık içindeydi. Bu karşıtlık nedeniyle yüzyıllara yayılan isyanlar ve içsavaş niteliğindeki çatışmalar silsilesi gerçekte siyasi, ekonomik ve dini oylumu olan sınıf savaşlarıydı.

> "Yöneten ve yönetilen arasındaki iki tür yetkiye dayanan devlet için Osmanlı yazarları, 'Din-ü Devlet' sözcüğünü kullanırdı. İkisi arasındaki bağı sağlayan şeriatın ortadan kalkması, dünyanın, yani devletin yıkılması sayılırdı. Ulema, devletle din arasında birleştirici öğe görevini üstlenirdi" (Berkes, 2016: s.50).

Ulema, hakim sınıfın idieolojisini üreten bir tür "organik aydın" sınıfı sayılabilirdi. Tarikatlar, dini akımlar, felsefi ekoller ve cemaatler de, saraya yakın ya da muhalif olma özelliklerine göre ikiye ayrılıyordu. Selçuklular ve özellikle Osmanlılar'da devletten bağımsız şekilde oluşan ve zamanla önemli birer güç olan tarikatlar, cemaatler, dini grup ve akımlar, din-devlet-toplum ilişkilerinin kurulmasında, yürütülmesinde ve düzenlenmesinde de önemli rol oynuyor. Tarikatlar ve dinsel-ideolojik gruplar, toplum ve devlet arasındaki ilişkilerin kanallarını oluşturuyor, geçişleri sağlıyor. Aynı şekilde, din ile toplum arasındaki ilişkinin düzenlenmesi de tarikat ve cemaatler üzerinden yürütülüyor. Bu durum, dinsel gruplar arasında devlet üzerinde etkili olma, egemenlik kurma, hatta devleti ele geçirme mücadelelerinin yaşanmasına yol açıyor. Nizamü'l-Mülk

ve İmam Gazali işbirliğiyle din-devlet-toplum ilişkilerinin yeniden düzenlendiği, istikrar ve düzen sağlamak için devletin İslam'ın bir yorumunu (mezhep ya da bir mezhebin görece dar bir yorumunu) resmi ideoloji olarak benimseyip kurumsallaştırmaya başladığı dönemden itibaren, tarikat ve cemaatler arasında da devlete egemen olma mücadelesinin büyüdüğünü saptamak gerekiyor. Bu dönemi ve olguyu Prof. Dr. Sabahattin Güllülü şöyle değerlendiriyor:

> "Evrensel görünüşlü İslam ideolojisini, küçük grupların ideolojisi haline dönüştürme çabaları olarak nitelediğimiz tarikatlar, çoğaldıkça ve yaygınlaştıkça, İslam dünyası içinde devletten bağımsız birer güç olmaya başlıyorlar. Hatta çoğu yerde, halk üzerinde devlet otoritesine yaklaşan ve yer yer onu aşan bir otorite kazanıyorlar. (…) İslam dünyası içinde tarikatların siyasi otorite karşısında güç olarak ortaya çıktığı her yerde, bu otoritenin temsilcileri tarafından tarikatlara tarlalar, hanlar, hamamlar, dükkânlar vakfedildiği ve büyük gelir getiren vakıflar yoluyla tekkeleri; derviş hücreleri, sema-haneler, tevhid-haneler, harem daireleri, misafir konaklamak için selamlıklar, yemekhaneler, şadırvanlar, mescit, türbe ve mezarlıklarla küçük birer saray haline geldiği görülüyor" (Güllülü, 1977: s.45-46).

Siyasal otoritenin, yani sarayın ve iktidarın gücü azaldıkça, dinsel kurum ve grupların (tarikat, cemaat vb.) devlet üzerindeki etkisi artıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun yükseliş döneminin doruğu sayılan Kanuni Sultan Süleyman'ın parlak hükümdarlık yılları, aslında gerilemenin bütün semptomlarının da ortaya çıktığı bir tarihsel dönemeçti. İşte bu dönemeç, genel olarak dinsel kurumların, özel olarak Sünni İslam ideolojisinin devlet üzerindeki etkisinin de arttığı bir sürecin ve dönemin başlangıcıdır. Öyle ki, Yavuz Sultan Selim döneminde, Şah İsmail'in başında olduğu Azerbaycan-İran merkezli Türk-Safavi devleti ile Osmanlılar arasındaki siyasal rekabet, çatışma ve savaşlar nedeniyle, Anadolu'da büyük Alevi-Türkmen katliamları yaşanmasına karşın, Kanuni dönemi, devlette ve toplumda dinselleşmenin daha yüksek olduğu, Sünni İslam'ın resmi ideoloji haline getirildiği bir tarihsel kesittir. Nitekim, dolaylı bir şekilde de olsa, "Halife" ünvanını ilk kullanan padişah Yavuz Sultan Selim değil, Kanuni olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu, büyüklüğünün bütün görkemine karşın, Batı, akıl ve bilime dayalı yeni bir döneme girerken, devlet düzeni Nizamü'l-Mülk ve İmam Gazali'nin çizdiği düşünsel çerçevenin dışına çıkamamıştı. Yukarıda işaret ettiğimiz ideolojik, felsefi ve siyasal kısır döngü,14 ve 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nu teslim almıştı. Gerilemenin nedeni "dinden uzaklaşmak" olarak

görülüyor, çözüm olarak da daha fazla dine sarılma öneriliyordu. Oysa bu yaklaşımın gereği yapıldıkça, Müslümanlar daha fazla geriye düşüyordu. Adeta bir fasit daire, bir tür kısır döngü içine girilmişti.

> "Kanuni Süleyman'ın sultanlığı, birçok soruna çözüm bulmak ve taht çekişmelerini gidermek zorunluluğu ile başlamıştır. Bu sorunların temelinin ekonomik olduğunu anlayamayan ulema kafası, çözüme dinsel açıdan yaklaşmak yolunu seçmiş ve ulema arasında İslam'ı yorumlama tartışmaları canlı biçimde belirivermiştir. Tüm parlak seferlere karşın, karşılaşılan sorunların çözülemeyişinin tek nedeni, dinsel kuralların savsaklanması olarak görülüp, Müslümanlığın gereklerine dönmek, çözüm yolu olarak görülmüştür. Bu sanı, Şeyhülislam Ebussuud tarafından Sultan'a da sunulmuştur: 'Din ve devlet ve ülke düzenliği artık şunu gerektiriyor ki, İslam imamlarından kimi içtihadların ifade ettiği kurallara uymak, bugün zorunlu hale gelmiş bulunmaktadır'. Ebussuud Efendi bu yolda bir ferman istiyordu. Kanuni de bu dileği kabul ederek, halkı, dini ibadetleri yerine getirmeye zorlamayı bir devlet görevi durumuna getirmişti."
>
> "Ders programları, öğrencilerin bu amaca göre yetiştirilmesini sağlayacak biçimde değiştirilmiş ve medreselerin eğitim düzenlerinde şer'i katılığa dayanan değişimler gerçekleştirilmiştir. 1537 Fermanı ile sadece eğitim ve toplumun gündelik yaşamı değil, siyasal yaşamın da baskı ile düzene sokulması yolunda gidilmişti" (Özek, 1983: s.383).

Durum gerçekten de şaşırtıcıdır. Öyle bir dönemdir ki, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yükseliş çizgisine karşın cihad, gaza ve fetih yoluyla yürüyen talan ekonomisi ve ganimete dayalı iktisadi birikim modeli fiziki sınırlarına dayanmıştı. Dolayısıyla, ekonomik sorunlar büyümüş, Asyatik bir feodal toplum olan Osmanlı, mali sıkıntı yaşamaya ve dev bir imparatorluk durumundaki devletin giderlerini karşılamakta zorlanmaya başlamıştı. Çözüm olarak ise, deyim uygunsa, "iç talana" yönelerek vergileri artırmış, bu durum halkın hoşnutsuzluğunu büyütmüştü. Ancak, belirtildiği gibi, İmparatorluk henüz sert bir çöküş döneminde değildi. Hatta duraklama dönemine giren İmparatorlukta yer yer yükseliş -siyasal bakımdan- devam da ediyordu. Daha önemlisi Osmanlı, dünyanın en büyük askeri gücü olmayı sürdürüyordu. Ancak, İmparatorluk bir din devletine dönüştürülmüş, paradoksal olarak, yükselişinin doruğundayken gerileme dönemi de başlamıştı. Çünkü, 1537 Fermanı ile devlet tarafından bütün Müslümanlara dini görevlerini yerine getirme zorunluluğu konulmuştu. Devlet, halkı kolluk gücü ve ceza tehdidiyle dini görevlerini yapmaya zorluyordu.

Bu anlayışa göre, "insanlar dindar olunca" bütün sorunlar da çözülecektir. Dolayısıyla, kötü giden bir şeyler varsa, suç dinde değil insanlardaydı. Bu anlayış İslam

dünyasında 21. yüzyıla kadar gelecekti. İmparatorluk tebası halklar arasında Müslüman ve Müslüman olmayanlar ayrımı daha da büyüyecekti.

Osmanlı'da Müslümanlar, "iman" ve "İslam" sözcüklerinden/kavramlarından türetilmek üzere "mü'min" ve "müslim" olarak ifade edilmişti. Bu kategorinin dşındakiler ise Arapça "küfr" sözcüğünden türetilen "kâfir" terimi (çoğulu kâfirün, küffar, kefere) ile anılıyordu. Kur'ani olarak, 'mü'minler ve kâfirler' diye ifade edilen bu sınıflandırma, daha dünyevi ve nötr bir kavramla, 'müslimler ve gayrimüslimler' şeklinde de ifade edilmişti. Zaten yaygın olarak kullanılan da bu ifadeydi. Çünkü, 'gayrimüslim' tabiri, genel olarak Müslüman olmayan bütün toplumsal grupları kapsıyordu (İslam Ansiklopedisi, 1996: s.418).

Bu sınıflandırma ile Osmanlı imparatorluğu'nda Müslümanlar, "Millet-i hakime", yani egemen millet/halk olarak da adlandırılacaktı. Osmanlı'da "millet" kavramı ya da tabiri, genel olarak "Müslümanlar" anlamında, yani hangi kavimden ya da halktan olursa olsun Müslümanlar'dan oluşan bütün toplum kesimlerini ifade etmek amacıyla kullanılıyordu. Bu bakımdan çoğu kez 'ümmet" anlamına da geliyordu.

5.4.2. Gerilemenin İç ve Dış Dinamikleri; Nerede Hata Yapıldı?

Günümüz dünyasında hem bir gerçek hem de bir tatışma var. Gerçek şudur; İslam dünyası sadece derin araştırmalarla değil, basit bir gözlemle de tespit edilebileceği gibi bilimde, teknolojide, insani yaşam endeksinde, kadın hakları başta olmak üzere demokratik hak ve özgürlükler planında, genel olarak demokratikleşmede, refah düzeyinde, eğitimde, gündelik yaşamda ve benzer bütün alanlarda Batı uygarlığının, kimi değerlendirmelere göre, yüzyıllarca gerisindedir. Tartışma ise şöyledir; bu tespit ve "gerilik" kavramı görecelidir, çünkü Batı'nın bilim ve teknolojide ileri olması, onun her alanda gelişkin olması anlamına gelmediği gibi, İslam dünyasının söz konusu alanlarda geri olması da Müslümanların her alanda geri olduklarının kanıtı sayılamaz. İlk bakışta gerçek böyle görünmekle birlikte, aslında geri kalmak sanıldığı kadar önemli ve yaşamsal değildir. Ayrıca bazı köktenci çevreler ise, ortada bir geri kalmışlık olmadığını, asıl geri kalanını Batı olduğunu bile ileri sürüyor. Gerçeklikten bütünüyle kopma hali olarak değerlendirebiliceğimiz bu yaklaşımı bir yana bırakırsak eğer, bu alt bölümü söz konusu tartışma üzerinden ilerletebiliriz.

Önce bir tespit ile başlayalım; Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı

kapsamında 2002 yılında yayımlanan İnsani Kalkınma Raporu'nda şöyle deniyor:

> "Abbasi Halifesi Memun'dan (813-833) bu yana geçen bin yıldan fazla süre içinde, Araplar, yabancı dillerden ancak İspanyolların bir yıl içinde çevirdiği kitap sayısı kadar kitap çevirmişlerdir" (Tokalak, 2011: s.25).

İslam ülkeleri, daha net bir ifade ile Osmanlı İmparatorluğu, 17.yüzyıla kadar savaşlar yoluyla topraklarını büyütmelerine ve askeri bakımdan güçlenmelerine karşın; tarım toplumunu aşacak bir gelişme seyrini, yukarıdaki anlattığımız bir dizi nedenle yakalayamamış ve kaçırmıştır. Tam tersine toprak ve askeri bakımdan büyüdükçe, bu büyümeye uygun ve paralel bir şekilde yürüyen bilimsel, teknolojik ve kültürel gelişmeyi de sağlayamamıştır. Bu nedenle yeni toprakların İmparatorluk sınırlarına katılması, beklenenin aksine sorunları büyütmüş ve bir kaosa yol açmaya başlamıştır. Ticaretin ve uluslararası ticaretin gelişmesi, yeni keşifler, yeni kıtaların bulunması, akılcı düşünce yönteminin gelişmesi, Rönesans ve Aydınlanma Batı'da ortaya çıkıp gelişirken, İslam ülkeleri bu sürecin dışında kalmıştır. Bu durumun hem iç dinamiklere dayalı bir boyutu hem de dış dünyadan kaynaklanan nedenleri vardır. Sorunun doğru kavranması, her iki boyutun da değerlendirilmesi ile mümkündür. Biz de öyle yapacağız.

İslam ülkelerinin geri kalmalarının nedeni olan iç dinamiklerin başında, Gazali ve onu izleyen gelenekçi İslam alimlerin çerçevesini çizdiği Tanrı merkezli bilgi anlayışı gelir. Örneğin, Gazali için tek gerçek Tanrısal inanç ve esindir. Önemli olan bu dünya değil, öteki (görünmez ve bilinmez) dünyadır, tek gerçek Tanrısal esindir. Bu nedenle Gazali'de insan ve dünyaya ilişkin bir bilgi, değerlendirme ve yorum yoktur. Yazdığı her şey Tanrısal bilgi merkezlidir. İnsan merkezli bilgi anlayışını reddeden bu epistomolojik bakış, te'vil yolunu (yorum yapmayı), yani akıl yürütmeyi de dışlar. Gazali'ye göre, "Akıl yalnız şeriat ilminin öğrenilmesine yardımcı olabilir" (Gazali, 2016: s.315).

İçtihad kapısının kapatılıp felsefenin yasaklanmasıyla, İslam ülkelerinde yüzyıllardır ne din değişti ne toplum ne de devlet. İslam dünyasının halifeleri ve sultanları da bu anlayışı bütün güçleriyle destekleyecekti. Çünkü, halkı en kolay şekilde dinle yönetiyorlardı. Siyasal gücü elinde tutan sınıflar, hanedanlar, egemen güçler dinle kendilerine halktan rıza üretiyor, dinle savaşa gönderiyor ve dinle vergi toplayabiliyorlardı. İktidar ve denetim için en kolay, en ucuz ve en etkin yol dinin devletleşmesi ya da din devletiydi. Zaten Nizamü'l-Mülk'ün kurduğu düzenin esası da buydu. Bu düzen bazı kırılmalara uğrasa da yüz yıllarca devam edecekti. İktidar bunu

gerektiriyordu; halife ve sultanlara göre de felsefe ve akılcılık, yönetilenleri itaatsizliğe ve isyana yöneltebilecek bir potansiyele sahip olduğundan, yönetenler için tehlikeliydi.

Oysa İbn Rüşd'e göre, Tanrısal esin (vahiy) ve akıl uyum içindedir. Ona göre, "Bu uyum, ya nas'ın zahirinden (dogmaların dış görünüşünden) çıkarılan anlamla ya da gerçeğin birliği ilkesine dayalı olarak yapılan te'villerle (yorumlarla)" gerçekleşir. Kesin bilginin, akıl yürütmeye dayandığını da belirten İbn Rüşd'e göre, ancak, Tanrısal esinde (vahiy) te'vil edilecek ve edilemeyecek yanlar vardır. Örneğin, "Tanrı'ya, peygamberlere ve ahiret gününe iman," gibi üç temel ilkede yoruma (te'vile) yer yoktur. Ancak, bunların dışında kalan bütün konularda ise, usulüne uygun olmak koşuluyla te'vil (yorum) yapılabilir. Çünkü asıl sorun, herhangi bir konuda, şeriatın verdiği bilgiyle akıl ve maddi kanıtın sağladığı bilginin birbiriyle çelişmesidir. İbn Rüşd'e göre çelişme halinde bu konuda tek çözüm, şeriatın verdiği bilginin te'vil edilmesidir. Çünkü, Tanrı'nın verdiği akıl onun kelâmıyla (sözüyle/vahiyle) çelişemez. Eğer bir çelişki varsa akıla göre yorumlamak ve çelişkiyi gidermek meşrudur (İbn Rüşd, 2016: s.58).

Peki, eğer akla ve felsefeye, İbn Rüşd'ün araladığı ölçüde bile olsa bir kapı açılabilmiş olsaydı, bugün İslam ülkelerinin konumu farklı olur muydu? Bu soru kuşkusuz spekülatiftir. Ancak, tarihsel sosyolojik perspektiften baktığımızda ise ortada bir tablo var; içtihad kapısı kapatılarak felsefe ve akla sadece Tanrısal esinin sınırları içinde bir hareket alanının tanınması, İslam dünyasını geliştirmemiş, tam tersine onu bilimden ve gelişmeden koparmıştır. Bu durum İslam dünyasını, Rönesans ve Aydınlanmayı gerçekleştiren Batı'nın gerisine düşürmüş, günümüze kadar uzayan bir Ortaçağın -kendine ait, özgün bir Ortaçağ'dır bu- içine sürüklemiştir. Nedenleri konusunda tartışmalar sürse de, bu tablo ve sonuç açık bir olgudur.

İslam ülkeleri, Batı'nın ilerlemesini fark ettikleri 17. yüzyıldan itibaren, bu ilerlemenin nedenlerini anlayamamış, dahası anlamak istememiş ve bu atılımdan kopmuştur. Öyle ki, kendilerinin geri kaldıklarını uzun süre kabul bile etmemişler, Batı ile mesafenin açılması üzerine, özellikle din adamlarının çoğu bu durum karşısında sessiz kalmayı tercih etmiştir. Bir kısmı ise, konuyu bir "ahlak" tartışmasına çekmiş, Batı'daki kadın hakları ve kültür-sanat alanlarındaki ilerlemeyi, "yozlaşma ve ahlaki çürüme" diye yorumlamayı tercih etmiştir. Ancak, Ortaçağ geleneklerine, kültürüne ve dogmalara daha çok sarılmayla sonuçlanan bu yaklaşım, söz konusu mesafenin daha da açılarak bir uçuruma dönüşmesine yol açmıştır.

İslam ülkeleri bugün, esas olarak aşağıda sıralayacağımız, kendilerine ait iç dinamikler nedeniyle Batı'nın gerisinde kaldı. Bu iç dinamikleri; 1) Akılcılık gerektiren sanayi, teknoloji ve bilimsel çalışmalar alanı; 2) Ekonomi alanı, -ki İslam ülkelerinin tümü ekonomik bakımdan Batı'ya bağımlıdır- yoksulluk ve gelir adaletsizliği; 3) Tanrı merkezli bilgi anlayışının aşılamaması; 4) İslam dünyasının din-tanım toplumlarına özgü geleneksel üretim tarzı ve ilişkilerinde takılıp kalması; 5) Kapitalizmin gelişmesi ve bir burjuva sınıfının oluşmasını engelleyen Asyatik feodal mülkiyet ve üretim ilişkilerinin tarihsel olarak aşılamaması; 6) Özel mülkiyetin ve ticaret kapitalizminin gelişmesini engelleyen merkezi despotik devlet yapısının etkinliği; 7) Demokrasi, insan hakları ve özgürlükler alanının gelişememesi, 8) Kadın hakları ve kadının statüsü konusunun toplumun gündemiye çok geç gelebilmesi; 9) Dinin 21. yüzyılda hâlâ siyaset alanını belirlemesi; 10) Anayasal olarak ya da açıkça şeriatla yönetilmeyen ülkelerde bile dinin siyaset üzerindeki etkisi; 11) Toplumda dinin siyasallaşarak tartışılmaz ve sorgulanamaz bir egemen ideolojik karakter kazanması; 12) Egemen ideolojik bir tutum ve güç olarak dinin eğitim kurumlarını etkisi altına alması, 13) Anayasal olarak şeriatla yönetilmeyen ülkelerde bile din-devlet ilişkilerinin içiçe geçmesi, diye toparlayabiliriz.

Din adamları ile bazı İslamcı düşünür ve ideologlar, Batı'yı ve Batılı toplumların ulaştığı gelişkinlik düzeyini, "Hristiyan kültürü" ya da "Hristiyan uygarlığı" diye tanımlama yoluna gitmektedir. İçe kapanmaya neden olan bu tutum ile, Müslümanları Batı'nın etkisinden koruyacaklarını sanmak gibi büyük bir yanılgı içindeler. Oysa Batı, içinde sömürgecilik, kapitalizm ve emperyalizm gibi insanlar ve toplumlar arasındaki eşitlik ve adalet ilişkisine karşı sistemik öğeler taşısa da, uygarlık alanında sağladığı açık yükselişi, esas olarak kilise ve onun temsil ettiği değerler dünyasının yıkılması sonucunda gerçekleştirmiştir. Öyle ki, insanlığın ileriye doğru en büyük atılımlarından biri olan 1789 Fransız Devrimi'nden sonra kiliselerin mallarına el konulmuş, mülkiyetindeki topraklar köylülere dağıtılmış ve din, kamusal alanın dışına çıkarılarak özel alana bırakılmış ve burada özgürleştirilmiştir. Aydınlanma ve onu tamamlayan burjuva devrimler çağının anlamı budur. O nedenle, günümüzdeki seküler Batı uygarlığı, içinde bazı dinsel öğeler taşısa da, esas olarak bir Hristiyan uygarlığı değil, tam tersine bu uygarlığa (Hristiyanlığın egemenliğine) karşı gelişen kültürel, ideolojik, ahlaki, ekonomik, toplumsal ve tarihsel bir başkaldırı ve tasfiyenin sonucudur.

"21. yüzyılda bilgi çağındaki hızlı iletişim ve Aydınlanma kolaylığına rağmen,

> Müslümanların büyük kısmı hâlâ dinin politikaya alet edilmesinin doğurduğu olumsuz sonuçları kavrayamamışlardır. Müslümanların çoğu dünyayı hâlâ din kaynaklı bilgilerle anlamaya çalışır. (…) Din ile ekonomik gelişme arasındaki ilişki, İslam ülkelerinde üzerinde çok yüzeysel durulan, derinliğine incelenmemiş bir konudur. İslam ülkelerinde din, hakim ideoloji de olduğu için, yanılmaz doğrular bulunduğuna inanılan din kaynaklı bilgilerle dünya anlaşılmaya çalışılır. Durum böyle olduğu için de, bilimle uyuşmayan taraflarına, eleştirel bakabilen ve İslam ülkelerinin geri kalmasını araştırmaya çok az Müslüman yazar teşebbüs edebilmiştir. Aslında Müslümanların çoğu, neden geri kaldıkları konusunda, eğer bir din bağlantısı varsa, bu gerçekle yüz yüze gelmek, bunu kabul etmek istememektedir" (Tokalak, 2011: s.26-27).

Geri kalmanın nedenleri konusunda ise skolastik, yani Tanrı merkezli bilginin sınırları içinde bir tartışma yürütülüyordu. İslam kültüründeki devlet ve siyaset modeli konusundaki ihtilaflar ile iktidarın devri konusundaki (yöntem ve ilkeler) belirsizlikler de, geri kalmanın nedenleri (iç dinamikler) arasında değerlendirilebilir. Öyle ki, İslami bir demokrasi ya da daha net bir ifade ile Sünni İslam anlayışı ile uyumlu bir demokrasi modeli geliştirme girişimleri bile, yine Tanrısal esinin sınırları içinde çözüm arandığı için sonuçsuz kalmış, "Medine Vesikası" tartışması dahil, kayda değer bir sonuç üretememişti. Toplam 47 maddeden oluşan (bazı araştırmacılar kimi maddeleri kendi içinde bölerek 52 madde olarak düzenlemiştir) Medine Vesikası, bir tür toplum sözleşmesi ya da erken döneme ait bir anayasal metin diye de nitelendirilmektedir. Böyle özellikleri olmakla birlikte, Mekke'de tutunamayan Müslüman müminlerin, Medine'de kendilerine bir yaşam ve siyaset alanı açarak kendilerini garanti altına almalarını sağlayan geçici bir sözleşmeydi. Hz. Mumahmed'in öncülüğünde Hicretin (göçün) ilk yılında (MS. 622) Mekke'den gelen Müslümanlar ile Medine'de bulunan yerli Müslümanlar (Ensar), yerleşik Putperest Arap kabileleri, etkili bir nüfusa sahip Yahudiler, Bedevi pagan Araplar ve kentte sayıları az olsa da Hristiyanlar arasında imzalanmıştı. Esas olarak, Müslümanların zamanla güç kazanması ile Yahudilerin bazı itirazları ve tutum değişiklikleri sonucu 626 yılında geçersiz sayılmış ya da çökmüştür (Bulaç, 2018: 503).

Medine Vesikası'nı bugünün kavramları ve değerleri üzerinden açıklama çabası da, bu metodolojik hata nedeniyle kaçınılmaz olarak ikna edici olmamış ve başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Çünkü, Medine Vesikası, taraf olan inanç grupları ve kavimler arasında bir eşitlik ilişkisi ve "demokratik" denilebilecek bir bağ kurmamıştır. Geçici bir birlikte yaşama sözleşmesi olmanın ötesine geçememiş, o nedenle, günümüzdeki bütün iyi niyetli girişimlere karşın bu belgede "İslami bir demokrasi" modeli kurmak için bir kaynak ve

referans bulma çabaları da sonuçsuz kalmıştır.

> "Vesika (Medine Vesikası/Belgesi), kendi muhtevası içinde egemenlik sorununu da çözümlemektedir. Daha ilk maddesinde Hz. Muhammed'in peygamberliği tasrih (açıkça söyleme-my) edilmekte ve liderliği vurgulanmaktadır. Vesikanın 14, 16 ve 20. maddeleri de bu ilk cümlenin uzantıları biçiminde, kurucu unsur olan müminlerin devletin asıl sahipleri olduğunu göstermektedir. Hal böyleyken, 'Vesika bütün sosyal bloklar açısından hakimiyet değil, katılım çerçevesinde bir toplumsal projeyi öngörür' yorumu temelsiz kalmaktadır" (Yaman, 2018: s.516).

Medine Vesikası tartışmalarının başarısızlıkla sonuçlanmasının diğer bir nedeni de, din ve siyaset, inanç ve maddi dünya arasında bir ayrımı reddeden, bu alanları kendi içinde ele almak yerine, bir ve aynı zemin içinde değerlendirme yaklaşımıdır. Çünkü, Medine Vesikası'nın esas alarak bir İslami demokrasi projesi geliştirme tartışması, teolojik alanın içinde kalarak bir ortak yaşam projesi oluşturma girişimine dayanmaktadır. Durum böyle olunca; teolojik alanın otantik ya da klasik temsilcileri ister istemez bu tartışmayı kazanacaktı. Öyle de oldu.

İslam ülkelerinin geri kalmasının dış dinamiklerini ise şöyle sıralayabiliriz:

1) Dinde reform hareketinin Batı'da ortaya çıkması ve gelişmesi; 2) İslam'ın bir devlet dini olarak doğup gelişmesi nedeniyle bir sivil toplum alanının oluşmaması; 3) Coğrafi neden ya da İslam dininin Asyatik üretim biçiminin etkin olduğu topraklarda gelişmesi ve özel mülkiyet hukukunun eksikliği; 4) Tarikatların ve tutucu (sorgulayıcı olmayan, ezberci) eğitim modelinin etkisi; 5) Akılcılık, bilim ve felsefeden uzaklaşılması, dahası bu yolun büyük ölçüde yasaklanması nedeniyle Batı ülkelerinin bilim ve teknolojide ilerleyerek mesafeyi açması; 6) Yeni kıta, coğrafya ve ticaret yollarının keşfi; 7) Rönesans, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi'nin Batı'da gerçekleşirken İslam dünyasının bilim ve akılcılığa kapalı yapısı nedeniyle bu süreci kaçırması; 8) Batı'da kapitalizm, sömürgecilik ve emperyalizminin gelişerek, İslam dünyasını hegemonya altına alması; 9) Batı'nın İslam dünyasındaki hegemonya ve sömürüsünü devam ettirebilmek için, Müslüman toplumlarda ortaya çıkan sekülerleşme, laiklik girişimleri ve bu alanları da kapsayan demokratik devrimleri bastırma çabaları; 10) Dinin, devletin hakim ideolojisi olarak konumlanması, bu anlamda "Kutsal Devlet" anlayışının yeniden ortaya çıkması, merkezi iktidarın siyasal bir aygıtı olarak dinin etkinliğini 21. yüzyıla kadar sürdürmesi; 11) Ve nihayet İslam'ı en üstün inanç ve din, Müslümanları da Tanrı'nın kayırdığı en yüksek "millet" şeklinde görme anlayışının bir sonucu olarak

oluşan, "kapalı toplum" hali, diye sıralayabiliriz.

Değişen dünyada, değişmez dinsel dogma ve yasalarla, gelişme eğrisini yakalayarak varolmak imkansızdı. Bilimsel araştırmayı destekleme, bilimin aydınlattığı akılcı bir yola yönelme yerine, Kur'an'ın bir bilim kitabı olduğunu, her türlü bilimsel gelişme ve buluşun daha önceden Kur'an'da "müjdelendiği" şeklindeki bir hurafeyi ispatlamaya çalışan gruplar, tarikat önderleri, ilahiyatçılar bile var. Üstelik bunların sayısı hiç de az değildir. Yüzyıllardır devam eden bu kendi kendini aldatma ve dogmalara teslimiyet anlayışına, İslamcı hareketin kendi içinden ciddi itirazlar gelse de bu tutum günümüzde bile etkinliğini korumaya devam ediyor. Mısırlı İslam alimlerinden Seyyid Kutub, laiklik ile dinin uzlaşmasını imkansız gördüğü ve seküler bir devlet düzenine karşı olduğu halde, Kur'an'ın bir bilim kitabı olduğu iddialarına da temelden itiraz ediyor. Seyyid Kutub, "Din alimlerinin bilimsel konulara Kur'an ile cevap vermesini beklemek yanlıştır. Kur'an-ı Kerim bir astronomi, bir kimya ya da bir tıp kitabı değildir", diyor. (Kutub, 1997: 283.)

Allah'ın her zaman Müslümanların arkasında olduğu ve Gayrımüslümlerin hiçbir zaman Müslümanlardan üstün olamayacağı şekildenki derin inanç ya da önyargı hâlâ çok etkili olduğu için, Batı dünyasındaki gelişmelerin "aslında Kur'an'da öngörüldüğü" şeklindeki safsata, 20. yüzyılda İslamcı hareketi derinden etkileyen teorisyenlerden Seyyid Kutub'un bu itirazına karşın varlığını koruyor. Bu tutum ve benzeri diğer yaklaşımların toplam sonucu yıkıcı olacak, İslam ülkelerinin gerçeklere ve dış dünyaya gözlerini kapamalarına yol açacaktı. Zaten asıl büyük sorun tam da buradaydı; Müslümanların büyük çoğunluğu, ortaya çıkan bu vahim tablodan (yaşamın her alanındaki gerilik ve sefaletten) kendilerinin, sahip oldukları anlayışın ve dini yorumun bir payının olabileceğini düşünmüyorlardı. Mensup oldukları toplumu ve devleti ne kadar fazla dinselleştirirlerse her şeyin daha iyi olacağına inanıyorlardı. Ortada tam bir açmaz vardı.

> "Müslümanlar Batı'dan birkaç yüz yıl geri kalmalarına rağmen, hiç kendilerine toz kondurmuyorlar. Batı'dan geri kalmalarına rağmen, 19. yüzyılda bile hâlâ kendilerini dünyanın hakimi zannediyorlardı. Bir müslümanın bakış açısıyla, sadece Müslüman olmak bile diğer dinlerin üyelerinden üstün ve Allah katında ayrıcalıklı olmaktı. (…) Gavur diye aşağıladıkları insanlar medeniyette, bilimde, teknolojide, eğitimde, ekonomide ne kadar ileri gitmiş olurlarsa olsunlar, Müslümanlardan üstün değildirler" (Tokalak, 2011: s.248).

Bu tutum öyle bir uç noktaya ulaşacaktı ki, sayıları çok az da olsa, aralarında bazı sanatçı ve aydınların da bulunduğu kimi Batılıların Müslüman olması, bu din değiştirme tutumunun siyasal ve psiko-sosyal nedenleri ihmal edilerek, yukarıda ifade edilen söz konusu anlayışın kanıtı olarak bile gösterilecekti. Dahası, adı geçen kişiler birer propaganda nesnesi olarak uzun süre kullanılacaktı. Oysa bu durum, İslam ülkelerinin geri kalmışlığının nedenlerini anlayamama ve bu durumun pekiştirilmesinden başka bir sonuca hizmet etmeyecekti.

İslam dünyasının geri kalmasının nedenlerine ya da gerçekten geri kalıp kalmadığına ilişkin olarak, Batı'da ve Müslümanlar arasında farklı görüşler de var. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi eski dekanı Prof. Dr. Fahri Kayadibi, bu konuda gelenekçi görüşlere sahip ilahiyatçılardan biri olarak, milletlerin ilerlemesi ya da gerilesinde sadece coğrafi şartların, soyun veya dinin belirleyici olamayacağı görüşünü savunuyor. Antikçağ Yunan uygarlığı ve Roma'nın çöküşünün Hristiyanlığa bağlanamayacağı gibi, Müslüman toplumların geri kalmasının da İslam ile ilişkilendirilemeyeceği görüşünü ileri sürüyor. İslam dininin geri kalmayı değil, ileri gitmeyi teşvik ettiğini de belirten Kayadibi, konuya ilişkin şunları söylüyor:

> "İslam bilgilerine göre ise Müslüman milletlerin geri kalmasının asıl nedeni, İslamiyet değildir; asıl neden Müslümanların İslam dinini yanlış ve noksan anlamalarıdır" (Kayadibi, 2013: s.80).

Bu yaklaşımda, "İslam dinini yanlış ve noksan anlama" durumunun neye ve kime göre olduğu soruları boşluktadır. Eğer İslam dini, "toplumları geri bırakan bir din olsaydı, geçmişteki parlak dönemlerini nasıl yaratmış olurdu," diye de soran Kayadibi, burada esas olarak ve bütünüyle dinin suçlanmasının değil, 10-11. yüzyıllarda İslam kültüründe ortaya çıkan ve egemen olan bir tutumun tartışıldığının farkında değildir. Kayadibi, Eş'arici alimlerin egemen Sünni İslam yorumunu önsel olarak doğru ve biricik Müslümanlık olduğu şeklindeki ön kabulden hareket etmektedir.

Prof. Kayadibi, İslam dünyasının geri kalma nedenlerine ilişkin ise şunları yazıyor:

> "Demek ki sorunun kaynağı İslam dininde ve İslam kültüründe değildir. Üstelik İslam dininin toplumu kalkındıracak ve geliştirecek bir yığın dinamik esasları mevcuttur. Öyleyse İslam dünyası neden geri kalmıştır? Hiç şüphesiz bunun birçok sebepleri vardır. Biz burada bunların bir kısmını özet olarak anlatmaya çalışacağız. (…) Geri kalışın tarihi, sosyolojik, ekonomik, coğrafi, siyasal gibi

> birçok nedeni vardır. E. Durkaim'e göre toplum, on iki tane sosyal kurumdan oluşan bir birliktir. Bunlar; din, dil, ahlak, hukuk, bilgi, sanat, teknik, ekonomi, aile, devlet, eğitim ve sosyal morfolojidir. Bir toplumun kalkınmasında ya da geri kalmasında bu sosyal kurumların her birinin müşterek veya ayrı ayrı etkisi vardır. (…) Aslında Müslümanların dinlerinden yeterince istifade edemeyişleri geri kalmalarında en etken nedendir" (Kayadibi, 2013: s.80-81).

Prof. Kayadibi, İslam dünyasının geri kalmasını ayrıca; 1) Bidat, yani Hz. Muhammed sonrasında dine giren yenilikler; 2) Hurefe ve batıl inaçların yaygınlaşması; 3) Kur'an'ın sadece ölülere okunan bir kitap olduğunun sanılması; 4) Taassup ve cehaletin (dinsel bilgi eksikliğinin) hakim olması; 5) Yeniliklere din adına yersiz karşı çıkmalar; 6) Tutuculuk ve bağnazlık; 7) Dini zorlaştırma; 8) İslam kültürününe yönelik inkârcılık gibi nedenlere bağlıyor. (Kayadibi, 2013: s.91-98).

Gelenekçi yaklaşım ve sorgulayıcı tutum arasında salınan Kayadibi, içtihad kapısının kapatılması konusunda ise şunları yazıyor:

> "İslam dini, son gelen din olması nedeniyle insanlığın ihtiyacını kıyamete kadar karşılayacaktır. Bu nedenle temel esaslarından ödün verilmemesi şartıyla, her devirde insanların yeni dini meselelerine cevap verme ve çözüm getirme zorunluluğu vardır. Bunun için Fukaha (fıkıh alimleri-my): 'Zamanlar, mekanlar ve durumların değişmesi sebebiyle hükümlerin de değişebileceği inkâr edilmez', kuralını benimsemişlerdir. Fakat bazı zamanlar içtihad kapısının kapandığı düşünülerek meselelere çözüm getirmek istenmemiştir. Oysa ki, yeni çıkan dini meselelere eski içtihadlar cevap vermiyorsa, Kur'an ve Sünnete ters düşmemek şartıyla, gene Kur'an ve sünnete dayalı cevap vermek veya çözüm üretmek zorundadırlar. Çünkü sosyal hayat dinamiktir. (…) Hicri dördüncü asırdan (10. yüzyıldan) itibaren içtihad hareketlerinin duraklaması (…) yani önceki müçtehidlerin ortaya koyduğu hüküm ve prensiplere aynen uyularak gerekli tenkid, yenileme ve düzenlemeleri yapmama hadisesi bir gerileme değil, birçok gerileme faktöründen birisidir" (Kayadibi, 2013: s.98-99).

Gelenekçi çizgideki ilahiyatçı ve fıkıh uzmanlarından Prof. Dr. Hayrettin Karaman ise içtihadın durmasının, İslam hukukunun yürüyen hayata ayak uyduramamasına, bu nedenle birçok İslam ülkesinde yerini başka hukuklara terk etmesine yol açtığını belirtiyor. Ancak Karaman, tıpkı Eş'ari geleneğine mensup diğer ilahiyatçılar gibi bu sonucun, İslam hukukunun bünyesinden gelmediğini ileri sürüyor. Ona göre; duraklama ve gerileme nedenleri genel olarak "ilim ve kültür zaafına" yol açmış, sonunda hukuk da (burada daha çok medeni hukuk söz konusudur) bundan nasibini almıştır. (Karaman, 1991: s.129-130).

Hayrettin Karaman, "İslam dünyası neden geri kaldı" sorusunun kendisine itiraz

ederek, bu soruyu "mutlak ve kayıtsız şartsız sormanın" doğru olmadığını da belirtiyor. Karaman, bu sorunun, "Modernitenin ilerlemeci, tektipçi, Batı merkezli dünya görüşünün ürünü" olduğunu ileri sürüyor. Böylece, bu soruyu önsel ve kategorik olarak reddediyor. Ancak Karaman, geri kalmışlık sorununun görmezden gelinemeyecek kadar büyük olması nedeniyle şunları da söylüyor:

> "Bize göre İslam dünyasının, belli bir dönemden sonra, dünya bilim, teknoloji ve ekonomi alanlarında, 16-18. yüzyıllardan itibaren başlayan Batı dünyası atılımına veya hızına ayak uyduramadığı gerçeği söz konusudur. Yani İslam dünyası, kendi dinamikleri ile öteden beri gelişmekte ve olması gerektiği kadar da değişmekte idi. Batı Rönesans, Reform ve Aydınlanma dönemlerinde İslam Doğusu'ndan da yararlandı, ancak İslam'ı benimsemek yerine, grek-yahudi/hristiyan-yerli geleneklere dayanak, bunları armonize ederek kendine has medeniyete dönüştürdü. Bu dönüşüm ona bilim, ekonomi ve teknoloji alanlarında, daha önce görülmemiş bir gelişme/değişme ivme ve hız kazandırdı. İslam dünyası da ilerliyordu, ama mesela on km. hızla giden, yüz km. hızla gidenin, belli bir parkurda olmak üzere gerisinde kaldı. (…) Sadece bugün takdir ettiğimiz ve alıştığımız ihtiyaçlara hitap etmiyor diye onları bir kalemde 'geri' diye silip atmayalım. (…) Şu halde (…) 'Gazzali felsefeyi öldürdü, ondan sonra İslam dünyası gerilemeye başladı' gibi, efsanelerin/hurafelerin tarihi gerçeklikle bir alakası yoktur. İslam dünyası bir bütün olarak ve her alanda gerilememiştir. Batı'ya ayak uyduramadığı noktalarda Batı'nın bulunduğu yerin ileri olduğu da, iyi olduğu da tartışmaya açıktır" (Karaman, 2001: s.56).

İslam dünyasındaki gerilemeyi son çözümlemede kabul eden, ve fakat bunun göreceli bir geri kalmışlık olduğunu belirten, dahası Batı'nın birçok konuda ileride bulunduğunun tartışma götüreceğini ileri süren Karaman, somut bir durum olan geri kalmışlığın neyle ilgisi bulunduğu konusunda ise, açık bir yanıt vermiyor. Bu konuda, daha çok modernitenin yarattığı sorunlar üzerinden bir eleştiri ve tartışmaya yöneliyor.

Diğer yandan, İslam dünyasına çok pahalıya mal olan bu tutumunun siyasal ve tarihsel sorumluluğunun ise Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğunu tespit etmek gerekiyor. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu, İran ve Orta Asya dışında, başta Orta Doğu olmak üzere bilinen İslam ülkelerinin tamamını içine alan bir devlet olma özelliğini 20. yüzyılın başına kadar koruyan, ömrü 6 yüzyıl sürmüş büyük bir devlet olması nedeniyle, söz konusu dönemde başka bir siyasal ve tarihsel sorumlu bulunmuyor. Öyle ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprakları, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde, örneğin 1912'de yaklaşık 30 milyon kilometre kareyi buluyordu.

Önemli İslam düşünürü ve devlet adamı Said Halim Paşa'nın (1864-1921) yazdıkları bu bağlamda önem taşıyor. İsviçre'de siyasal bilimler alanında yüksek

öğrenimini tamamlayan Said Halim, yurda dönüşünden sonra Padişan II. Abdülhamid tarafından henüz 24 yaşındayken, "Şüra-yı Devlet", yani Yüksek Devlet Şurası (1888) üyeliğine getiriliyor. Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce bilen Said Halim, devletin her kademesinde görev alıyor ve başarılı oluyor. Abdülhamid tarafından çeşitli nişanlar ile ödüllendirilen Said Halim, yenilikçi fikirleri nedeniyle yine onun tarafından Mısır'a sürgün (1900) ediliyor. Meşrutiyetin ilanı üzerine istanbul'a dönüyor ve 1913'te Mahmut Şevket Paşa'nın Sadrazam olduğu ilk İttihat-Terakki hükümetinde Dışişleri Nazırı oluyor. Yapılan kongerede İttihad ve Terakki Fırkası'nın en yüksek karar organı olan Merkezi Umumi (1913) üyeliğine de seçilen Said Halim Paşa, Mahmut Şevket Paşa'nın suikast sonucu öldürülmesinden sonra sadrazam (Başbakan) oluyor ve bu görevini 1913'ten 1917'ye kadar sürdürüyor. Birinci Dünya Savaşı sonunda Osmanlı Devleti teslim olunca, İstanbul'u işgal eden galip devletler tarafından savaş suçlusu olarak tutuklanıyor (1919) ve Malta Adası'na sürülüyor. Burada yargılanıyor ve iki yıl tutukluluktan sonra, 29 Nisan 1921'de serbest bırakılıyor. Ancak, işgal güçleri tarafından İstanbul'a dönmesi yasaklanıyor. Bunun üzerine Roma'ya giden Said Halim Paşa, 6 Aralık 1921 tarihinde burada bir Ermeni suikastçı tarafından öldürülüyor.

Said Halim Paşa, sağlığında bir yandan siyasal mücadele ve devlet yönetiminin içinde yer alırken, diğer yandan da Müslüman dünyasının sorunları başta olmak üzere; "Meşrutiyet", "Taklitçiliğimiz", "Fikir Buhranımız", "Cemiyet Buhranımız", "Taasuup", "İslam Dünyası Neden Geri Kaldı", "İslamlaşmak" ve "İslam Devletinin Siyasi Yapısı" adlarındaki 8 kitap ile anılarını içeren "Hatırat" ve çeşitli konularda makaleler yazmıştı. Adlarından da anlaşılacağı gibi, her biri kritik öneme sahip konularda kaleme alınan bu kitaplar, Said Halim Paşa'nın sağlığında da yayımlanmış, herbiri birkaç baskı yapmıştır. Yayınlandığı yıllarda üzerinde çeşitli tartışmalar yürütülülen bu eserler, birçok yanıyla güncelliğini koruyor. İslamcılık konusunda dünyada da öncü fikir insanlarından biri sayabileceğimiz Said Halim Paşa'nın bütün eserleri günümüzde (2019) tek cilt halinde, "Buhranlarımız / Son Eserleri" başlığıyla yayımlandı.

Said Halim Paşa'nın, "İslam Dünyası Neden Geri Kaldı?" adlı altıncı kitabı, Mehmed imzasıyla ve "İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye" başlığıyla ilk kez 1917 başında İstanbul'da basıldı. Aynı yılın Eylül ayında "Sebilürreşad" dergisinin üç sayısında, "Prens Mehmet Said Halim Paşa" imzası ve "Akvam-ı İslamiyyenin Esba-ı İhitatı" başlığıyla tefrika (dizi) halinde ikinci kez yayımlandı. Kitap, 1918 yılında

üçüncü baskısını yaptı. Kitabın dili de bu son baskısı esas alınarak günümüz Türkçesine aktarıldı. Şimdi, tezimizin de eksenlerinden birini oluşturan "İslam dünyası neden geri kaldı" konusunu Said Halim Paşa'nın aynı ismi taşıyan kitabında nasıl ele aldığına bakalım:

> "Bugün İslam aleminin her tarafından ıslahat (reform) ve ilerlemek, yükselmek ve istiklale kavuşmak meselelerinden başka bir mevzu konuşulmuyor. Halbuki büyük bir hayretle görüyoruz ki, Müslüman milletlerin içine düştüğü geriliğin mahiyet ve sebeplerinin ne olduğu hakkında, hâlâ derin bir bilgisizlik hüküm sürmekte ve bu bilgisizliğin giderilmesi için hiç kimse, ciddi bir şekilde çalışmamaktadır. Ayrıca Müslüman milletleri, bu öldürücü hastalıktan kurtarma vazifesini üzerlerine alanların, kendi mazilerini, alakalarını kesecek kadar terkettiklerini görüyoruz. Bunlar tedavi etmek istedikleri hastalığın ne olduğunu anlayıp öğrenmek zahmetine katlanmıyorlar. Ama buna rağmen gayretlerinin başarıya ulaşacağını hayal etmektedirler. İşte bu hal, geri ve düşkün halimizin gösterebileceği en hazin bir manzaradır" (Said Halim Paşa, 2019: 157).

Geçen yüzyılın başında Said Halim Paşa'nın, kitabın hemen ilk sayfasında yaptığı bu tespit çarpıcıdır. İslam dünyasının geri kalış nedenleri, Batı'nın sömürgesi haline gelme süreci, ilerleme ve istiklâl konuları en yakıcı sorunlardır. Bu tartışma başlıkları ve sorunların 21. yüzyılın ilk çeyreği tamamlanırken Müslüman ülkelerde bütün canlılığı ile sürüyor olması çok daha çarpıcı bir tablodur. Said Halim Paşa, İslam dünyasının geriliğini ve bunun nedenlerini Müslümanların anlayamadığını, bu geri kalmışlığı önce yabancıların (Batılıların) gördüğü ve nedenlerini araştırarak bunu bir avantaja çevirdiklerini belirtiyor. Said Halim Paşa, "İslam dünyasının geriliği, ancak müslüman milletler yabancı boyunduruğu altına girdikten sonra bütün gerçekliği ve önemi ile meydana çıkmıştır", diyor (Said Halim Paşa, 2019: s.157).

Müslümanların, ülkelerini sömürgeleştiren ya da işgal eden Batılılara göre daha geri şartlar altında yaşadıklarını belirten Said Halim Paşa, Batılıların, İslam dinine ve Müslümanlara karşı şuur altlarında bir kin ve husumet beslediklerini ileri sürüyor. Bu nedenle Batılıların da Doğu'nun geriliğini, İslam şeriatının yapısına ve esasındaki eksikliklere bağlayarak, bu olgunun gerçek nedenini saptayamadıklarını iddia ediyor. Said Halim Paşa, şöyle devam ediyor:

> "Onların bu kanaatlerini kuvvetlendiren şey, İslam alemindeki hastalığın umumi olmasıydı. Hayret verecek derecede birlik ve genellik gösteren bu hali, bütün İslam milletleri arasında ortak olan bir sebebe bağlamak zaruretini duymuşlardı. Bu milletler arasında ise dinlerinden başka ortak bir şey bulamadıklarından,

> ‘Müslüman milletler Şeriat’a uydukları müddetçe, Hristiyan milletlerin daima aşağısında kalacaklar,’ diye yüksek sesle ilan ve iddiaya başladılar. Vardıkları bu hüküm ve netice pek sathi (yüzeysel) idi. (…) Öyle olunca, bu iddia Müslümanlar tarafından şiddetli red ve itirazlarla karşılandı. Onlar da aynı şiddetle iddia ve ithamlarına devam ettiler. (…) Bu hâl tarafsız düşünceyi daime engellemiş ve çok büyük ehemmiyeti bulunan tarihi ve sosyal bir hadisenin gereken önemle ele alınmasına mani olmuştur. Bununla beraber, bu münakaşalar sayesinde, meselenin önemini nihayet anlayabildik ve içimizden bazıları onu daha objektif ve tarafsız bir şekilde tedkike koyuldular” (Said Halim Paşa, 2019: s.158-159).

Ulusların dinlerine kendi karakterlerini verdiğini ileri süren Said Halim Paşa, bu anlamda Türk Sünniliğinin Arap Sünniliğinden, İran Şiiliğinin de Hint Şiiliğinden farklı olduğuna işaret ediyor. Sorunun ele alınışında önce maddeci ve toplum bilimsel bir perspektife yakın olduğu izlenimini yaratan Said Halim Paşa, toplumların geri kalma ya da ilerleme nedenlerinin dinlere ya da ırklara bağlanamayacağını belirtiyor. Bu duruma, Batı ile aynı zaman diliminde modernleşen Japonya ile Orta Doğu’daki bazı halkların Hristiyan oldukları halde geri kalmış olmalarını örnek olarak gösteriyor. Dolayısıyla, İslam dünyası dahil, geri kalma ya da ilerleme halinin tarihsel, sosyal, coğrafi ve kültürel nedenlerinin bulunduğunu belirten Said Halim Paşa, şunları yazıyor:

> “Bir dinin alacağı karakter, bulunduğu muhite bağlıdır. Dinin bir muhitteki tesirinin onu izah ve tatbik edecek olan ferdlerin karakterlerine bağlı olması mecburidir. (…) İslam dini, beşeriyetin saadetini temin eden bütün unsur ve amilleri toplamış, her bakımdan mükemmel bir din olduğu halde, açıkça görülecek kadar aşağı seviyede bulundukları meydandadır. Acaba müslüman milletler, dinlerinde bulunan sonsuz nimetlerden niçin istifade edemediler?
>
> “Şimdiye kadar olduğu gibi, bu suali, ‘İslam dini, müslüman milletleri neden Batılı milletler gibi ilerlemekten alıkoymuştur?’ şeklinde ortaya atarsak, bu ana kadar işlenegelen bir hatayı tekrarlamış oluruz. Çünkü böyle bir sual, bu meselenin hallini birtakım metafizik münakaşalarda aramamıza sebep olur. Bu taktirde biz de hadisenin tarihi ve içtimai (toplumsal) mahiyetini bırakarak aynı olumsuz neticelere varmaya mecbur oluruz” (Said Halim Paşa, 2019: s.161-162).

Sorunu ele alırken iyi bir başlangıç yapan Said Halim Paşa, daha sonra, geri kalmanın nedenini dinden uzaklaşmaya bağlayan diğer İslamcı alimlerle aynı tuzağa düşüyor. Said Halim Paşa da, Müslüman milletlerinin geri kalmalarının nedenini İslam’dan sapmaya bağlıyor. Dolayısıyla çözüm olarak da dine daha fazla sarılmayı öneriyor. Ancak bu yaklaşımda küçük bir fark bulunuyor; Müslüman halkların geri kalmasını, İslam öncesindeki eski kültürlerinin etkilerinden kurtulamamalarına, gelişme

karşısında dini iyi tesfir edip, onu bir ilerleme aracına çevirememelerine ve nihayet "geçek" İslam anlayışından uzaklaşmalarına bağlıyor. Dolayısıyla çözüm olarak da 'gerçek İslam'a sarılmayı öneren Said Halim Paşa, böylece diğerleri gibi, temelleri 10-11. yüzyıllarda atılan teolojik çerçevenin dışına çıkamıyor. İslam dininin, müslüman ülke ve toplumlarda geri kalmışlığın nedeni olamayacağını savunan, ancak, "Hangi İslam" sorusuna, özünde farklı bir yanıt vermeyen Said Halim Paşa, verili teorik çerçeveyi biricik İslami inanç alanı olarak kabul ediyor. Sorunun derin yanıtının ise "Müslüman milletlerin dinlerinden niçin layıkıyla istifade edemediklerini" araştırarak verilebileceğini ileri sürüyor.

> "Bu genel çöküntü, İslam memleketlerinin her yerinde ayrı ayrı ve o muhite has bir karakter taşımaktadır. Bu durum bizce Müslüman milletlerin gerilemesinin sebebini, hâlâ nüfuzundan kurtulamadıkları İslam'dan önceki hayatlarının tesirinde aramak lazım geldiğini göstermektedir. (…) Müslaman milletler için bu noksanın, din hükümlerini yanlış anlayıp tatbik etmekten ileri geldiği şüphesizdir. Çünkü intisap ettikleri dinin en mühim gayesi beşer fıtratında bulunan gelişme kabiliyetini daha da artırmak ve insanları mazinin noksan hatalı mirasından kurtarmaktı. (…)
>
> "Müslüman milletler, mütemadiyen değişmekte bulunan zamanın zaruretlerini dikkate almamış, bu değişmeyle meydana çıkan yeni ihtiyaçların, ancak dinlerini daha yüksek ve daha verimli bir tarzda tefsir (yorumlama, açıklama) ve tatbik etmeleriyle karşılanabileceğini anlayamamışlar, bu yüzden de gerileyip çökmüşlerdir" (Said Halim Paşa, 2019: s.163).

Görüldüğü gibi, "tefsir" yöntemi ile yorum kapısını açıyor gibi görünmekle birlikte, Said Halim Paşa da kafasındaki bir tür "Gerçek İslam" tahayyülüne sarılmaktan başka bir yol önermiyor. Yukarıda görüldüğü gibi, İslam dünyasının hem daha fazla dine sarılıp hem de kalkınıp gelişebileceğini, bunun için dini yanlış anlamaktan kurtulmalarının yeteceği görüşünü savunuyor. Said Halim Paşa'nın buradaki "tefsir" etmek kavramı ile "te'vil" kavramı arasında da bir fark bulunuyor. Her iki sözcüğün de ilk anlamları arasında "yorum" ve "yorumlamak" bulunmakla birlikte, "tefsir" daha çok "açıklama" anlamına geliyor. Said Halim Paşa ve aynı çizgideki diğer İslam düşünürlerinin "tefsir etmek" ile kasdettikleri şey, görece özgür bir yorumlama değil, esas olarak Kur'an'ın sure ve ayetlerinin açıklanması oluyor. Sonuçta, Said Halim Paşa da, kendisinden yaklaşık 800 yüzyıl önce yine bir Türk-İslam devletinde sadrazamlık yapan Nizamü'l-Mülk'ün temellerini attığı "Din-ü Devlet" anlayışının dışına çıkamıyor.

Kapatılan "İçtihad Kapısı" nı açamadığı gibi, bunu denemiyor bile. Çünkü, Said Halim Paşa'nın Tanrı merkezli bilgi anlayışı konusundaki yaklaşımı açıktır:

> "Batılı milletlerin sayısız güçlüklerle geçirdiği ve geçirmekte olduğu çeşitli gelişme safhaları dinimizin ahlaki, içtimai ve siyasi esaslarını kabul etmekle sona erecek olan akışın, geçici sapmalarından başka bir şey değildir. Bu imanımızdan dolayı Müslümanların tekamülünün (ilerlemesinin), İslam düstur ve esasları dışında mümkün olabileceğini kabul edemeyiz. Bu inancımız, fizik kanunları kadar sağlamdır" (Said Halim Paşa, 2019: 179).

Aslında bu yaklaşım, Namık Kemal gibi yenilikçi "Genç Osmanlılar" hareketinin öncü aydınları tarafından da paylaşılmaktadır. İslam dünyası ve Osmanlı toplumunda, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında yaşayan öncü aydınlarda bile İslam'ın Ortaçağı'nı aşmaya yönelik bir entelektüel-siyasal oylum ve cesaret yoktu. Dahası, böyle bir modernite ve çağdaş uygarlık anlayışını içerecek bir zemin de bulunmuyordu. Prof. Dr. Tarık Zafer Tunaya, İslam dünyasının bu yaşamsal soruna nasıl baktığını, geri kalmışlığın nedenlerini şöyle değerlendiriyor:

> "İslam dünyasının çöküşü hakkındaki görüş ortaktır. Vahşi bir ülke sakinlerini, yeryüzünün en büyük medeniyet kurucusu bir imparatorluk haline getirmiş olan İslamiyet, 'bu derece saadete isal edici (iletici)' mahiyetine rağmen, 'yeryüzünde istiklalini muhafaza etmiş bir İslam hükümeti, bir İslam heyet-i içtimaiyesi' görülemiyor. (…) İslam dünyasındaki gerilemenin (…) iki kısımda tedkiki mümkün görülmektedir. İç sebep, İslamiyet'e değil, Müslümanların atalet ve gafletlerine dayanmaktadır. Zamanla Müslüman kavimler ve hükümetler İslamiyet ilkelerinde uzaklaşmışlardır. (…) Bu öyle bir gerileyiş ki, Müslüman memleketleri her türlü nimet ve saadetten mahrum, hatta tabiatın feyizlerinden istifadeye imkan bırakmayacak derecede büyük bir sefalet içinde yaşatmaktadır.
>
> "Dış sebep, Batı'nın/Avrupa'nın, nasraniyet (Hristiyanlık) şeklinde İslam'ın son kalesi Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki ağır baskısıdır. Avrupa, kültürü ile tekniği, rasyonal idaresi ile nihayet sömürgeci kini ile maddi ve manevi bütün kuvvetiyle Müslümanlık dünyasına saldırmaktadır. Adaletten, hakka bağlılıktan, geleneklere saygı hasletinden yoksun, ahlaki düşkün, sömürgeci Avrupa İslam dünyasının üzerine çöküyor." (Tunaya, 2007: s.7-8).

Tunaya, İslam dünyasının geri kalış nedenlerini, yönetici sınıf, devlet adamları ve aydınlar böyle değerlendirirken, söz konusu yaklaşımın genel bir tutum ve ortak bir görüş olduğunu da vurgulamış oluyor. Asıl geri kalış nedeninin ise iç dinamiklerden kaynaklandığını belirtiyor. Taklitçilik, bilgisizlik, tembellik ve "iktisadi esaret" gibi sorunları, geri kalmışlığın nedenleri arasında sayan Tunaya, "Avrupa'nın malum tecevüz

ve sömürge siyaseti bir an gözardı edilse bile, Osmanlı İmparatorluğu'nu vücuda getiren toplumun büyük dertleri, onun çöküşünü olduğu gibi göstermektedir" diyor (Tunaya, 2007: s.8).

Bu nedenle, 1908 Hürriyet Devrimi'nin bir devamı olan Ulusal Kurtuluş Mücadelesi ve Cumhuriyet'in ilanı; Doğu'da ve İslam dünyasında gelişen, Batı'yı yakalamayı ve aşmayı hedefleyen tek büyük devrimci atılım olma özelliğine sahiptir. Bu yanıyla, İslam dünyasında son dört yüzyılda ortaya çıkan en önemli tarihsel ve toplumsal sıçramadır. Çünkü, Cumhuriyet Devrimi, konuya bakışı değiştirmiş, İslam dünyasının geri kalmışlık nedenlerine ilişkin yaklaşımdan radikal bir kopuşu gerçekleştirmiştir. Cumhuriyet, insan merkezli bilgi anlayışını esas alan tarihsel bir çıkıştı. Bu yanıyla, bir model olma özelliğini hâlâ sürdürmektedir.

Tarihsel ve toplumsal ilerleme, bilimsel ve teknolojik gelişme akışının dışına düşerken nerede hata yapıldığını saptamak, hem bilimsel hem de tarihsel bakımdan önemlidir. Müslüman ükelerde geç kalınmış olsa da (19 ve 20. yüzyıllarda bile) neden Kalvinist bir akımın ortaya çıkmadığı ya da İslami bir protestanlığın niçin oluşmadığı sorusunun yanıtı, yukarıda ifade edilen ve bu geri kalmışlığın saptanması konusunda içine düşülen kısır döngü, 11. yüzyılda temelleri atılan skolastiğin, Tanrı merkezli bilgi anlayışının aşılamaması ve kapatılan kapısının açılmamasında yatmaktadır. Bu sorun, ilk bölümde de üzerinde durduğumuz gibi, Marksist tarihsel materyalist perspektiften bakılarak çözümlenebileceği gibi, Weber'in geliştirdiği din sosyolojisinin konuyu ele alış yönteminden de yararlanılabilir.

5.4.3. Doğu-İslam Dünyasında Modernleşme, Din ve Devlet

Genel olarak, Batı'da Aydınlanma ve Sanayi Devrimi ve kapitalizmin gelişimi ile 17. yüzyılda ortaya çıkan, ekonomik ilişkilerin şekillendirdiği toplumsal değerler sistemi ve örgütlenmesine "modernite" denir. Geniş anlamda, geleneksel olan ile karşıtlık ve ondan kopuşun; bireysel, toplumsal ve siyasal yaşam alanlarının tamamında akılcılık temelinde ve bilimin rehberliğinde yaşanan dönüşümü ya da değişimi ifade eder. Modernite, insan aklının ve deneyiminin, gerçek bilgi ve 'hakikatin' temelini oluşturduğu görüşünü savunduğu için, laiklik ve laikleşme süreçleriyle iç içe gelişir. Bu anlamda modernite, Aydınlanma'nın çocuğudur. Dolayısıyla, felsefi altyapısını Aydınlanma döneminde oluşturan modernite, geleneksel olanla tam bir karşıtlık içindedir. Modernite

aklı ve insanı merkeze alarak, toplumsal yaşamı akılcı temellerde yeniden inşa eder. Modernitenin egemen olduğu toplumlarda din, kamusal yaşamda geriler ve özel alana bırakılır. Laiklik ve insan aklının özgürleşmesi ilkesi yükseltilir.

İslam dünyasında, iman ve inancın her şeyin üstünde olduğu görüşünün, devlette ve toplumda hakim ideoloji olması, bilimsel gelişmelerin önünü tıkayarak Batı'nın yaşadığı Aydınlanma ve modernleşme süreçlerinin kaçırılmasına yol açtı. Dinsel alan dışındaki bütün bilimsel çalışmalar ve araştırmalar geri plana atıldı. İstanbul'un fethedilmesinin Ortaçağ'ı kapatıp yeni bir çağı açtığını sanan İslam alemi (özellikle Türk-İslam dünyası), tam tersine fetihler ve askeri başarıların sadece bir ilerleme yanılsaması yarattığının farkında değildi. İkinci Viyana Kuşatması'ndaki yenilgi, fetihler ve ganimet ekonomisinin de sonuna gelindiğini gösterecekti. Yükselişin zirvesinden bulunulduğu an, aslında düşüş ve gerileme sürecinin de başlangıcını oluşturuyordu. İslam dünyasında belirleyici ve öncü bir konuma sahip olan Osmanlı Devleti, bilim ve akılcılık ile ekonomik altyapının doğrudan ilişkisinin bulunduğu gerçeğini görememiş, Batı'da başlayan Aydınlanma ve sanayileşme sürecine katılmak ve uyum sağlamak için çok gecikmişti. Öyle ki Osmanlı, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'nın her alanda gerçekleştirdiği ilerlemeye seyirci kalacaktı. Batı, inancın aklı kısıtlayıcı baskısından kurtulup, yaratıcı ve eleştirel aklı öne çıkararak bilimi geliştirme ve kullanma ortamını oluşturdu. Kapitalizmin doğuş ve gelişme süreci akılcılığı gerektiriyordu. Laiklik anlayışını ve kurumunu geliştiren Batı, böylece demokrasinin de maddi, toplumsal, kültürel ve tarihsel zeminini yaratacaktı. Bu zemin bilim, teknoloji ürüteminin, kültürel dönüşümün/sıçramanın ve insanların refahının sağlanması alanındaki -önceki çağa göre- büyük atılımın da kaynağını oluşturdu. Devlet ve dünya işlerinin dinden ayrılması ve akılcılık, kapitalizmin (modernitenin) bir gereği ya da ihtiyacı olduğu gibi, insanlık tarihinin de ileriye doğru gerçekleştirdiği en büyük atılımlarından biriydi.

Kimi aydınlar ve akademisyenlere göre, İslam dünyasının, şeriatın yapısal özelliklerinin bir sonucu olarak, yüzyıllar içinde oluşan kültürel yapı nedeniyle laiklik ve demokrasiyi kuramayacağı iddiası, Doğu-İslam dünyasındaki modernleşme deneyimlerinin başarısızlığa uğraması nedeniyle entelektüel ve siyasal ortamda güçlendi. Laiklik tartışmaları, İslam dünyasında bin yılı aşkın bir süreden beri varlığını koruyan bir sorunun, yani Nizamü'l-Mülk tarafından sistematize edilen dinin devletin ideolojik ve

siyasal aygıtı olarak konumlanması, diğer bir ifade ile "Din-ü devlet" anlayışının da sorgulanmasına yol açtı.

Birleşmiş Milletler ve Dünya Bankası gibi kurumların güvenilir verilerine göre; istihdam, eğitim, teknoloji ve üretkenlik bakımından Müslüman ülkeler (özellikle Araplar) ile Batı arasındaki uçurumun giderek daha da büyüdüğüne işaret eden tarihçi Bernard Lewis, neredeyse bütün "İslam dünyasının yoksulluk ve zulüm koşullarında yaşadığını" belirtiyor. ABD'nin Princeton Ünivesitesi'nde 'Yakın ve Orta Doğu Çalışmaları' bölümünde profesör olan Bernard Lewis, Batı ile İslam ülkeleri arasındaki uçuruma, Uzak Doğu ile Müslüman ülkeler arasındaki uçurumun da eklendiğini vurguluyor. Prof. Lewis, Budist Uzak Doğu ülkelerinin modernleşme hamlesinde/girişiminde başarılı olmalarına karşın, Müslüman ülkelerin neden başarısız olduğunun araştırılmasının önemine dikkat çekiyor. ABD dış siyasetinin belirlenmesinde büyük etkisinin bulunduğu da bilinen Bernard Lewis şunları söylüyor:

> "Politikadaki modernleşme göstergeleri refah ve ekonomi alanındaki göstergelerden daha iyi değildir, hatta daha kötüdür. Birçok İslam ülkesi şu ya da bu demokratik kurumu işletmektedir. Bazılarında, Türkiye ve İran (İslamcı iktidar öncesi İran-my) örneklerinde olduğu gibi, bunlar yenilikçi yerli reformcular tarafından kurulurken, birçok Arap ülkesinde olduğu gibi, diğer bazılarında bu kurumları kuran ve ayrıldıktan sonra bırakan emperyalist güçler olmuştur. Türkiye hariç ortaya çıkan manzara tam bir başarısızlık örneğidir. (…)
>
> "Bu manzara ışığında, birçok Müslüman'ın modernleşmenin başarısızlığından söz etmesi ve toplumlarının içine düştüğü hastalığa farklı teşhisler koymaları ve buna uygun olarak da farklı reçeteler yazmaları hiç de şaşırtıcı değildir. Bazıları için çözüm, Orta Doğu'yu modern ve modernleşen dünyayla aynı çizgiye taşıyacak daha çok ve daha iyi bir modernleşmedir. Başkaları için ise, modernliğin kendisi bir sorundur ve bütün bu dertlerin kaynağıdır" (Lewis, 2003: s.104-105).

Prof. Lewis'in işaret ettiği ikilem önemlidir; İslam dünyasındaki bütün kötülüklerin kaynağının dinsel taassubu aşamamak olduğunu ileri süren ve çareyi daha yoğunlaştırılmış bir modernleşmede gören siyasetçiler, akademisyenler ve aydınlar olduğu gibi, tam tersine geri kalmışlığın nedenini Batı tipi modernleşme girişimlerine bağlayanların sayısı da hiç az değildir. Modernleşme hamlesi ve İslam'ın Ortaçağı'nı aşma girişimlerinin Cumhuriyet Türkiye'si dışındaki hemen bütün İslam ülkelerinde başarısızlıkla sonuçlanması, siyasal islamcı hareketler için önemli bir hareket zemini sunuyor. Kaldı ki, Batı tipi modernleşme girişiminin Türkiye'de de başarısız olduğunu ileri sürenler bulunuyor. Modernleşme sürecine geç giren Uzak Doğu ülkelerinin de (G.

Kore, Singapur, Hong Kong gibi) başarılı olduğunu anımsatan Lewis ile başka bazı tarihçi ve sosyal bilimciler, İslam ülkelerindeki başarısızlığı, (11. yüzyıldan itibaren) Müslüman toplumları kuşatan teolojik çerçeveye bağlıyor. Daha doğrusu bu anlayışın şekillendirdiği kültürel doku ile ekonomik, toplumsal ve siyasal yaşamın yapısal özelliklerinden kaynaklandığını belirtiyor.

Kuşkusuz modernleşmenin temelini laiklik ve seküler kültürün yaratılması oluşturuyor. Ancak, verili dinsel ve teolojik çerçevenin, diğer bir anlatımla Tanrı merkezli bilgi ve bilim anlayışının dışına çıkılamadığı taktirde hiçbir din ya da inancın laiklikle uzlaşamayacağı açıktır. Çünkü biri sorgulamaksızın kayıtsız şartsız inanmaya, diğeri ise dünyevi kanıtlara, eleştirel akla ve bilime dayalı bir anlayış üzerinde yükselir. Diğer bir ifadeyle insan merkezli ve dünyevi bir bilgi anlayışı, laikliğin ve seküler kültürün temelini oluşturur. Örneğin; İslam dünyasındaki farklı laiklik, sekülerleşme ve modernleşme deneyimlerini inceleyen Prof. Dr. Bahattin Akşit, şöyle diyor:

> "Suriye Şam Üniversitesi'nde Batı Felsefesi profesörü olan Sadık El Azam, 'İslamiyet laikleşebilir mi' sorusunu soruyor ve şu cevabı veriyordu: Dogma açısından 'hayır', İslamiyet ile laiklik bağdaşmaz; ama tarihsel olarak 'evet', tarihsel toplumlarda ve devletlerde İslamiyet ve laiklik birlikte varolmuşlardır. Bence bu yanlış bir soruya doğru bir cevaptır. Daha doğrusu bir felsefecinin sorabileceği bu soru, sosyolojik bakımdan yanlıştır, çünkü hiçbir din ya da kutsallık laikleşemez veya laikleştirilemez. Sosyolojik olarak dinsel/kutsal ile kutsal olmayan, laik olan, 'profane' olan, birbirine zıtlık içinde var olan, birbirinin var olmasını sağlayan, kısacası birbiri ile ilişki içinde var olan sembolik sistemlerdir. Sosyolojik olarak sorulması gereken sonru İslam toplumlarında kutsallık, dinsellik veya dindarlık ile kutsal olmayan, laiklik ve 'sekülerizm' ilişkileri, hangi şartlar altında hangi biçimleri almıştır veya almaktadır. Dinin devletle olan ilişkileri, siyasal toplum ile ilişkileri, kamusal alan veya sivil toplum ile ilişkileri hangi biçimleri almıştır? İslam toplumlarının laikleşme tipolojisi veya kuramı geliştirilebilir mi?" (Akşit, 2015: s.65-66).

Prof. Akşit bu soruya "evet" diye yanıt veriyor ve yukarıda andığımız çalışmasında İslam ülkelerinde bir laikleşme kurumu oluşturmayı deniyor. Aydınlanma döneminde şekillenen ve dinlerin akılcılık, bilim, teknoloji, felsefe, eğitim gibi alanlar karşısında gerileyerek devletten, ekonomiden, bilimden ve kamusal alandan özel alana çekileceği şeklindeki laiklik anlayışını fazla genellemeci ve kestirmeci bulan Prof. Akşit, bu tutumu Hristiyanlığın Protestanlık mezhebinin geçirdiği dönüşümü, diğer bütün mezhepler için bir model haline getirip genelleme yapılmasına benzetiyor. Gellner gibi İslamiyet'in laikleşemeyeceğini iddia eden, dahası kültürel halk İslam'ı gerilerken, kitabi

radikal İslami hareketlerin ise yükseleceğini ileri süren düşünürlere de itiraz eden Akşit, devamla şunları yazıyor:

> "Gellner'e göre kentleşme, ilk ve orta öğretimin yaygınlaşması ve sanayileşmeyle birlikte kitaba dayalı ve köktendinci İslamiyet, halk İslamiyet'ini reddedecek ve milliyetçiliğin homojenleştirici işlevlerini üstlenecektir. İslamiyet'in hakim olduğu toplumlarda milliyetçilik ya da sosyalizm gibi laik ideolojiler değil, İslamiyet'in kitaba dayalı 'pürüten' ve köktenci olmayan versiyonu hakim olacaktır. (…) Gellner'e göre sanayileşen, modernleşen ve ulus-devletin vatandaşlık eğitimine tabi olan toplum, kitabi ve köktenci İslamiyet çerçevesinde homojenleşmekte ve bütünleşmektedir. Ancak, sanayileşmiş modern ekonomi ve modern devlet, homojenleşme ve bütünleşme kadar farklılaşma ve uzmanlaşmayla birlikte oluşmaktadır. Yani ekonomi, devlet, teknoloji, bilim, hukuk gibi alanlar hem birbirlerinden hem de dinden farklılaşmakta ve özerkleşmektedir. Bu farklılaşma ve özerkleşme laikleşmenin en önemli boyutlarından birisidir" (Akşit, 2015: s.67).

Gellner'in ortaya attığı, "İslam toplumları ne kadar çok modernleşirlerse o kadar İslamlaşacaklardır" şeklindeki paradoksal yaklaşımının; Casanova'nın "siyasal-toplumsal-ekonomik alanların farklılaşması, özel alana çekilme ve dinselleşmenin azalması" şeklinde üç boyut üzerinden yaptığı laiklik tanımı ile aşılabileceğine işaret eden Akşit, "Modern ekonomi ve modern devletin istense bile din tarafından yönetilemeyeceğini" ileri sürüyor (Akşit, 2015: s.68-69).

Hristiyan dünyadaki laikleşme sürecini, bu üç boyut perspektifi ve yedili bir sınıflama (tipoloji) üzerinden değerlendiren Bahattin Akşit, bir model kuruyor. Birinci tip laikleşmeye, Birleşik Krallık ve Anglikan Kilisesi'ni örnek veriyor. Uluslaşma sürecinin hemen öncesinde, kilisenin ulus devletin bir kurumu olarak feodal hiyerarşiden (Vatikan'dan) kopmasını bir laikleşme tipolojisi olarak ele alıyor. İkinci tipteki laikleşmeye ise, devletin bütün din ve mezheplere eşit uzaklıkta olduğu ABD'yi örnek gösteriyor. Üçüncü tip laikleşme, devletin eşit uzaklıkta durduğu din ve mezheplere, halka daha iyi hizmet vermeleri için destek olduğu modeldir. Bu modelin örneği Almanya'dır. Dördüncü tip modernleşme, Fransa'daki radikal laiklik deneyimidir. Devrim sırasında (1789) kilisenin topraklarının ve mallarının kamulaştırılıp halka dağıtılarak, kilisenin ekonomik ve siyasal gücünün kırılmasına dayanır. Fransız modelinde, din kamusal alandan çıkarılıp tamamen özel alana çekilir/bırakılır. Beşinci tür laikleşme ise İspanya örneğidir. Kilise siyasal alandan çekilse de kamusal alanda ve sivil toplumda temsil edildiği bir modeldir. Altıncı tip laikleşme örneği de Polonya'dır.

Sosyalist dönemindeki yukarıdan ve devletçi laiklik döneminden sonra, din siyasal toplumdan çekilse de, kilisenin sivil toplum alanında ağırlığının bulunduğu ve bu alanda teslim edildiği bir modeldir. Yedincisi, Latin Amerika'da ortaya çıkan ve toplumcu-halkçı özellikleri ağır basan, kurtuluş teolojisine dayalı laiklik modelidir. Oligarşik kilisenin halkçı bir karakter kazanma sürecidir. Muhalif, aşağıdan ve devrimci bir modeldir bu. Brezilya bu modelin en büyük örneklerinden biridir. (Akşit, 2016: s.308-309).

Prof. Dr. Bahattin Akşit, İslam dünyasındaki modernleşme/laikleşme süreçlerinin sınıflandırmasını ise, Ernest Gellner'in "İslam toplumları laikleşmeden modernleşebilirler" yolundaki paradoksal tezindeki çelişkiyi, yine düşünürün ipuçlarını verdiği bir laiklik tipolojisi üzerinden aşmayı deniyor. Konuyu, Gellner'in, "Müslüman Toplum" kitabında (Muslim Society, 1981: Cambridge University Press, Cambridge) ortaya koyduğu iki boyut çerçevesinde ele alıyor. Bu yaklaşım ilk olarak; ılımlı dindarlık ve laiklik ile köktenci ve yoğun dindarlıkların mesafeli bir birliktelikle aynı toplum/ulus ve devlet içinde bulunabilecekleri gözlemine dayanıyor. İkinci boyutta ise; bir tarafta siyasal-sosyal köktencilik, diğer tarafta ise muhafazakârlık bulunuyor. Bu boyutların her birini ikişer seçenekli olarak sınıflandıran Akşit; "laikleşme" değil "modernleşme" tipolojisi dediği, dört sınıflamanın ardından diğerlerinin geleceğini belirtiyor. Akşit, 12 farklı model/tipoloji üzerinden Müslüman ülkelerdeki modernleşme süreçlerini ele alıyor.

Buna göre; birinci tip laikleşme, ılımlı dindarlık ve laiklik ile radikal ve kökten dinci siyasal-sosyal kurumların bir arada bulunduğu modernleşme oluyor. Bu tip laikleşmenin örneklerinden biri olarak, "laiklik-köktendincilik" gerilimi ve deneyiminin yaşandığı Türkiye veriliyor. Müslüman ülkelerdeki/toplumlardaki ikinci tip laikleşme ise Türkiye'deki ılımlı dindarlıktan farklı olarak, köktenci siyasal-sosyal kurumlaşma ile köktenci İslamlaştırmanın birlikte geliştiği durum olarak ele alınıyor. Cezayir ve Libya, Soğuk Savaş döneminde bu tip bir laikleşmenin örneklerini oluşturuyor. Libya, Müslüman Kardeşler gibi köktendici ve El-Kaide benzeri cihatçı terörist güçlerin saldırısıyla yıkılana kadar bu modelin başarılı örneklerinden biri oluyor. Bu saldırıyı Batılı kapitalist bir askeri ve siyasal pakt olan NATO'nun desteklemiş olması ise ayrıca ve başlı başına irdelenmesi gereken bir konu olarak önümüzde duruyor.

Müslüman ülkelerdeki/toplumlardaki üçüncü tip modernleşme modelinde, "ılımlı dindarlık" ya da düşük yoğunluklu bir laiklik uygulaması bulunuyor. Türkiye'den farklı olarak bu tip ülkelerde, "geleneksel siyasal-sosyal kurumlaşma ya korunmuş ya da yeniden üretilmiştir," diyen Akşit, bu tip bir laiklik pratiği için Fas'ı örnek gösteriyor. Türkiye laikleşmesinin tam zıddı olan modernleşme örneğini ise -ki buna modernleşme diyebilmek hayli zordur- Suudi Arabistan oluşturuyor. Akşit'e göre, köktendincilik veya İslamlaştırma, muhafazakâr-geleneksel siyasal ve sosyal kurumlaşma ile birleştirilerek Suudi Arabistan modeli kuruluyor. Beşinci tip laikleşme modeli için Tunus'u, altıncı tip modernleşme örneği olarak ise İran'ı gösteren Akşit, bu iki örnek arasındaki farkın Şia teolojisi ve Şiilikten kaynaklandığını belirtiyor. İran'ın, Şiiliğin yaygın olduğu toplumlardaki dönüşümü örneklediğine dikkat çekiyor. Yedinci örnek olan Mısır ise hibrit (melez) bir model oluşturuyor. Ilımlı laiklik ve dindarlığın teşvik edildiği, ancak bu bahçede köktendinciliğin gelişerek toplumu ve devleti kuşattığı bir deneyim oluyor. Sekizinci model, Irak'ta Saddam döneminde Sünni azınlığa dayalı Baas Partisi'nin topluma dayattığı milliyetçi rejim modelidir. Bass Irak'ı, Şii muhalefetin radikalleşmesine yol açan bir ılımlı -bence yarı laikleşme- diyebileceğimiz bir modelidir. Nitekim Saddam sonrasında siyasallaşan Şiilik, ülkeye egemen olmuş, kanlı bir mezhepler savaşı dönemi açılmıştır. Mezhep savaşları tarihsel, siyasal, kültürel ve toplumsal bakımdan bir Ortaçağ arızasıdır. Dokuzuncu modernleşme örneği için Suriye Bass rejimini işaret eden Prof. Akşit, bunun Alevi-Şii azınlığa dayalı bir model olduğunu ileri sürüyor. Bu model ise, Irak'ın tersine Sünni İslamcıların radikalleşmesi ve Irak gibi ülkenin tersinden bir iç savaşa sürüklemesiyle sonuçlanıyor.

Onuncu model ise Pakistan'ın izlediği ya da şartların bu ülkeyi sürüklediği yoldur. Dünyada 1970'lerin sonundan itibaren yayılan radikal İslamcı hareketler, ağırlıklı olarak Suudi Arabistan, Mısır, İran ve Pakistan kaynaklıdır. Pakistan, Prof. Akşit'in de işaret ettiği gibi, ulusal kimliğini İslamiyet üzerinden kurarak, Hindistan'dan ayrılmış bir ülke olduğu için, din her zaman toplumsal ve siyasal yaşamda önemli bir rol oynamıştır. Başlangıçta bu ülkede, modernist diyebileceğimiz, örnek olarak Türkiye Cumhuriyeti'ni izleyen ılımlı bir İslam anlayışı egemen olduğu halde, sonradan köktenci İslamcılık inisiyatifi ele geçirmiş, ideolojik bir hegemonya kurarak siyasal ve sivil toplumu büyük ölçüde dinselleştirmiştir (Akşit, 2015: s.69-73).

Özellikle Soğuk Savaş döneminde, Müslüman ülkelerde İslamcılık ve siyasal islamcı hareketlerin ortaya çıkmasında, Batı Bloku'nun, diğer bir ifade ile kapitalist-emperyalist dünyanın katkısı büyüktür. Sol korkusu ve düşmanlığından beslenen bu katkı, gözden kaçırıldığı taktirde, gerçek bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. NATO'nun "Dolaylı Saldırı Doktirini" ve "Yeşil Kuşak Siyaseti", Müslüman ülkelerin iç dinamikleriyle modernleşme ve sekülerleşme süreçlerini bozmuş, kesintiye uğratmış, işbirlikçi siyasal islamcı hareketlerin ise önünü açmıştır.

Bahattin Akşit'in on birinci ve farklı bir modernleşme örneği olarak gördüğü, Orta Asya'daki Türki-Müslüman cumhuriyetler ise başlı başına incelenmeyi gerektiren özgün örneklerdir. Sovyetler Birliği döneminde, deyim uygunsa "sosyalist yoldan" ve yukarıdan aşağıya doğru sanayileşen, dolayısıyla hızlandırılmış bir Aydınlanma ve modernleşme süreci yaşayan bu Müslüman ülkeler, 20. yüzyılın başında (1917) nüfuslarının önemli bir kesimi hâlâ göçebe toplum aşamasındayken, radikal bir laikleşme deneyimi yaşadı. Bu deneyimin başarısız olduğu ileri sürülse de tablo hayli farklıdır. Sürekli tekrarlanarak, neredeyse genel kabule dönüşen bu tezin ciddi bir temeli yoktur. Çünkü, Orta Asya Müslüman toplumlarının büyük bir tarihsel sıçrama gerçekleştirerek insan merkezli bilgi anlayışına dayalı seküler kamusal düzenler kurdukları ortadadır. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği 1991'de dağıldığında, geride, modernleşmenin taşıyıcı kurumları oluşmuş, seküler temellere dayalı bir eğitim düzeni kurulmuş, nüfusunun yüzde 95'i temel eğitimden geçmiş olan devlet ve toplumlar bıraktı. Özgün bir örnek olan Çeçenistan ve bir ölçüde Özbekistan dışında tutulursa -ki siyasal islamcı hareket Özbekistan'da ciddi denebilecek boyutlarda değildir- radikal İslamcılık, söz konusu coğrafyada hiçbir zaman ciddi bir zemin bulamadı.

Orta Asya'da (Kazakistan ve Kırgızistan) Mustafa Şen ile birlikte 2004 yılında 'ODTÜ Bilimsel Araştırmalar Fonu' desteğiyle önemli bir alan/saha araştırması da yapan Bahattin Akşit, farklı modernleşme yolları konusunda da gözlemleri aktarıyor. Alan araştırması deyimindeki "alan/saha" kavramını, Bourdieu'nun "field" kavramının karşılığı olarak kullandıklarını belirten Akşit, şöyle devam ediyor:

> "Kazakistan ve Kırgızistan'da 'dinsel alan'ın kurulması veya oluş(turul)masını gözlemledik. Ulus devletlerin sınırları içinde bir 'ulusaşırı dinsel alan' oluşmaktadır. Bu ulusaşırı dinsel alanda kimler var? Farklı 'habitus'lar ile farklı 'dinsel sermaye'ler ve farklı 'özne ajan'lar var. Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı'nın imamları var; Türkiye Diyanet İşleri ve bazı üniversitelerin

> ilahiyat fakültelerinin birlikte kurdukları ilahiyat fakülteleri var; Türkiye'deki dinsel cemaatlerin vakıfları, dernekleri, liseleri ve ilahiyat fakülteleri var. Türkiye'den giden resmi ve gayri resmi kurum ve örgüt temsilcilerinin ortak söylemi, bütün bu kurum ve kuruluşların faaliyetlerinin birbirlerini tamamladığı ve 'Hanefi Mezhebi' ortak paydasında buluştukları yönündedir" (Akşit, 2015: s.74).

Türkiye Diyanet İşleri de Türkik Orta Aysa ülkelerinde faaliyet sürdüren kuruluşlar arasında bulunuyor. Diyanet'in ihraç etmeye çalıştığı İslam anlayışı, "resmi" diyebileceğimiz bir çerçeveye sahip. Bu faaliyet, Kazakistan Müslümanları'nın da "Hanefi" oldukları var sayımına dayanıyor. Bu ülkelerde, özellikle 1990'lı yıllar ve 2000'li yılların hemen başında Türkiye dışında İran, Suudi Arabistan, Pakistan ve Mısır da faaliyet yürütüyor ve kendi modellerini Orta Asya müslümanlarına dikte ediyordu. Artık böyle etkinliklerinin kalmadığı, söz konusu ülkelerde devletlerin duruma müdahale ettiği biliniyor. Özellikle Çeçenistan Savaşı ve küresel cihatçı terör örgütlerinin bazı eylemlerinden sonra, hem Rusya'nın hem de Türki Cumhuriyetlerin İslamcı hareketleri kontrol ve baskı altına aldıkları; özellikle başka devletlerin bu alanda faaliyet yürütmelerine eskisi gibi izin vermedikleri; bu ülkeler ya da çeşitli cemaatler tarafından kurulan okulları ise kapattıkları bir süreç yaşanıyor. Suudi Arabistan, Pakistan ve İran gibi ülkeler ile Türkiye kökenli bazı cemaat temsilcilerinin yürüttüğü siyasal islamcı faaliyetlere yönelik, seküler geleneğe dayalı sert bir müdahale yapıldığı anlaşılıyor.

Diğer taraftan Soğuk Savaş sonrasında dünya daha iyi olmadığı gibi, Sovyetler Birliği ve Doğu Bloku'nun dağılması da kapitalizmin ve Batı'nın tezlerinin daha doğru olduğu anlamına gelmedi. Bu durum, günümüzde giderek güçlenen bir tez, dahası bir olgu haline geliyor. Prof. Dr. Akşit şöyle yazıyor:

> "1989'da Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği krize girdi ve dağıldı. Modern toplumlar onlardan beklenen eşitlik, özgürlük ve refah taleplerini yerine getiremediler ve hatta ulaştıkları refah toplumu ve devletinden geriye doğru gidip neo-liberal politikaları uygulamaya başladılar. Modernitenin ötesine geçen uygulamalar oldu ve büyük anlatıları eleştiren post-modern felsefeler ve kuramlar yaygınlaştı. Dünya sivil toplumu tam olarak ortaya çıkmadığı gibi, daha önceki bütünleşmeler parçalandı ve birçok toplum, yerel topluluk ve sınıf, küresel kapitalist ağ toplumundan dışlandı ve daha öncekinden daha derin bir yoksulluğa terk edildi" (Akşit, 2012: s.104).

Sovyetler Birliği, bir başka araştırmanın konusu olabilecek çeşitli nedenlerle dağıldıktan sonra dünya daha özgür, adil, demokratik ve barışçıl olmadı. Kapitalizmin

insanlığa yeni bir ufuk ve gelecek sunma rezervlerinin tükendiği, bilim ve teknolojinin gelişiminin ise gezegeni yıkıma doğru sürüklediği her geçen gün daha çok belirginleşmeye başladı. Öyle ki, bu dönemde "vatandaşlık" kavramı ve hukukunun bile, formel de olsa eşitlik ilkesinin bir gereği değil, homojenleştirici ve farkılıkları yok eden bir ilke ve kurum olduğu ileri sürüldü. Böylece toplumu birleştiren bütün ortak zeminler imha edilmeye, kültürel ve hukuksal bağlar çözülmeye başladı. Prof. Akşit'in de yukarıda işaret ettiği gibi, insanlar ulus, sosyal sınıf, felsefi ve siyasal aidiyetlerinden koparılıp, bir önceki çağın sosyal kategorileri olan dinsel ve etnik kimliklerine iade edildi. Sosyal devlet anlayışı tasfiye edildi, din ve dincilik yükselmeye başladı, bilim ve akılcılık aşağılandı. Modernite eleştirisi tarihsel bağlamından ve kapitalizmden koparılıp, salt kültürel bir kategoriye indirgenerek yapıldı. Dünya, deyim uygunsa, 'post-modern bir Ortaçağ' diye nitelenebilecek, iç karartıcı döneme girdi. Özellikle, bir Müslüman coğrafyası olan Orta Doğu, Kuzey Afrika, Hazar Havzası ve Orta Asya ile Hristiyan ve Müslüman nüfusun yer yer içiçe yaşadığı Balkanlar 1990'lı yıllardan sonra savaşlar, etnik ve dinsel boğazlaşmalar sonucu kan gölüne döndü. Soğuk Savaş dönemi (1950-1990) sonrasında din-toplum-devlet ilişkileri alanında da, özellikle Müslüman dünyada, yeni bir dönem açıldı. Müslüman ülkelerde, 1980'li yıllarda başlayan siyasal islamcı hareketlilik, 1990'lı yıllardan itibaren yükselişe geçerek, devleti, iktidarı, eğitimi ve bütün kamusal alanı yeniden istemeye başladı.

Diğer taraftan, modernleşme ve gelişme teorisi konusunda İslam dünyasında ve genel olarak entelektüel alanda bir görüş birliği bulunmuyor. Örneğin; İslam dünyası ve Batı arasındaki karşılıklı eleştiri ve suçlamaların geçmişten, Haçlı Seferleri ve sömürgecilik döneminden kaynaklandığını ileri süren Amerikalı sosyal bilimci, (Georgtown Üniversitesi profesörlerinden) John L. Esposito da bunlardan biri… Avrupa emperyalizmi ve sömürgeciliğin, köken ve biçimleri itibarıyla, "Batılı olan bir moderniteyle temellendirilmiş ve meşrulaştırılmış olması" gibi, Müslüman dünyanın gelişmesini de ilerlemeci Batılılaşma ve toplumun laikleşmesine bağlandığını ileri süren Esposito, laikleşmenin modernleşme için mutlak bir şart olarak sunulduğunu belirterek, buna itiraz ediyor. Esposito şöyle diyor:

> "Siyasal gelişme, onun temel süreçlerinden biri olarak politikaların laikleşmesini (dinin siyasal sistemden adım adım dışlanmasını) ihtiva eder. Gerek yeni ortaya çıkan Müslüman devletlerde hükümetlerin kalkınma politikalarına yön veren yerli elitler, gerekse onların dışarıdaki patronları ve akıl hocaları, yüzleri Batı'ya dönük

> kişilerdi ve Batılı bir eğitim almışlardı. Bunların tümü modernleşmeyi Batılılaşmaya denk tutan bir öncülden hareket ettiler. (…) Bazıları bu konuda daha seçici olmak gerektiğini belirtiyse de değişimin arzu edilen yönü ve hızı hatalı olamazdı. Seçici değişimden bahseden Müslümanlar bile dinin kamusal hayattan ayrışmasını talep eden bir çerçeve içinde aynı şeyi yaptılar. Batılı yorumcular ve Müslüman uzmanlar, birbirleriyle benzer şekilde Batı temelli bir modernleşme sürecini gerekli ve kaçınılmaz olarak gördüler ve aynı şekilde dinin Müslüman dünyada siyasal ve sosyal değişime engel olduğuna inandılar" (Esposito, 2002: s.43-44).

Buradan ortaya çıkan kavramsal dünyayı "açık bir ikilem" olarak değerlendiren Esposito, geleneğe karşı değişim, köktenciliğe karşı modernlik, gerilemeye karşı ilerleme, azgelişmişliğe karşı kalkınma kavramlarının bu ikilemin köşe taşlarını oluşturduğunu belirtiyor. Bilim ve teknoloji de bu laik gelişme sürecinin güçlü yardımcıları işlevini görüyor. Esposito şöyle devam ediyor:

> "Bununla birlikte gerçek, idealden çok farklı oldu. Batılılaşma ve laikleşme olarak modernleşme küçük bir azınlık olan toplumun elit kesimini koruyan ve destekleyen bir ölçekte kaldı. Daha da önemlisi, süreçlerin ve kurumların laikleşmesi, sorun yaşanmadan zihinlerin ve kültürlerin laikleşmesine çevrilemedi. Müslüman ülkelerde belli bir azınlık, Batılı laik dünya görüşünü kabul eder ve uygularken, nüfusun çoğunluğu laik bakış ve değerleri içselleştiremidi" (Esposito, 2002: s.44).

Espsito'nun bakışı, olayın, sadece dış dinamiklerinden hareketle ele alınıp değerlendirilmesine dayanıyor. Oysa, İslam dünyasının geri kalmışlığında dış dinamikler kadar, hatta ondan daha fazla, iç dinamikler rol oynuyor. Modernleşme ve laiklik arasındaki bağı koparan, ancak laiklikten bağımsız bir modernleşme modeli, tanımı ve teorisi de geliştiremeyen, böyle bir tarihsel örnek gösteremeyen Esposito, çalışmasında İslam dünyasının geri kalmışlığını iç dinamikler bağlamında da ele almadığı için eksik ve bu nedenle yanlış sonuçlara ulaşıyor. Çünkü, geri kalmışlığı sacede Batı'nın sömürgeci ve emperyalist politikalarına bağlayan ve bir suçlama retoriği üzerinden geliştirilen eleştiriyi, teori ve siyasal analizin yerine koyuyor. Bu durum, teolojik literatürün eleştirisi, yenilenme (reform) ve güncelleme gibi konuların tartışılmasını da engelliyor. Salt Batı karşıtlığı, Müslüman dünyanın kendi eksikliklerini görmesini ve aşmasını da engelliyor. Ancak, Batı düşmanlığından başka bir alternatif üretememiş olsa da bu bakış, bütün eksikliğine karşın, Batı merkezli modernleşme süreçlerine İslam dünyasından yöneltilmiş en kapsamlı ve ciddi eleştirilerden biridir. Ancak bu eleştiri, moderniteyi

kapitalizmden koparak onu salt kültürel bir kategori olarak gördüğü ve bu anlamda kapitalizmin gerçek bir eleştirisini içermediği için, başarılı olma ve Batı merkezli modernite anlayışını/modelini aşma kapasitesine sahip değildir.

5.4.4. Tamamlanamayan Eleştiri

İslam dünyasında ve Türkiye'de toplum siyasal, kültürel ve ideolojik bir kargaşa yaşıyor. Toplumsal kurumlar güncel ve tarihsel bakımdan etkin şekilde hiçbir eleştiriye, bu arada dini alanın eleştirisine de gerçek anlamda başlayamıyor. Batı'nın bu eleştiriyi yaklaşık 200 yıl önce tamamladığı bir dünyada, Doğu-İslam alemi Ortaçağ'a özgü bütün sorunlarla boğuşmaya devam ediyor.

Karl Marx, 'Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi' kitabında, daha 1843 yılında "Almanya'da dinin eleştirisi tamamlanmıştır," diyor. Yani dinin, toplumsal/kamusal alandan çekildiği, siyasal yaşamın dışına çıkarılarak özel alana iade edildiğini belirtiyor. Bu tespitin hemen ardından Marx, "Dinin eleştirisinin tamamlanması, bütün eleştirilerin başlangıcıdır", şeklindeki önemli teorik çıkarsamasını yapıyor. Marx şöyle söylüyor:

> "Almanya konusunda dinin eleştirisi özsel olarak sona erdi. Ve dinin eleştirisi de tüm eleştirilerin hazırlık koşulunu oluşturuyor. (...) Öyleyse tarihin görevi, gerçeğin öteki dünyasının yitip gitmesinden sonra, bu dünyanın gerçeğini ortaya koymak oluyor. İnsanın özyabancılaşmasının (kendi kendisine yabancılaşmasının) kutsal biçimlerini bir kez daha ortaya çıkardıktan sonra, kutsal olmayan biçimleri içindeki özyabıncılaşmayı da ortaya çıkarmak, ilkin tarihin hizmetinde olan felsefenin görevi oluyor. Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleşirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, Tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşüyor" (Marx, 2009: 191-193).

Bu tespiti ve değerlendirmesiyle Marx, dinin eleştirisinin tamamlanmadığı, başka bir ifadeyle insan aklı ve vicdanının özgürleşmediği bir toplumda, yani laiklik yerleşmeden kapitalizmin ve dolayısıyla modernitenin eleştirisine başlanamaz diyor. Dolayısıyla Marx, kendi kuramını, kapitalizme yönelik bütün itirazlarını ve eleştirilerini bu saptama üzerine kurduğunu ifade ediyor. Marx, dinin eleştirisini tamamlamadan kapitalizmin eleştirisi geliştirilemez tezini ortaya atıyor.

Ancak, Marx burada, Almanya'da dinin eleştirisinin tamamlandığını ifade ederken, Alman toplumunun dinsizleştiğini ya da dini aştığını söylemiyor. Tersine, günümüzde bile Alman Kilisesi'nin Avrupa'daki en güçlü dinsel kurumlardan biri olduğu

biliniyor. Bu durumda, "dinin eleştirisinin tamamlanması" tespiti, Hristiyanlığın kamusal alandan, devlet işlerinden, siyasal iktidar üzerindeki hakimiyet isteminden, eğitim ve diğer dünyevi alanlardan, geriye dönülemez şekilde çekildiği anlamına geliyor. Din özel alana bırakılarak, burada özgürleştiriliyor.

Laiklik kavramının etimolojik kaynaklarına baktığımızda da aynı gerçeği görürüz; 'Laicus/Laikus' kavramı Yunanca'dan gelme Latince bir kavram. Yunanca'da 'halk' demek. Latincedeki "Laicus" kavramı da 'rahiplerin dışında kalan' yani seçkinlerin dışındaki toplum kesimini anlatmak için kullanılıyor. Yani antik Yunanca'daki gibi, 'halk' anlamına geliyor. Antik ve Ortaçağ'da eğitim ve bilgi, ruhban sınıfına ait bir imtiyaz olduğundan, "Laicus" kavramı aynı zamanda "iş bilmez, eğitimi düşük" insan anlamında da kullanılıyor. Dolayısıyla, "Laicus" kavramı da, Antik Yunan'da da Roma'da da halkın, yani çoğunluğun eğilimi, hatta yönetimi anlamına geliyor. Dolayısıyla; "Laicus" kavramı ile demokrasi arasında doğrudan bir ilişki bulunuyor. Laiklik demokrasilerin temelini ve ön koşulunu oluşturuyor.

> "Laiklik kavramının tarihsel içeriğini, ruhban sınıfının ve ulemanın kurumsallaşmış dinlerin ve onlara dayalı feodal üst sınıfların toplumsal egemenliğine karşı itiraz oluşturuyor. Bu anlamda laiklik, eleştirel akıl, din adamları sınıfının (ruhbanın) bilgisini sorgulama, düşünce özgürlüğü, dini siyasi iktidar alanından (kamusal alandan) çıkartma anlamına geliyor" (Yıldızoğlu, 2016: s.145)

Tarihsel sosyolojik bir perspektiften baktığımızda görülüyor ki, laiklik olmadan "burjuva demokrasisi" bile olmuyor. Yıldızoğlu, söz konusu kitabında ayrıca, ruhban sınıfının tekelinde tuttuğu dini bilgi ve bu bilginin yeniden üretilme mekanizmalarının, bir tür, "üretim araçlarının özel mülkiyeti" gibi bir karaktere sahip olduğunu ve bir egemenlik aygıtı işlevi gördüğünü de özgün bir yaklaşım olarak ortaya koyuyor.

Bazı dindar çevreler, değişime ve modernleşmeye doğaları gereği direnme eğilimindedir. Çünkü modernite, ruhban sınıfının egemenliğini, imtiyazlarını, toplum üzerindeki etkilerini, serveti kontrol kapasitesini tasfiye eder. Bir önceki egemen sınıf ve güçlerin ideolojisi olan din üzerinden moderniteye karşı bir direniş geliştirilmesi bu nedenle tarihsel sosyolojik yasalarla uyumlu bir durumdur. Diğer taraftan, kapitalistleşmenin toplumun marjlarına (kenarına) doğru ittiği, eğitimsiz ve yoksul toplum kesimlerinin de ulaşabilecekleri ve kolayca edinebilecekleri ideoloji dindir. Onların acılarını dindirebilecek, sığınabilecekleri neredeyse tek alandır. Ayrıca, sol ve

sosyalist hareketlerin küresel ölçekte geriye çekilmesiyle de bu alan alabildiğine dini hareketlerin etkisine açık hale gelmiştir.

Bu anlamda, kökleri eski ekonomik ve siyasal düzene ait kimi toplumsal oluşumlar, kurumlar ve çevreler de din eksenli bir direniş tutumu alırlar. Özellikle eski kurumlar ve sınıflarla ideolojik, siyasal ve tarihsel hesaplaşmasını tamamlamamış toplumlarda bu durum sıklıkla görülür. Türkiye de bu tip ülkelerden biridir. Bu nedenle her dinsel gerekçeli direniş, salt teolojik bir perspektifle ele alınıp anlaşılamaz. Fotoğrafın tamamını görebilmek için sosyolojik bir bakış ve çözümleme gereklidir. Bu konuda Prof. Dr. Şerif Mardin şu değerlendirmeyi yapıyor:

> "Modernleşme yolunda karşılaşılan engeller iki ayrı başlık altında toplanabilir; birincisi, yolu kesinlikle kapadığı apaçık olan engeller. İkincisi, kimsenin aleyhinde konuşmaya cesaret edemeyeceği, fakat genellikle direnişin esası olan gizli yapılardır. Burada göstermeye çalıştığım, modernleşmeye engel olan ve 'dini' olarak adlandırılan etkenlerin bazen tamamen dini olmayan ve dinin arkasına gizlenen yapısal etkenler olarak ortaya çıktığıdır. Osmanlı sosyal yapısındaki savaşçı grupların değerleri, toplumun merkezi olarak mahalle, yeniden üleştirici ahlak ve siyasi sınıfın servet üzerindeki kısmi tekeli, bu durumda, tutuculuğun kaynağıdır" (Mardin, 2018: s.75-76).

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi**,** bazı İslamcı akımlar, Müslüman ülkelerin geri kalmışlıklarını dinden ve İslami kültürden uzaklaşmalarına bağlıyor. Geri kalmışlıktan kurtulmak için çözüm olarak ise daha fazla dine sarılmayı öneriyor.

> "Tecdid (yenileme, tazelenme) düşüncesinin merkezinde, İslam dünyasının bir çöküş halinde oluğu inancı vardır. Bunun altında yatan neden, İslam'ın doğru yolundan sapılmış olmasıdır; tedavisi ise 'İslami kimlik, değerler ve gücünün tamirini sağlayacak, gerek kişisel dünyalarda gerekse kamusal hayatta İslam'a geri dönmektir. İslami siyasi aktivistler için Muhammed ve ilk Müslüman site devleti örneğinde yansıyan ve Şeriatın kuşatıcı tabiatında somutlaşan, Kur'an'da izah edildiği şekliyle bütün ya da kapsamlı bir hayat tarzıdır. Nitekim, Müslüman devlet ve toplumların yeniden canlanması, İslam hukukunun yeniden uygulanmasını gerektirir" (Esposito, 2002: s.57-58).

Dolayısıyla siyasal islamcıların çözüm önerisi, yukarıda işaret ettiğimiz söz konusu kısır döngüyü kıramadığı için başarılı olamıyor.

İslamcı hareketler Batı kültürünü de yozlaşmanın bir ürünü ve Hristiyanlığın parçası olarak görüyor. Çözüm olarak ise Batı'nın kültürünü reddederken, onun gelişkinliği tartışmasız olan "fennini ve tekniğini" ise almak gerektiği görüşünü savunuyor. Oysa, Batı'da bilim ve teknolojiyi yaratan olgu, insanlığın gelişiminin ortak

ürünü olarak şekillenen kültürü oluyor. Çünkü, Aydınlanma sürecinin ürünü olan ve "Batı kültürü" denilen bilim ve akılcılığa dayalı modernleşme ve laik değerler bütünü; Hristiyanlığın ve dinsel bir kültür anlayışının sonucu olarak ortaya çıkmıyor. Tam tersine bu kültür, Batılı toplumların kilisenin egemenliğine karşı yüzlerce yıl yürüttüğü sert mücadelelerin sonucu ve Hristiyanlığa dayalı teokratik düzenin yıkılmasının bir ürünü olarak gelişiyor. Yani, bir anlamda söz konusu kültür, egemen Hristiyanlık anlayışına yönelik bir isyanın ve bu isyan sonucu yaşanan bir Aydınlanma ve reform hareketinin sonucu olarak şekilleniyor.

BÖLÜM 6. NİTELİKSEL ARAŞTIRMA VE BULGULAR

6.1. Araştırmanın Yapıldığı Kişiler Hakkında Bilgi

Araştırma, sosyolog, siyaset bilimci, tarihçi, İslami cemaat önderi, öğretmen ve ilahiyatçı akademisyenden oluşan, tümü erkek on üç (13) kişi ile yapılmıştır. Görüşme yapılan kişilerin yaşları 45 ilâ 76 arasındadır. Katılımcıların dördü Ankara'da, üçü İstanbul'da, ikisi Bursa'da, biri Sakarya'da, biri Trabzon'da, biri Samsun, biri de Erzurum'da yaşamakta ve çalışmaktadır. Katılımcıların ikisi sosyolog, biri sayaset bilimci, ikisi felsefeci sekizi ise ilahiyatçıdır.

Üçü lise öğretmeni olan ilahiyatçılardan ikisi aynı zamanda kaanat önderi (İslami bir platformun sözcüsü) konumundadır. Kalan sekiz ilahiyatçının tamamı ise çeşitli üniversitelerde öğretim üyesidir. İlahiyatçılar arasında din sosyolojisi ve felsefe alanlarında uzman olanlar vardır. Sosyolog ve siyaset bilimci katılımcılar da üniversite öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

6.2. Yöntem

Niteliksel Araştırma'nın bir bölümü, "saha araştırması" şeklinde yapılmıştır. Bu çalışmada Derinlemesine Görüşme (DG) yöntemi uygulanarak toplam on üç (13) katılımcı ile görüşülmüştür. Katılımcılardan üçü ile yüz yüze görüşme yapılmış, kalanlarıyla yazılı soru-cevap yoluyla konu ele alınmıştır. Yüzyüze görüşmelerin ikisi Bursa'da, biri İstanbul'da yapılmıştır. Diğer katılımcılarla ise yüzyüze ve telefonla yapılan sıcak ön görüşmelerin ardından, sorular yazılı olarak iletilmiş ve yanıtları da yazılı olarak alınmıştır.

Katılımcıların görev yaptığı üniversite ve okullar ile yaptıkları akademik çalışmalar, yayınladıkları kitap ve makaleler hakkında ise DG metinlerinin girişinde yer verilmiştir. Yüzyüze yapılan görüşmelerde de kişilerle hangi atmosfer altında konuşulduğu, beden dilinin nasıl olduğu da yine DG metinlerinin girişinde belirtilmiştir. Yüz yüze görüşmelerin metinleri de ses kayıtlarının tamamı çözülerek oluşturulmuş, sadece bazı tekrarlara yer verilmemiştir.

Tez konusunun özelliği, soruların yanıtlanmasının belli ölçülerde bilgi ve uzmanlık gerektirmesi gibi nedenlerle, yukarıda verilen profile sahip kişilerle

görüşülmesi, alanında akademik ya da entelektüel faaliyet yürütmüş kişiler tercih edilmiştir. Görüşülen kişilerin farklı eğilimleri temsil etmeleri gözetilmiştir.

Görüşülen kişilere daha önce konu hakkında bilgi verilmiş, yüz yüze görüşmelerde yer/mekan tercihi görüşülen kişilere bırakılmış, her hangi bir tartışmaya girmeden yanıtlar kayıt altına alınmıştır. Yüz yüze görüşmelerde bir dış etken olarak, üçüncü kişilerin müdahalesine izin vermeyecek bir ortam tercih edilmiştir. Yazılı mülakat öncesinde de görüşülen 13 kişiyle ilgili demografik bilgiler, "Demografik Durum Tablosu" başlığı ile Ek 2'de; görüşme ortamı, görüşülen kişilerin akademik konumu ve donanımına ilişkin bilgiler ile yanıtların tamamına ise "Derinlemesine Görüşme Metinleri" başlıklı Ek 3'te yer verilmiştir.

6.3. Araştırma Evreni ve Örneklem

Araştırma evreni ve örneklemi; çoğunluğu akademisyen olan ilahiyatçı, dini cemaat önderi, siyaset bilimci, tarihçi ve sosyologdan oluşmaktadır. Konunun özelliği nedeniyle, yaşı ve cinsiyet gibi özel ayrımlara gidilmemiştir. Her bir kişiyle yüz yüze ya da yazılı olarak Derinlemesine Görüşme (DG) yapılmıştır. Görüşülen kişi sayısının toplamı on üç (13) olarak belirlenmiştir. Bu örneklem büyüklüğü, din-toplum-devlet ilişkilerinin incelenmesi, tartışılması, tezimizin eksenini oluşturan konunun çeşitli yönleriyle ele alınması ve sorgulanması için yeterli büyüklüktedir. Görüşülen kişilerin yurt genelindeki coğrafi ve akademik dağılımı da (hangi üniversite ve ilahiyat fakütelerinde görev yaptıkları) farklı eğilimlerin yansıtılması bakımından özellikle tercih edilmiştir. Katılımcı sayısının artırılmasında tekrara düşülmesi riskinin bulunduğu değerlendirilmiş, önce 15 kişiyle görüşülmesi planlanmış, ancak bunlardan 13'ü ile görüşülebilmiştir. Yine akademisyen olan (siyaset bilimci ve sosyolog) iki kişi ile önceden anlaşmamıza karşın görüşülememiş ve yazılı yanıtlar da alınamamıştır. Ayrıntılı yanıtların alındığı Doğrudan Görüşmelerde, tezimizin eksenini oluşturan konu hakkında destekleyici değerlendirmelerin yanı sıra, görüş farklılıklarının tespit edilmesi de sağlanmıştır.

6.4. Verilerin Toplanması, Çözümlenmesi ve Yorumlanması

Derinlemesine Görüşmeler sırasında alınan yanıtlar, topluca ve ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Veriler, tarihsel sosyolojik bir perspektiften ele alınarak analiz

edilmiştir. Alınan yanıtlar sınıflandırılarak karşılaştırılmış, özellikle İslam'da yorum kapısının kapatılmasının yol açtığı sorunların, farklı eğilimlere sahip katılımcılar tarafından nasıl değerlendirildiği öğrenilmeye çalışılmıştır. Ayrıca siyasal sosyoloji ve din sosyolojisi alanında değerlendirilebilecek nitelikte soruların sorularak yanıtların alınması yoluna gidilmiştir. Yanıtların irdelenmesinde, her şeyden önce tartışılan ve araştırılan konunun son derece güncel bir toplumsal-siyasal sorunu ele aldığının ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Nitekim verilen yanıtların bu amacı desteklediği görülmüştür.

Genel olarak; tarihsel bir süreç içinde Türk-İslam toplumlarında devletin toplumsal temellerinin nasıl oluşturulduğunu, din-devlet-toplum ilişkilerinin nasıl şekillendiği ve esas olarak devletin meşrulaştırılması, siyasal iktidarlara toplumsal bir rıza üretiminde dinin nasıl bir rol oynadığına ilişkin farklı ve çalışmamızın ana tezini destekleyici yanıtların olup olmadığı araştırılmıştır. Türk-İslam toplumlarında, egemen sınıf ve yöneticilerin hangi araçlarla ve nasıl bir hegemonya oluşturduğu, dinin ve dinsel kurumların bu süreçte nasıl bir etkiye sahip olduğu analiz edilmiştir.

6.5. Derinlemesine Görüşme Soruları ve Tezler

Niteliksel araştırma kapsamında yapılan Derinlemesine Görüşmelerde (DG), aşağıda sıraladığımız araştırma sorularında ileri sürülen tezlerin desteklenip desteklenmeyeceği test edilmiş, elde edilen veriler üzerinde çalışılmıştır.

1- Doğu-İslam toplumlarında, devletin ve siyasal otoritenin meşrulaştırılması ve devlet-toplum ilişkilerinde dinin belirleyici bir rolü var mıdır? Bir dinin ya da bir mezhebin devletin ideolojk aygıtı haline getirilmesi, toplumsal barışı bozan bir etkiye sahip midir? Bu durum din ve mezhep çatışmalarına yol açar mı? Dinin ya da bir mezhebin dar bir yorumunun resmi ideoloji haline getirilmesi, din-toplum-devlet ilişkilerinde baskıcı ve despotik bir yapılanmaya neden olur mu?

2- Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluş sürecinde, dinin (Sünni İslam'ın) ve hilafet kurumlarının devletle içiçe geçmesi, daha sonraki Türk-İslam devletlerini derinden etkilemiş midir? Nizamü'l-Mülk bu siyasal

örgütlenmenin ideolojik ve idari mimarıdır. Bu konuya ilişkin yaklaşımınız nedir?

3- İmam Gazali, yaşadığı dönemin nesnel koşullarının da etkisiyle, İslam'da içtihad (yorum) kapısının kapatılmasına yol açan alimlerin başında gelmektedir. İslam'da, akıl yerine nakile öncelik veren bir anlayışın yerleşmesi ve felsefenin 'kâfirlik' sayılmasında etkin rol oynamıştır. Dolayısıyla, İslam dünyasının akılcılık ve bilimden kopmasında, dolayısıyla geri kalması ve günümüze kadar uzayan kendine özgü bir Ortaçağ dönemine girmesinde belirleyici etkisi olmuş mudur?

4- İbn Rüşd'ün aklı ve felsefeyi önceleyerek dinde yorum kapısını açık tutan anlayışı, İslam dünyasında akılcılığın ve insan merkezli bilgi anlayışının kapılarını açıyordu. Ancak, İslam dünyasında egemen sınıfların ve hanedanların çıkarlarını tehdit ettiği için mi önü kesilmiş ve yasaklanmıştır?

5- Nizamü'l-Mülk, İslam dünyasındaki devletleri güçten düşüren mezhep çatışmalarını, fikri kargaşayı ve felsefi kavgaları ortadan kaldırmak için, devletin güç kaynağı olarak 'yekpare bir ideolojik' yapılanmayı kurmaya çalıştı. Bu tutumun ve/veya siyaset Türk-İslam devlet geleneğini ve din-devlet-toplum ilişkilerini nasıl etkiledi?

6- İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme süreçlerinin başarısızlığa uğramasının ve modernleşme girişimlerinin yarım kalmasının nedeni, sadece emperyalist ülkelerin müdahalesi ve zengin enerji kaynaklarına hakim olma siyasetleri midir?

7- İslam'da yorum yolunun kesilmesi ile İslam dünyasının geri kalmışlığı arasında doğrudan bir ilişki var mıdır? İçtihat kapısının kapatılması, İslam dünyasının akılcılık ve bilimden koparak günümüze kadar uzayan, diğer bir ifade ile yaklaşık bin yıldır süren kendine özgü bir Ortaçağ'a girmesinin temel nedenleri arasında sayılabilir mi?

8- Müslüman ülkelerde Aydınlanma, modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin devlet ve millet arasında bir yabancılaşma ve çatışma yarattığı görüşü doğru mu yoksa büyük bir yanılgı mıdır? Türkiye'de halk, Cumhuriyet'in temel ilkeleri ile kavgalı mı yoksa çoğunlukla benimsemiş midir?

9- Günümüz dünyasında IŞİD, El-Kaide ve benzeri gibi terörist faaliyetler de yürüten radikal dinci grupların geliştiği teolojik, kültürel, toplumsal ve siyasal zemin ile Gazali öğretisinin İslam dünyasının büyük bölümüne doğrudan ya da dolaylı olarak egemen olması arasında bir bağ var mıdır?

10- İslam ülkelerinin büyük bölümünün akılcılık ve bilimden kopmasının; teknoloji ile kültür ve pozitif bilimler arasındaki ilişkiyi kaybetmesi ya da görememesinin; ve nihayet Müslüman dünyanın -bazı istisnalar dışında- genel olarak geri kalmışlığının iç ve dış dinamikleri nelerdir? İç ve dış dinamikler arasındaki diyalektik bir ilişki var mıdır, varsa nasıl açıklanabilir?

6.6. DG'lerden Ortaya Çıkan Bulgular

A- "Doğu-İslam toplumlarında, devletin ve siyasal otoritenin meşrulaştırılmasında ve devlet-toplum ilişkilerinde dinin belirleyici bir rolü vardır. Bir dinin ya da bir mezhebin devletin ideolojk aygıtı haline getirilmesi, toplumsal barışı bozan bir etkiye sahiptir. Bu durum din ve mezhep çatışmalarına yol açar. Dinin ya da bir mezhebin dar bir yorumunun resmi ideoloji haline getirilmesi, din-toplum-devlet ilişkilerine baskıcı ve despotik bir yapılanmaya yol açar," şeklindeki hipotezimiz hakkında DG katılımcılarının yanıtlarını aşağıda şöyle toparlayabiliriz:

İlahiyatçı CK, ulus devletlerin, din adamlarına ve dine, kendi egemenlik anlayışını kabul ettikleri ölçüde bir yaşam alanı tanıdığını belirtiyor. Ona göre, bu devletlerde din ve din adamları laik otoriteyi tanımak ve itaat etmek zorundadırlar. Aksi halde devletin müdahalesi ve baskısı kaçınılmazdır. Çünkü bu bir hakimiyet mücadelesidir. Ulus devlet öncesi kralların/sultanların din adamları sınıfından icazet almaları (kutsanmaları) gerekiyordu. Bu durum dinin, devletlerin en önemli meşruiyet ve hadenların iktidar kaynağı olduğunu ortaya koyuyor. Dolayısıyla bu durum dinin, devleti kontrol altına

alması anlamına geliyor. CK, "din devletlerinde, tümüyle din adamları sınıfının egemenliği söz konusu olduğundan din, devletin ideolojisi olarak ikâme ediliyor," diyor.

Mezhepler uzmanı MÇ ise; Safevi Şiiliği'nin tarihte yaptığının "tam da böyle bir şey" olduğunu belirterek, bugün, hükümetin imam hatip okullarını, ilahiyat fakültelerini çoğaltarak, akredite cemaatleri palazlandırarak, devlet imkanlarıyla buluşturarak yaptığı şeyin de aynı olduğunu ileri sürüyor. Bu durumu, "İslam dünyasının sancısı" olarak gördüğünü belirten MÇ, bir dinin, dahası bir mezhebin dar bir yorumunun devlete egemen olması halinde, öncelikle dinin doğasındaki üretkenliğin kaybolacağını belirtiyor. MÇ, "Din soyut idealler üzerinden, ahlaki idealler üzerinden yahut, bahse konu olan din ne ise İslam, Yahudilik, Hristiyanlık, Budizm... o dinin aşkın ilkeleri üzerinden düşünür. Oysa siyaset son derece pratik ve pragmatik düşünür. Bu anlamda din, dini kurumların temsilcisi olarak ulema sisteme entegre olduğunda, dini idealler üzerinden fikir üretme şansını kaybeder. Ulema siyasete entegre olur, entegre olmuş ulemanın dini gerçeklikle irtibatı azalır. Siyasi gerçeklik üzerinden konuşmaya başlar. Türkiye'nin, Arabistan'ın, Mısır'ın, Cezayir'in... İslam dünyasının tamamının yaşadığı çile budur,' diyor.

YÇ ise, dinin (İslam'ın) bir devlet talebi ve idare talebi olduğunu belirterek, toplumları sevk ve idare etmeyi düşünmeyen bir dinin söz konusu olamayacağını belirtiyor. Vahiy içindeki dinlerde sekülerliğin söz konusu olmadığını ileri sürüyor. Dinin devleti ve toplumu yönettiğini, müdahale ettiğini belirten YÇ, "Devlet bir görüşü, yorumu veya düşünceyi tek başına merkeze alır ve diğer bütün düşüncelere, mezheplere, sistemlere bunu dayatırsa bu zaten başlı başına bir zulümdür. Mesela; Selçuklular'ın Nizamü'l-Mülk dönemindeki uygulamanın başat sorunu burasıdır," diye değerlendiriyor.

CK, siyasal islamın "İslam Devleti" girişiminin, Selefi, Eş'arî ve Vehhabi çizgiye oturan bir proje olduğunu belirterek, "Bu çizginin Nizamü'l-Mülk ile ilişkisi aşikârdır. Yekpare ideoloji ifadesinin bir benzerini daha sonra 'hak mezhep/mezhepler' söyleminde görüyoruz. İslam'ın egemen düşünce dışında farklı yorumlanması batıl addedildi, sapkınlık olarak damgalandı. Şia ve bütün Batıni İslam yorumları İslam dışı sayıldı," şeklinde değerlendiriyor.

İlahiyatçı HA ise; İslam dünyasında demokratik görünümlü yönetimlerde bile dinin, hâlâ iktidarı meşrulaştırmak, toplumsal itaati ve düzeni sağlamakta önemli bir araç

olarak kullanıldığına işaret ediyor. HA, siyasi bakımdan, inanç sömürüsünün günümüzde de varlığını sürdürdüğünü söylüyor.

B- "İmam Gazali'nin, İslam'da (yorum) kapısını kapatması; akıl yerine nakile öncelik veren bir anlayışı savunması, felsefeyi 'kâfirlik' sayarak bilimin önünü tıkaması, İslam dünyasının akılcılık ve bilimden koparak, kendine özgü ve uzun bir Ortaçağ dönemine girmesine yol açmıştır," şeklindeki hipotez hakkındaki bulgular ise şöyledir:

Öncelikle belirtilmelidir ki, bu hipotez, DG katılımcılarının yüzde 80'i tarafından desteklenmiştir. Sadece HA, İmam Gazali'nin sadece saray çevresinde oluşan felsefeyi reddettiğini, ama felsefecileri bütünüyle tekfir (bir tür afaroz) etmediğini belirtiyor. RB ise; Gazali'nin felsefeyi kâfirlik sayıp, akıl yerine nakli esas alan yaklaşımı konusunda farklı yorumlar bulunduğunu belirterek, alimin halka yönelik yazdıklarının akılcılık ve felsefenin yasaklanmasıyla sonuçlandığını vurguluyor. RB, şöyle diyor:

> "Günümüzde Gazzali'nin görüşleriyle ilgili iki yaklaşım vardır: Onun filozofları tekfir etmesinin İslami düşünce biçimiyle bağdaşmadığını ileri sürenler yanında, Gazzali'nin felsefeyi yanlış anladığı veya sözlerinden onlara kâfir demeyi kastetmediği de ileri sürülmüştür. Bu ise felsefeye yönelik bir tepkiye yol vermiştir. (...) Halka yönelik eseri büyük ilgi gördüğü için, oradaki akıl karşıtı fikirleri daha çok benimsenmiştir. Nitekim 'ihya'daki kadere teslimiyet ile ilgili görüşleri belirli dönemlerde siyasi otoriteler tarafından, icraatlarına karşı tavır alınmaması yönünde kullanılmıştır. Halkın Gazzali'ye olan ilgisini farkeden siyasi yönetimler, kendi lehlerine gelen ifade ve ibareleri kullanarak, kendilerine bir destek oluşturmuşlardır."

Diğer bütün katılımcılar ise, Nizamü'l-Mülk'ün devletin arkasında "yekpare" bir ideolojik güç kaynağı oluşturma siyasetinin sonucu olarak İmam Gazali'nin içtihad kapısının kapatılmasının yolunu açmasını, İslam dünyasının akıl ve bilimden koparak geri kalmasının başlıca nedeni saydıklarını belirtiyorlar.

C- İslamın bir devlet dini olarak Nizamü'l-Mülk tarafından yeniden yapılandırıldığını, sönümlenmeye başlayan Sünni İslam'ın ayağa kaldırılarak yeniden egemen mezhep haline getirildiği konusunda da katılımcılar arasında fikir birliği bulunuyor. Katılımcılardan ilahiyatçı YÇ, ilk dönemlerinde Selçuklular'ın Mutezile, Hanefi vezirleri olduğunu, Sufilere ciddi bir hayat hakkı tanıdığını ve Şiilerle iyi geçindiğini belirterek, Nizamü'l-Mülk'le durumun değiştiğini vurguluyor. Nizamü'l-

Mülk'ün, "Devletin bekasını bu kadar farklı, karmaşık ve çatışma halindeki mezhep ve düşüncelerle sağlayamayız. Toplumdaki fikri kargaşa ve rekabet devleti de güçten düşürdüğü için böyle yürütemeyiz. Bu durum geleceğimizi de tehlikeye düşürüyor. O nedenle bir mezhebi, bir görüşü, örneğin Eş'ariliğin bir kolu olan Şâfiîliği öne çıkarılım" diye karar verdiğinin ve bunu uyguladığının altını çiziyor.

Bu durum, devlet ve iktidarın halka yabancılaşmasına, imparatorluk halklarının egemen güçlere karşı büyük isyanlarla sonuçlanan bir mücadele –ki bu tarihsel olgu bir sınıf mücadelesi diye okunabilir- sürecine girmesine yol açıyor. DG katılımcıları bu tespiti büyük ölçüde doğruluyor.

D- "İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme süreçlerinin başarısızlığa uğramasının ve modernleşme süreçlerinin yarım kalmasının nedeni, İslam'ın akıl ve bilimden kopmasının yanı sıra emperyalist ülkelerin müdahalesi ve zengin enerji kaynaklarına hakim olma siyasetleridir," şeklindeki hipotezi ise, katılımcıların büyük bölümü bazı nüanslarla desteklemiştir.

Sosyolog BA, toplum, devlet ve din arasındaki ilişkilerin Batı'da kapitalizmin gelişmesi ve Sanayi Devrimi ile birlikte radikal bir dönüşüm geçirdiğini belirterek; ekonomi, bilim ve eğitim alanlarının dinden ve devletten farklılaşarak akılcı bir mantık çerçevesinde kurumlaşmış olduğunu anımsatıyor. BA; "Kurumların ve sektörlerin farklılaşması ve akılcı bir şekilde dünyevileşmesi/sekülerleşmesi süreci sınıfsal çatışmalar, dinsel kurumlar ve diğer devlet kurumları arasındaki çatışmalar ve bütünleşmelerle birlikte yürümüştür. Bu daha az müdahale gerektiren farklılaşma-sekülerleşme süreci aşağıdan yukarı burjuva devrimleri yaşayan Fransa ve İngiltere için daha doğrudur. Yukarıdan aşağı modernleşme süreci yaşamış olan Almanya, İtalya, Türkiye ve Japonya gibi toplumlarda bu süreç daha otoriter bir çerçevede gerçekleşmiştir. Rusya ve Çin gibi sosyalist devrimlerle modernleşmiş toplumlarda ise bu daha da farklıdır," diyor.

Sosyolog M.Ö. de bu konuda benzer bir yaklaşıma sahip. MÖ şöyle diyor: "Doğu toplumlarında dinin etki ve otoritesinin hem devletin biçim ve örgütlenmesinin hem de sivil yaşam organizasyonları açısından, Batı deneyimine benzer bir sürece tabi olduğunu söylemek bir hayli zor. Batı dışındaki farklı farklı coğrafyalarında bir birinden farklı devlet ve toplum organizasyonlarının teşekkül etmesinde dinin belirleyici olmaya devam

ettiğini söyleyebiliriz. Burada şunun da altını çizmek gerekir ki, Doğu toplumları için din ve geleneğin iç içe geçmişliğinin bu toplumların politik formatları ve yaşam pratikleri üzerindeki kalıcı tesirleri özellikle anılmaya değerdir."

E- "İbn Rüşd'ün aklı ve felsefeyi önceleyerek dinde yorum kapısını açık tutan anlayışı, İslam dünyasında akılcılığın ve insan merkezli bilgi anlayışının kapılarını açıyordu. Ancak, İslam dünyasında egemen sınıfların ve hanedanların çıkarlarını tehdit ettiği için önü kesilmiş ve yasaklanmıştır", şeklindeki hipotezemiz de 13 katılımcıdan 12'si tarafından küçük farklılıklarla desteklenmiştir.

Örneğin; ilahiyatçı MB, İbn Rüşd'ün görüşlerinin İslam dünyasında egemen olmamasının en önemli faktörünün, "akla yapmış olduğu vurgu" olduğunu belirtiyor. MB şöyle devam ediyor: "Zira aklı kullanmak, birçok gelişmenin ve durumun değerlendirilmesi sonucunu verir. Siyasi otoriteler de icraatlarının tartışılmasından hoşlanmazlar. Nitekim benzer bir durum, İmam Maturidî için de geçerlidir. Siyasi yönetimler, kendilerine kayıtsız şartsız itaat eden kitlelerin oluşmasını isterler. Bu amaçla da dini kullanabilirler. İbn Rüşd'ün düşünce yapısında akıl, öncü faktör olması nedeniyle, siyasi yapılar bundan hoşlanmamışlardır. İbn Rüşd-Gazzali mücadelesinde ise, Gazzali'nin izleyicilerinin İbn Rüşd'e haksızlık yaptığı veya onu anlamadığı tezi isabetli görünmektedir. Dönemin siyasi yönetimleri, Gazzali tarafını destekleyince, İbn Rüşd gereken itibarı görememiştir."

Bu konuda CK çok net bir değerlendirme yapıyor. Gazali'nin düşüncelerinin siyasal erkler tarafından desteklendiğini ve resmi görüş halinde savunulduğunu, daha da önemlisi medreselere hakim olduğunu belirtiyor. CK, "İbn Rüşd ise yasaklandı. Yasaklı olanı savunmak tekfire maruz kalmak demekti. Tekfir mekanizması Batı'daki aforoz gibi büyük bir etki gücüne sahiptir. İslam dünyasının bugün dahi büyük bir bölümü Selefi, Eş'arî inanışa teslim olmuş durumda. Mutezile, Maturidî düşünce ise son derece kısıtlı bir sosyo kültürel alana sahip," diyor.

F- Gazali'nin, Vehhabiliğe bir zemin yarattığı ve radikal İslamcı örgütlerin tarihsel referans kaynağı olduğu şeklindeki hipotez hakkında da katılımcıların yüzde 70'i aynı fikirde olduğunu belirtiyor. Sosyolog BA, Gazali niteliğindeki bir İslam aliminin günümüz dünyasına buna benzer etkilerinin bulunabileceğini, ancak, bir filozofun öne

sürülen boyutlarda etkili ve belirleyici olamayacağını ifade ediyor. Gazali'nin fikirlerinin günümüzde Orta Doğu'daki IŞİD, El-Kaide, El Nusra gibi silahlı cihadi örgütleri güdüleyen fikrin temellerini atan âlim olduğu şeklindeki tezi, CO ise "abartılı" buluyor.

İlahiyatçı MÇ temkinli de olsa, bu hipotezi doğruluyan bir yaklaşım sergiliyor. Gazali ekolünün Vehabiliği ve radikal İslamcı hareketlerin tarihsel kaynağını meydana getirdiğine ilişkin olarak, "Bütünün bir parçası olarak söyleyebiliriz, evet. Yani bir İslam geleneği olarak düşünüldüğünde öyledir. Nihayetinde 1400 yıllık köklü bir gelenekten bahsediyoruz. Yani erken dönem Medine toplumundaki o saf, rafine, pratik İslam'dan bize intikal eden 1400 yıllık yazılı, teorik ve pratik mirastan bahsediyoruz. Dolaylı olarak elbette bunun (Gazali'nin) etkisi olmuştur. IŞİD'in El-Kaide'nin yahut Nusra'nın, yahut Ahraruş Şam'ın, yahut Özgür Suriye Ordusu'nun felsefi olarak izi sürülürken Gazali'yi buluruz. Bizimkilerin siyasal aklı basmadığı için bunu yapmıyor", diye sorunu ele alıyor.

İlahiyatçı İG ise, diğer katılımcılardan çok farklı bir yöne işaret ediyor**.** Siyasal İslam'ın, "İmparatorluk parçalanma sürecine girdiğinde II. Abdülhamit'in parçalanmayı durdurmak için baş vurduğu ideolojik bir aygıt" olduğunu belirten İG, "Tutmamıştır. 1970'lerden sonra Devrim'in (Cumhuriyet) yaratmış olduğu mağduriyeti ve travmayı aşmak için tekrar diriltildi. Teolojik-İdeolojik muhtevası zayıf olduğu için, toplumsal sorunları çözme yerine, periferide kalmış mağdurların devlet imkanlarından (rant yolu ile) nemalanmalarına yaradı," diye bir başka olguya işaret ediyor.

MHK ise, söz konusu "cihatçı terör örgütleri ile İmam Gazali öğretisi arasında bir bağ var mı," sorusuna şöyle yanıt veriyor: "Elbette, hem de güçlü bir bağ vardır. Ancak burada Al-Gazali'yi sadece lokal bir sembol olarak almak daha yerinde olacaktır. Zira bu gibi gurupların arka planları el-Gazali ile sınırlandırılamayacak kadar çeşitlilik arz etmektedir. Belki bu soru sadece Sünni İslam bağlamında makul olabilir. Zira İslam dünyasında Sünni gelenek dışında Şii-İmami, Zeydi, İbadi gelenekler gibi yaşayan başka güçlü gelenekler de bulunmaktadır."

G- "Müslüman ülkelerde Aydınlanma ve sekülerleşme süreçleri ile modernitenin devlet ve millet arasında bir yabancılaşma ve çatışma yarattığı görüşü büyük bir yanılgıdır. Türkiye'de halk, Cumhuriyet'in temel ilkelerini büyük çoğunlukla benimsemiştir," diye ifade ettiğimiz hipotez ise, katılımcıların çoğunluğunca benimsenmekle birlikte bu konuda farklı görüşler de vardır.

Soruna görece daha geniş perspektiften bakan MHK**, "**Katı Jakoben laiklik uygulamalarını benimsemiş olması sebebiyle Türkiye ve Tunus'u bir arada değerlendirmenin" ufuk açıcı olacağını belirterek, "yabancılaşma ve çatışmanın en şiddetli yaşandığı bu iki ülke birer laboratuvar deneyi olarak fevkalâde önem arz etmektedir. Buna rağmen şu anda mevcut 57 İslam ülkesi içerisinde Aydınlanma ve modernleşme konusunda en şanslı iki adayın da bu iki ülke olduğu iddiası insana şaşırtıcı gelebilir. Ancak bu iki ülkedeki katı laiklik politikaları geleneksel dini yapı ve düşüncelerin egemenliğinin gerilemesine de yol açtığından, Aydınlanmacı ve modernleşmeci dini düşüncelerin yeşermesi ve palazlanması için en elverişli zemin de bu iki ülkede oluşmuştur," diyor.

H- Doğu-İslam toplumlarında, devletin ve siyasal otoritenin meşrulaştırılması ve devlet-toplum ilişkilerinde dinin belirleyici bir rolü olduğu yolundaki hipotez ise genel kabul gören bir yaklaşım oldu. İlahiyatçı ŞAD, "Gazali'nin, Selçuklular'ın yönettiği Bağdat'ın resmi ideolojisine aparat olduğunu düşüncesiyle ikircikli bir düşünce ürettiği iddialarını dikkate almak gerekir," diyor. ŞAD, Gazali nasıl bir düşünce ortaya koyarsa koysun, bilgide otorite yaratan ve gelecek tarihi bu otoritelere kilitleyen şeyin Müslümanların geleneği olduğunu söylüyor.

ŞAD, şöyle devam ediyor: "Her bilenin üstünde bir başka bilen vardır' ayeti, her çağın kendi ruhunu yaratmasını isterken, Müslüman geleneği, geleneksel otoriteler yaratarak bütün başarısızlıklarını da onlara bağlamışlardır. İbn Rüşd'ün rasyonalist geleneği dururken, Gazali'nin mistik İslam yorumunu takip eden Müslüman halkların, sosyolojisi ve psikolojisi böyle bir takibi hak ediyordu. Müslüman toplumlar Gazali'yi takip ettikleri için dekadans yaşamadılar; dekadans durumunda oldukları için ancak Gazali'yi takip edebildiler. Paranoid zihin, sebep ile sonuç arasındaki ilişkiye zaten hep ters durmuştur."

6.7. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu Niteliksel Araştırma (NA) yapılırken, tez çalışmasının eksenini oluşturan konularda Derinlemesine Görüşmeler (DG) yapılmasında ve soruların sınırlanmadan sorulmasında zorluklarla karşılaşıldı. Önceden saptadığımız farklı eğilimlere sahip katılımcılar, geniş bir coğrafyaya yayıldıkları için yüz yüze görüşmeler istenilen nicelikte

(sayıda) yapılamadı. Toplam 13 DG'den, ancak 3'ü ile yüz yüze görüşme yapılabildi. Diğerleriyle yazılı soru-yanıt yöntemiyle mülakat gerçekleştirildi. Ancak, katılımcı sayısının artırılmasında zorluklar yaşanmakla birlikte, görüşme yapılan 13 kişinin ise genel tablo hakkında yeterli fikri verebileceği sonucuna varıldı.

BÖLÜM 7. SONUÇ

7.1. Bağlamı Olmayan Gerçek Yoktur

Öncelikle belirtmeliyiz ki, sosyoloji disiplini içinde, tarihsel sosyoloji, siyasal sosyoloji ve din sosyolojisi alanında değerlendirilebilecek olan bu tez, bir "soyolojizm" eleştirisini de örtük olarak içinde taşıyan bir çalışma oldu. Diğer taraftan bu tez, tarihsel sosyolojik bir perspektiften hareket etse de, esas olarak güncel bir toplumsal-siyasal konuyu ele aldı. Genel olarak; tarihsel süreç içinde Türk-İslam ülkelerinde devletin

toplumsal temellerinin nasıl oluşturulduğunu, din-devlet-toplum ilişkilerinin nasıl şekillendiği ve esas olarak devletin meşrulaştırılması, siyasal iktidarlara toplumsal bir rıza/onay üretiminde dinin nasıl bir rol oynadığı incelendi. Türk ve İslam toplumlarında egemen sınıf ve yöneticilerin hangi araçlarla ve nasıl bir hegemonya oluşturduğu analiz edilmeye çalışıldı.

Dolayısıyla; Doğu-İslam ülkelerinde 'devletin ideolojik aygıtlarının' öncülü ya da habercisi sayabileceğimiz, siyasal iktidarların felsefi arka planı, manevi güç kaynağı, yönetim ve istikrar aracı olarak işlev gören ideolojik kurumların niteliğini inceledik. Tarihsel bir örnek üzerinden, Nizamü'l-Mülk'ün devlet felsefesi, dinin devlet örgütlenmesindeki işlevi, toplumla devlet arasındaki ilişkilerin kurumsal ve ideolojik planda yeniden düzenleme sürecini ele aldık. Nizamü'l-Mülk ve İmam Gazali ilişkisi üzerinden, dinin yeniden devletin etkin ve belirleyici bir ideolojik aracı olarak nasıl düzenlendiğini irdeledik. Bu tarihsel sosyolojik olguyu, günümüze, İslam dünyasına ve Türkiye'ye etkileri bağlamında değerlendirdik.

İslam dünyasında, günümüze kadar gelen Tanrı merkezli bilgi anlayışının; içtihad kapısının kapatılmasının yol açtığı siyasal, ekonomik ve toplumsal sonuçların; ve nihayet geri kalmışlığın iç dinamiklerini ortaya çıkarmayı denedik. Nizamü'l-Mülk ve İmam Gazali üzerinden din-devlet-toplum ilişkilerinin, günümüz İslam dünyasını nasıl şekillendirdiğine baktık. Yaptığımız niteliksel araştırma kapsamındaki derinlemesine görüşmelerde, İslam'ın bir mezhebi ya da o mezhebin dar bir yorumunun devlet ideolojisi olarak kurgulanması ve konumlanmasının yaratacağı tarihsel, toplumsal ve siyasal sorunları tartıştık. Yaptığımız derinlemesine görüşmelerden aldığımız yanıtlarda da, elinizdeki tezin son derece güncel bir sorunu irdelediğini test ettik.

Bu anlamda, Doğu-İslam ülkelerinde din-devlet-toplum ilişkilerinin ele alınmasında yeni bir tarihsel sosyolojik perspektif geliştirmeyi amaçladık. Bu çerçevede, yaklaşık 300 yıldır tartışılan, "İslam dünyasının neden geri kaldığı" sorusuna ve/veya sorunsalına farklı bir açıdan yaklaşarak, Türkiye'nin de dahil olduğu bir kültürel havzanın yaşadığı söz konusu nesnel durumun tarihsel, ekonomik, sosyal, siyasal, ideolojik ve teolojik temellerine inmeye çalıştık. Bu konuya yaklaşımda, klasik bakış açısını ve yöntemi değiştirmek gerektiğini ortaya koyduk.

Doğu'nun ve esas olarak İslam dünyasının, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi'ni kaçırdığı, bu geniş coğrafyada yaşanan büyük sorunların kaynağında da bu olgunun

yattığı görüşü, -farklı yaklaşımlar da bulunmakla birlikte- görece yaygın şekilde kabul gören bir tezdir. Aydınlanma ve pozitif bilimlerin gelişmesinin daha derin toplumsal ve kültürel sorunlar yarattığı, dahası insanlığı yeni bir krize sürüklediği şeklindeki teolojik ve post-modern görüşlerin temelsizliğini, bu yaklaşımın, sorunu tarihsel bağlamdan koparark ele aldığını ve Doğu-İslam toplumlarında konunun esasının kavranmasını engellediğini ileri sürdük. Kapitalizmin gelişimi ve ulus devletlerin ortaya çıkışına temel oluşturan Aydınlanma devrimi ve modernitenin, 19 ve 20. yüzyıldan geçerek günümüz İslam dünyasında din-devlet-toplum ilişkilerini nasıl etkilediğine baktık.

Esas olarak, gelenekle karşıtlığı ve ondan kopuşu; bireysel, toplumsal ve siyasal yaşam alanlarındaki kapitalist dönüşümü ya da değişimi ifade eden modernite, insan aklının ve deneyiminin gelişimin de temelini oluşturduğu görüşünü savunur. Batı'nın ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal alanda yaşadığı değişimlerin toplamını ifade eder. Modernite ve kapitalizm arasında doğrudan ve bir birini tamamlayıcı bir ilişki vardır. Bu anlamda; günümüzde, Doğu toplumları ve İslam dünyasının neden geri kaldığı sorunsalını da Aydınlanma, akılcılık, modernite, kapitalizm, ulus devlet kavramlarının ifade ve ima ettiği anlamlar iklimi altında da ayrıca tartışmayı yararlı bulduk.

İslam dünyasının, Batı'dan farklı olarak 11. yüzyıldan itibaren kendisine özgü bir Ortaçağ'a girdiği ve çağı hâlâ aşamadığı tezini ileri sürdük. Bu kendine özgü Ortaçağ'ın İslam coğrafyasında bin yıldır devam ettiği şeklindeki hipotezimizi destekleyip doğrulayacak tarihsel-sosyolojik kanıtları ortaya koymaya ve analiz etmeye çalıştık. Müslümanların uzayan Ortaçağı'nın neden ve nasıl başladığını araştırdık. Bu alanda da farklı bir yaklaşım geliştirmeyi amaçladık.

Bu bakımdan Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşu, hem Türk-İslam devlet geleneğinin temellerinin atıldığı hem de İslam dünyasında din-devlet-toplum ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi bağlamında belirleyici bir tarihsel dönemeç oluşturuyor. Türklerin Orta ve Uzak Asya'dan, Ön Asya ve Orta Doğu'ya akışının yeni bir aşamasını da ifade eden Selçuklular, önceki göç dalgalarından farklı olarak Oğuz/Türkmen boylarının bölgeye ve Anadolu'ya yerleşmesini sağlıyor. Sünni İslam'ın çökmeye başladığı, kurumlarının dağıldığı, Batını akımların güçlendiği bir dönemde bölgeye hakim olan Selçuklu İmparatorluğu, Sünni İslam'ı yeniden ayağa kaldırdığı gibi, onu ihya ediyor. Dahası, Nizamü'l-Mülk'ün yeniden şekillendirdiği din-devlet-toplum ilişkileri üzerinden Sünni İslam'ın Eş'ari geleneği ve Şâfiî fıkıhı üzerinden yeniden üretilmesini sağlıyor. Bu

geleneği Osmanlı İmparatorluğu'na aktarıyor. Büyük Selçuklu Devleti'nin hakim olduğu topraklarda, 11. yüzyılda din (Sünni İslam) devlet ile hem yeniden bütünleşiyor hem de ilk kez ayrılıyor. Dolayısıyla bu tarihsel durum, Doğu-İslam dünyasında laikliğin de en önemli tarihsel referans alanlarından birini oluşturuyor. Ancak, yine bu durumun yol açtığı çatışma ve sorunlar günümüze kadar geliyor.

Söz konusu dönem; İslam'da içtihad kapısının kapatılmasıyla, daha kapsayıcı bir kavramla ifade edersek; reform yolunun kesilmesiyle başlayan ve günümüze kadar uzayan 'skolastik' bir çağdır. Nizamü'l-Mülk ve İmam Gazali işbirliğiyle, -genel çizgileriyle günümüze kadar gelen- din devletinin teolojik ve kuramsal temellerinin yeniden atıldığı bir dönemdir.

Söz konusu teolojik çerçeveyi aşamayan sonraki alimlerin de ciddi katkılarda bulunduğu bu İslamcı anlayış, yaklaşık bin yıldır medrese eğitimi ve din öğretiminin de eksenini oluşturdu. Bu Tanrı merkezli bilgi anlayışı, günümüze kadar uzanan bir tarihsel süreç içinde İslam dünyasını belirledi.

İslam dünyasının yükselişini sonlandıran, akıl ve bilimin kapısını kapatan, felsefenin kâfirlik sayıldığı, insan aklının teslim alındığı; özellikle günümüz Sünni İslam kültür havzasını hâlâ etkisi altında tutan, uzun bir dönemdir bu. İslam dünyasının yükselişini durduran diğer etkenler arasında ise; dünya ticaret yollarının değişmesi, İpek Yolu'nun zamanla önemini yitirmesi; Moğol istilaları; Oğuz/Türkmen (Celali) isyanları gibi olayları sayabiliriz. Ayrıca, Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve kurumsallaşma sürecindeki sınıfsal ve siyasal çatışmalar; Selçuklu-Osmanlı devlet düzeni ve kültürel ortamına Eş'ari geleneğine mensup olan ya da bu geleneğin mirasını devralan ulemanın ve Gazali ekolünün egemen olması, diye diğer önemli etkenleri de sıralayabiliriz.

Bir bakıma her şey Selçuklu Vezir-i Azamı Nizamü'l-Mülk'ün, İmam Gazali'yi saraya danışman yapmasıyla başlıyor. Burada belirleyici olan Başvezir Nizamü'l-Mülk'tür. Ünlü devlet adamı, farklı felsefi akımlar, teolojik tartışmalar ve mezhepler arasında bölünmüş imparatorluk halkını soru soran ve itiraz eden bir kütle değil, itaatkâr, siyasal otoriteye boyun eğen ve kutsal metinlerin bilinen (zahiri) anlamına teslim olan bir topluluk şeklinde tasarlıyor. Kendisinin siyasal planda mücadele ederek kurumsal temellerini attığı bu anlayışın, teolojik çerçevesini ise İmam Gazali'nin hazırlamasını istiyor. Bunun için, dönemin en parlak İslam alimi konumundaki Gazali'ye gerekli

olanakları sunuyor. Gazali, kısa bir dönem düşünsel /manevi bunalım yaşasa da gereğini yapıyor ve Eş'arilik geleneğini teorik bakımdan tahkim ederek akli değil, itikadi (inanca dayalı) bir İslam çağını başlatıyor. Sonradan gelenler Gazali'nin çizdiği kuramsal ve teolojik çerçevenin dışına çık(a)madıkları gibi, bunu yapmaya kalkışanlar da bastırılıyor.

Machiavelli'in Prens kitabından yaklaşık 400 yıl önce yazılmasına ve Doğu'da İbn Haldun'un "Mukaddime"si ile birlikte siyaset sosyolojisinin temellerini atan çok önemli iki eserden biri olmasına karşın, Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetname adlı kitabı hakkında son derece az çalışma bulunuyor. Tezimizde, Nizamü'l-Mülk'ün devlet felsefesini tarihsel bağlamı içinde ele alarak, bu boşluğun doldurulmasına da katkıda bulunmaya çalıştık. İkinci bölümde ayrıntılı şekilde ortaya koyduğumuz gibi, Machiavelli'in Prens kitabı, Batı'da Aydınlanma ve Rönesans'ın kapılarını açan eserlerden biri sayılırken, Siyasetname ise Doğu'da tam tersine bir rol oynuyor.

Diğer taraftan, günümüz Doğu-İslam dünyasında din-toplum-devlet ilişkilerinin niteliği, ancak, Batı'da Sanayi Devrimi'nin gerçekleşmesi ve kapitalizmin giderek küresel karakter kazandığı gerçeği dikkate alınarak anlaşılabilir. Çünkü, kapitalizmin gelişmesi Batı'da din-toplum-devlet ilişkilerini de köklü bir şekilde değiştirmiştir. Batı'da siyaset, ekonomi, bilim, eğitim ve kamusal alandaki ilişkilerin neredeyse tamamı dinden bağımsızlaşarak dünyevileşmiş, başka bir ifade ile akıl ve bilimsel düşüncenin egemen olduğu seküler bir karakter kazanmıştır. Dünya işlerinde inancın yerini akıl almaya başlamıştır.

Feodal dönemde kurulu düzenin belirleyici ideolojik aygıtı din iken, moderniteyle birlikte onun yerini okul, ulusçuluk, pozitivizm ve akılcılık alıyor. Diğer bir ifadeyle, kapitalizmin gelişmesiyle derinleşen sınıf çatışmaları, dinin ve kilisenin sorgulanmasına yol açarak, özellikle Fransız Devrimi'nin etkisiyle kilise, devleti ve kamusal yaşamı kontrol etmekten uzaklaşıyor. Din özel alana çekiliyor. Yukarıdan aşağıya devrimlerin gerçekleştiği Doğu tipi uluslaşma ve modernleşme süreçlerinde de (Almanya modeli) durum daha otoriter bir nitelik taşısa da, sonuçları farklı olmuyor.

7.2. Tarihin Tutarlılığı ya da Tutarsızlığın Tarihi

Türkiye'de 1923 Cumhuriyet Devrimi'yle -ki 1908 II. Meşrutiyetin (Hürriyet Devrimi) devamı olarak da ele alınabilir- birlikte Doğu-İslam toplumlarında da modernleşme hareketleri gelişmeye başladı. Mısır, Türkiye'den sonra en önemli

Aydınlanma-modernleşme havzalarından biri oldu. Türk Devrimi'ni izleyen ülkeler arasında Cezayir, Tunus, Irak, Suriye, Libya ve Pakistan sayılabilir. İngiltere desteğiyle Vehabilik-Selefilik temelinde kurulan Körfez Emirlikleri ve Suudi Arabistan'ı dışında tutarsak eğer, Arap İslam toplumlarının önemli bölümünde Türkiye'nin Cumhuriyet Devrimi'ni izleyen, dini özel alana çekerek ya da baskı altına alarak gerçekleştirilen bir dizi modernleşme deneyi yaşandı. Bu dönemlerde İslamcı hareketler de çevreye/taşraya çekilerek, devlet üzerindeki kontrolünü yitirdi. Bu durum, İslamcı hareketin muhalif bir karakter kazanarak yeniden -bu günkü anlamda- siyasallaşmasına yol açtı. Dahası, İslami ve muhafazakâr çevrelerde modernite karşıtı bir kültür yarattı.

Ancak, 1990 sonrasında iki kutuplu dünyanın dağılması, sosyalist sistemin çözülmesi ve kapitalizme yönelik devrimci eleştirinin zayıflaması ya da geri çekilmesinin yol açtığı sonuçlardan biri de, etnik ve dinsel kimliklerin geri dönüşü oldu. Post-modernite diye de adlandırılan küreselleşme döneminde, Üçüncü Dünya ülkelerinde bu boşluğu ulusalcı ve dinci hareketler doldurmaya başladı. Böylece Doğu-İslam toplumlarında din, siyasal islamcılık olarak geri döndü.

Çevreden merkezi kuşatan siyasal islamcılık, daha çok Selefilik, Vehabilik ve Şâfiîlik gibi modernleşmeyi, aklı dışlayan anlayışlar temelinde gelişti. Şia teolojisine dayalı siyasal islam da benzer bir dokuya sahip oldu. Terörü bir siyasal mücadele aracı olarak kullanan radikal örgüt ve hareketleri de bu kapsamda değerlendirmek mümkün. Dolayısıyla, İmam Gazali'nin de en önemli kurucu teorisyenlerinden /alimlerinden biri olduğu bu gelenek, günümüzdeki radikal örgütlerin de tarihsel ve ideolojik kaynaklarından birini oluşturdu. Nitekim, Derinlemesine Görüşme (DG) yaptığımız ilahiyatçıların çoğunluğu da bizim bu tezimizi destekledi.

Saptamamız gereken bir başka önemli olgu ise şudur; Soğuk Savaş döneminde yanlış ya da kasıtlı bir yaklaşımla solda olduğu değerlendirilen ulusçu, laik ve seküler hareketlere karşı, -ki bu özelliklere sahip akımların sağ kanadı da vardır- emperyalist ülkeler, radikali ve ılımlısıyla siyasal islamcı hareketleri desteklemiş ve teşvik etmişti. Dolayısıyla Selefilik, Eş'arilik, Şâfiîlik, Vehabilik ve benzeri akımların küreselleşme döneminin şafağında siyasal islamcılık olarak geri dönüşü, Müslüman toplumlardaki modernleşme, sekülerleşme ve uluslaşma süreçlerinin başarısızlığından çok, Batı emperyalizminin çıkarları ve stratejik hesaplarının bir sonucu olarak ele alınabilir. Bu bağlamda, Batılı ülkelerin Avrasya'daki enerji kaynaklarının kontrolüne yönelik

siyasetleri de önemli bir etken olarak görülmelidir.

Dinin, egemen güçlerin ideolojik bir aygıtı haline gelerek devletin ve toplumun yönetilmesinin etkin bir aracına dönüşmesi, siyaset sosyolojisinin olduğu kadar, din sosyolojisinin de inceleme alanına girmektedir. Alman köylülerin Thoms Müntzer (1490-1525) liderliğindeki isyanı, yaygın bir iç savaşa dönüşmesinin ardından yenilmesine karşın, kalıcı sonuçlar yaratmış, Papalığın Hristiyan dünyasındaki monopolünün kırılma sürecini başlatmıştır. Bu olay, dinde reform ve protestanlığın toplumsal-tarihsel zeminini oluşturmuştur. Benzer bir süreç, genel çizgileriyle Doğu-İslam toplumlarında da yaşanmıştır. Ancak, Doğu-İslam toplumlarında çok önemli bir fark vardır; dinin siyasal bir araç işlevi görmesi neredeyse Müslümanlığın ilk yıllarına kadar uzanır. Bu yanıyla İslam'ın, Roma İmparatorluğu'na karşı uzun süreli bir muhalefet hareketi olarak doğan ve gelişen Hristiyanlıktan büyük bir farkı vardır. İslam, başından itibaren bir devlet dini olarak doğmuş, toplumsal yaşamı düzenleyen bir yönetim öğretisi şeklinde gelişmiştir. O nedenle İslam, özünde ya da son çözümlemede siyasal bir dindir de denilebilir.

İslam dünyasındaki "siyasal din" kavramını güçlendiren şey, Emevi-Arap hanedanlığı oldu. Emeviler döneminde (661-750) egemen feodal güçler tarafından İslam, siyasal gerekçelerle bazı kurallara ve ritüellere bağlandı. İmam Gazali ise Nizamü'l-Mülk'ün teşviki ve desteğiyle, Emevilerin şekillendirdiği Sünni İslamın bir yorumu olarak dinin, devletin ideolojik bir aygıtı haline gelmesinin kuramsal temellerini attı, felsefi arka planını oluşturdu. Gazali, İslamı siyasallaştırarak bir yönetim aracı şeklinde tahkim etti. Bu konumunu/özelliğini kurumsallaştırarak kalıcılaştıran Nizamü'l-Mülk oldu.

Din, sadece Ortaçağ'da değil, kapitalizmin bütün kurumlarıyla şekillendiği ve insanlığa vereceği şeylerin tükendiği 18. yüzyıl ve sonrasındaki burjuva toplumlarında da (Batı'da) devletlerin ideolojik aracı olarak işlev görüyordu. Tersi de doğrudur; devlete egemen olan kilise ya da cami de devletleri birer siyasal araç olarak kullanabiliyor. Burada fark ise şudur; Batı Hristiyan dünyası, Aydınlanma'yı yaşadığı ve kendi Ortaçağı'nı aştığı için, din ancak devletin bir aracı olarak işlev görmesine karşın, uzayan bir Ortaçağ'ın içinden geçen Doğu-İslam toplumlarının önemli bir bölümünde ise din, devleti ve toplumu fethetme, ele geçirme ve "total" olarak kontrol altına alma işlevi görüyor ve bu ısrarını sürdürüyor. Bu bakımdan, İslam dünyasının önemli bir bölümünde devletler dinin siyasal araçları olarak işlev görüyor. Egemen sınıflar kendi iktidarlarının

yeniden üretimini, dinsel kurumlar üzerinden ve bu kurumlar dolayımıyla gerçekleştiriyor. Bu maliyeti alabildiğine düşük bir yoldur. Nizamü'l-Mülk'ün temellerini attığı siyaset felsefesi ve İmam Gazali ile kurduğu ilişki üzerinden -Nizamiye Medreseleri- gelişmesini sağladığı teolojik literatür, Selçuklular'dan Osmanlı İmparatorluğu'na aktarılıyor.

Kavramsal bir netlikle ifade etmese de, Marx'ın, dini egemen sınıfların ve devletin ideolojik araçlarından biri olarak ele alan yaklaşımını, Fransız filozof Louis Althusser 1960'larda geliştiriyor. Althusser, dini, devletin önemli ideolojik aygıtlarından biri olarak değerlendirerek, toplumu, birbirine bağlı olan ve birbirini tamamlayan ekonomik, siyasal ve ideolojik düzeylere ayırıyor. Toplumsal formasyonu da bu düzeylerin toplamı olarak tanımlıyor. Düşünür, üstyapı kurumlarının, yani ideoloji, din, kültür, siyasal yapı, eğitim ve benzeri kurumların, yani geniş anlamda devletin ve siyasal iktidarların, göreli bir özerkliğe sahip olduğu görüşünü savunuyor.

Bu anlamda, Althusser edebiyatında bir kavram ve olgu olarak "ideoloji" önemli bir yer tutuyor. Bilindiği gibi, Marksist teoride devlet, son çözümlemede egemen sınıf ve güçlerin örgütlü baskı ve egemenlik aygıtı olarak tanımlanıyor. 'İktidar' ve 'devlet aygıtı' ayrımı yapan ortadoks Marksist anlayış, devleti son çözümlemede ordu, polis, mahkeme ve hapishane gibi zor kurumlarına indirgiyor. Althusser ise devleti, "baskı aygıtları" ve "ideolojik aygıtlar" olarak ikiye ayırıyor ve kısaca 'DİA' dediği, "Devletin İdeolojik Aygıtları" kavramını ortaya atarak geliştiriyor.

Bu bağlamda Althusser, okul, din, hukuksal kuruluşlar, kültürel kuruluşlar, meslek örgütleri, sendikalar, aile, kitle iletişim ve haberleşme kuruluşları (medya) gibi kurumları sistemin ya da 'Devletin İdeolojik Aygıtları' içinde sayar. Dini, devletin baskı araçlarından farklı olarak, ayrıca kurulu düzenin rıza ve onay üretme aygıtları içinde sayan Althusser, sosyal bilimlere çok önemli bir katkı yapar. Fransız düşünür, DİA'ların ideoloji aracılığıyla işlediğini belirtirken, "Baskıcı Devlet Aygıtları"nın ise caydırıcı ya da fiili şiddet yoluyla işlevini yerine getirdiğini ifade eder. Örneğin, yargı ve eğitim kurumları arasındaki temel farkın bu işleyiş özelliklerinde yattığını belirtir.

Althusser devamla, hiçbir sınıf ya da kesimin devletin ideolojik aygıtları içinde ve üstünde kendi hegemonyasını kurmadan iktidarını sürdüremeyeceğini ve kalıcı olamayacağını da ileri sürer. İşte bu aygıtlardan biri de insanı kuşatan din ve dinsel kurumlardır. Dinin toplumsal ve siyasal yaşamdaki yeri, modern toplumlar ve kapitalizm

koşullarında azalmış olmasına karşın, bir önceki çağ boyunca belirleyici bir yere sahiptir. Günümüzde Batılı ülkelerde devlet ve toplum ilişkilerinde (kamusal alanda) dinin etkisi büyük ölçüde azalsa da, bu etki Doğu-İslam dünyasının büyük bir bölümünde önemini koruyor.

Çalışmamızda; Althusser'in yukarıda özetlediğimiz yaklaşımından hareketle, dinin İslam dünyasında devlet-toplum ilişkilerinde belirleyici etkiye sahip olduğunu ortaya koyduk. Tezimizde esas olarak bu belirleyiciliğin nedenlerini, tarihsel ve toplumsal kaynaklarını inceledik. Bu yaklaşımı biraz daha ilerleterek şunu söyleyebiliriz; İslam dünyasında din, siyasal üstyapı ve ekonomik altyapı alanlarından da görece bağımsız bir konuma sahiptir. Bu özelliğiyle din, 11. yüzyıldan itibaren İslam ülkelerinin büyük bölümünde, siyaset ve ekonomi alanlarını etkileyen önemli bir dinamiktir. Din adamları sınıfı, ulema, İslami ilimleri tekelinde tutarak onu adeta bir üretim ve sermaye birikim aracı gibi kullanmakta, dahası bir iktidar alanı olarak değerlendirmektedir.

Max Weber, erken Müslüman toplulukların oluşumunda, İslam'ın kendi saf formundan bir kavimsel Arap savaşçı dinine, hatta daha sonra çok güçlü statü vurgusuna sahip bir dine dönüştüğünü vurguluyor. Weber, İslam'da kutsal savaşla (cihad) ilgili dinsel emirlerin iktisadi amacının, ruhani hedefinin önünde bulunduğunu ve bir zenginleşme (ganimet) aracı olduğunu ileri sürüyor. Weber, İslam'ın siyasal karakterine, onun ekonomiden devlet yönetimine, toplumsal ilişkilerden özel yaşama kadar bütün dünyevi ilişkileri düzenleme kapasitesine ve anlayışına sahip bir din olduğuna da işaret ediyor. Daha da önemlisi, Üçüncü Bölüm'de gösterdiğimiz gibi, Weber, İslam'ın en önemli emirlerinin temelinde "siyasal bir karakter" bulunduğunu ileri sürüyor.

Weber bireylerin dinsel motifleri ile ekonomik tutum ve davranışları arasında da ilişki kuruyor. Bu sosyolojik yaklaşım, onun hem yönteminin hem de görüşlerinin eksenini oluşturuyor. Avrupa'da Protestan mezhep ve akımların ekonomik olarak farklılaştıklarını tespit eden Weber, onların Katoliklere göre daha çok servet ve sermayeye sahip olduklarını, daha iyi bir eğitim gördüklerini saptıyor. Kapitalizmin bir yaşam biçimi olarak ortaya çıkmasında Protestan ahlakının dinsel motiflerinin aracılık ettiği sonucuna varıyor. Buna göre çok harcama yapmayan, çalışmayı ve kazanmayı ibadet gibi gören, lüks tüketimi reddeden sade bir tutumun öne çıkması, sermaye birikimine, yatırıma ve kapitalizmin gelişmesine yol açıyor. Protestanlık kapitalizmin ruhuna uygun düşüyor, onu güdülüyor.

Weber, Marksist altyapının üstyapıyı belirlediği tezine karşılık, üstyapının da -ideolojinin, bir siyaset anlayışının, dinin- altyapıyı belirleyici rol oynayabileceği görüşünü ortaya atıyor. Örneğin; dinin bazı toplumlarda böyle bir işlevinin olabileceğini ileri sürüyor. Üstyapının görece özerkliği tezi, Althusser gibi bazı önemli Marksist teorisyenlerce de daha sonra kabul görüyor. Özellikle, "Frankfurt Okulu" çevresinde bu düşüncenin izleyicileri, kültürel çalışmalar ve popüler kültür alanında yoğunlaşıyor. Althusser, iktidarın kaynağını, Foucault'un da işlediği gibi, üstyapı kurumlarının etkisiyle de açıklıyor. Çünkü, başta ideolojik ve kültürel kurumlar olmak üzere, bazı üstyapı kurumları, örneğin din, hayatımızda bire bir etkili oluyor. Ancak, Althusser ve Gramsci'den farklı olarak Weber'in kapitalizmi ekonomik alt yapı ve sınıfsal ilişkilerinden bağımsız, salt kültürel bir kategori olarak değerlendiren yaklaşımı, son derece sorunlu görünüyor. Weber'in bu yaklaşımı Soğuk Savaş sonrası küreselleşmeci dönemde yaygınlık ve etkinlik kazanan post-modernist ve post-yapısalcı görüşlerin temelini oluşturuyor.

Tezimizde geliştirmeye çalıştığımız perspektiften bakıldığında; Doğu-İslam toplumlarında dinin, hem devletin ideolojik aygıtı olarak kullanıldığı hem de iktidarın ve devletin başlıca meşruiyet kaynağını oluşturduğu görürülür. Örneğin; Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname* kitabında, ideal bir devletin ve hükümdarın nasıl olması gerektiğini anlatırken, devletin başlıca meşruiyet kaynağının din olduğunu açıkça belirtir. Dinin siyasi otorite (saray ve saltanat çevresi) için toplumsal bir rıza üretiminin başlıca aracı olduğunu da saptayan ve bu ilişkinin nasıl yürütüleceğini kurumsal işleyiş bakımından sistematize eden Nizamü'l-Mülk, hükümdarların her çağda Tanrı tarafından seçilen kişiler arasından çıktığını ileri sürer. Ancak, İmam Gazali ile işbirliği içinde Sünni İslamı, Eş'ari-Şâfiî ekolü üzerinden yeniden ayağa kaldırıp, hakim mezhep olarak konumlandıran Nizamü'l-Mülk'ün yerleştirdiği siyaset anlayışı, İslam dünyasını bir durgunluk dönemine sokar. Mülkiyetin Allah adına onun yeryüzündeki temsilcisi, gölgesi olan Sultan'a ait bulunduğu, özel mülkiyet kavramının dar anlamda üretim ilişkileri içinde bulunmadığı, Sultan'ın iradesi ile herkesin malına ve mülküne el konulabildiği, yağma ve ganimet kültürünün bulunduğu, Doğu-İslam toplumlarında "Protestan" özelliklere sahip bir akımın gelişmesi mümkün olmaz. Bu özelliklere en yakın mezhep ve İslami akım olan Mutezile ve kimi Batıni akımlar ise ya bastırılır ya da tasfiye edilir.

Gazneliler ile yapılan Dandanakan Savaşı'nın (1040) ardından, Selçuklu Devleti'nin kuruluşunun ilanı anlamına da gelen bir tutanak ve mektup hazırlanarak hem çevre ülkelerin hükümdarlarına hem de Bağdat'ta oturan Abbasi hanedanına mensup Halife'ye gönderilmişti. Tuğrul Bey'in imzasını taşıyan mektup ile Halife'den yeni devletin ve Selçuklu Hanedanı'nın tanınması ve İslamiyet adına onaylanması (meşru olduğunun ilan edilmesi) isteniyordu. Halife'nin, Selçuklu Devleti'ni ve Tuğrul Bey'in saltanatını tanıması, yeni devletin Müslüman halklar nezdinde meşruiyet kazanması bakımından önem taşıyordu. Çünkü, bu durumda Selçukluların, farklı halkların yaşadığı Müslüman ülkelerde toprak ve egemenlik alanını genişletmesinin de önü açılacaktı. Abbasiler gücünü yitirse bile -ki Hilafet makamı Şii Büveyhi Devleti'nin baskısı altındaydı- devlet ve hanedanların meşruiyet kaynağı olmaya devam ediyordu.

Bu arada, Dandanakan Savaşı'ndan sonra Kuzey İran'daki Horasan bölgesi tamamen Selçuklu Devleti'nin eline geçince, -ki Horasan, Türklerin büyük dalgalar halinde Batı'ya ve Güney Batı'ya doğru göçünün en önemli durağı, Anadolu'ya açılan kapıydı- Gazneli Devleti'ne çalışan ve asıl adı, 'Ebu Ali Kıvamuddin Hasan et-Tusi' olan Nizamü'l-Mülk, babasıyla birlikte Selçuklular'ın hizmetine girecekti.

Nizamü'l-Mülk, devletin güçlü ve toplumsal temelinin de sağlam olması için, arkasında yekpare bir felsefenin, inancın ve teolojik/siyasal öğretinin bulunması gerektiğini düşünüyordu. Yalnız dış dünyaya karşı güçlü olmak bakımından değil, içeride de farklı kavimlerden ve inançlardan imparatorluk halkının yönetimi için (belki daha çok bu nedenle) devlete ve topluma hakim olan bir öğretiye/ideolojiye ihtiyaç olduğu görüşünden hareket ediyordu.

Başvezir, Selçuklu Devleti'nin temel ve kurucu unsurları (esas olarak Türkler) ile devletin tebaasını (devlete bağlı toplumları) oluşturan diğer Müslüman kavimler arasındaki farklılıkları, rekabet halindeki felsefi-teolojik akımları, fikri kargaşayı ve mezhep çatışmalarını imparatorluğu zayıflatıcı bir durum olarak görüyordu. Bu nedenle, devlet yönetimi için en uygun mezhep olarak gördüğü Sünni-Şâfiî İslam'ın bir yorumunu -bir bakıma- resmi ideoloji olarak kurumsallaştırarak, devleti güçten düşüren bir etken olarak gördüğü inanç kargaşasını aşmak istiyordu. Bu amaçla, Sultan Alp Arslan zamanında Nizamiye (Düzen) Medreseleri adıyla, Selçuklu ülkesinin belli başlı kentlerinde okullar kurdu. Bu okulların merkezi ise Bağdat'taki büyük Nizamiye Medresesi'ydi. Adını Nizamü'l-Mülk'ten alan bu medresenin müderrisliğine de

(müdürlüğüne, rektörlüğüne) yukarıda da çeşitli vesilelerle ifade ettiğimiz gibi, İmam Gazali'yi getirilecekti. Vezirlerine devlet yönetiminin ilkeleri ve kuralları konusunda bir rehber kitap yazılması için emir veren (ferman yayınlayan) ve hazırlanan eserler arasından Siyasetname'yi seçen Selçuklu Sultanı Melikşah'ın da devletin yekpare bir inanca yaslanması gerektiği fikirinden hareket ettiği açıktı.

Bu dönemde İslam dünyası, -ki bu dünyanın büyük bölümü Selçuklu İmparatorluğu hakimiyetindeydi- 11 ve 12. yüzyıllarda, Şii ve Sünni çatı mezhepleri ve bu mezheplerin bir dizi alt kolu ve çeşitli felsefi akımlar arasında bölünmüş durumdaydı. Göçebe Türkler (Türkmenler, Oğuz boyları) arasında daha çok Alevilik, Babailik, Batınilik gibi inançlar yaygındı. Yerleşik kesimlerde ise Sünnilik daha etkindi. Saray Sünni İslamı, halk ise Babailik, Alevilik, Şiilik gibi Batıni inanç havzasındaki akımları benimsemişti. Sınıf mücadelesi diye niteleyebileceğimiz büyük halk isyanlarının ideolojisi de bu mezhep ve akımlar olacaktı. Öyle ki, Asyatik toplum ve devletlerde adeta siyasal ve sosyolojik bir yasa gibi gelişen, hanedanın ve devletin kendi kurucu unsuru olan halklardan koparak onlara yabancılaşması, bu ülkeler için en temel istikrarsızlık kaynağını oluşturacaktı. Büyük Oğuz isyanları, Selçuklu Devleti'nin dağılmasına yol açacak, bu sınıf çatışması, Celali İsyanları şeklinde Osmanlı'da da yüz yıl devam edecekti. İran'da fethedilemeyen Alamut Kalesi merkezli ve "Haşhaşiler" diye ünlenen Hasan Sabbah liderliğindeki Batıni İsmailiye tarikatı da dönemin en etkili akımları ve siyasal güçleri arasındaydı. Hasan Sabbah ve izleyicileri, sanıldığı gibi taraftarlarına haşhaş/afyon içirip kendilerinden geçirerek yeryüzünde sahte bir cennet kurmaya çalışan, dahası trans durumundaki fedaileri eliyle devlet adamlarına, sultanlara, şahlara, vezirlere, şeyhlere, Sünni müftülere karşı suikastlar düzenleyen bir cemaat değildi. Kuşkusuz, büyük korku salan siyasi suikastlar düzenlemek İsmailiye-Nizari akımının/tarikatının en önemli özelliğiydi. Ama Alamut Kalesi'nde üslenen Hasan Sabbah, aynı zamanda önemli bir Batıni felsefeci, İslam mütefekkiri ve yorumcuydu.

Modernitenin oluşumuna odaklanan tarihsel sosyoloji, esas olarak belli bir yönü olan uzun dönemli tarihsel süreçler üzerinde çalışır. Bu bakımdan asıl alanı, tarihsel kırılma noktaları ve çağ dönüşümleridir. Dolayısıyla bu disiplin, toplumsal ve tarihsel dönüşümlerle, ama daha çok, belli bir yönü olduğu varsayılan değişimlerle ilgilenir. Belli bir yönü olduğu varsayılan değişim, uzun süreli tarihsel persektifler olmadan anlaşılamaz. İşte biz de Doğu-İslam toplumlarında din-devlet-toplum ilişkilerinin nasıl şekillendiğine

ve günümüzün dünyasını nasıl etkilediğine bakarken, tarihsel sosyolojik bir perspektiften hareket ettik. Bu açıdan bakıldığında ise, İslam dünyasında ve Türk devlet geleneğinin din-devlet-toplum ilişkilerinin şekillenmesinde 11. yüzyıl tarihsel bir dönemeç oluşturuyordu. Selçuklu Devleti'nin kuruluş ve yükseliş sürecinde İslam ile kurduğu ve yerleştirdiği ilişki, daha sonra Osmanlılar üzerinden günümüz Türkiyesi'ne kadar gelen bir etki yarattığı gibi, bütün Müslüman dünyanın da içinde devindiği bir siyasal-teolojik çerçeve oluşturdu.

Nizamü'l-Mülk'ün devlet ve toplumu örgütleme ve yönetme anlayışının sonucu olarak, dinin etkin ve belirleyici bir ideolojik-siyasal aygıt olarak kullanıldığı toplum örgütlenmesi, günümüz İslam dünyasını hâlâ etkilemeye devam ediyor. Bu nedenle, Nizamü'l-Mülk'ün (ve onun İmam Gazali ile kurduğu ilişkinin) tarihsel bir örnek olarak incelenmesi, bugünü açıklamak bakımından da bize paha biçilmez bir anahtar sunuyor.

Abbasi hanedanına bağlı hilafet kurumunun 10. yüzyıldan itibaren gücünü yitirerek etkisizleşmesi, İslam dünyasında büyük bir boşluk yaratmıştı. Hilafet makamı, aynı zamanda devletin başı olmak konumundan zamanla çıkarak, daha çok ruhani bir otorite/kurum haline gelmişti. Bu boşluğun oluşmasında İran'da Şia'nın güçlenmesi, Maveraünnehir'de Batıni akımların yaygınlaşması, Mısır'da kurulan Şii-Fatımî devletinin ayrı bir hilafet kurumu oluşturma girişimleri de rol oynamıştı. Ancak, "İmam Kureyş'tendir" hadisi, hilafet makamının Kureyş kaviminden gelen kişilerden oluşmasının adeta bir zorunluluk haline geldiği bir gelenek de yaratmıştı. Bu durum Hilafetin Sünni İslam kültür havzasında kalacağı anlamına geliyordu. Bu nedenle, Şii Büveyhi Devleti, Bağdat'a hakim olmasına karşın, Hilafet makamına dokunmamış, onu kontrolü altına alarak yönlendirmeyi tercih etmişti. Ancak ortaya çok ilginç ve tarihsel fırsatlar sunan fiili bir durum çıkmıştı. Dinsel ve siyasal kurumlar sözünü ettiğimiz nedenlerle bu tarihsel dönemeçte bir birinden ayrılmıştı. Bu durum, daha sonra laikliğin ve seküler düzenin tarihsel kaynaklarını ve bir dinsel-siyasal geleneği oluşturabilecekken, bu olmadı. Selçuklular'ın Bağdat'ı ele geçirip bir "cihan imparatorluğu" haline gelmesinden sonra, Nizamü'l-Mülk bu boşluğu din-devlet-toplum ilişkilerini yeniden düzenleyerek dolduracaktı. Devlet ve din, siyasal iktidar ve İslam arasındadaki ilişkinin yeniden tanımlanması, esas olarak Selçuklular'ın etkin bir siyasal araç olarak kullandıkları bir siyasal yapılanma oluşturdukları anlamına da geliyordu. Din, devletin meşruiyet kaynağı ve onun ikiz kardeşi halinde yeniden yapılandırılmıştı. Denilebilir ki,

Doğu-İslam toplumlarının tarihinde -Cumhuriyet Türkiyesi serüveninin önemli bir bölümünü dışında tutarsak- din hiçbir zaman salt insanların vicdanında ve özel alanda kalmadı.

Selçuklular, daha kuruluşlarının ilk yıllarında, nesnel bir ihtiyaç ya da zorunluluk olmadığı halde, Halife tarafından Müslümanların koruyucusu, siyasi önderi ve onların tek meşru devleti olduklarına ilişkin onay ve bu onaya bağlı olarak çeşitli ünvanları almayı önemsemişlerdi. Böylece Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşunun daha başında Sünni İslam, devletin temel ve kurucu etkenlerinden /unsurlarından biri haline gelecekti. İslam'ın "cihat" ve "fetih" anlayışına sahip olması, bu yolla "ganimet" elde etmenin meşru sayılması, kutsanan "gaza" kültürü, göçebe toplum geleneğinden gelen Selçuklu kavimleri için çok uygun ideolojik gerekçe sunuyordu. Daha da önemlisi, bir devlet olarak örgütlenmenin zorunlu şartı olan hukuk sistemi ihtiyacına da, Sünni İslam'ın gelişkin olan "fıkıh" birikiminin yanıt vermesi, Türk devletleri kurucu hanedanlarının mezhep tercihinde önemli rol oynayacaktı. Cihat, gaza, fetih ve ganimet anlayışı, ekonomisini akın ve yağma üzerine kuran göçebe bir kavim için önemli bir olanaktı. Ayrıca, ülke içinde "yağma" yapılmasını önlediği için de "fetih" ve "gaza" kültürü istikrarlı bir iç düzenin kurulması için gerekliydi. Nitekim, hukuku ve ilkeleri oturtan, eğitim düzenini kuran, siyasal ve dinsel kurumlar arasındaki ilişkileri yeniden düzenleyen, özetle "mülke" yani devlete düzen (nizam) getiren büyük vezire de bu nedenle 'Nizamü'l-Mülk' ünvanı verilecekti. Din ve devlet kurumlarının iç içe geçtiği böyle bir başlangıç, Türkleri de içeren İslam dünyasında, dinin yeniden devletin "ikiz kardeşi" haline gelerek araçsallaşmasına yol açacaktı. Dahası, Müslümanlar'ın büyük Ortaçağı'nın da yollarını döşeyecekti.

İslam dünyasında ilk kez devlet eliyle kurulan medreselerde (Nizamiye) devletin eğitimli bürokrat ihtiyacı karşılandığı gibi, toplumsal dönüşümü gerçekleştirecek kanaat önderlerinin yetiştirilmesi de amaçlanmıştı. Bu medreselerin bir diğer fonksiyonu da İslam dünyasında Şii etkinliğinin arttığı bu dönemde, sosyal ve siyasal bakımdan gelenekçi ve tutucu bir anlayışla Sünni uyanış merkezleri oluşturmaktı. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Sünni İslam, neredeyse çökmek üzere olduğu bu dönemde, Selçuklu Devleti'nin tarih sahnesine çıkışıyla yeniden canlandırılmış, kurumsallaşma ihtiyacındaki Türk hanedanların bu mezhebi benimsemeleri nedeniyle, Sünni Hilafet kurumu varlığını korumuştu.

Toparlarsak; Selçuklu İmparatorluğu; Sünni İslam'ın bir devlet dini olarak yeniden örgütlenmesini ve yükselmesini gerçekleştiren, daha da önemlisi, bu özelliğini (mirası) daha sonra kurulacak Türk ve Müslüman devletlere aktaran çok önemli bir tarihsel ve siyasal oluşumdu. Bu tarihsel deneyim, arkasında, Osmanlı İmparatorluğu başta olmak üzere diğer Türk ve Müslüman devletlerini de belirleyen güçlü bir gelenek bırakacaktı.

Müslüman ülkelerde İslam dini, sadece devleti ve merkezi iktidarı bir meşrulaştırma aracı değil, diğer bütün dinler gibi aynı zamanda egemen sınıfların ideolojisidir. Dolayısıyla İslam'ın siyasallaşmasının önemli bir nedeni ve kaynağı da egemen sınıfların bu özelliğidir. İslam'da Gazali'nin açtığı yoldan giden alimlerin, 11. yüzyıldan itibaren yorum ve güncelleme yolunu kapatması en temel sorunu oluşturacaktır. İslam dünyasının akılcılık ve bilimden kopmasına yol açan bu anlayış, hâlâ gücünü ve etkinliğini koruyor. Bu nedenle İslam'da en küçük "reform" girişimi, günümüzde bile günah ve kâfirlik sayılıyor.

7.3. Zaman Uzar Bin Yıl Olur

Kuşkusuz, 20. yüzyılda Gazali'yi aşma denemeleri ve bu yönde çalışan düşünürlerin sayısı daha fazla olmakla birlikte, Gazalici anlayış İslam'da yenilenme ve reform hareketlerinin önünde hâlâ bir set oluşturuyor. İslam dünyasında, 19. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan düşünür ve teorisyenler de Gazali'yi aşamıyor. Bu yönde güçlü bir çaba içine giren ya da denemede bulunanlar bile, ilginç şekilde son çözümlemede bu skolastiğe teslim oluyor. Ancak, İslam'ın Ortaçağı'nı aşma denemeleri hiç kesilmiyor. Çünkü, hem dış hem de iç dinamikler bunu zorluyor. Bu bakımdan bir sentez oluşturma, ortalama alma, modernite ile geleneği uzlaştırma çabaları devam ediyor. Ancak, bütün fraksiyonlarıyla İslamcı hareketin içinden başlatılan modernleşmeci yeniden yapılanma hareketlerinin hiçbiri, Tanrı merkezli bilgi anlayışının dışına çıkıp, insan eksenli bir düşünce ekolünü etkin ve belirleyici bir akım olarak kuramıyor.

İslam'ın hâlâ devam eden Ortaçağı'nın temel nedeni olarak da "İçtihad Kapısı" adı verilen yorum ve güncellenme yolunun kapatılmasını, böylece İslam dünyasının akıl,

bilgi ve bilim çağını kaçırdığını tespit etmek gerekiyor. Gazali'nin çizdiği bu düşünsel çerçeve ve ilim (bilim değil, ilim) metodolojisi, kendisinden sonra aşılamadığı gibi, tam tersine ardından gelen âlim ve müçtehidler (içtihad yapma yetkisi ve yeterliliğine sahip alimler, yorumcular) tarafından da pekiştirildi. İbn Rüşd gibi bu kapıyı aralamaya, akılcılık ve felsefeye dar da olsa bir kapı açmaya çalışan düşünür ve akımlar ise tasfiye edildi. Bu durum, 20. yüzyıla kadar devam etti.

Öte yandan, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, içtihad kapısının kapatılmasını sadece İmam Gazali'ye bağlamak da doğru değildir. İslam'da yorum kapısının kapatılmasında –kuşkusuz- İmam Gazali etkin ve belirleyici bir rol oynasa da, bu yaklaşım (ortaya çıkan tabloyu sadece ona bağlamak) tarihte bir kişiye olması gerekenden çok fazla rol biçmek anlamına gelecektir. Daha önemlisi, konuyu nesnel nedenlerinden, yani söz konusu dönemin ekonomik, siyasal ve toplumsal koşullarından koparmak olacaktır. Bu nedenle sorunu ele alırken, geniş bir tarihsel sosyolojik perspektiften hareket etmeye özen gösterdik.

Dini, devletin en önemli ideolojik aygıtı olarak gören ve bunu teorik düzeyde formüle eden Nizamü'l-Mülk'ün yanı sıra, çok sayıda İslam alimi ve düşünürü de devleti dinin siyasal aygıtı olarak değerlendirmiş, kendi anlayışlarını yaşama geçirmek ve egemen inanç olarak örgütlemek için merkezi iktidarın ele geçirilmesini esas alan bir strateji izlemiştir. Bu anlayış, günümüzde de etkinliğini sürdüren siyasal islamcılığın temelini oluşturur. Çünkü, İslam'ın bir devlet dini, dolayısıyla siyasal ve toplumsal yaşamı da düzenleyen bir inanç sistemi olarak doğmasının, din-devlet ilişkileri üzerinde belirleyici bir etkisi vardır. Bu anlamda, "devletin ideolojik aygıtları" kavramının yanına, biz de İslam toplumlarında "dinin siyasal aygıtları" kavramını koyabiliriz. Bu anlamda, -hem Sünni hem de Şii İslam bakımından- merkezi iktidarı, medreseci eğitim kurumlarını ve cihatçı tarikat-cemaat yapılanmasını, dinin siyasal aygıtları diye sıralayabiliriz.

Batı Hristiyan dünyasında Rönesans ve Aydınlanma sürecinden sonra Ortaçağ'ın aşılıp modern çağa girilmesiyle bilimde, teknolojide, ekonomide, kültürde geri kalan ve zamanla Batı'nın hegemonyasına giren İslam dünyasında da, bu geri kalmışlıktan çıkış için bir dizi arayış başlayacaktı. Bu arayış, kaçınılmaz olarak verili teorik ve teolojik çerçevenin, yani Tanrı merkezli bilgi anlayışının sorgulanmasına da yol açacaktı.

Bu sorgulamanın öncü isimlerinden İbn Rüşd, felsefeye yönelik bütün ilgisine karşın, aynı zamanda İslam dinine bağlı, inançlı bir Müslüman olarak yaşadı. Onun bu

özelliği, meşruiyetinin de yegane kaynağını oluşturuyordu. Bütün yaşamını ve entelektüel yeteneklerini din ile felsefeyi uzlaştırmaya, İslam ile bilim ve akılcılığı buluşturmaya adadı. Ancak, din ve felsefeyi bu buluşturma girişimi, onları uzlaştırmaktan daha çok, birlikte var olmalarını sağlamak şeklinde gelişti. İbn Rüşd, ayağını teolojik zemine bassa da, iki alanı (din ve felsefeyi) bir birinden ayırmayı ve bağımsız iki disiplin olarak varlıklarını korumayı ve geliştirmeyi öneriyordu.

İbn Rüşd, bilimin ve felsefenin kâfirlik olamayacağını, dini kuralların akıl ve mantıkla çelişmesi halinde, akla göre yorumlanmasının doğru olacağı görüşünü savunuyordu. Dinin ve felsefenin birbiriyle çelişmediğini, felsefe ile dinin tutarlı bir şekilde savunulabileceğini ileri sürüyordu. Allah vergisi olan insan aklının, felsefe ve bilimsel düşünce yöntemiyle (mantıkla) varacağı sonuçların, Tanrısal esine, yani nakledilene (vahiye) aykırı olamayacağı görüşünü savunuyordu. Genel olarak göksel (sevami) ve tek Tanrılı dinlerin, özel olarak İslam dininin "akıl mı nakil mi" şeklindeki önemli sorusuna, "din mi felsefe mi" ikilemine yeni bir yaklaşım getirmeye çalışıyordu. Çünkü, İslam dünyası için bu soruya verilecek yanıt, söz konusu ikilemlere ilişkin yapılacak tercih yaşamsal bir önem taşıyordu. İslam dünyasında İbn Rüşd'e kadar din adamları, alimler ve ulema, bu soruya tereddütsüz "nakil", yani "vahiy/şeriat" diye yanıt veriyordu. İbn Rüşd, insan aklını ve aklın etkinliğini dönemin koşulları ve verili teolojik çerçeveyi aşmamaya özen göstererek ve belki yer yer zorlayarak genişletmeye, böylece felsefeye bir alan açmaya çalışıyor, ama olmuyordu. Gelenekçiler, daha da önemlisi Tanrısal bir meşruiyet yükledikleri siyasal otoriteye sorgulamaksızın itaat isteyen egemen güçler tarafından bastırılıyorlardı. Batı Hristiyan (ve Musevi) dünyası, İbn Rüşd'ün açtığı yoldan gidiyor, Doğu-İslam dünyası ise, -Cumhuriyet Türkiye'si bir ölçüde istisna olarak tutulursa eğer- İmam Gazali'nin çizdiği teolojik-düşünsel çerçevenin içinde kalıyordu. Bu durum günümüze kadar sürdü.

Aslında, din-felsefe ilişkisinde hayli temkinli olan ve Tanrısal esinin çizdiği alan içinde kalmaya özen gösteren İbn Rüşd, şeriatın amacının gerçek bilgiyi öğretmek olduğunu da ileri sürüyor. İbn Rüşd, akıl-madde ilişkisinde de Gazali ile tartışmaya giriyor. Aklın cisimler ile ilişkisi yoksa insanın da bağlantısı olmaz diyen İbn Rüşd, akla ve mantığa (burhan) belirleyici bir öncelik tanıyan maddeci görüşlerin eşiğine kadar geliyor. İbn Rüşd, Aristo'nun "akıl ayrık bir varlıktır" biçimindeki savını anımsatarak, rasyonel düşünceyi bağımsız bir etken olarak tanımlamaya yöneliyor. Gerçek bilginin

Tanrı'yı, yaratılan tüm varlıkları ve bunların "öteki dünyadaki" durumlarını bilmek olduğunu belirten İbn Rüşd, dolayısıyla, şeriat bakımından felsefe ve mantık öğrenmenin de zorunlu olduğu görüşünü savunuyor. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı Eş'ari geleneğini ihya eden İmam Gazali'nin tersine, sünni İslam'ın tutucu yorumuna bir itiraz olarak Mutezile ekolüne daha yakın duruyor.

Antikçağ Yunan felsefesi uzmanı olan İbn Rüşd, Aristoteles ve Platon gibi düşünürlerin eserlerini yorumluyor. Onların kitaplarına şerhler yazıyor. Aynı zamanda Endülis Sultanı Yusuf'a felsefi konularda bilgiler veriyor. Batı'da Averroes adıyla, yani "Yorumcu" olarak tanınan İbn Rüşd, dini ilimler ve fıkıh eğitiminin yanı sıra felsefe, metafizik, mantık, tabiat bilgileri, psikoloji, astronomi, tıp, siyaset ve ahlak gibi konularda çalışıyor.

İbn Rüşd vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak anlaşılıp kendi içlerinde değerlendirilebileceği görüşünü savunuyor. Daha da önemlisi, din ve felsefe arasında, birbirini inkâr ve iptal etmeyecek, tersine birbirini tamamlayacak şekilde yeni bir bağ kurmayı deniyor. Bu yaklaşım; tarihsel ve düşünsel bakımdan laikliğin habercisi sayılabilecek bir zemin sunuyor.

İbn Sina ve Farabi'nin izinden giden İbn-i Rüşd, İslam düşünce tarihindeki en önemli ve en yaşamsal bölünme olan "akılcılık-nakilcilik" tartışmasında, akılcı-felsefeci tarafın en yetkin temsilcilerinden biri oluyor. İbn Rüşd, Kurtuba'da (Kordoba), Gazali'nin İslam dünyasında Ortaçağ'ın yollarını döşeyen "Tehafütü'l-Felasife" kitabını eleştiren ünlü eserini yazıyor. İslam düşünce tarihinde en az Gazali'nin eseri kadar önemli olan, "Tehafütü't-Tehafüt", yani "Tutarsızlığın Tutarsızlığı" adlı kitap böyle oluşuyor.

Ancak, İbn Rüşd'ün "Tehafütü't-Tehafüt" kitabı başta olmak üzere eserlerinin üstü yaklaşık bin yıldır örtülüyor. İbn Rüşd unutturulduğu gibi, kitapları yasaklanıyor. Müslümanlar yaygın olarak, ancak 20. yüzyılda İbn Rüşd'den ve eserlerinden haberdar oluyor. Bunun için Osmanlı'da Hürriyet hareketlerini ve Türkiye'de Cumhuriyet Devrimi'ni beklemek gerekiyor.

Tarihsel sosyolojik perspektiften baktığımızda ortada şöyle bir tablo bulunuyor; içtihad kapısı kapatılarak felsefe ve akla ancak Tanrısal esinin sınırları içinde bir hareket alanının tanınması, İslam dünyasını geliştirmemiş, tam tersine onu bilim ve ilerleme çizgisinden koparmıştır. Bu tutum İslam dünyasını, Ortaçağ'dan çıkış sancıları çeken Batı'nın gerisine düşürmüş, Müslümanları ise yukarıda da belirttiğimiz gibi, günümüze

kadar uzayan bir Ortaçağ'ın içine sürüklemiştir. Nedenleri konusunda tartışmalar sürse de, bu tablo ve sonuç net bir olgudur. Peki, akılcılık ve felsefeye, İbn Rüşd'ün araladığı ölçüde bile olsa, bir kapı açılabilmiş olsaydı, bugün İslam ülkelerinin konumu farklı olur muydu? Olabilirdi. Ancak, ortaya çıkan sonuç, birçok nedenin bileşkesinin oluşturduğu bir tablo olduğu için, kesin bir yargıda bulunmak doğru değildir.

İslam ülkeleri, esas olarak Osmanlı, Batı'nın ilerlemesini fark ettikleri 17. yüzyıldan itibaren, bu ilerlemenin nedenlerini anlayamamış, dahası anlamak istememiş ve atılımdan kopmuştu. Öyle ki, kendilerinin geri kaldıklarını bile uzun süre kabul etmeyeceklerdi. Batı ile mesafenin açılması üzerine, özellikle din adamlarının çoğu bu durum karşısında sessiz kalmayı tercih etti. Bir kısmı ise, konuyu "ahlak" tartışmasına çekerek, Batı'daki kadın hakları ve kültür-sanat alanlarındaki ilerlemeyi, "yozlaşma ve ahlaki çürüme" diye yorumlamayı tercih etmişti. Osya, Ortaçağ geleneklerine, kültürüne ve dogmalarına (dolayısıyla ilkel bir ahlaka) daha sıkı sarılmaya yol açan bu yaklaşım, söz konusu mesafenin açılarak bir uçuruma dönüşmesine yol açacaktı.

Diğer taraftan, bazı din adamları ile bazı İslamcı düşünür ve ideologlar, Batılı toplumların ulaştığı gelişkinlik düzeyini, "Hristiyan kültürü" ya da "Hristiyan uygarlığı" diye tanımlama yoluna gidiyor. Bu alimler ve kanaat önderleri, içe kapanmaya neden olan bu tutum ile Müslümanları Batı'nın etkisinden koruyacaklarını sanıyor. Oysa, Batı'nın uygarlık alanında kat ettiği yolun ve sağladığı açık yükselişin, esas olarak kilise ve onun temsil ettiği değerler dünyasının yıkılması sonucu gerçekleştiğini anlamak gerekiyor. İçinde sömürgecilik, kapitalizm ve emperyalizm gibi, insanlar ve toplumlar arasındaki eşitlik ve adalet lişkisine karşı öğeler taşısa da, Aydınlanma ve onu tamamlayan burjuva devrimler çağının anlamı budur. Zaten yöneltilen eleştiri de Batı kültürünün bu özelliklerine değil, onun Hristiyan yanınadır. Bu bakış, tarihsel, kültürel, siyasal, ekonomik ve sosyolojik gerçeklerden kopuk bir perspektiften başka şey değildir. Oysa, seküler Batı uygarlığı, içinde kimi kültürel motifler taşısa da, esas olarak bir Hristiyan uygarlığı değil, tam tersine ona karşı gelişen kültürel, ideolojik, ekonomik, toplumsal ve tarihsel bir reddiyenin sonucudur.

Allah'ın her zaman Müslümanların arkasında olduğu, İslam dininin dışında kalanların hiçbir zaman Müslümanlardan üstün olamayacağı şeklindeki derin önyargı hâlâ çok etkili durumda. Batı dünyasındaki gelişmelerin "aslında Kur'an'da öngörüldüğü" şeklindeki safsata, 20. yüzyılda bile birçok İslamcı tarafından açıkça

savunuluyor. Dahası, Müslümanların büyük çoğunluğu, ortaya çıkan bu vahim tablodan (yaşamın her alanındaki gerilik ve sefaletten) kendilerinin, sahip oldukları anlayışın ve egemen dini yorumun hiçbir payının olmadığını düşünüyor. Toplumu ve devleti ne kadar fazla dinselleştirirlerse her şeyin daha iyi olacağına inanıyorlar.

İslam dünyasının geri kalma nedenlerini, dinden uzaklaşmanın sonucu olarak görüyor, çözüm olarak ise daha çok İslam'a sarılmayı öneriyorlar. Sorunun temelini kavramaktan uzak bu yaklaşım Müslüman ülkeleri/toplumları bir açmaza sokuyor. Ortaya çıkan fasit daire, sorunu daha derin bir çözümsüzlüğe sürüklediği gibi, radikalizm ve tutuculuk üretmekten başka bir sonuç yaratmıyor. Üstelik bu tutum yeni de değil, 18. yüzyıldan itibaren İslam dünyasındaki yaygın yaklaşımı ifade ediyor. Örneğin, Osmanlı devlet adamı ve düşünürlerinden Said Halim Paşa, geri kalmışlığa bir çözüm olarak, kendinden menkul bir "Gerçek İslam" tahayyülüne sarılmaktan başka bir yol önermiyor. İslam dünyasının daha fazla dine sarıldığı taktirde kalkınıp gelişebileceğini, bunun için dini yanlış anlamaktan kurtulmalarının yeteceği görüşünü savunuyor.

Sonuçta, söz konusu ideolojik yaklaşım, yani geri kalmışlığın nedeni olarak dinden (İslam'dan) uzaklaşmayı görme ve çözüm olarak "gerçek dine" daha çok sarılmayı önerme yaklaşımı, zamanla tam bir açmaza dönüşüyor. İslamcı rejimler ya da hareketler daha çok dine (daha çok dinin dar bir yorumuna) sarıldıkça, daha fazla geriye gidiyor. Daha çok geriledikçe çare olarak daha daha yoğun şekilde dine sarılmayı öneriyor. Devleti ve toplumu bütünüyle dinselleştirmeyi geri kalmışlıktan çıkışın birinci yolu diye sunuyor. Bu tutum tam bir kısır döngü oluşturuyor. Bu kısır döngü neredeyse son dört yüz yüzyıldır böyle sürüp gidiyor. Felsefi eşik bir türlü aşılamıyor, skolastik ve teolojik taassub yerleşiyor. Durum böyle olunca, kendi Ortaçağ'ını aşamayan bir İslam dünyası ortaya çıkıyor. Din, toplumun itaatinin sağlanması ve ülkenin yönetilmesi için yeniden işlevlendiriliyor. Bu süreç sonunda gerçekte din devletin değil, devlet dinin hakimiyeti altına giriyor. Böylece; din-devlet-toplum ilişkilerinde din, diğer iki alanı belirleyen bir rol üstleniyor. Toplum içine, daha doğrusu kendi üzerine kapanıyor. Ülke akıl ve bilimden uzaklaşıyor. Egemen İslam anlayışı, değişim olgusunun idrak edilmesini (anlaşılıp kavranmasını) engelliyor. Dört yüzyıldır devam eden yaygın ve derin bir "yenilmişlik" duygusunun yarattığı "aşağılık kompleksi" yaşamın bütün alanlarında kendisini dışa vuruyor. Hamaset ve geçmişin yüceltilmesi, deyim uygunsa bir tür "maziye kaçış" edebiyatı, gerçeklerin üzerini örten bir şal işlevi görüyor.

Diğer taraftan, modernleşme ve kalkınma konusunda İslam dünyasında ve genel olarak entelektüel alanda bir görüş birliği de bulunmuyor. Gazali sonrasında ortaya çıkan en önemli İslami oluşumlar, modernite öncesi ıslahatçı (düzenlemeci, terbiye edici, aslına dönücü) hareketler oluyor. Bu hareketler, görünüşte İslam dünyasındaki duraklama ve gerilemeye karşı bir tepki gibi doğmalarına karşın, gerçekte geri kalmanın bütün nedenlerini ve sonuçlarını yeniden üretmekten başka bir işlevlerinin olmadığını tespit etmek gerekiyor. Bu anlayışa göre, "insanlar dindar olunca" bütün sorunlar da çözülecektir. Dolayısıyla, kötü giden bir şeyler varsa, suç egemen din anlayışında değil, insanlarda olacaktır. Bu anlayış İslam dünyasında 21. yüzyıla kadar gelecek, günümüz Türkiye'sinde bile ana tartışma eksenlerinden birini oluşturacaktır.

BİTTİ

EKLER

Ek 1: Derinlemesine Görüşme (DG) Çerçeve Formu

'Din-Devlet-Toplum İlişkilerine Tarihsel Bir Bakış; Nizamü'l-Mülk Örneği' başlıklı doktora tez çalışması için planladığımız niteliksel araştırmada (derinlemesine görüşmelerde), konunun uzmanları, ilgili aydınlar, kanaat önderleri, sosyologlar, tarihçiler, ilahiyatçılar ve siyaset bilimciler ile yüz yüze ve yazılı görüşmeler yaptık. Sorularımız, "Demokrafik Sorular" ve "Derinlemesine Görüşme Soruları" olmak üzere iki kısımdan oluşmuştur. Görüştüğümüz bütün kişiler açık kimlikleri ile konuşmayı kabul ve tercih etti. Bu çalışma için hazırladığımız yazılı sorular ve yanıtları aşağıdadır. Yüz yüze görüşmelerde de aynı sorular tercih edilmiş, yer yer ek sorular sorulmuştur. Görüşme çözümlerinin tam metinlerinde farklı sorular ve yanıtlar da bulunmaktadır.

DEMOGRAFİK SORULAR

Cinsiyeti:
Erkek:
Kadın:

Yaşı:

Aidiyeti (Doğum Yeri, Yaşadığı Yer):

Ekonomik Durumu (Aylık Geliri):

0- 2.000-TL arası:

2.000-4.000-TL arası:

4.000-TL ve üzeri:

Statüsü (Mesleği):

DG SORULARI

1- Tarihsel bir akış içinde ele aldığınızda Batı'da ve özellikle Doğu-İslam toplumlarında devlet-toplum ilişkilerinde dinin rolü sizce nedir?

2- Dinin ya da bir mezhebin devlet ideolojk aygıtı haline getirilmesinin yol açacağı siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlar sizce nedir?

3- Dinin ya da bir mezhebin veya dar bir dinsel yorumunun resmi ideoloji haline getirilmesi, din-toplum-devlet ilişkilerini nasıl etkiler?

4- İmam Gazali öğretisinin sonuç olarak İslam'da içtihad (yorum) kapısının kapatılmasına yol açması, akıl yerine nakile öncelik veren bir anlayışın savunulması, felsefenin 'kâfirlik' sayılarak yasaklamasının günümüzü de etkileyen tarihsel sonuçları nelerdir? Bu durum ve/veya anlayış ile İslam'ın siyasallaşması arasında bir bağ var mıdır?

5- İbn Rüşd'ün aklı, felsefeyi önceleyen ve dinde yorum kapısını açık tutan anlayışı neden İslam dünyasına egemen olamadı? İbn Rüşd'ün, Gazali ile giriştiği mücadeleyi kaybetmesinin nedenleri (örneğin eserleri yasaklandı) hakkında ne düşünüyorsunuz?

6- Siyasal islamı yaratan tarihsel süreçlerle Nizamü'l-Mülk'ün devletin 'yekpare bir ideolojisinin olması' gerektiği şeklindeki siyaset felsefesi arasında bir ilişki var mıdır?

7- İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme süreçlerinin başarısızlığa uğradığına ilişkin iddia ya da görüşler hakkında ne düşünüyorsunuz? Eğer bu görüşlere katılıyorsanız, söz konusu başarısızlıkta, İslam'da yorum

kapısının kapatılmasının ve dinin devlet yönetimi ve siyasal ortamda etkin olmasının payı var mıdır?

8- Türkiye örneğini yukarıdaki soru bağlamında nasıl değerlendiriyorsunuz? Müslüman ülkelerde Aydınlanma ve sekülerleşme süreçleri ile modernitenin devlet ve millet arasında bir yabancılaşma ve çatışma yarattığı görüşüne katılıyor musunuz?

9- İslam dünyasının uzayan Ortaçağı ve geri kalmasının -eğer böyle düşünüyorsanız- tarihsel ve kültürel nedenleri hakkındaki düşüncelerinizi açar mısınız?

10- Bugün ortaya çıkan IŞİD, El-Kaide ve diğer radikal dinci gruplar ve terör örgütlerinin geliştiği teolojik, kültürel, toplumsal ve siyasal zemin ile Gazali öğretisinin İslam dünyasının büyük bölümüne doğrudan ya da dolaylı olarak egemen olması arasında bir bağ var mıdır?

Ek 2- DG Katılımcılarının Demografik Durum Tablosu (Toplu Tablo)

Tablo 1: Derinlemesine Görüşme Katılımcılarının Demografik Profili

Kodu	Adı	Cinsiyeti	Yaşı	Aidiyeti	E.D/ Kazancı	Statüsü
DG-1	CK	E	45	İstanbul	2-4 Bin	Öğretmen
DG-2	MÇ	E	55	Bursa	4-6 Bin	Akademisyen
DG-3	YÇ	E	62	Bursa	2-4 Bin	Kanaat Önderi
DG-4	HY	E	65	Trabzon	2-4 Bin	Öğretmen
DG-5	HA	E	49	Samsun	4-6 Bin	Akademisyen
DG-6	RB	E	59	Sakarya	6-8 Bin	Akademisyen
DG-7	İG	E	61	Ankara	6-8 Bin	Akademisyen
DG-8	BA	E	74	İstanbul	8 Bin üstü	Akademisyen
DG-9	MB	E	68	Ankara	6-8 Bin	Akademisyen
DG-10	ŞAD	E	53	İstanbul	6-8 Bin	Akadmisyen
DG-11	MÖ	E	57	Erzurum	6-8 Bin	Akdemisyen

DG-12	MHK	E	65	Ankara	6-8 Bin	Akademisyen
DG-13	CO	E	76	İstanbul	8-10 Bin	Akademisyen

Ek 3- Derinlemesine Görüşmeler; Yazılı Yanıt ve Bant Çözüm Metinleri

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME -1

Doç. Dr. Mehmet ÇELENEK: İlahiyatçı, Mezhepler Uzmanı

Uludağ Üniversites İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Mehmet Çelenk yüz yüze görüşme, Bursa Uludağ Üniversetesi İlahiyat Fakültesi'nde yapıldı. Doç. Dr. Çelenk'in uzmanlık alanlarını İran ve Şia oluşturuyor. Farsça üzerine filoloji çalışmaları bulunan 50 yaşındaki Çelenk'in, "16-17. yüzyıl İran Şiiliğinin Seyri" adlı kitabı (Emin Yayınları, 2013, Bursa), alanındaki ilk özgün çalışmalardan biridir.

Çelenk'in fakültedeki odasında 3 Ocak 2019 tarihinde gerçekleştirdiğimiz yüz yüze görüşme sırasında, aynı fakülteden bir kadın arkadaşı da bulunuyordu. Sakin bir atmosfer vardı. Görüşmenin kendi dinamiği içinde, baştan hazırladığım ve tez önerimde de yer alan sorulara ek olarak yeni sorular sormak gerekti. Yeni sorular ve yanıtları dahil, görüşme çözümü aşağıdadır.

Merdan Yanardağ: *Öncelikle görüşmeyi kabul ettiğiniz için çok teşekkür ederim. İlk sorum şu olacak; bir dinin ya da mezhebin, hatta bir mezhebin görece dar bir*

yorumunun devlet ideolojisi haline getirilmesinin yol açacağı siyasal, tolumsal ve kültürel sonuçlar sizce nelerdir?

Mahmet Çelenk: Aman yarabbi! Bunu hiç kimseye sormayın! Bunun muhatabı benim (kahkaha atıyor). Benim zaten doktora tezim bu. Safevi Şiiliği dediğimiz tam da bu... Zaten İran'ın Safevi'ler eliyle Şiileştirilmesi böyle bir yol izliyor. Bir devlet Şiiliği, bir devlet programı. İran-İslam Devrimi'nde 1979'da İranlıların yaptığı şey yani. Bu aynı zamanda şu anda şimdi hükümetin yaptığı imam hatip okullarını, ilahiyat fakültelerini çoğaltarak akredite cemaatleri palazlandırarak devlet imkanlarıyla buluşturarak yaptığı şey... Yani benim, "İslam dünyasının sancısı" olarak gördüğüm durum. Yani bence, -cümlelerimi bence diye kurayım- soruyu bir daha sorar mısınız?

***MY**: Daha da yalınlaştırarak sorayım; dinin ya da bir mezhebin devlet ideolojisi haline getirilmesinin yol açacağı siyasal, tolumsal ve kültürel sonuçlar nelerdir?*

MÇ: Çok güzel bir soru. Öncelikle dinin doğasındaki üretkenlik, diğer bir ifadeyle dini ideolojinin doğasındaki üretkenlik kaybolur. Devlet, doğası gereği pratik ve pragmatik düşünür. Pratik düşünen bir siyasetin önceliği kendisidir. Dolayısıyla din soyut idealler üzerinden, ahlaki idealler üzerinden yahut, bahse konu olan din ne ise İslam, Yahudilik, Hristiyanlık, Budizm… O dinin müteal, aşkın ilkeleri üzerinden düşünür. Oysa siyaset son derece pratik ve pragmatik düşünür. Bu anlamda din, dini kurumların temsilcisi olarak ulema sisteme entegre olduğunda, dini idealler üzerinden fikir üretme şansını kaybeder. Ulema siyasete entegre olur, entegre olmuş ulemanın dini gerçeklikle irtibatı azalır. Siyasi gerçeklik üzerinden konuşmaya başlar.

Türkiye'nin, Arabistan'ın, Mısır'ın, Cezayir'in... İslam dünyasının tamamının yaşadığı çile budur. Yani bunun sonucu resmi din, kurumsal din, entegre din ve entegra ulema. Dolayısıyla bu kurumlar mutlak anlamda entegre olduğunda bağımsız olarak dini idealler üzerinden bir gerçeklik üretmeleri mümkün olmaz.

***MY:** Peki... Nizamü'l-Mülk'ün İslam'ın bir mezhebini hatta bu mezhebin bir yorumunu İmam Gazali aracılığıyla bir egemenlik ve yönetim aracı olarak düzenlemesi ve kullanmasıyla, İslam dünyasının bilim ve felsefeden kopmasıyla arasında bir ilişki olabilir mi?*

MÇ: Nizamü'l-Mülk'ün yaşadığı dönemin şartlarını göz önünde bulundurduğumuzda çıkışının son derece başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Bir yandan merkezi siyasetleri tehdit eden bir İsmaili tarikatı/mezhebi var. Yani bir Haşhaşi tehlikesi,

Hasan Sabbah tehlikesi var. Kurumsal bir dini, kurumsal bir intibakı temelinden sarsmaya yönelik bir batıl ideoloji... Dolayısıyla Nizamü'l-Mülk'ün yarattığı kurumsal bir devlet refleksi. Bütünü, merkezi ve vasatı koruma çabasıdır. Osmanlı ulemasının Safevilere karşı verdiği, Kızılbaşlara karşı verdiği fetvalar politik fetvalardır. Dini fetvalar değildir. Yani, Osmanlı o dönemde toprak kaybı endişesi değil, beka endişesi yaşıyor ciddi ciddi. Çünkü Safevi propaganda mekanizması Osmanlı topraklarının tamamında son derece etkilidir. Dolayısıyla bu anlamda Yavuz Sultan Selim'in de refleksleri doğal, ama meşru değildir. Yani dolayısıyla… Soruyu bir daha sorun, bir şey daha katayım…

MY: *Bir önceki sorumu biraz açayım; Nizamü'l-Mülk, İmam Gazali'nin aracılığıyla İslam'ın bir mezhebini hatta bu mezhebin daha dar bir yorumunu egemenlik ve yönetim aracı olarak kullandı. Dolayısıyla bu gelişme ve daha sonra Sünni İslam dünyasına yerleşecek yönetim anlayışı ile İslam'ın bilim ve felsefeden kopması arasında bir ilişki olabilir mi? Soruyu ikinci soruyla şöyle tamamlayabiliriz; İmam Gazali, İslam'da içtihad kapısını, yani yorum kapısını kapatan kişi olarak görülür. Dolayısıyla akıl kapısını kapatan, onun yerine naklin devreye girdiği ya da belirleyici olduğu bir dönemi açtığı belirtilir. Ne dersiniz?*

MÇ: Yani İmam Gazali'nin felseficilerle olan kavgasında yine dönemsel şartların büyük oranda belirleyici olduğunu müşahade ediyoruz. Yani İmam Gazali iyi bir kafa: Aktif, üretken, cevval bir kafa. Ve yaşadığı coğrafya ise İran coğrafyası... İran'ı, o üretken aklın olduğu muhiti de çok iyi bilir. Dolayısıyla Gazali'nin endişesi buharlaşan ve kaybolan bir kültürü koruma çabası. Yani bunu geri kalmışlığın mimarı olarak takdim etmek büyük bir haksızlık. Aksine kendisi İslami ilimlerde çığır açmış bir insandır. Bu anlamda Gazali ile ilgili, bir hocamız müstakil bir çalışma yaptı. Yaşar Aydın diye bir felsefe hocamız var. Kitabın adı da "Gazali-Muhafazakar ve Modern". Yani hem modern hem muhafazakâr kavramını Gazali için kullanıyor. Gazali'nin dünyasında bu iki kavramın da referansları son derece güçlü.

MY: *O halde buradan şunu da sormak gerekiyor. O zaman akılcıların özellikle İbn Rüşd'ün İslam dünyasında felsefesinin hakim olamamasının nedeni ne peki? Gazali'nin karşıtı İbn Rüşd'ü koyarsak…*

MÇ: Bu tabii daha spesifik bir soru. Yani bu soruya verilecek doğrusu çok tatmin edici bir cevabım yok. Bu benim de zaman zaman cevabını bulmaya çalıştığım bir soru, ama meseleyi iki filozofun düşünce iklimi üzerinden temellendirmek de çok doğru değil.

Ama örnekleme olarak iki örnek doğru. Ama geleneği bunun üzerine inşa etmek doğru değil. Yani taraf ve kutup belirleme bağlamında bir tarafın İbn Rüşd bir tarafın Gazali olması doğru. Bu sorunun cevabı için başka bir kapıya müracaat edelim. Yani bu soruyu bu şekilde tutun…

MY: *Nasıl?*

MÇ: Bu soruyu, daha spesifik olarak başka birine tevcih edelim.

MY: *Anladım… Yani bir kırılma noktası olarak Gazali ve İbn Rüşd görülüyorsa tarihte, İslam tarihinde ve genel modernist yaklaşımda rasyonel akılın çıkarımı genelde şu oluyor: İslam'ın "geri kalmışlığı", hep bu kırılma anıyla anlaşılmaya çalışılıyor. Yani Gazali yerine İbn Rüşd ya da akılcı felsefe hakim olsaydı, yani bir nevi, "Protestanlık sürecini'' ya da "Aydınlanma sürecini" İslam dünyası da yaşayacaktı deniliyor. Bu bir varsayım olarak önümüzde hep bulunuyor. Ne dersiniz?*

MÇ: Ben de bunun farkındayım. Ama bu tez üzerine sorum şu: İslam dünyasındaki pratik ve teorik siyaset gerçekliğinin etkisi genelde ihmal edilir. Yani bu fatura kesilirken genelde ulama baz alınır. Ama, Sünni geleneğin siyaset tarzı zaten çok öyle cevval ve üretken bir tarza imkan vermiyor. Sünni ulema akredite bir ulemadır. Sistemle barışıktır, maaşlıdır ve devlet memurudur. Örneğin bugün Diyanet İşleri kadrosunu düşünün; 657'ye tabi, 140 bin kişilik bir kurum, bütçesi birçok bakanlıktan daha fazla… Ama aktif olarak yapabildiği tek şey nedir Diyanet'in? Yemen için para yardımı… Ben de "maskaralık" dedim. Zavallı Diyanet… Dürüstçe, mertçe "savaşı durdurun" diyemiyor. Niye "durdurun" diyemiyor? Çünkü, o savaşın stratejik ortağı Türkiye. Yani Yemen'deki o pis koalisyonun bir tarafında da Türkiye var. Benim açımdan, bir Müslüman Türk olarak tesellim: Türkiye'nin aktif asker göndermemesi. Ama fark ettiyseniz, siz basının içindesiniz, hiçbir şekilde Yemen'de olup biten eleştirilmedi. Hiçbir şekilde!

MY: *Hatta Yemen yokmuş gibi davranılıyor.*

MÇ: Yemen yokmuş gibi davranıyorlar, evet… Kaşıkçı cinayetinde de ısrarla Suud Kralı ve velihattı olan zavallıyı tartışmaların dışında tutuyor aktif siyaset. Yani geleceğim nokta şu, Türkiye örneği üzerinden gitmemin sebebi şu, diğer örnek de bundan farklı değil. El Ezher'in de ilmi geleneği çok güçlüdür. Ama Ezher entegre bir kuruldur. Mesela oradan yetişen bir insanı düşünün. Yusuf Karadavi'yi düşünün. Fevkalâde bir kafa, Karadavi yıllarca Hüsnü Mübarek'in kuyruğunda dolaştı. Hiç sesi soluğu çıkmadı.

Hadis ilmiyle ilgili bir takım kitaplar yazdı, Katar'a gidince mertliği tuttu. Ona buna saldırmaya başladı. Oysa, 5-6 sene önce cahilce bir fetva verdi; "Müslümanları Mekke ve Medine'de, İran ve Humeyni'ye lanet etmeye çağırıyorum," dedi. Ahmakça bir şey. Ondan kısa bir süre sonra Bekir Bozdağ, "Hizbullah adını Hizbulşeytan olarak değiştirsin", dedi. Ardından Türkiye Caferileri'nin lideri Selehattin Özgündüz, "Bu adam kimin ağzıyla konuşuyor? Bu İsrail ağzı mı Amerikan ağzı mı," demeye başladı. Olayların akışına bakar mısınız?

Dolayısıyla bence böyle bir tezin en güçlü ayağı ya da muhtemel ayaklarından birisi, Sünni siyaset teorisinin akıl üzerindeki etkisi olmalı.

Bu örneğin biraz dışına çıkarak, örneği biraz daha müşahhas hale getirin, Sait Nursi'nin bir ifadesi var, der ki; "Zihinlere takrib için avam lisanıyla darb-ı mesel vurmak." Daha yalın haliyle söyleyeyim; şu gördüğünüz kurum mesela aktif din hizmeti yürütecek insanlar yetiştiriyor. Ama bu ilahiyat kampüsü Türkiye'de görebileceğiniz en sahte sosyolojik zemin. Buradaki insan ilişkileri, buradaki hoca öğrenci münasebetleri, dindarlık algısı, kadın erkek ilişkileri olabildiğince sahtedir. Mesela bulvarla ilgisi yoktur. Heykelle, Ulu Cami ile, Kozahan civarıyla, Ataevler pazarıyla (Bursa'nın semtleri) hiçbir ilişkisi yoktur. Burada kızlar birbirleri ile erkeklere selam vermenin cevazını tartışır, çoğunun dışarıda, bu kampüsün 50 metre dışında bir arkadaşı vardır. Bu sözlü olabilir, eş de olabilir, arkadaş da… Ama başka bir şey de olabilir. Yani dolayısıyla buradan daha fazlası çıkmıyor. Bu kuşatılmış zihin mantığı hastalıklı bir insan profili üretiyor. Dünya ile barışık olmayan, benim tabirim ile söyleyeyim, insan bilgisi ve dünya görgüsü olmayan bir insan yetişiyor. Bu sorular, Türk akademisyen, sokaktaki insan birbirine yakın cümleler kuruyor. Sadece kelimeler farklı. Birisi "Shoping center" diyor İngilizce öğrenmiştir, öteki de "Fethiye köy pazarı" diyor. Ama aslında birbirinden çok bir farkı yok. İnsan bilgisi ve dünya görgüsü. Dolayısıyla biz yerleşik bir paradigma üzerinden bu soruları üretiyoruz. Bunun dışına da çok fazla çıkamıyoruz. Sorun bu.

MY: *İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme sürecinin başarısızlığa uğradığına ilişkin iddia ve görüşler hakkında ne düşünüyorsunuz? Soruyu şöyle geliştirirsek; İslam dünyasının Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme dışında bir alternatifi yok muydu? Örneğin, 19. yüzyılda başka bir şey denenebilir miydi?*

MÇ: Tabii ki deneyebilirdi, ama denenmemesinin önünde bir takım engeller var. Ama bir takım engeller dediğinizde…

MY: *Sorunun ima ettiği teze karşı bir itirazınız var mı? Varsa nedir?*

MÇ: Hayır, hayır! Soru normal bir soru. Ben bu soruyu kendi derslerimde de mezhep tarihi dersinin 5 haftasında işlerim. İslam aklı, İslam düşüncesi, mezhep nedir; neye yarar? Hayır mıdır; şer midir? Müslümanları mezhep çatısı altında birleştirmek mümkün müdür? Mezhep bir tefrika mıdır? Mezhep tecrübesi yaşamamış bir dini gelenek var mıdır? Bir kelimenin, mezhep kelimesinin insanlık tarihi ile olan ilişkisi için 5 tam hafta harcarım. Ardından çocukların mezhebin ne olduğuna dair bir kanaati oluştuğu ya da yerleştiğini fark edersem üzerine Selefiliği, Şiiliği, Aleviliği bina ederim.

Osmanlılar açısından bu alternatif kesinlikle söz konusuydu. Ama Osmanlı'nın o günkü entelektüel aklı bunu kazandıracak kadar yetkin değildi. Tıpkı 2010 yılının sonunda ortaya çıkan Arap aklının, bizim aklımızı kuşatmaya yetmediği gibi… Tıpkı Davutoğlu'nun "Bu iş biter biz de gider Şam'da Cuma namazı kılarız," demesi gibi.

Arap Baharı'nı engelleyecek bir entelektüel akıl yoktu bu coğrafyada. Dolayısıyla İslam kültürü yahut Türkiye -özelde söyleyecek olursak- daha sonraki krizlere karşı dirençli değil. Sıkıntı o. Alternatif vardı, mesela İranlılar açısından modernleşmenin durağı Rusya'ydı. Onlar da bize yakın bir talihsizliği yaşadılar. İşte Ruslar üzerinden, Avusturya üzerinden, başka Avrupa ülkeleri üzerinden 25 yıl geriden bizi takip ederek bir modernleşme tecrübesi yaşamaya çalıştılar, ama orada ciddi bir entelektüel kriz var. Aklın üzerine tasallut etmiş bir siyasal akıl var. Bence İbn Rüşd ve Gazali mukayesesinde siyasetin kesinlikle çok güçlü bir ayak olarak işlenmesi lazım.

MY: *Nihayetinde tarihi, bugünü anlamaya ilişkin bir yaklaşımla konuşuyoruz. Tarihsel sosyolojik bir perspektiften, "nerelerden mayalandılar, hangi evrilmelerden geçerek bugüne geldiler," sorusunun yanıtını arıyoruz. Tabii bu yaklaşım bize beraberinde şu soruya ister istemez getiriyor; IŞİD, El-Kaide gibi farklı farklı isimlerde bir sürü siyasal ve silahlı İslamcı yapı, terör örgütü, hareket var Orta Doğu'da. Tarihsel bir zeminden baktığımızda İmam Gazali'nin İslam dünyasında felsefeyi yasaklanması, akıl kapısını kapatması, skolastik bir çağı başlatması bu çizgiye karşı her girişim ve tutumu ise kâfirlik olarak görmesinin bu durumla, yani siyasal islamcı radikal örgütlerin ortaya çıkışıyla bir ilgisi olduğunu düşünüyor musunuz?*

MÇ: Gazali bir defa Selefiler için hiçbir şekilde referans değil. Selefilerin referans aralığı bellidir. Yani yakın zamanlarda 19. yüzyılın 2. yarısında zuhur eden Vehhabi hareketine bakılabilir. Muhammed bin Abdülvehhab, -ki Muhammed bin

Abdülvehhab'ın da hiçbir fikri derinliği yoktur- benim yüksek lisans tez konumdu. İbn Teymiye'nin görüşlerini kes yapıştır usulüyle derlemiştir, kendisinin de zaten orijinal olma iddiası yoktur. Dolayısıyla Vehhabiliğin kurucusu bir teorisyen değil, bir aksiyonerdir.

MY: *Peki, kendi niyetinden bağımsız olarak Gazali'nin Vehhabiliğe bir zemin yarattığını düşünür müsünüz? Bunu arzulamasa da eğer içtihad kapısını kapattığını kabul edersek, yani felsefeyi yasakladığını, aklı geri plana ittiğini kabul ediyorsak, bu durumu, bugünkü radikal örgütlerin oluşumuna ya da Vehabiliğin gelişimine, zemin hazırladığını söyleyebilir miyiz?*

MÇ: Bütünün bir parçası olarak söyleyebiliriz, evet. Yani bir İslam geleneği olarak düşünüldüğünde öyledir. Nihayetinde 1400 yıllık köklü bir gelenekten bahsediyoruz. Yani erken dönem Medine toplumundaki o saf, rafine, pratik İslam'dan bize intikâl eden 1400 yıllık yazılı, teorik ve pratik mirastan bahsediyoruz. Dolaylı olarak elbette bunun (Gazali'nin) etkisi olmuştur. IŞİD'in El-Kaide'nin yahut Nusra'nın, yahut Ahraruş Şam'ın, yahut Özgür Suriye Ordusu'nun felsefi olarak izi sürülürken Gazali'yi buluruz. Bizimkilerin siyasal aklı basmadığı için bunu yapmıyor.

MY: *Hocam toplumsal taban bulan her hareket bir sosyolojik vakadır. Zorla değil aynı zamanda bir rıza üretimiyle o sosyolojik tabanı ve zemini oluşturabilir. IŞİD dediğimiz örgüt, hakimiyetinde olan toplumsal tabanına baktığınızda, teorik olarak bunun sadece zorla, şiddetle olması mümkün değil. Bir ayağı şiddet olsa bile -ki öyledir- rıza üreten, o yönetime onay üreten bir takım mekanizmalar geliştirmiş olması da gerekir. Bir ikna mekanizması ile ancak bu mümkün olabilir. İşte bu söyleşinin de yer alacağı tez çalışmamızda bir yanıyla da bu sosyolojik olguyu incelemeye çalışacağız, nedenlerini arayacağız. Ne dersiniz?*

MÇ: Bir ikna mekanizması var. Ayrıca bir de Irak siyasetinde Irak toplum yapılanmasında sistem dışında kalan, eski güçlü zamanlarını özleyen Sünniler, uygun bir toplumsal zemin oluşturuyor. Saddam diktatörlüğü, 1920'den beri devam eden Sünni bir diktatörlüktü. 2003 yılında Amerikan işgaliyle beraber Sünni diktatörlük çöktü ve Sünniler devletin imkanlarının dışında kaldı. Dolayısıyla o yüzünü gizleyenler oranın yerlileri. Ama o serden geçtiler. Gemiyi yakmış olanlar da dışardan gelenler. Zaten gidecek bir yeri yok. Ben Iraklılarla da diğerleriyle de birçok kesimle konuştum. Avrupalılar meseleyi nasıl izah ettiler biliyor musunuz; "new culture codes," yani "yeni

kültür kodları" diye bir akım var. Kültür kodları üzerinden toplumları tanımlama çabaları. Dediler ki: Aslında Müslümanlar kültür kodları olarak şiddete meyyallidir. Bunların şiddet eğilimi böyle ara ara depreşir. Kriz haline gelir. Birbirlerini keserler. Rahata erince de yaşamaya devam ederler. Bir sonraki krize kadar.

Ve bu süreç içerisinde özellikle Amerikan medyası ılımlı ve radikal Müslüman ayrımını ortadan kaldırdı. New York Times, fenomen bir karikatür yayımladı. Bir radikal Müslüman bir ılımlı müslüman. Radikal Müslüman intihar bombacısı, bombaları beline bağlamış, ılımlı Müslüman da bombayı uzağa koymuş kumanda elinde. Diyor ki: Radikal Müslüman ve ılımlı Müslüman arasındaki fark bomba ile aralarındaki mesafe kadardır. Yani aslında farkları yoktur. Dolayısıyla bu süreç içerisinde birileri buradaki siyaseti, enerji koridorunu, diktatörler ile olan ilişkilerini, silah pazarını... Her şeyi karartıp meseleyi Müslümanların kültür kodları üzerinden açıkladılar.

***MY**: Müslüman ülkelerde Aydınlanma ve sekürelleşme süreçleri ile modernitenin devlet ve millet arasında bir yabancılaşma, çatışma yarattığı görüşüne katılıyor musunuz?*

MÇ: Bu çok güzel bir soru.

***MY**: Özellikle Türkiye örneğinde bu soruyu ya da sorunu ele almak lazım. Belki de sekürelizm ile sizin bahsettiğiniz anlamda kültürel kodların en çok çakıştığı ülke Türkiye'dir. Mısır'dan daha öndedir.*

MÇ: Mısır'dan daha önde. Ama burda bir öğrencim var, E. B diye. Çok yetenekli bir çocuk. Benden Farsça dersleri aldı yıllar önce. Öğrencimdi, dostum oldu, şimdi hocam. Hocam deyince utanıyor. (…) Bir sohbet esnasında, "Hocam, yatıp kalkıp Acemlere İranlılara şunlara bunlara sövüyorlar. Aslında bizim İran'la olan ilişkimiz hafıza ilişkisidir. Beğensek de beğenmesek de o bizim müşterek hafızamızın bir parçasıdır," dedi. Bu teorinin baz modelini E. B bana öğretti. Ben bunu geliştirdim. İran, 1501 tarihine kadar bizim Sünni hafızamızdır. 1501'den 2019'un 3 Ocak'ına (görüşmeyi yaptığımız tarih-my) kadar da bizim Şii hafızamızdır. Şii hafızamızı çok fazla sevmeyebiliriz. Tıpkı ilkokul yıllarında komşumuzun bahçesinden erik çalmayı çok fazla hatırlamak istememiz gibi. Ama o bizim hafızamız. Erik de gerçek, komşunun bahçesi de gerçek. Dolayısıyla böyle müşterek bir hafıza üzerinden bakarsak, sadece Türkiye örneği üzerinden yürürsek eksik yapmış olursunuz. Bunun kesinlikle bir ayağının İran olması lazım.

Ben İran kültürünü bilen, seven, aynı zamanda Farsça hocasıyım. Dolayısıyla İran'ın İslam aklının inşasına etkisi temel bir unsurdur. Tasavvuf, kelâm, felsefe ve seleften bahsederiz ya, dört ayaktan bahsederiz. Bu dört ayağın selef ayağı hariç kalanının tamamı İran'da inşa edilmiştir. Dolayısıyla İran tecrübesiyle Türk tecrübesini mukayese ederseniz boşlukları tamamlamanız mümkün olur. Bu son derece önemli.

MY: *Devam ediyorum... Devletle dindar kesimler arasında 80 yıldır bu mesafenin kapatılmaması ne gibi sonuçlar yarattı?*

MÇ: Ben size sadece şu odada duyacağınız bir şey söyleyeyim; İran örneği, hangi açıdan değerli biliyor musunuz? İran ve Türk toplumunun kültür dokularının birbirine o kadar yakın olduğunu görünce dehşete düşeceksiniz. İran'da İslam devriminden sonra kamusal alanı İslamlaştırma, tektipleştirme, Şii devlet idaalleri üzerine bir toplum inşa erme projesi. Yeni bir insan yaratma… Yani Cumhuriyet elitlerinin kıblesi, kabesi Batı olan bir toplum yaratma çabası, İslam Cumhuriyeti'nde de bir Şii mütedeyyin dindar insana döndü. Bu da Anayasa'nın 2. Maddesi. İran Anayasası'nın 2. Maddesi devletin Şii bir devlet olduğunu teyid ediyor.

Peki cevval İran aklı bu sürece nasıl tepki verdi? İki şekilde tepki verdi. Bu tektipleştirme kamusal alanı sözüm ona İslamlaştırma çabalarına iki türlü tepki verdi. Birincisi; önce "dingiriz" oldular, yani dinden kaçtılar. Yani bu toplumsal alanda dini dayatma çabaları sonrasında İranlılar dinden kaçtılar. Bunun adı dingiriz. Bizdeki "merdümgiriz" kavramı vardır ya, hani insanlardan kaçan, o kökten gelir. A-sosyal anlamında bizdeki klasik kelime. İkinci aşamada İranlılar işi bir adım daha ileri götürdü ve dinsizist oldular. Dinle çatışmaya başladılar. Birinci aşama dinden kaçış, ikinci aşama dinle çatışma. İkinci aşamanın birçok yansıması var. Deizm, ateizm, din değiştirme ve eski İran dinlerine dönme. Zerdüştlük gibi eski kadim İran dinlerine dönme aşaması. Şu an Türkiye birinci aşamada. Şu anda Türkiye'de dinden kaçış var. Son 10 Kasım törenlerinde Türkiye'de belirgin bir şekilde, geçmiş yıllarda örneği olmayan bir Atatürkçülük dalgası yükseldi.

MY: *Hocam özetle ifade edersek; ortada üç hipotez var. Oryantalist yaklaşım diyebileceğimiz birincisi şu; İslam, özgün yapısı ve kendi dinamikleri nedeniyle zaten gelişime kapalı bir dindir. Batı ve Hristiyanlık ise, kendi rönesans ve reformunu yaşamış olmaktan gelen ileriye doğru tarihsel atılımı gerçekleştirdi. Kendine özgü dinamikleri, Avrupa'nın modernizme evrilişinde belirleyici bir rol oynadı. İslam toplumları ise…*

MÇ: Koca bir yalan bu…

MY: *Ama bu bir kanaat… Hem de yaygın bir kanaat.. İkinci hipotez ise şöyle: İslam'da akli geleneğin, dolayısıyla bilim ve felsefenin gelişme sürecinin bir şekilde devlet erki tarafından ulemayla işbirliği içinde kesintiye uğratılmasıyla skolastik bir dönem başladı. Gerileme dönemidir bu.*

Üçüncü tez ise; modernizm döneminde kapitalizm, özellikle Sanayi Devrimi ile büyük bir ilerleme sağladı. İnsan uygarlığının zirvesine yükseldi. Egemen İslami öğreti ve inanç sistemi modern dünyaya direnç gösterdi. Ve bu nedenle İslam dünyası modernleşmeye entegre olmadı.

Böyle üç görüş var. Ve bugünü anlamaya çalışırken eğer bir geri kalmışlıktan bahsediyorsak, nedenlerine ilişkin bu üç hipotez üzerinde düşünmeli miyiz? Ne dersiniz?

MÇ: Bahsettiğiniz ilk madde zaten eurosantrik (Avrupa merkezli) bir yaklaşımın ürünü. Yani kıta Avrupası'nın ürettiği bir düşünce bu. Aynı kıta Avrupası 16. yüzyıldaki din savaşları öncesi Katolik Hristiyanlığın kıta üzerindeki tasallutu, o dogmatik yapılanmayı, aklın; irfanın; felsefenin nasıl aşağılandığını, okuma-yazmanın kilise tekelinde olmasını, İncil'in mutlak olarak Latince üzerinden okutulmasını -ki Latince'nin İncil ile hiçbir irtibatı yoktur, Latince İncil'in üçüncü lisanıdır. Aramice'den Grekçe'ye, Grekçe'den Latince'ye çevrilmiştir- görüyoruz.

Kıta Avrupası'nda Hristiyanlığın, özellikle Katolik Hristiyanlığın inşa ettiği felsefe kesinlikle ilimle barışık değildir. Sonrasında dini reddederek, kilisenin otoritesini bertaraf ederek yollarına devam etme imkanı bulmuşlardır. Fark budur. Hicri takvime göre 10. yüzyıl, oryantalistlerin bir kısmı tarafından İslam'ın altın çağı olarak nitelendirir. İslam'ın altın çağı olan bu dönemde Hz. Peygamber'in sözleri ve Kur'an ayetlerinin referansı İslam aklını son derece canlı ve dinamik tutmuştur. Örnek vereyim size: Hicri 3. asırda arkeolojik araştırmalar yapan Müslümanlar vardır. Günümüzdeki arkeolojinin öncüleridirler. 10. yüzyılda Cahız adlı İslam alimi, bugünkü anlamında olmasa bile evrime yakın şeyler söylemiştir. Yaratılışın kanunlarının konulduğunu, ama yaratılışın kendi içerisinde devam ettiği görüşünü ortaya atmıştır. Yani dini yaratılış teorisine muhalif olmayan, ama yaratılışı farklı şekilde izah eden bir yaklaşımdır.

Ardından Abbasi dönemindeki Darulhikme'yi düşünün. Yani devlet marifetiyle, devlet bütçesi ile bir kurul kuruyorsunuz Yahudi, Hristiyan, eski Yunan felsefesinin tamamını tercüme ettiriyorsunuz Arapça'ya. En ufak bir kompleksiniz yok. Hristiyan'dır,

gavurdur, putperesttir diye bir şey yok. Dolayısıyla İslam aklının erken dönemleri, ilk dört asır kesinlikle cevval ve dinamik bir akıldır. Sonrasında felsefenin zayıflaması Sünni kanatta olmuştur. Yani Şii düşünce felsefeden hiçbir zaman kopmadı. İslam aklını bir bütün olarak algılıyorum, "ama felsefe yok oldu, kayboldu, zayıfladı," derken, oraya bir şerh düşme ihtiyacı duyuyorum. Şii dünyada, felsefe hiçbir zaman kesintiye uğramadı. Çünkü, Şia kelâmı gelenek olarak Mutezile'nin mirasçısıdır. Mutezile kelâmcılarının mirasçısıdır. Hatta bazı yorumcular şunu da söylerler; Mutezile kaybolmadı, Şiiliğe evrildi, dönüştü ve yoluna devam etti. Bugün İran'daki felsefi birikim, başlarındaki baskıya, o geri kafalı rejime rağmen Türkiye'yi beşe katlar. Dolayısıyla Kıta Avrupası'nın yüzleşmekten korktuğu akıl büyük oranda İran aklıdır. Çünkü İran aklının rakip olma potansiyeli vardır. İran'da din, devletin ideolojik bir aygıtı ve yönetim aracı olarak konumlandırılmasaydı, durum çok daha ileri olabilirdi.

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME - 2

Yusuf ÇAMUR: İlahiyatçı, Öğretmen, Edeb Platformu Sözcüsü

İlahiyatçı Yusuf Çamur, öğretmenlik yapıyor ve "Edeb Platformu" diye bilinen İslami bir cemaatin sözcüsü. Bursa ve çevresinde etkili olan platform, seminerler ve konferanslar düzenleyerek teblig faaliyeti yürütüyor. Yusuf Çamur ile 4 Ocak 2019 tarihinde Bursa'da, Yıldırım Beyazıd Camii çay ocağında öğleden sonra yüz yüze görüştük. Caminin bir kafetarya düzenindeki çay ocağının duvarlarına ve tavanına asılı durumundaki onlarca kafeste çeşitli türde kuşlar vardı. Söyleşimizi çay ocağında bulunan küçük bir grup da izledi. Yusuf Çamur 62 yaşında.

Merdan Yanardağ: *Dinin ya da bir mezhebin veya bir mezhebin daha dar bir yorumunun devlet ideolojisi haline getirilmesinin yol açacağı siyasal, toplumsal, kültürel sonuçlar nelerdir?*

Yusuf Çamur: Dinin (İslam'ın) bir devlet talebi var, idare talebi var. Toplumları sevk ve idare etmeyi düşünmeyen bir din söz konusu değil. Vahiy içindeki dinlere baktığımız zaman Hz. İsa'dan başlayıp Hz. Muhammed'e kadar devam eden süreçte

dinlerde sekülerlik söz konusu değil. Din, devleti ve toplumu yönetir, müdahale eder. Burada din yönetirken temel ilkeler koyar. Adil olacaksınız der, hak-hukuk gözeteceksiniz der, ama devletin şekliyle ilgili de çok net bir çerçeve çizmez. Devletin idaresi ve uygulamasıyla ilgili temel kavramları ve kuralları belirler.

MY: *Dinin devleti yönetmek gibi bir amacı olduğunu söylüyorsunuz, ama diğer tarafta dinin bir mezhebinin veya bir mezhebin daha dar bir yorumunun devleti yönetmesi toplumsal gerilime, çatışmalara, adaletsizliklere yol açmaz mı?*

YÇ: Evet doğru. Devlet bir görüşü, yorumu veya düşünceyi tek başına merkeze alır ve diğer bütün düşüncelere, mezheplere, sistemlere bunu dayatırsa bu zaten başlı başına bir zulümdür. Mesela; Selçuklular'ın Nizamü'l-Mülk dönemindeki uygulamanın başat sorunu burasıdır.

MY: Ben de bu konuya gelecektim… Nizamü'l-Mülk'ün İslam'ın bir mezhebini hatta mezhebin dar bir yorumunu egemenlik ve yönetim aracı olarak kullandığını düşünüyor musunuz?

YÇ: Abbasilerin iyi kötü getirdiği bir devlet nizamı vardı. Abbasiler, dönem dönem bir görüşü, bir mezhebi öne çıkarmış, ama farklı akımlar, mezhepler ve görüşler arasında da bir denge kurmuştu. Ancak, Nizamü'l-Mülk ve Selçuklular döneminde zayıflayan Abbasiler, devlet otoritesini kaybetti. İslam dünyasında ciddi bir sıkıntı vardı. Haçlı Seferleri kapıya dayanmış, Kuzey'den baskı yapan Moğollar ve mezhepler arası kavgalar vardı. Mezhep kavgalarının en yoğun yaşandığı zaman bu dönemdir. Mezhepler arası bu kavgalar İslam'ı, Müslümanları zayıflatıyordu. Doğal olarak bir görüşü merkeze alırsanız diğerleri birbirleriyle iş birliği yapıyordu. Batıniler bundan faydalanıyor. Hasan Sabbah özellikle bu konuda üzerinde durulması gereken bir aktör. İlginç birşey söyleyeyim; mesela Hüseyin Zerrinkub'un 'Medreseden Kaçış' adlı bir kitabı var, İmam Gazali'yi anlatıyor. İlk dönem Selçuklular'ın Mutezile, Hanefi vezirleri var. Sufilere ciddi bir hayat hakkı tanınmış. Şâfiîler, Hanefilerle kavga ediyor. Yani Selçuklular'ın ilk döneminde böyle bir ortam var, ama Nizamü'l-Mülk'le beraber, -ki Tus'lu bir alim, parlak bir zekaya sahip, hızlı bir yükselmesi var. Alp Arslan döneminde, özellikle de Melikşah döneminde devleti tamamen onun yönettiği belirtiliyor- şöyle bir düşünceden hareketle yanlış bir iş yapılıyor. Deniyor ki; "Devletin bekasını bu kadar farklı, karmaşık ve çatışma halindeki mezhep ve düşüncelerle sağlayamayız. Toplumdaki fikri kargaşa ve rekabet devleti de güçten düşündüğü için böyle yürütemeyiz. Bu durum geleceğimizi de

tehlikeye düşürüyor. O nedenle bir mezhebi, bir görüşü, örneğin Eş'ariliğin bir kolu olan Şâfiîliği öne çıkarılım," diye karar veriyor Nizamü'l-Mülk ve uyguluyor. (Bu da enteresandır hiçbir İslam devleti Şâfiîliği resmi din olarak kabul etmemiştir.)

MY: *Bu durumu ne ile açıklarsınız? Niye buna ihtiyaç duydular?*

YÇ: Birincisi; Abbasiler son döneminde Hanefiliği kendilerine almışlar. O dönemde, Hanefilikle birlikte Mutezile mezhebi/akımı da genelde at başı gidiyor. Düşünsel olarak yakınlar birbirlerine. O dönemde Endülüs Emevileri uzak, ama bir etkileşim var. Endülüslüler burayı (Orta Doğu'yu) düşünsel olarak etkiliyor. Onlar da malikliği (halifeliği) kendilerine almışlar. Şii Fatımîler var, Büveyhioğulları var ve bu havzada zayıflayan bir Hanefelik var. Egemen güçlerin etkisi ve yönlendirmesiyle toplumdan dışlanan, hor görülen Mutezile var. Tabiri caizse, çok yıpranmamış tek mezhep olarak elde Şâfiîlik kalıyor.

Eş'ari geleneğine mensup olan İmam Şâfiî için, Sünni paradigmayı sistemize eden adam diyebiliriz. Sünni siyaset ve devlet yönetimini Eş'ariler belirliyor. Mesela devlet yönetiminde İslam dininin durumu genelde Eş'ari bir yorumdur. Eş'areliği de o dönemde en iyi temsil eden Şâfiîliktir. Nizamü'l-Mülk'te karizmatik bir adam. Şâfiî kadılar, Şâfiî hukukçular ve Şâfiî idareciler, yani bürokratlar tepede, diğerleri ise altta olmak kaydında bir sistem oluşturuyor.

MY: *Selçuklu Sarayı'na danışman olarak alınan ve Nizamiye Medreseleri'nin başına getirilen İmam Gazali'nin, Nizamü'l-Mülk'ün toplumdaki fikri ve mezhepsel kargaşa ve kavgayı ortadan kaldırmak ya da bastırmak şeklindeki beklentileri doğrultusunda, İslam'da içtihad kapısı, yani yorum yoluyla yeni kurallar getirme, güncelleme yolunu kapattığı belirtiliyor. Siz bu değerlendirmeye katılır mısınız? Nizamü'l-Mülk ve Gazali'nin belirleyici oldukları anlayışın, İslam coğrafyasında skolastik çağın başladığı görüşü hakkında sizin yorumunuz nedir?*

YÇ: Bu yerel bir görüş. Burada Gazali'yi iyi okumak lazım. Gazali'nin birkaç evresi var. Benim okuduğum Gazali de Tus'lu (dönemin Selçuklu egemenliğindeki bir İran kenti) gariban bir ailenin çocuğu. Parlak bir zekaya sahip ve gerçekten bir ilim aşığı. Üstelik tutucu biri değil. Gazali'ye "felsefeyi bitiren filozof" derler. Gazali sadece felsefenin gereksizliğini ve kendine göre zararlarını ortaya koyar.

MY: *Zaten bunu yapmak felsefeyi en azından geri plana itmek demek değil midir? Diğer taraftan Endülüslü İbni Rüşd ise aklı ve felsefeyi öne alan, içtihad kapısını açık*

tutan bir yaklaşıma sahipti. İmam Gazali'yi de tam bu nedenle çok sert bir şekilde eleştiriyor. Ama İbn Rüşd'ün görüşleri İslam dünyasına hakim olamadı. Neden böyle oldu sizce?

YÇ: Bir defa İbn Rüşd'ün bulunduğu coğrafya... Endülüs her ne kadar parlak bir geçmişe sahip olsa da, Rüşd'ün (aynı zamanda kadıdır) o dönemde Orta Doğu veya Yakın Doğu dediğimiz bu coğrafyayı ciddi anlamda etkileme şansı yok. Bu coğrafya daha zengin o zamanlarda. Bağdat, Şam, Rey, İsvhan... Diğer taraftan bu bölgelerin ciddi bir geçmişi, geleneği var. Yani bu akımın burayı etkileme şansı bence çok yoktu.

***MY:** Ancak, İbn Rüşd'ün eserleri yasaklandı. Bu yasak Orta Doğu Müslümanları için neredeyse bin yıldır devam etti.*

YÇ: Gazali aslında felsefelcilere cepheden karşı çıkmak gibi bir şey yapmıyor. Mesela en çok kafayı taktığı şey şu; "Alemin kadim olmasını bir insan, bir filozof nasıl savunur?" O şöyle düşünüyor, İslam kendi kendine yeten bir dindir. Bizim filozoflar, Yunan filozoflarını taklit edip onları İslami hale getiriyor vb. birincisi bu. Gazali'nin ilk dönemlerini (devlet adamı, bürokrat olarak) biraz açarsak...

***MY:** Asırlarca (yaklaşık bin yıl) İbn Rüşd'ün eserleri neden yasaklanıyor. İbn Rüşd niye tehlikeli görülüyor?*

YÇ: İbn Rüşd'ü Endülüs'ten sürgün ediyorlar. Burada da durum çok parlak değil. Burada kavgalar var, ama farklı düşünceler bir şekilde zemin bulabiliyor.

***MY:** İbn Rüşd, Tunus'un Marakeş kentine sürgün ediliyor. Endülüs'e bağlı Kuzey Afrika topraklarına gidiyor. Rüşd, Endülüs'ün başkenti olan Kurtuba (Kordoba) Kadısı aynı zamanda. Bu günkü anlamda bir tür adalet bakanı konumunda olan bir devlet adamı.*

YÇ: Evet, evet… Gazali de bunları yazdığı zaman bir devlet memuru ve devletçi bir adam. Selçuklular'ın da bu işi en iyi şekilde yaptığını düşünüyor ve akıl hocası da Nizamü'l-Mülk. Onun için Nizamü'l-Mülk bir dahi. Gazali'nin sarsılması Nizamü'l-Mülk'ün ölümüyle oluyor. Nizamü'l-Mülk'ten sonra Gazali felsefecilerden çok Batınilerle uğraşıyor. Çünkü o dönemde devlet için en büyük tehlike filozoflar değil, Batinilerdir. Zaten sonrasında Nizamü'l-Mülk öldürülünce şöyle bir olay oluyor. Melikşah'ta kısa bir süre sonra ölüyor. Melikşah ölünce Türkan Hatun'la Abbasi Halifesi arasında devleti pay etme mücadelesi başlıyor. Bu ayak oyunlarını görünce, Gazali dünyadan el etek çekiyor. Diyor ki, "bütün bunlar boşmuş, gereksizmiş, bütün bunları

boşa çekmişiz. Bu yönetenlerle bu iş olmaz." Ve tacı-tahtı terk ederek inzivaya çekiliyor. Yani burada Gazali'nin devletçi olduğu dönemle, bu dönemi ayırmak lazım.

MY: *Nizamü'l-Mülk'ten bu yana devletin yek pare bir idolojisinin olması gerekliliği, İslam dünyasına yerleşti mi? Bahsettiğiniz gibi bir mezhebin merkeze oturması gibi bir gelenek devam etti mi?*

YÇ: Aslında bu biraz insanlık sorunu. Bunun İslamlıkla veya gayri İslami olmakla bir ilgisi yok. Siz iktidara geldiğiniz zaman, iktidar sizi bu şekilde şekillendirir veya bozar. Veya siz kendinizde olana daha yakın olursunuz. iktidarın böyle bir sebep sonuç ilişkisi var.

MY: *Teolojik bir olgudan bahsediyorum. Örneğin, herhangi bir ideolojinin talep ettiği bir toplumsal model, son çözümlemede kişilerin modeli olarak yorumlanabilir. İdeolojilerin kişilerin aklı ve çıkarları üzerinden inşa edildiği ileri sürülebilir. Ama, diğer taraftan teolojik bir talep olarak Allah'ın sözü, yani ilettikleri var. Allah'ın insalardan istedikleri üzerinden, ideolojik-siyasal bir program yapmaya çalışılıyor. Yani dinin ideolojik bir forma sokularak içinden siyasal bir program çıkarılmasını nasıl yorumluyorsunuz?*

YÇ: Orada Allah'ın muradını da hadisleri de yorumlayan insan değil mi? Doğal olarak o insanı oraya taşıdığınız zaman, eğer mekanizmaları sağlıklı kurmuyorsanız, yani bir sisteminiz yoksa; bir görüş, bir düşünce o grubun, o kişinin dayatmasına ve zulmüne dönüşebilir. Ama bu İslam dünyasında başat ve genel bir görüş değil. Hemen akabinde kurulan Osmanlı, olumsuzlukdan ders almış bir devlettir. Tektipçi bir devlet değildir. Daha hoşgörülü ve adildir. O dönemde şu tür meseleler anlatılıyor. Siz bunlarla mücadele ederken bir Müslüman x grubu olarak çıkarsanız şansınız yok. Burada aslında İslam devleti olarak kendi düşüncesi, mezhebi dışındakilere daha az tölerans tanıyor ve daha acımasızlar. Ama bu tutum Nizamü'l-Mülk'ten sonra gevşemiş. Çünkü bu bir yanlışlık. Bir örnek vereyim: Nizamü'l-Mülk'ten sonra yerine oğlu geçiyor ve Bağdat'tan bir mektup geliyor. Diyorlar ki, Bağdat'ta Selefiler güçlendi ve çoğaldı. Düşünün bu adamları, acımasızlar ve "ne yapalım" diye bir görüş istiyor veziriazam. Ardından da "bunlar ciddi bir sayıya ulaşmış bunlar bir cemaaattir ve bunlarla iyi geçinmenin yolunu bulun," diyor. Bu Nizamü'l-Mülk'ten sonra daha rasyonel bir tavır. Osmanlı'da Fatih'e kadar adalet, höşgörü daha olumlu bir devlet yapısı vardır. Bir dini grubun veya bir ideolojiye mensup kişilerin devlete yakınlaşması, devletin ona karşı davranışlarıyla da

alakalı. Devlet size zulüm ediyorsa o devletin dışındaki bir güce ya da devlete daha sıcak bakıyorsunuz. Tarihte de böyle olmuştur.

MY: *Şâfiîliğin -ki Eş'ari geleneği içinde tarif edebiliriz- merkeze oturmasıyla, İslam'da yorum kapısının kapatıldığını kabul ediyor musunuz? Devleti yöneten fikirde bir tekleşme olduğunu bunun da beraberinde İslam'da skolastik çağı açtığı görüşünü nasıl değerlendiriyorsunuz? Diğer taraftan böyle bir merkezleşme, adı konmamış bir ruhban sınıfını oluşturmaz mı?*

YÇ: Bunu dayattığı zaman olur, ama şöyle; Selçuklu Dönemi'nde de diğer dönemlerde de çok geçerli değil. Çünkü İslam'ın bir sivil yönü de var. Mesela İslam sadece devlet tarafından temsil edilmemiştir. Ama mutlaka bir sivil kanadı da var. Devletin talimatlarının birebir uygulandığı bir dönem bulamazsınız. Gazali dönemine bakın, baskıcı olan bir dönemde bile fikri tartışma ortamı var. Gazaliciler ve Rüşdcüler karşılıklı tartışıyorlar, mektup, kitap yazıyorlar. Bunun dışında Gazali'nin tartışmaları var ve Gazali'nin gücü de var. Mesela bir konu var, Gazali ne dediyse odur, ama diğer alimlerle de oturup tartışıyor. Devlet erki ne kadar istese de realiteyle çok uymuyor ve o sivil İslami kanat ve biraz da bizim mücadeleci bir kanat var. Bunlar devlete teslim olmamışlar.

MY: *Bugün özellikle silahlı eylem içindeki Selefi hareketlere baktığımızda, Gazali öğretisi ile bu yapılanmaların fikri teamüllerinin dolaylı da olsa bir bağlantısı var mı?*

YÇ: Şöyle deseniz daha doğru olur; Gazali değil de İbn Hanbel ile bağlantıları var…

MY: *Ama sizin deyiminizle, Gazali'nin de 'felsefecileri hırpalamasının' yarattığı bir boşluk var, onlara bir zemin yaratmaz mı?*

YÇ: Gazali'nin Muradi ile hiç alakası yok. Gazali de bunlar gibi düşünmüyor zaten. Gazali daha makul bir insan. Gazali'nin daha çok Batıniler'in İslam'ı saptırmasıyla ilgili sıkıntıları var. Ömer Bin Hayyam, Gazali, Hasan Sabbah'ların aynı dönem insanı olduğu ile ilgili bir görüş var biliyorsunuz. Hayyam o dönemde yaşıyor zaten. Böyle bir ilişki varsa, bunların beraber yetiştiği bir ortam var. Gazali, tabiri caiz ise hiçbir şeyi boş sallayan bir adam değil. Bir şeyi eleştirecekse veya savunacaksa, oturuyor, onu okuyor talim ediyor ve onunla ilgili otorite kim ise mutlaka onunla oturuyor, o konuyu tartışıyor. Gazali'nin böyle bir ahlakı var mesela. Bu adamların böyle bir ahlakı mı var? Günümüze, söylediğiniz o Selefi, cihadi hareketlerin iki sıkıntıları var. Birincisi zihniyet: Düşünsel

sıkıntıları var. Dar düşünüyorlar, tahamülsüzler, tekbirciler, kendilerinden başka kurulacak bir fırka yok zaten. Selefiler kendi içlerinde sürekli parçalanıyor ve bölünüyorlar. Çünkü, bu mantık beraberinde bunu getirir. Vahdeti, birliği sağlamanız mümkün değil. Bir de bu hareketler tarihte ve günümüzde -şöyle söyleyeyim- sürekli birileri tarafından kullanılmış ve manipüle edilmiştir. Mihne dönemlerine bakın, Ahmet Bin Hanbel dönemlerine bakın, Ebu Teyimiye dönemlerine bir bakın, Muhammed Abdulvahab'a gidin… Bu adamların sürekli birileri tarafından kullanılıyor. Onların direkt kullanılmasına gerek yok, bunlar zaten hazır. Onlara göre Müslüman'ın akidesinin sapık olması ölümü gerektiriyor. Ama bir insanın ehl-i kitap olması ölümü gerektirmiyor. Mantığa bakın… Siz "Ben ehl-i kitabım kardeşim," diyorsunuz. Onlar, "Tamam İslam sana haklar vermiştir. Otur yerinde," diyor. Ama sen "Müslüman'ım" diyorsun, "Allah'ın eli yoktur," diyorsun mesela, öldürülmeyi gerektiriyor. Mesela "Caferiyim," diyorsun, öldürülmeyi gerektiriyor.

Şeytanlaştırıyorlar seni ve bugün mesela İslam dünyasında oynadıkları Suriye olayını örnek verirsek; ondan önce başlayan süreç Yemen… Ve bunun siyasi bir davaya dönüşmesi Suud Hanedanı (Suudi Arabistan) ve İngilizler ile beraber İslam dünyasındaki bu akımın rekabetini ortaya koyuyor. Belki ayrı bir konu, ama ciddi bir mesele…

MY: *İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme süreçlerinin başarısızlığa uğradığı yönündeki görüşler hakkında ne düşünüyorsunuz?*

YÇ: Bence bu ayrı bir tartışma konusu, uzun bir tartışma konusu. İslam dünyası ne zaman geride kaldı, nasıl geride kaldı? Mesela Batı bu anlamda ileride mi? İlericilik ne mesela? Teknolojiyi kullanmak, modern iletişim araçlarını, ulaşım araçlarını kullanmak ilerlemecilik mi? İlerlemeciliği de tartışmak lazım.

MY: *Örneğin ekonomik ve toplumsal anlamda, refah, insani yaşama endeksi/düzeyi, demokrasi ve insan hakları anlamında…*

YÇ: İktisadi anlamda da şöyle düşünün: Doğa, erdem… Bugün hangisini kullanabiliyorsunuz? Tamamen tarumar, tamamen yok etmiş. Bu tarihsel bir tartışma. Ama İslam dünyasında bu tür eylemler de doğru bir sonuca ulaşmamıştır. İslam modernleşmesini savunan, yenileşmeyi savunan… Aynı siklete de koymak çok doğru değil. Selefi deyince, tek tip Selefi yoktur İslam dünyasında. Sünni deyince tek tip Sünni yok…

MY: *Geri kalmışlığı, iktisadi ve toplumsal bakımdan, İslam toplumlarının gelişmemesi diye ele alalım. Protestanlığın Batı'da iktisadi üretim güçlerinin önünü açtığı belirtiliyor. Weber bunu inceler. İslam dünyasına baktığımızda farklı bir realite ile karşı karşıya kalıyoruz. Çokça verilen bir örnek vardır bilirsiniz, şöyle: Matbaanın, ulema ve ruhbanın direnmesi sonucu Türkiye'ye çok geç girmesi olayı gibi... Osmanlı'nın çözülüş sürecinde soruna, "Biz düşmanı yine yeneriz ama ordumuz zayıf, ordumuzu modernleştirelim…" diye bakılmasının, buna karşın modernleşmeye ilişkin başka her şeyin ihmal edilmesinin payı nedir? Başka bir ifadeyle, Batı'daki Aydınlanma ve Sanayi Devrimi'nin mantığının kavranamamasının, İslam dünyasındaki geri kalmışlığın temelini oluşturduğu tezi, doğru bir yaklaşım mı sizce? İslam'ın yorum kapısının kapatılması ve kendi iç dinamiklerine dayalı şekilde reformunu yapamamasının bunda bir payı var mı?*

YÇ: Bence bu sorun dış kaynaklı değil, iç kaynaklı. İslam dünyasının kendisi ile ilgili bir sorun. Burada İslam dünyası kendi sorunlarını kendi içerisinde halletseydi zaten bu gelişim süreci tamamlanacaktı. Ortaçağ'da üretiyorsunuz, düşünüyorsunuz. Siyasi otorite her ne kadar yanlış yapsa da bir entelektüel gücünüz var. Düşünen, üreten, sorgulayan, aynı zamanda hayata yansıyan… Teknolojik anlamda tıptan astronomiye vs. Siz güçsünüz ve sürdürüyorsunuz. Ne zamana kadar? 1500'lü yıllara kadar. 1500'lü yıllardan sonra bir duraklama: Aslında bu düşünsel duraklamanın geldiği yıllar 1500'lü yıllardır. Doğal olarak Aydınlanma... İslam dünyasını tanıyorlar, Haçlı Seferleri ile bir ilişkileri var, uzun süre burada kalıyorlar vs. Ama ben şöyle bakıyorum: Bu Aydınlanma bize ne getirdi? İşçi sınıfına, köylü sınıfına, insanlığa, doğaya, hayata ne verdi? Yani gelinen noktada Aydınlanma bir felaket, insanlığın değerlerini bir yok ediş değil mi? O zaman buna nasıl bir Aydınlanma diyeceğiz? Şimdi bu elbette teknolojik gelişmeler olsun, üretim olsun, düşünsel tartışmalar olsun. Bu ayrı bir şey, ama Batı'nın ürettiği Aydınlanma'dan sonra pozitivist düşüncenin de gelişmesi ile insan denen şeye, bunun türünü, düşüncesini boş veren bir felaket süreci yaşadığını düşünüyorum. Bizim bununla mücadele etmemiz gerektiğini düşünüyorum. Yani İslam dünyasının geri kalması, İslam dünyasının kendi iç sorunudur.

MY: *Müslüman Kardeşler'in (İhvan) iktidar deneyimleri de, Suudi Arabistan realitesi de, Körfez ülkeleri de Türkiye'deki muhafazakârlık geleneği de İslam'a içkin varyasyonlar. Ama 20. yüzyılda İslami rejim deneyimleri ya da İslamcıların iktidarda*

olduğu devlet deneyimleri pek de hayırlı geçmemiş. Tamamı başarısız. İktidara geldiğinde İslam pek de iyi bir sınav verememiş yani. Durum, 21. yüzyılda da böyle.

YÇ: Bunun birçok sebebi var, ama temelden bizi aşan da bir soru bu… Espri anlamında yazılmış bir şey var. Müslümanlar iktidara gelmemeli, muhalefette kalmalı diye… Bunu şöyle formüle ediyorum kendime göre: Müslümanlar iktidara gelmeli bir kere, Müslümanlar'ın bir gurubu da muhalefet olmalı. Muhalefet mantığını, felsefesini, ahlakını bizim geliştirmemiz, oturtmamız gerekiyor. Siz buna iç muhalefet deyin, kendi muhalefetiniz deyin, ama ben şöyle düşünüyorum. Bizdeki tartışmaların temeli; muhalefetin olmaması ile beraber muhalefet ahlakını oluşturamamamızdan kaynaklanıyor, iktidardan daha ziyade.

Biz bu muhalefeti oluşturmalıyız. Gazali'yi şu anlamda önemsiyorum ben: Gazali'nin son 10 yılı pasif bir şekilde geçti. Gazali son yıllarında devlete uzak duruyor, bir ulema olarak, bir kanaat önderi olarak ciddi bir ağırlığı var, ama uzak duruyor. Muhalefet, devlete entegre olmamalıdır. Devleti ne durduracak? Bu tür baskı güçleri olmadan devlet durur mu? Durmuyor ki.

Türkiye'de yaşanan şey bu değil mi? "Bizdense, bendense görmeyelim."

Bir muhalefet ahlakı oluşturmamız lazım. Ve gerçekten farklı düşüncelere tahammül edebilmeyi öğrenmemiz lazım. Müslümanlarla ilgili kompleks şudur usta; bu aynı zamanda Selefiler'de hastalıktır, adam ehli kitaba tölerans gösteriyor, ama üç konuda farklı düşüneni öldürüyor. Böyle bir ortamdan, örneğin Suud'tan iyi şey çıkar mı? Selefi düşünce aslında zihnsel bir hastalık.

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME- 3

Hakkı YILMAZ: İlahiyatçı, Yazar, Öğretmen

Hakkı Yılmaz 1955 yılında Giresun'da doğdu. 1974'te Trabzon Yatılı Erkek İlköğretmen Okulu'nu bitirdi. Sınıf öğretmeni olarak görev yaptı. 1981 yılında girdiği Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi'nden 1986 yılında mezun oldu. Ögretmen ve müfettiş olarak görev yaptı.

Hakkı Yılmaz'ın, "Dinde Elçilerin Yeri", "Mecelle", "İslam Dininin Temel Direkleri", "Nüzul Sırasına Göre Tebyinü'l Kur'an/8 Cilt", "Kur'an'daki Önemli Sözcük

ve Kavramlar" adlı yayımlanmış kitapları var. Yılmaz, sorularımıza kendi tercihi ile yazılı yanıt verdi. Hakkı Yılmaz, sorularımıza 31 Mayıs 2019 tarihinde yazılı yanıt verdi.

Merdan Yanardağ: *Tarihsel bir akış içinde ele aldığınızda Batı'da ve özellikle Doğu-İslam toplumlarında devlet-toplum ilişkilerinde dinin rolü sizce nedir?*

Hakkı Yılmaz: Allah, Muhammed Peygamber'e Kur'an'ı vahyederek İslam dinini göndermişti. İslam dininin amacı, dünyadan zulmü, kargaşayı, kan dökümünü kaldırıp sulhü, sükunu ve adaleti sağlamaktı. Bunu sağlayacak İslam ilkeleri Peygamber ölmezden evvel tamamlanmıştı. Ve toplum bu düzeni yaşamaya başlamıştı.

Kendilerini yeryüzü tanrısı sayan varsıllar, güçlüler bu duruma karşıydılar. İslam dinine karşı koyamadıklarından da Müslüman görünme yolunu seçtiler. Ve fırsat kollamaya başladılar. Egemenliklerinin devamı dini yozlaştırmak ile mümkün olacağından, Peygamber öldüğü andan itibaren karşı devrimi yapmak için kolları sıvadılar.

Bir müddet devlet yöneticileri arasında gerçek İslam dini ile kendi anlayışlarına göre ortaya koydukları din çatışması yaşansa da, Muaviye döneminden sonra bugüne kadar gerçek İslam dini, devlet adamlarında, siyasetçilerde, varsıllarda ve genel olarak toplumlarda kesinlikle ortada olmadı.

Ama, Allah ile aldatmak, dini malzeme yaparak sömürmek ve semirmek çok kolay olduğundan kalpazanların ortaya koyduğu kalp (sahte) din kullanılmaktadır. Gerçek dini bilseler de kullanamazlar, işlerine gelmez.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin devlet ideolojk aygıtı haline getirilmesinin yol açacağı siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlar sizce nedir?*

HY: Bu kalp (sahte) din kullanılınca yeni firavunlar, yeni köleler ve beyni işlevsiz hale getirilmiş toplumlar yaratılır.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin veya dar bir dinsel yorumunun resmi ideoloji haline getirilmesi, din-toplum-devlet ilişkilerini nasıl etkiler?*

HY: Bu durum kalpazanların başarısına ve toplumdaki oranına göre kendini gösterir. Bir kesim inandıkları saçmalığın kendilerini cennete götüreceğini sanırken, aydınlar görevlerini yapmaya çalışırlar, karşılık olarak da yanarlar, zindanlarda çürürler.

MY: *İmam Gazali öğretisinin sonuç olarak İslam'da içtihad (yorum) kapısının kapanmasına yol açması, akıl yerine nakile öncelik veren bir anlayışın savunulması;*

felsefenin 'kâfirlik' sayılarak yasaklamasının günümüzü de etkileyen tarihsel sonuçları nelerdir? Bu durum ve/veya anlayış ile İslam'ın siyasallaşması arasında bir bağ var mıdır?

HY: Orijinal İslam dini, a'dan z'ye siyasettir. Peygamber sonrasında yaşattırılan din ise yukarıda beyan ettiğim gibi çoban-sürü ilişkisi görünümlü bir sahte dindir. İçtihad düşünmeyi, araştırmayı, gözlemi, gayreti gerektirir. Neticede gözleri açar. Nakile öncelik verilir ve nakilde sözcük ve kavramların içi boşaltılarak bir hazırlık yapılırsa -ki öyle oldu- Allah, Peygamber ve Kur'an ile istenilen saltanat kurulur ve sürdürülür. Ve bu kalp din, halkın itaatinde, desteğinde öncelikli olarak kullanılır.

MY: *İbn Rüşd'ün aklı, felsefeyi önceleyen ve dinde yorum kapısını açık tutan anlayışı neden İslam dünyasına egemen olamadı? İbn Rüşd'ün Gazali ile giriştiği mücadeleyi kaybetmesinin nedenleri (örneğin eserleri yasaklandı) hakkında ne düşünüyorsunuz?*

HY: Kur'an'da araştırma, gözlem yapma ve incelemeye yönelik yüzlerce ayet vardır. Yine Kur'an'da "tefekkür, tezekkür, taakkul, teemul, basiret, ülül elbab ebsar" gibi sistemli düşünmeyi, felsefeyi öngören yüzlerce ayet vardır. Allah kendisinin, dininin ve peygamberinin tartışılmasını emreder. Kur'an verilerine bakıldığında ve pratikte görüldüğü üzere, yeryüzünde sapıklar, cahiller, yobazlar hep çoğunlukta olacaklar. Aydınlar azınlıkta.

MY: *Siyasal islamı yaratan tarihsel süreçlerle Nizamü'l-Mülk'ün devletin 'yekpare bir ideolojisinin olması' gerektiği şeklindeki siyaset felsefesi arasında bir ilişki var mıdır?*

HY: Nizamü'l-Mülk'ün "Siyasetneme" adlı bir kitabı var. (Benim de bir Siyasetname adlı kitabım var.) Bu kişinin düşündüğü de 'kalp' (sahte) dinin ilkeleridir. Bu konuyu tam çözmek, Hasan Sabbah'ı ve davasını tespitle mümkündür.

MY: *İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme süreçlerinin başarısızlığa uğradığına ilişkin iddia ya da görüşler hakkında ne düşünüyorsunuz? Eğer bu görüşlere katılıyorsanız, söz konusu başarısızlıkta, İslam'da yorum kapısının kapatılmasının ve dinin devlet yönetimi ve siyasal ortamda etkin olmasının payı var mıdır?*

HY: Ben bu konuyu çok dillendirdim. Gelenekçi dinin geleceği yok. Tabii ki, bu durumda en önemli neden, içtihadın olmayışı, yani "içtihad kapısı"nın kapatılması, felsefe karşıtlığı, kavramlardaki düzenbazlıklar en büyük faktörlerdir.

MY: *Türkiye örneğini yukarıdaki soru bağlamında nasıl görüyorsunuz? Müslüman ülkelerde Aydınlanma ve sekülerleşme süreçleri ile modernitenin devlet ve millet arasında bir yabancılaşma ve çatışma yarattığı görüşüne katılıyor musunuz?*

HY: Gerçek din ele alınmadığı sürece gözüken çatışma, kayıkçı kavgası görünümünden ileri geçmez. Birbirini doğurur gider.

MY: *İslam dünyasının geri kalmasının -eğer böyle düşünüyorsanız- tarihsel ve kültürel nedenleri hakkındaki düşüncelerinizi açar mısınız?*

HY: Gerçek dinin ortada olmayışı; insanın Allah katındaki konumunun bilinmeyişi olarak özetliyorum. Örneğin; bir kadın kendisinin kocasına hizmet için yaratıldığına, kocasının kendisinden üstünlüğüne inanabiliyor (!).

MY: *Bugün ortaya çıkan IŞİD, El-Kaide ve diğer radikal dinci gruplar ve terör örgütlerinin geliştiği teolojik, kültürel, toplumsal ve siyasal zemin ile Gazali öğretisinin doğrudan ya da dolaylı olarak İslam dünyasının büyük bölümüne egemen olması arasında bir bağ var mıdır?*

HY: Bugün Müslüman ülkelerin yaşamaya çalıştığı din ve mezhepler birer bataklık. Buralarda tarihin de tanık olduğu üzere her türlü insanlık düşmanları, İslam ve doğa düşmanları yetişebilir. Tabii bunun nedeni çok açık ki İslam dünyasında, özellikle Sünni İslam dünyasında Gazali öğretisinin hakimiyetidir. Diğer bir ifade ile; gerçek İslam'ın geriye itilişi, onun yerine üretilmiş, egemen güçlerin ihtiyaçlarına göre yeniden kurgulanmış dinin egemenliğidir. İslam ülkelerinde, özellikle Sünni İslam'da din, devlet ve toplum arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde, dahası çağımıza kadar uzanan bir formasyonun oluşmasında, Nizamü'l-Mülk'ün devlet yönetimi ve siyaset anlayışı üzerinden İmam Gazali ile kurduğu ilişki çok belirleyici bir rol oynamıştır. Bundan kuşku yoktur.

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME - 4

Doç. Dr. Hasan AYDIN: İlahiyatçı, İslam Felsefesi Uzmanı

Hasan Aydın 1971 doğumlu, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi (OMÜ) İlahiyat Fakültesi mezunu. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Estitüsü'nde yüksek lisans öğretimini, "Kur'an ve Hadislerdeki Bilgi Kavramının İlk Dönem İnanç Mezheplerindeki Gelişimi" konulu/adlı teziyle tamamladı. Bir süre çeşitli liselerde öğretmenlik yaptı. İmam Gazali konusunda yaptığı incelemeler ile tanındı. İslam ve Aydınlanma ilişkisi konusunda araştırmalar yaptı, makaleler yayımladı. Sinop Eğitim Fakültesi'nde öğretim üyesi oldu. OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde başladığı doktora örenimini, "Gazali'nin Tanrı ve Evren Tasarımı ve Günümüze Yansımaları" konulu/adlı tez çalışmasıyla tamamladı ve doktor oldu. Hasan Aydın'ın, "İslam Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı", " İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim", " Felsefi Temelleri Işığında Yapılandırmacılık", "Postmodern Çağda İslam ve Bilim", "Gazzali /Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri" adlı kitapları ile İmam Gazali ve İslam'da aydılanma konularında 'Bilim ve Gelecek' dergisinde yayımlanmış kapsamlı makaleleri bulunuyor.

Doç. Aydın, sorularımıza 2 Temmuz 2019 tarihinde yazılı yanıt verdi.

Merdan Yanardağ: *Tarihsel bir akış içinde ele aldığızda Batı'da ve özellikle Doğu-İslam toplumlarında devlet-toplum ilişkilerinde dinin rolü sizce nedir?*

Hasan Aydın: Dinin özünde, umut ve korku yatar. Bu umut ve korkuda şu ana ve geleceğe duyulan kaygılar kadar ve belki de daha fazla, insanın ölüme yazgılı bir varlık oluşunun etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamıyla, dinsel inançların insanın ölüm korkusunu aşmak, ölümsüzlüğü aramakla köklü bir bağı bulunmaktadır. İnsan ölümü, ölümsüzlük inancıyla aşmaya çalışmaktadır. Bu korkuda, doğada yer yer karşılaşılan olağan dışı durumların ortaya çıkışı, deprem, sel, yıldırım gibi felaketlerin insan yaşamını altüst etmesi, insana ve üretimlerine zarar vermesinin de etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle halk inanışlarının yapısı irdelendiğinde, doğal felâketlerin Tanrı tarafından meydana getirildiği inancıyla, cennet ve cehennem tasarımlarının köklü rolünün oluşu bunun açık kanıtı olsa gerekir. Yine bu durumun yeryüzündeki adaletsizlikleri aşma çabasına da işaret ettiği söylenebilir. Bu halk inanışının, acıları göğüsleme, acılara direnme ve onları aşmadaki katkısı inkâr edilemez. Umut ve korkudan, özellikle ölüm korkusundan temel alan dinsel inancın, politik tasarımlar ve evrene ilişkin çeşitli yaklaşımlarla iç içe sokularak zaman içinde karmaşık bir yapıya büründürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu yüzden, sosyal normların, ahlak kurallarının, yönetsel erkin dinle

ilişkilendirildiği dinsel tasarımlar hiç de az değildir. Yine pek çok dinde, evrene, evrendeki olağan ve olağan dışı akışlara yönelik atıflar yapıldığı, doğaya tıpkı insan yapıp-etmelerinde olduğu gibi çeşitli amaçlar yüklendiği, nasıl insan dünyasında insanın yapıp etmelerinin öznesi varsa, tıpkı bunun gibi evrenin bir yapıcısının bulunduğu düşüncesinin geliştirildiği görülür.

Öyle görünüyor ki dinsel inançlar, insanın psikolojik yaşantısında yer alan umut ve korkudan esin alsalar da, politik ve entelektüel kültürü de zaman içerisinde kendisine eklemlemişler, bu politik ve entelektüel kültüre önemli dinsel roller yüklemişlerdir. Dinin politik ve kültürel işlevini, İlkçağ ve Ortaçağ dinsel metinlerinde ve toplumsal yapılarında açıkça görmek olasıdır. Özellikle, dinin politik ve kültürel işlevinin, dini eğilimli filozoflarca işlendiğini, her şeyin dinsel temelde örüldüğü toplumlara yönelik politik ve kültürel birikimler inşa edildiğini söylemek olasıdır. Bu anlamıyla, ilk ve orta çağların bilim, sanat, siyaset, felsefe vb. etkinliklerinde, dinsel güdü ve motifler başat rolü oynamışlardır. Halk dinsel inanışının inceltilmiş, felsefi kılığa sokulmuş biçimi olan teolojik ve metafizik yapılarda, Tanrı'nın, evrenin ve varlığın, bir bütün olarak bilgi ve değerlerin ilk nedeni haline getirilmesi, Tanrı inancının bunları açıklamak ve ilk nedenini göstermek için ortaya konan bir aksiyona dönüşmesine de neden olmuştur. Bu nedenle bu tür yapılarda Tanrı'nın varlığını gerekçelendirmeye dönük, a priori ve a posteriori pek çok tasarımla karşılaşılır. Bu tasarımlar, insan yaşamında yer alan umut ve korku boyutundan çok, insanın bilişsel boyutunu gündeme getirmeye çalışmışlar, dinsel inancı entelektüel bir geleneğe dönüştürmüşlerdir. Kimileri dinsel inancın, umut ve korku boyutunu göremediği, sadece teolog ve dini eğilimli filozoflarca geliştirilen bu entelektüel boyutunu ön plana çıkardıkları için, bilimin gelişimiyle dinsel inancın yok olacağını, kimileri de onu üretim ilişkilerinden soyutlanan politik tasarımın sonucu olduğunu düşünerek, üretim ilişkileri değişince ortadan kalkacağını düşünmüştür. Aslında, bu her iki düşünce biçimi de, dinsel inancın fenomolojik kökenini ve insanın psikolojik yapısındaki işlevlerini göremedikleri için, dinsel inanca eklemlenen unsurlardan yola çıkmış gibi gözükmektedirler.

Dinsel inanca tarih içinde yapıştırılan eklentiler, Batı kültüründe Rönesans, reform ve Aydınlanma'dan bu yana dinsel inançtan bağımsızlaşsalar da, dini inanç ve ritüeller varlığını kesintisiz sürdürmüştür ve sürdürmektedir. Modern dönemde din ve dinsel olana inancın azaldığı ya da bunların yadısıyanların sayısının arttığı görülse de,

dinsel inançlar hâlâ ayaktadır. Bu nedensiz değildir; inanma, umut ve korkuyla iç içedir ve özellikle ölüm korkusu dinsel inancın fenomolojik köküne oturmaktadır. Fakat burada sadece şu söylenebilir: Dinsel inançtan eklentiler gittikçe ayrılmakta, dinsel inanç bireyselleşmekte, bireyin kurtuluşuna yönelmektedir. Bu dinsel inancın gelişen süreçte, biçim değiştirdiğini ve değişim ve gelişimle birlikte yeni formlar kazandığını ve kazanacağının bir göstergesi olarak yorumlanmaya müsaittir. Tabii bu konuda Doğu ve Batı kültürü arasındaki farklara da değinmek gerekir. Batı'da sekülerleşmeyle birlikte, dinin toplumsal ve siyasal uzantıları büyük ölçüde tırpanlansa da, aynı durumun Doğu (İslam) dünyasında gerçekleştiğini söylemek oldukça zordur. İslam dünyası, Batı kökenli seküler yaşamdan etkilense de, Orta çağlarda oluşan din odaklı siyasal yaklaşımlardan tümüyle kopamamıştır. Bu nedenle olsa gerek, İslam dünyasında demokratik görünümlü yönetimlerde bile din, hâlâ iktidarı meşrulaştırmakta, toplumsal itaat ve düzeni sağlamakta önemli bir araç olarak kullanılmaktadır. Daha doğru deyişle, siyasi bakımdan, inanç sömürüsü varlığını hâlâ sürdürmektedir. Doğu'da deyiş yerindeyse, "dinü devlet, mülkü millet" anlayışı varlığını korumaktadır.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin devletin ideolojk aygıtı haline getirilmesinin yol açacağı siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlar sizce nedir?*

HA: Dinin tarih içinde fenomonolojik köküne yapılan eklemlemeler, dinin doğasını bozduğu gibi, onu itaatin ve sömürünün aracı konumuna sokmuştur. Bu anlamda, ortaçağlar tarihi, umut ve korku temeline dayalı bir dinin ya da bir mezhebin, ideolojik bir aygıt haline geldiğinde ne türden siyasal sonuçlar doğurduğunun açık kanıtlarını içerir. Batı'daki endülüjas ve engisizyonlar, mezhep kavgaları, Haçlı Seferleri gibi hadiseler; İslam dünyasında yaşanan mezhepsel, cemaatsel kavgalar ve farklı düşünenleri dinsizlikle suçlamalar pek çok cana malolmuştur. Bu açıdan denilebilir ki, din ve mezhep ideolojik bir aygıt haline geldiğinde;

a) Din, mezhep ve cemaat kavgası bitmemekte, çatışma ve savaşlara yol açmaktadır.

b) Özgür düşüncenin önüne geçmekte; bilim, sanat, felsefe gibi üst düzey etkinliklerin sekteye uğramasına yol açmaktadır.

c) İnsan hakları ve özgürlükleri kısıtlanmakta; çoğulculuk yok olmaktadır.

d) Eleştiri kültürü rafa kaldırılmaktadır.

e) Yönetsel erk, Tanrısal bir konuma oturtulmakta; her yaptığı ilahi temele dayandırıldığı için, sorgulanmaz (lâ yüsel) kılınmaktadır.

f) Demokratik bir kültürün oluşması mümkün olmamaktadır. Dinsel ahlak veya cemaat ahlakı yagınlaşmakta; eşitlik fikri askıya alınmaktadır.

g) Yurttaşlar arasında dinsel ve mezhepsel ayrım yapıldığı için, kamu olanakları, iktidarla aynı inanca sahip olanlara açılmakta; diğerleri bu olanaklara ulaşamamaktadır.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin veya dar bir dinsel yorumunun resmi ideoloji haline getirilmesi, din-toplum-devlet ilişkilerini nasıl etkiler?*

HA: Bir dinin ya da dar bir mezhebin, resmi ideoloji haline gelmesinin en büyük sıkıntısı; gelişime sekte vurmasıdır. Çünkü gelişim farklı düşüncelerin özgürce tartışıldığı bir ortamda gerçekleşir. Bu tür durumlar, insan onurunu zedelemekte; kişilikli ve kimlikli insanların yetişmesine engel oluşturmaktadır. İnsanlar iktidara yaranmak için olmadıkları gibi görünmeye başlamakta; yanar döner bir kimliğe bürünmektedirler. Öte yanda, o dar gruba mensup olmayanlar, devleti ve toplumu kendi devleti ve toplumu olarak görmemektedirler. O yüzden meşru bir devletin, insanlar arasında etnik, dinsel, cinsel, mezhepsel vb. kimlikleri arasında bir ayrım yapmaması gerekmektedir.

MY: *İmam Gazali öğretisinin sonuç olarak İslam'da içtihad (yorum) kapısının kapanmasına yol açması, akıl yerine nakile öncelik veren bir anlayışın savunulması, felsefenin 'kâfirlik' sayılarak yasaklanmasının günümüzü de etkileyen tarihsel sonuçları nelerdir? Bu durum ve/veya anlayış ile İslam'ın siyasallaşması arasında bir bağ var mıdır?*

HA: Soruyu ikiye ayırarak yanıtlamak daha doğru gözükmektedir. İlk boyutu, Gazzali ve onun İslam kültüründeki işlevidir. Gazzali, kuşkusuz İslam kültüründe önemli bir işlev görmüştür. Düşünsel bakımdan gördüğü işlev; İslam dünyasında tasavvuf, fıkıh-kelâm ve felsefe epistemelerinin çatışmasındaki rolüdür. O, camilerde örgütlenen fıkıh-kelâm geleneğiyle, tekke, tarikat ve dergâhlarda örgütlenen tasavvuçular arasındaki krizi aşmaya çalışmış; tasavvuf ile Sünni fıkıh-kelâm geleneğini barıştırmıştır. Ancak bunu yaparken, fıkıh-kelâm ve tasavvuf geleneğinde yüz tutmuş olan akıl ve felsefe karşıtı yaklaşımı temel alarak, İslam kültüründe saray çevresinde doğmuş ve gelişmiş felsefeye karşı cephe almıştır. Gazzali öncesi dönemde, siyasilerin danışmanları hep filozof iken,

Gazzali'den sonra, fıkıh-kelâm çevreleri ile tasavvuf çevreleri siyasi danışmanlık yapmaya başlamıştır.

Gazzali'nin içtihad kapısını kapattığı, akıl yerine nakli öncelediği fikri, yapıtları irdelenirse tam anlamıyla savunulabilecek bir düşünce değildir. Burada şuna dikkat etmek gerekir: Gazzali'ye gelene değin, İslam dünyasında sözünü ettiğim epistemeler oluşmuş ve çatışmaya başlamıştı. Gazzali burada siyasi bir tavır takınarak, toplumsal birliği sağlamak adına, fıkıh-kelâm ve tasavvufu uzlaştırdı; tasavvufun aşk ve keşif merkezli epistemolojisiyle, fıkıh-kelâmın Tanrı odaklı akıl anlayışlarını uzlaştırmaya çalıştı. Dinden bağımsız işleyen bir akıl anlayışına karşı çıktı. Akıl ona göre, ya mistik sezgiler ya da dinsel metinler bağlamında bir düşünce üretebilirdi. Mistik sezgi ve akıl, dinsel metinlerden uzaklaşırsa yolunu şaşırır anlayışını savundu. Kuşkusuz Gazzali öncesinde de nakil odaklı akıl anlayışı İslam kültüründe vardı ve halk arasında işlevseldi. Sorun olan Gazzali'nin siyasal destek alarak bu düşünceyi devletin ideolojik temeli haline getirmesidir. İslam dünyasında Gazzali ile pekişen episteme, bir düşünceyi meşru dinsel metinlerle ilişkili hale getirdi. Bir düşünce dinsel metinlere referansla destekleniyorsa meşru, desteklenmiyora gayri meşru ilan edilmeye başlandı. Dediğim gibi, bu aslında baştan itibaren İslami kültürde vardı; ancak bunu devlet ideolojisi haline getiren Gazzali oldu. Bu açıdan Gazzali'nin hayatı irdelenirse, onun siyasal nüfuzu nasıl arkasına aldığı; bu nüfuzla medresenin ideolojisine nasıl şekil verdiği; siyasi danışmanların değişiminde nasıl rol oynadığı daha iyi görülür. Tabii Gazzali'nin bu bakışı geliştirirken, İslam dünyasında yaşanan Sünni-Şii gerilimine de atıf yapmak lazımdır. Gazzali, felsefeyi eleştirirken iki de bir, bu düşüncenin Batıni-Şii anlayışa destek verdiğini ileri sürmekte; hatta metoforik bir dille, Şiilik ağaç ise bunun kökü felsefedir demektedir. Dolayısıyla salt Şiilik eleştirisi bile, dalları görüp kökü görmemek anlamına gelir.

İçtihad kapısı meselesine gelince; İslam fıkhı ve siyasi geleneği, gelişimini 10. yüzyıla gelindiğinde tamamlamıştı. Farklı kültürlerle etkileşmler gerçekleşmiş, bir düşünsel ve siyasal yapı oluşmuştu. Bu yapı feodal bir düzendi; mutlakiyeti temel alan bir siyasi temele oturuyordu. Ortaçağ'da bilim ve teknik çok gelişmediğinden, sosyal değişim çok ama çok yavaştı. Müslümanlar, değişmez ilahi bir toplum ve devletin inşa edildiğini düşündüler ve değişim olmadığı, sorunlar aynı kaldığı için hep eski içtihadlara, eski kitaplara dönerek sorunlara yanıt aradılar. Ve aradıklarını da çoğu kez buldular. Bulamadıklarında ise kıyasa baş vurdular vb. İçtihat kapısını kapayan Gazzali değil,

toplumsal koşullardaki durağanlıktı. Nitekim İslam, Batı kültürüyle karşılaştığında, 18-19. yüzyıl, İslam dünyasında yeniden hararetli tartışmalar çıktı. Aynı durum, 8-9. yüzyıllarda da olmuştu; çünkü Hint, İran ve Yunan kültürüyle karşılaşmışlar; bu kültürlerle hesaplaşmak zorunda kalmışlardı. İki akım doğdu; bu kültürü reddetmek gerektiğini söyleyenler (Selefiler gibi); bu kültürü İslamileştirmek gerektiğini savunanlar. Başarılı olan aslında İslamileştirmek gerektiğini savunanlar oldu; Gazzali de bu İslamileştirme akımının en köktenci savunucuları arasındadır. Aynı yaklaşım tarzı, Batı kültürü karşısında bugün de devam etmektedir. İslami yazın irdelendiğinde görülecektir ki, bugünkü Müslüman düşünürler de, tıpkı geçmiştekiler gibi bir kısmı Batı kültürünü toptan reddetmekte, kimisi ise onu İslamileştirmeye çalışmaktadır. Reddedenler, Selefi tutumu yinelemekte; savunanlar ise Mutezile; tasavvuf; İslam felsefesi gibi akımları öncelemektedirler.

Gazzalici İslamileştirme, aslında felsefeyi yok etmemiştir; sadece felsefenin adı hikmete dönüşmüş; bu hikmet anlayışı tasavvuf ve kelâmın felsefeleşmesini sağlamıştır. Ancak Gazzali'nin dinsel eksenli, köktenci İslamileştirme nosyonu, Farabi, İbn Sina gibi düşünürlerden daha dar olduğu için, felsefenin dine aykırı görünen kimi kısımlarını reddetmiştir. Tabii felsefe ismi dinsizlikle özdeşleşmiş, onun yerine Tanrısalı da içeren hikmet kavramı yerleştirilmeye çalışılmıştır.

İslam'ın siyasallaşması meselesi konunun ikinci boyutudur. Kanımca İslam'ın siyasallaşması diye bir şey yoktur; İslam doğuşu gereği siyasaldır. Bu Türkiye'de laik kesimin, İslam'ı tanımamaktan kaynaklı yanlış teşhislerdir. Hz. Muhammed'in ilk söylemlerinde yani Mekke döneminde bile siyasal içerik vardır; ama Medine dönemine bakıldığında bunun yoğunlaştığı görülür. Çünkü Muhammed, Medine'de İslam kabillerler fedarasyonunu kurdu ve kendisini önce hakem sona da başkan olarak kabul ettirdi. Kur'an'ın Medine dönemi ayetleri, hukuki, siyasi, toplumsal pek çok yargı içerir. Bunun nedeni, Muhammed'in Medine'de devlet başkanı olmasıdır. Bu yüzden Kur'an, iyi okunursa, onun Muhammed'in ideolojik aygıtı işlevini gördüğü daha iyi anlaşılacaktır. Zaten peygamberlik kurumu, İbrani kaynaklıdır ve İbrani peygamberlerinin hepsi hükümdardır. Arap kültüründe de İbrani etkisiyle, peygamberlik kurumu hep siyasi olarak algılanmıştır. Farabi ve İbn Rüşd gibi filozoflar bu geleneği iyi bildiğinden, toplum kurucusunun peygamber ya da peygamberlik kandilinden beslenen birisi olması gerektiğini ileri sürerler. Yani İslam doğası gereği siyasaldır; bence tüm

dinler siyasaldır. Ancak Batı'da Rönesans, reform ve Aydınlanma'yla din ve dünya işleri ayrıldığı için; dinin yeniden siyasete eklemlenme çabaları siyasileştirme olarak nitelenmektedir. Bizde bu süreç aslında 18-19. yüzyıllarda başlamıştır; Atatürk'le gerçek temellerini bulmuştur; seküler kültür geliştikçe, İslam'ın siyasal doğasını anımsatanlar, dini siyasete alet etmekle suçlanmaya başlamıştır.

MY: *İbn Rüşd'ün aklı, felsefeyi önceleyen ve dinde yorum kapısını açık tutan anlayışı neden İslam dünyasına egemen olamadı? İbn Rüşd'ün Gazali ile giriştiği mücadeleyi kaybetmesinin nedenleri (eserleri yasaklandı) hakkında ne düşünüyorsunuz?*

HA: İbn Rüşd iki boyutlu bir düşünürdür; bir yönüyle Aristoteles felsefesini ihya etmeye çalışır; bir yönüyle de Gazzali'nin dinsel ihya anlayışı çerçevesinde felsefeye yönelttiği eleştirileri göğüslemeye çalışır. Eleştirileri gerçekten de hem nesnel hem de başarılıdır. Ancak savunduğu Aristotelesçi felsefe, erekselcidir; Yeni Platoncu etkilerle maddeyi ve bu dünyayı küçümseyen bir felsefedir. Bu felsefenin başarılı olması olanaklı değildir. Batı'da da olmamıştır; Batı Aristotelesi, skolastik dönemde Müslümanlar aracılığıyla tanımış, özgün eserlerine yönelmiş ve nihayet rönesan, reform ve Aydınlanma hareketiyle bu felsefeden tümüyle kopmuştur. Dünyevi bir felsefe ve deneysel ve matematiksel temelli yeni bir metodoloji geliştirmiştir. İbn Rüşd'den yola çıkılarak böyle bir metodoloji asla geliştirilemez. Öte yandan İbni Rüşd, ihya ettiği Aristoteles felsefesine yer açmaya çalışırken, dinsiz filozofların öldürülmeleri gerektiğini ileri sürdüğü gibi, toplumun temelinin de şeriat olduğunu savunmakta; din eleştirisinin toplum ve siyasal eleştiri olarak görmekte; hatta dinin literal anlamına halkı mahkûm etmektedir. Bu yüzden İbn Rüşd'ün din algısı Gazzali'den daha dar ve daha sığdır. Neden İbni Rüşd'ün ihyası değil de, Gazzali'nin ki meşhur oldu? Sebep gayet açıktır; Gazzali'nin ihyası daha geniştir; tasavvuf ve sünniliği birleştirmekte, Şiiliği yadsımaktadır; Sünni siyasal bir hat oluşturmaktadır; oysa İbn Rüşd'ün ihyası felsefede Aristotelesçi, dinde ise zahiricidir. Zahirilik kapsam olarak çok dardır; Endülüs'teki zahiriliği esas alan dar gruplara seslenmektedir.

MY: *Siyasal islamı yaratan tarihsel süreçlerle Nizamü'l-Mülk'ün devletin 'yekpare bir ideolojisinin olması' gerektiği şeklindeki siyaset felsefesi arasında bir ilişki var mıdır?*

HA: Daha önce de söylediğim gibi, İslam zaten doğası gereği siyasaldır. Siyasal islam deyişi bizde, Batılı seküler kültürle karşılaşınca din referanslı siyaset yapan grupları

nitelemek için geliştirilmiştir. Kuşkusuz siyasal islam nitelemesiyle ifade edilen Osmanlı'nın son dönemindeki İslamcı aydınlar, görüşlerini gerekçelendirirken, Kur'an'a, sünnete ve ona uygun buldukları eski geleneğe dönmeyi temel almışlardır. Geriye dönüp baktıklarında, İslam kültüründe üç tarz siyaset görmüşlerdir; ilki, fıkıh-kelâm geleneğinin siyaset anlayışı, ikincisi filozoflarınki, üçüncüsü ise nasihatname geleneğidir. Bunların ilki, Kur'an-sünnet odaklıdır; ikincisi Yunan kültüründen izler taşır; üçüncüsü ise Fars kaynaklıdır. Bu üç yaklaşımın Gazzali sonrası dine aykırı görülen hususları dışlanarak bir potada eritilmeye çalışıldığı görülür. Bu pota, Sünni-tasavvufi bir ton taşır. İşte Nizamü'l-Mülk de bu geleneğin bir ürünüdür. Ancak yine de temelde Fars kökenli nasihatname geleneğine yakındır. O dönemde, yaşanan Sünni-Şii gerilimi, Nizamü'l-Mülk'ü devletin totalcı, yekpare bir ideolojiye yönelmesi gerektiği gibi bir teze götürmüştür. Bu aslında Şiiler karşısında Sünniliği ayakta tutma ve Türkleri Sünnileştirme çabasının bir ürünüdür. Zira Türkler başta Şilik kanalıyla İslam'la tanışmışlardır; onların Şiileşmesi, Sünni-Şii çatışmasında dengeleri altüst edecekti. Bu yüzden Nizamü'l-Mülk, Nizamiye Medresesi'ni icat etti ve Türkler'in Sünnileştirilmesinin yolunu açtı. Bunda Gazzali de ona düşünsel ve ideolojik destek sağladı. Medresenin programında Gazzali çok etkin rol oynadı. İki İranlı'nın, yani Nizamü'l-Mülk ve Gazzali, aslında Şii olmaları gerekirken, Sünni ideolojiyi resmi ideoloji haline getirip eğitim aracılığıyla bunun propagandasını yapmaları ve başarı için Türkleri Sünnileştirmeye çabalamaları gerçekten ilginçtir. Sünni İslam dünyasında siyaset felsefelerini düşünürken, her daim, geri planda Sünni-Şii çatışmasını görmek gerekir. Aksi halde yapılmak isteneni anlamak güçleşecektir.

***MY**: İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme süreçlerinin başarısızlığa uğradığına ilişkin iddia ya da görüşler hakkında ne düşünüyorsunuz? Eğer bu görüşlere katılıyorsanız, söz konusu başarısızlıkta, İslam'da yorum kapısının kapatılmasının ve dinin devlet yönetimi ve siyasal ortamda etkin olmasının payı var mıdır?*

HA: İslam dünyasında Aydınlanma ve sekülerleşme süreçleri başarısızlığa uğramamıştır; süreç devam etmektedir. Ancak, Batı kültürüne karşı olanlarla (Selefi eğilimliler); Batı kültürünün İslamileştirilmesi gerektiğini savunanlar arasında içsel bir gerilim vardır; bu gerilim hâlâ devam etmektedir. Ancak ilginç olan şu ki, Orta Doğu'da ve Türkiye'de bu iki görüşü de reddeden, Batılı Aydınlanma ve modern toplum modeliyle uzlaşmak isteyen laik kesimler de vardır. Dolayısıyla, bir yandan İslamcı kesimler kendi

aralarında tartışırken, diğer yandan laik kesimlerle bunlar arasında da bir gerilim vardır ve bu süreç henüz sonuçlanmamıştır. Benim fikrim şu: İslam dünyası, din, mezhep, etnik, cinsel vb. kimlikler yüzünden sürekli savaş halindedir. Ölen de öldürülen de Allahüekber demektedir. Bu süreç laiklerin elini güçlendirmektedir. Ancak laiklerin elini bağlayan bir başka önemli faktör vardır; o da sömürgecilik ve Batılıların çıkarları için bu bölgeyi sürekli ateş içinde tutma gayretleridir. Sömürgecilik ve emperyalizm karşıtlığı, yer yer, sanki laikler bunlara karşı değilmiş gibi laikler aleyhine kullanılmaya çalışılmaktadır. Ancak, geleceğe baktığımda, tıpkı Ortaçağ'ın sonlarında Batı bu tartışmaları nasıl aşmışsa, İslam dünyasının da bu çatışmalardan, demokrasi, insan halkarı ve seküler bir toplumsal yapıyla çıkacağından eminim. Bu 100-150 yıl alabilir. Ama başarı mutlaka laik-seküler kesimin olacaktır. Tarih geriye döndürülemez. Yaydan çıkmış ok geri döndürülemez.

MY: *Türkiye örneğini yukarıdaki soru bağlamında nasıl değerlendiriyorsunuz? Müslüman ülkelerde Aydınlanma ve sekülerleşme süreçleri ile modernitenin devlet ve millet arasında bir yabancılaşma ve çatışma yarattığı görüşüne katılıyor musunuz?*

HA: Türkiye büyük ölçüde sekülerleşmiş bir toplumdur; çoğunluğu Müslüman olan bir halkın sekülerleşebileceğinin en temel örneğidir. Daha da ilginci Weber yanılmıştır; Türkiye'nin Müslümanları dahil her kesim kapitalistleşmiştir. Dini kullanan kimi siyasal yaklaşımların halk gözünde hâlâ bir değeri varsa da, şeriat telep edenlerin çok minimum olduğu açıktır. Bunlar marjinaldir. İslamcı olduğunu söyleyen partiler bile, İslami değerleri değil, modern değerleri, din sosuyla halka sunmaya çalışmaktadırlar. Türkiye'nin 17 yıllık İslamcı parti deneyimi, AVM'yi ve küresel-libarel ekonomiyi ve kapitalizmi mabed haline getirmiştir.

Türkiye'de modernleşmenin devletle halk arasında yabancılaşma yarattığını savunanlar, bence Türk toplumunun soyolojik analizini iyi yapamamaktadırlar. Bu ülke modernleşmesini sürdürmektedir; sekülerlik, seküler yaşam dindar kesimde bile yaygınlaşmıştır. Bizde, modernlik ve Aydınlanma eleştirisi yapılmamaktadır; yapılan Atatürk eleştirisidir; bu konuda da İslamcılar, kürtler ve kimi sosyalistler birleşmiş gibidir. Ancak bunların eleştirilerine bakıldığında, modernizmin temel dayanklarını kavrayamadıkları ve eleştirilerinin boşlukta kaldığı görülür.

MY: *İslam dünyasının geri kalmasının -eğer böyle düşünüyorsanız- tarihsel ve kültürel nedenleri hakkındaki düşüncelerinizi açar mısınız?*

HA: İslam dünyasında geri kalmışlık elbette vardır. Bunu reddetmek olanaksızdır. Bunun dış ve iç nedenleri var:

Dış nedenleri, sömürgecilik ve emperyalizmdir. İç nedenleri ise, feodal toplumun tam olarak dönüşümünü tamamlayamamış olmasıdır. Fakat dediğim gibi, Türkiye örneğine bakıldığında, bu sürecin büyük ölçüde tamamlandığı anlaşılmaktadır. Aynı süreç Orta Doğu'da da devam etmektedir. Orta Doğu'da değişime direnen ve feodal değerleri kutsayan inançların, geleneklerin, adetlerin, bundan iktidar devşiren yönetsel yapıların hâlâ etkileri söz konusudur. Ancak bunların ömürlerini tamamlamaya yüz tuttuklarını düşünüyorum. Çünkü onlar da kapitalistleşmektedirler. Özellikle kitle iletişim araçlarının ve sosyal medyanın yaygınlaşması, farklı kültürler arası etkileşimi hızlandırmıştır; Müslüman ülkelerde de laikliği savunanlar artmakta; hak ve özgürlük talepleri yoğunlaşmaktadır. Bu talepler, bilim, felsefe ve sanat kültürünün artırılmasıyla daha da ileri bir boyuta taşınacaktır diye umuyorum. Yeter ki, bilim, sanat ve felsefe yapanlar korkusuzca, eleştiri kültürünü, hak ve özgürlük taleplerini dillendirsinler.

MY: *Bugün ortaya çıkan IŞİD, El-Kaide ve diğer radikal dinci gruplar ve terör örgütlerinin geliştiği teolojik, kültürel, toplumsal ve siyasal zemin ile Gazali öğretisinin İslam dünyasının büyük bölümüne doğrudan ya da dolaylı şekilde egemen olması arasında bir bağ var mıdır?*

HA: Gazzalicilikten terörizm çıkmaz; aksine Gazzali'de felsefe eleştirisi olsa da, tasavvuf eksenli müthiş bir hümanizm vardır. Ancak, İslam dünyasında Selefilik diye bilinen, dinin literal/zahiri anlamına harfiyyen bağlı gruplar daima terörize olmuşlardır. Geçmişte bu tür örnekler vardır. Bunlar da iktidarı devirmek için hareket etmişlerdir. Ancak modern dönemde bu hareketlerin doğuşunda, İslam dünyasını dizayan etmek isteyen ve sömürmeye yönelen emperyalistlerin daha fazla etkin olduklarını düşünüyorum. Dolayısıyla, İŞİD, El-Kaide; Boko Haramo gibi radikal gruplarda, iç dinamiklerden çok dış dinamiklerin etkili olduğunu sanıyorum. Bu gruplar halkı yanına çekmek için dinin literal/zahiri anlamını kullanmaya çalışsalar da bu bir maskedir. Yani sadece düşünceler dinsel ambalajla sunulmaktadır. Fakat, halk kitlelerinin çoğunluğunun bu hareketleri desteklememeleri manidardır. Destekleseler, durum çok daha farklı olurdu. Bu halkların çoğunluğunun bunları din olarak görmediğini göstermektedir.

Burada son bir hususa daha değinmek isterim:

İslam dünyasında kutsal metinlerin tarihsel ve yerel olduğu; yargılarının o dönemi bağladığı; kutsal kitaplardaki dünyevi düzenlemelerin din olmadığını düşünen insanların sayısı son on yıllarda artmaktadır. Bu düşünceden korkanlar ise, aynı sonuca dinsel metinleri sürekli yorum faaliyetiyle yeniden inşa etmekte ve dinsel metni yorum faaliyetiyle aşmaya çalışmamaktadırlar. Bu çabalar, İslam dünyasında Aydınlanma ve modern değerlerin kök saldığını, hatta dinsel yorumları bile etkilemeye başladığını göstermektedir. Bu hareketler hiç de yabana atılacak gibi değildir; dinsel eğilimi olan grupları sekülerleştirmeye, modernize etmeye çalıştıkları görülmektedir. Bunların gelecekte laiklerle uzlaşmaları hiç de zor değildir ve bu gerçekleşecektir diye düşünüyorum. Örneğin Türkiye'de bunun emareleri oldukça fazladır.

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME -5

Cemil KILIÇ / İlahiyatçı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni

Sorularımızı yanıtlayan **Cemil Kılıç**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İslam Felsefesi Bölümü'nü bitirdi. Aynı üniversitenin Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü Sosyoloji ve Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimini tamamladı. Halen, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği yapan Cemil Kılıç'ın, "İslam Bu/Muhammedi İslam (2017)" ve "Kur'an İle Aldatmak (2019)" adlı eserleri ile "İslamı Anlamak İçin Türkçe Kur'an" adlı meal çalışması başta olmak üzere, yayımlanmış 10 kitabı bulunuyor. Kılıç, 1975 doğumlu.

İlahiyatçı Cemil Kılıç, doktora tez çalışmasını desteklemek için planladığımız ve derinlemesine görüşmelere dayalı niteliksel araştırmada, din-toplum-devlet ilişkileri bağlamında hazırladığım sorulara 20 Şubat 2019 tarihinde yazılı yanıtlar verdi. Yanıtlardan öncesi ve sonrasında, 2019 Mart ayında, bir odada konuya ilişkin yüz yüze iki görüşme yaptık. Cemil Kılıç'ın yanıtları şöyle:

Merdan Yanardağ: *Tarihsel bir akış içinde ele aldığınızda Batı'da ve özellikle Doğu-İslam toplumlarında devlet-toplum ilişkilerinde dinin rolü sizce nedir?*

Cemil Kılıç: Modern devlet (ulus devlet) açısından bakarsak din-devlet ilişkisi çoğunlukla devletin din üzerinde egemen oluşu ve onu kontrol altına alması biçiminde teşekkül etmiştir. Fransız laikliği bunun temelini oluşturur. Ulus devlet, egemenlik kaynağı olarak halkı, din ise din adamları bağlamında egemenlik menşei olarak müteal Tanrı mefhumunu esas alır. Ulus devlet, din adamlarına ve dine kendi egemenlik anlayışını kabul ettikleri ölçüde yaşam alanı tanımıştır. Din ve din adamları laik otoriteyi tanımak ve itaat etmek zorundadırlar. Aksi halde devletin müdahalesi ve baskısı kaçınılmazdır. Zira bu bir hakimiyet mücadelesidir. Ulus devlet öncesi kralların/sultanların din adamları sınıfından icazet almaları (kutsanmaları) gerçeğini biliyoruz. Bu ise dinin, devleti kontrol altına alması manasını içeren bir uygulama olarak müşahede ediliyor.

Din-devlet mücadelesinde teolojik bir çatışma söz konusudur. Devlet, müteal Tanrı'ya karşı kendi tanrısını (halkı) savunuyor. Ancak bu konuda başarı için yine din diline ihtiyaç olduğu anlaşılıyor. Bu cümleden olarak, yapılması lazım gelen şey müteal Tanrı'ya karşı mündemiç Tanrı mefhumu güçlendirmek olmalıdır.

Din devleti denilen sistemde ise aslında tümüyle din adamları sınıfının egemenliği söz konusu olduğundan din, devletin ideolojisi olarak ikame ediliyor.

***MY**- Dinin ya da bir mezhebin devlet ideolojisi haline getirilmesinin yol açacağı; siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlar sizce nedir? Dinin ya da bir mezhebin veya dar bir dinsel yorumunun resmi ideoloji haline getirilmesi, din-toplum-devlet ilişkilerini nasıl etkiler?*

CK: Yeryüzünde dinsel ve mezhepsel anlamda homojen bir toplumdan bahsetmek son derece güçtür. Modern yurttaşlık açısından bakıldığında homojen olmayan bir toplumda belli bir din ya da mezhebi esas almak toplumsal birlik ve barış açısından kaçınılmaz sorunlar doğurur. Egemen din ya da mezhebin dışında kalan yurttaşlar ötekileştirilir. Bu ise o devletin hayatiyeti açısından iç savaş da dahil büyük ve yönetilemez riskler doğurur. Böylesi devletlerin uzun ömürlü olmaları imkânsızdır.

***MY**- İmam Gazali öğretisinin sonuç olarak İslam'da içtihad (yorum) kapısının kapanmasına yol açması, akıl yerine nakile öncelik veren bir anlayışın savunulması, felsefenin 'kâfirlik' sayılarak yasaklamasının günümüzü de etkileyen tarihsel sonuçları nelerdir? Bu durum ve/veya anlayış ile İslam'ın siyasallaşması arasında bir bağ var mıdır?*

CK: Bunun Gazali'den daha eskiye dayanan köklerinin olduğu kanısındayım. Şöyle ki, Mutezile anlayışı dışlanıp Sünni, Eş'arî anlayış devletin resmi mezhebi haline geldiğinde zaten akla karşı büyük bir savaş başlatılmıştı. Mutezile, insan iradesini ve aklı önceleyen bir ekol olarak İslam düşüncesinin en önemli damarlarından biridir. Mutezile'nin beş temel ilkesi düşünüldüğünde İslam toplumlarının nasıl bir şansı heba ettikleri daha net anlaşılacaktır. Gazali aslında Mutezile'ye karşı girişilen büyük savaşın asırlar sonra doğurduğu bir sonuçtur. Selçuklular Dönemi'nde kurulan Nizamiye Medreseleri, Gazali düşüncesi, fıkhen Şâfiî ve itikaden Sünni, Eş'arî anlayış, Batıni hareketlere karşı bir mücadele gibi takdim edilse de aslında özgür düşünceye, akla ve felsefî çabaya karşı bir savaştır. Bu savaş günümüzde ortaya çıkan Selefizm ve Vehhabizm hareketinin tarihsel köklerini teşkil ediyor. Mutlaka itaati, nakle sorgusuz teslimiyeti dayatan ve bu şekilde fideist bir dinsel paragidmayı besleyen Selefizm ve Vehhabizm İslam toplumlarını tehdit eden ve Batı karşısında çaresizleştiren yaşamsal bir çıkmazı ifade ediyor.

Batı'n fideizme karşı gerçekleştirdiği zaferin bir benzerinin İslam dünyasında gerçekleşme imkanının güçleşmesi akla vurulan prangadan dolayıdır. Bu pranganın kırılıp parçalanması konusunda girişilen bütün cesurca adımlar da dinci mekanizmanın çarklıları tarafından ezilmiştir.

MY- *İbn Rüşd'ün aklı, felsefeyi önceleyen ve dinde yorum kapısını açık tutan anlayışı neden İslam dünyasına egemen olamadı? İbn Rüşd'ün Gazali ile giriştiği mücadeleyi kaybetmesinin nedenleri (eserleri yasaklandı) hakkında ne düşünüyorsunuz?*

CK: Gazali'nin düşünceleri siyasal erk tarafından desteklendi ve resmi görüş halinde savunuldu. Medreselere hakim oldu. İbn Rüşd ise yasaklandı. Yasaklı olanı savunmak tekfire maruz kalmak demekti. Tekfir mekanizması Batı'daki aforoz gibi büyük bir etki gücüne sahipti. İslam dünyasının bugün dahi büyük bir bölümü Selefi, Eş'arî inanışa teslim olmuş durumda. Mutezile, Maturidî düşünce ise son derece kısıtlı bir sosyo kültürel alana sahip.

İslam dünyasında devletten bağımsız bir zenginler sınıfının oluşum imkanı söz konusu olamadı. Batı'daki burjuvazinin yol açtığı düşünsel, kültürel ve siyasal sonuçların bir benzeri İslam dünyasında yaşam alanı bulamadı. Aklın üzerindeki dinci tahakküm, mülkiyet mefhumu konusunda da kendini gösterdi. Özel mülkiyet son derece kısıtlı bir alana hapsedildi. Fetih ve ganimet ideolojisi İslam devletlerinin iktisadının en önemli

kısmını oluşturmaya devam etti. Böyle olunca da dinsel iktidara karşı lâ dinî (dinsiz) bir iktisadî güç merkezi meydana gelmedi. Bu da egemen iktidar ideolojisine karşı muhalif ve dünyevî bir iktidar ideolojisinin oluşması ve gelişmesini kesin olarak engelledi.

Öte yandan Hristiyan dünyasında yaşanan Protestan hareket, İslam dünyasında deyim yerindeyse vaktinden çok önce yaşandı (Mutezile) ve bu nedenle de boğulup etkisini yitirdi.

MY- *Siyasal islamı yaratan tarihsel süreçlerle Nizamü'l-Mülk'ün devletin 'yekpare bir ideolojisinin olması' gerektiği şeklindeki siyaset felsefesi arasında bir ilişki var mıdır?*

CK: Siyasal islamın "İslam Devleti" projesi Selefi, Eş'arî ve Vehhabi çizgiye oturan bir projedir. Bu çizginin Nizamü'l-Mülk ile ilişkisi aşikârdır. Yekpare ideoloji ifadesinin bir benzerini daha sonra "hak mezhep/mezhepler" söyleminde görüyoruz. İslam'ın egemen düşünce dışında farklı yorumlanması batıl addedildi, sapkınlık olarak damgalandı. Şia ve bütün Batıni İslam yorumları İslam dışı sayıldı.

İmamiyye Şia'sının "mehdi muntazar" inancı siyasi harekete dönüşüp fiili bir kalkışmayla devletleşmeyi engelledi. Ta ki Humeynî'ni velayet-i fakih inancını tesis etmesine değin. Bu inanç ihdas edildiğinde ise İran İslam Devleti gerçeğine giden yol açıldı. Bugün İran, bir din devleti olarak örgütlenmiş olsa da felsefi çalışmalar ve düşünsel özgürlük bakımından Sünni din devleti ideolojinden daha ileri bir aşamayı yansıtıyor. Bunun Kur'an'ın mahluk oluşu inancıyla ve Şia'daki taklit mercii kurumuyla hayati bir bağı vardır.

MY- *İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme süreçlerinin başarısızlığa uğradığına ilişkin iddia ya da görüşler hakkında ne düşünüyorsunuz? Eğer bu görüşlere katılıyorsanız, söz konusu başarısızlıkta, İslam'da yorum kapısının kapatılmasının ve dinin devlet yönetimi ve siyasal ortamda etkin olmasının payı var mıdır?*

CK: Evet, başarısızlığa uğramıştır. Bunun en büyük nedeni yorum/içtihad kapısının kapanmasından da daha derindedir. Bizce burada asıl üzerinde durulması gereken husus İslam düşüncesinin en önemli beslenme kaynağı olan Kur'an'a dair egemen olan inançtır. Malum olduğu üzere egemen İslam inancına göre Kur'an, kelâmullah yani Tanrı sözüdür. Oysa Mutezile'ye ve bazı İslam filozoflarına göre ise Kur'an mahluktur. Bu durumda Kur'an söz/kelâm olarak Hz. Muhammed'e aittir.

Kur'an'ın Tanrısalllık yönü sadece mana ve mefhum itibarıyladır. Lakin bu düşünce egemen inanç tarafından çok sert tepkiyle karşılandı. Öyle ki bu görüş, Kur'an'ın Hz. Muhammed kaynaklı olduğunu ileri sürmekle itham edildi.

İslam düşünce tarihinde Mutezile egemen olsaydı ve Kur'an'ın mahluk olduğu fikri ağır bassaydı buradan Kur'an'ın pekçok hükmünün tarihselliği/dönemselliği düşüncesi güç kazanacaktı. Böylece İslam fıkhındaki durağanlık ve dogmatik içerik değişken kılınacaktı. Bu ise tıkanıklığı aşmada büyük bir rol oynayacaktı.

İslam toplumlarının en büyük sorunu Kur'an'ın her bir sözünün, her bir hükmünün zaman ve mekan üstü olduğuna dair olan katı inanıştır. Bu inanış kırılmadığı sürece İslam düşüncesinin aklı önceleyecek tarzda yükselmesi imkansızdır. Nitekim bu inanış aşılamadığı içindir ki kimi İslam ülkelerinde (Türkiye ve Tunus örneği) jakoben bir anlayışla başlatılan laikleşme ve sekülerleşme devinimleri dine karşı bir mahiyete bürünmek zorunda kaldı. Din, yalnızca inanış ve ritüel zemininde tutulmaya çalışılarak modernleşmenin önünden çekilmek istendi. Oysa temel sorun Kur'an'ın mahiyeti hususundaki katı inanışın aşılamazlığında düğümlenmişti.

MY- *Türkiye örneğini yukarıdaki soru bağlamında nasıl değerlendiriyorsunuz? Müslüman ülkelerde Aydınlanma ve sekülerleşme süreçleri ile modernitenin devlet ve millet arasında bir yabancılaşma ve çatışma yarattığı görüşüne katılıyor musunuz?*

CK: Elbette yarattı. Zira bu kaçınılmazdı. Önceki soruya verdiğimiz yanıtta da kısmen değindiğimiz üzere "millet" dinin temel kaynağı olan Kur'an'a dair yüzyıllar boyunca dogmatik ve statik bir inanışla doldurulmuştu. Milleti modernleştirmek için bizzat milletin kendisiyle mücadele etmekten başka yol yoktu. Halka rağmen halkçılık, millete rağmen milliyetçilik İslam toplumları için kaçınılmaz bir süreçtir. Bu sürecin böyle gelişmesinin sebebini tekraran ifade edelim ki Kur'an'ın ve aslında genel manada kutsalın konjonktürel yönünün bir türlü keşfedilememiş olmasında aramak durumundayız.

Türkiye'nin ve Müslüman toplumların dinci tıkanıklıktan kurtulması için Kur'an'ın tarihselliği inancının güçlenip egemen görüş haline getirilmesi elzemdir. Aksi halde geriye ya jakobenizm kalıyor ya da Batı tarafından sonu gelmez bir sömürüye mahkûmiyet…

MY- *İslam dünyasının geri kalmasının -eğer böyle düşünüyorsanız- tarihsel ve kültürel nedenleri hakkındaki düşüncelerinizi açar mısınız?*

İslam dünyasının geri kalmasının nedenini doğru teşhis etmek durumundayız. Bize göre geri kalışın tek bir nedeni vardır o da egemen İslam inancıdır. İktidar merkezli, transandantal Tanrı mefhumuna dayalı uluhiyet anlayışı, fıkhî/hukukî meselelerdeki dönemsel sosyolojik gerçeklerden kopuk bir Tanrısal hüküm algısı, farklı kanaatlerin fitne etiketiyle yaftalanması, iktidara muhalefetin irtidat kapsamında görülmesi vb.

Buna karşı; toplum/halk/insan merkezli, evrende mündemiç bir uluhiyet itikadı, hukuksal düzenlemelerde zaman ve mekan mefhumunun başat hale getirilmesi, fikir özgürlüğünün tesisi, siyasi iktidara muhalefetin, Hz. Muhammed'e atfedilen; "ümmetimin ihtilafında rahmet vardır," sözü çerçevesinde düşünülüp meşru kabul edilmesi gibi ilkelere dayalı yeni bir İslami anlayış inşa edilmelidir.

MY- *Bugün ortaya çıkan IŞİD, El-Kaide ve diğer radikal dinci gruplar ve terör örgütlerinin geliştiği teolojik, kültürel, toplumsal ve siyasal zemin ile Gazali öğretisinin İslam dünyasının büyük bölümüne egemen olması arasında bir bağ var mıdır?*

CK: Bu sorunun 3. soru ile paralel/benzer bir mahiyete sahip olduğunu düşünüyorum. Elbette İslam'da akıl kapısının kapatılması, yorumun ve güncelleme imkanlarının bastırılması, dinin egemen güçlerin elinde ideolojik bir yönetim aygıtı haline gelmesine yol açtı. Amaç da buydu. Dolayısıyla, dinde akılcı yorum ve değerlendirmelerin önünün kapatılması İslam dünyasının bilim dışına düşmesine, selefiliğin geniş bir zemin bulmasına yol açtı. Bu durumun İslamcı terör örgütlerinin, her akılcı yolu, güncelleme girişimini, yorum kapısını dinden sapma olarak değerlendirip vasatın egemenliğine dayalı, yeni bir güç ve iktidar hedefiyle hareket etmelerinin de kültürel ve siyasal zeminini yarattı. Bu örgütler kendi ideolojilerinin teolojik kaynaklarını gelenek içinde buldular.

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME – 6

Prof. Dr. Ramazan BİÇER: İlahiyatçı, Kelâm Uzmanı

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Başkanı olan Ramazan Biçer, 61 yaşında. Prof. Dr. Ramazan Biçer'in, din sosyolojisi ve küreselleşme, din felsefesi, dini istismar eden terör hareketleri, yeni akımlar, Türk kültürü ve Türk

dünyası, Balkanlar, İslam coğrafyası inanç ve mezhep hareketleriyle ilgili çalışmaları bulunmaktadır. İngilizce, Fransızca ve Arapça bilen Biçer'in, "İmam Maturidi 6 Akıl ve İrade Kapısı", "İslam İnanç Esasları", "Küreselleşme Çağında İslam", "Kemalpaşazade/Osmanlı'nın Bilgeleri" ve "İslam Kelamcılarına Göre İncil" gibi yayımlanmış kitapları vardır.

Prof. Biçer, sorularımıza 3 Temmuz 2019 tarihinde yazılı yanıt verdi.

Merdan Yanardağ: *Tarihsel bir akış içinde ele aldığımızda Batı'da ve özellikle Doğu-İslam toplumlarında devlet-toplum ilişkilerinde dinin rolü sizce nedir?*

Ramazan Biçer: Tarihsel akış içerisinde din, her iki yakada hakim faktör olmuştur. Batı'da Hristiyanlık, Ortaçağ'da ciddi bir etkinliğe sahip olmuş, bu doğrultuda din, toplumu yönlendirmek isteyen bir baskı aracı haline gelmiş ve bundan rahatsız olan halk, dine karşı bir tepki göstererek karşı çıkmış ve yönetim olarak laik, toplum olarak da seküler bir yaşam biçimini tercih etmiştir.

İslam dünyasında başlangıçta özgünlüğünü koruyan din, daha sonraları siyasi erkler tarafından toplumu, siyasi yönetimi benimsemeleri için bir araç haline getirilmiştir. Günümüzde hem Batı hem de İslam toplumları seküler bir hayatı benimseyerek, dine karşı mesafeli durmuşlardır.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin devlet ideolojik aygıtı haline getirilmesinin yol açacağı siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlar sizce nedir?*

RB: Din, Tanrı ile kul arasında bir iletişim aracıdır. Dinin sosyal boyutu, toplumsal ahlak şeklinde ortaya çıkmıştır. Ancak siyaset, her şeyi olduğu gibi, dine de kendi otoritesinin kabulü amacıyla etkin bir faktör olarak sahip çıkmıştır. Bu ise, dinin siyasallaşması anlamına geldiği için, toplumsal ayrışmaya yol açmıştır. Günümüzde özellikle Batı'da mezhep, bir din haline gelmiş ve dini değerlerden daha çok, bir dini anlayış biçimi olan mezhebin düşünce yapısının din haline gelmesine neden olmuştur. Bu doğrultuda din, reel varlığı itibarıyla değil, yerel faktörlerin de etkisiyle algılanış ve anlaşılış biçimiyle bir form kazanmıştır. Maturidî bunu şu örnekle açıklar: Yağmur saf su iken, yere düştüğü andan itibaren, yerdeki toprağın yapısal özelliği doğrultusunda tadı, kokusu ve rengi değişir. Yerdeki de yağmur suyudur ama gökten indiği şekliyle kalan, saf bir su değildir. Din de, ilahi nurun, insan prizmasında yansıyan biçimiyle şekil almaktadır. Bunda yerel faktörlerin önemli bir etkisi vardır. Bu nedenle kulun, Tanrı ile

bir iletişim vasıtası olan din, özellikle siyasi yönlendirme ve kullanmalarla, özünden başka bir boyuta taşınmakta ve siyasi etkenler, dine hakim olarak, onu şekillendirmektedirler.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin veya dar bir dinsel yorumunun resmi ideoloji haline getirilmesi, din-toplum-devlet ilişkilerini nasıl etkiler?*

RB: Kur'an'ın ifadesiyle din, gönül ve kalp işidir. İradeyle kabul edilir ve gönülden benimsenir. Din, tüm insanlık için vardır ve temel insani niteliklere sahiptir. Söz konusu bu din, belirli bir kesimin kontrolü altına girdiğinde, asıl kaynağındaki özelliklerini yitirir. Bu haliyle de siyasi erkin resmi ideolojisi olduğunda, öz niteliklerini yitirmesi nedeniyle din, bir çıkar aracı olur ve toplumsal ayrışmaya yol açar. Sonuçta büyük bir yanılgıya düşülerek, kişi, kurum ve siyasi yapı, dinin temsilcisi ve sahibi olur. Özellikle siyasi bir boyut etkin faktör olduğunda din, toplumun belirli bir kısmının kabul ettiği, siyasi yapı doğrultusunda, yine belirli bir kesimin kabul etmediği, bir olgu haline gelir. Yani siyasi ayrışmaya göre din değer kazanır veya kaybeder. Bu ise, din, tüm insanların ortak değeri olduğu için, dine büyük zarar verir.

MY: *İmam Gazali öğretisinin sonuç olarak İslam'da içtihad (yorum) kapısının kapanmasına yol açması, akıl yerine nakile öncelik veren bir anlayışın savunulması, felsefenin 'kâfirlik' sayılarak yasaklamasının günümüzü de etkileyen tarihsel sonuçları nelerdir? Bu durum ve/veya anlayış ile İslam'ın siyasallaşması arasında bir bağ var mıdır?*

RB: Her bilginin olduğu gibi, İmam Gazzali de dönemin kültürü ve şartlarıyla büyüyüp gelişen zamanının çocuğudur. O, tüm eserlerini kendi döneminin şartlarına göre yazmıştır. Bu doğrultuda onun eserlerinin, söz konusu dönem için yazıldığını düşünmek gerekir. Bu doğrultuda Gazzali'nin yaşadığı dönemin dini sorunları çerçevesinde düşündüğü ve hareket ettiğini anlamak gerekir. Günümüzde Gazzali'nin görüşleriyle ilgili iki yaklaşım vardır: Onun filozofları tekfir etmesinin İslami düşünce biçimiyle bağdaşmadığını ileri sürenler yanında, Gazzali'nin felsefeyi yanlış anladığı veya sözlerinden onlara kâfir demeyi kastetmediği de ileri sürülmüştür. Gazzali'nin önemli eserleri, kendisi entelektüel bir birikime sahip olmasına rağmen, halka yönelik yazılmıştır. Bu da Müslüman toplumlarda kabul görmüş olması nedeniyle eserlerini okuyan kitleler, akla karşı bir tavır almıştır. Bu ise felsefeye yönelik bir tepkiyi sonuç vermiştir. Nitekim onun ünlü "İhya" adlı eserinde akla başvurmayı gereksiz görürken,

ilim yolcuları için kaleme aldığı "el-Mustasfa" adlı çalışmasında aklı, karşı konulmaz bir hakem olarak değerlendirmiştir. Halka yönelik eseri büyük ilgi gördüğü için, oradaki akıl karşıtı fikirleri daha çok benimsenmiştir. Nitekim "ihya"daki kadere teslimiyet ile ilgili görüşleri belirli dönemlerde siyasi otoriteler tarafından, icraatlarına karşı tavır alınmaması yönünde kullanılmıştır. Halkın Gazzali'ye olan ilgisini farkeden siyasi yönetimler, kendi lehlerine gelen ifade ve ibareleri kullanarak, kendilerine bir destek oluşturmuşlardır. Ancak ilginçtir ki Gazzali'nin aklı kullanma karşıtı görüşlerini içeren "ihya" eseri, akla yer verdiği ve aklı yücelttiği gerekçesiyle, Endülüs Kurtuba'sının meydanında halkın gözü önünde yakılmıştır.

MY: *İbn Rüşd'ün aklı, felsefeyi önceleyen ve dinde yorum kapısını açık tutan anlayışı neden İslam dünyasına egemen olamadı? İbn Rüşd'ün Gazali ile giriştiği mücadeleyi kaybetmesinin nedenleri (eserleri yasaklandı) hakkında ne düşünüyorsunuz?*

RB: İbn Rüşd'ün görüşlerinin İslam dünyasında egemen olmamasının en önemli faktörü, akla yapmış olduğu vurgudur. Zira aklı kullanmak, birçok gelişmenin ve durumun değerlendirilmesi sonucunu verir. Siyasi otoriteler de icraatlarının değerlendirilmesinden hoşlanmazlar. Nitekim benzer bir durum, İmam Maturidî için de geçerlidir. Siyasi yönetimler, kendilerine kayıtsız şartsız itaat eden kitlelerin oluşmasını isterler. Bu amaçla da dini kullanabilirler. İbn Rüşd'ün düşünce yapısında akıl, öncü faktör olması nedeniyle, siyasi yapılar bundan hoşlanmamışlardır. İbn Rüşd-Gazzali mücadelesinde ise, Gazzali'nin izleyicilerinin İbn Rüşd'e haksızlık yaptığı veya onu anlamadığı tezi isabetli görünmektedir. Dönemin siyasi yönetimleri, Gazzali tarafını destekleyince, İbn Rüşd gereken itibarı görememiştir. Öte yandan İbn Rüşd'ün entelektüel yaklaşımları, dönemin İslam toplumları tarafından pek anlaşılamamıştır. Yine İslam dünyasının büyük bir kesiminin itikadi mezhebi olan Eş'arilik, Gazzali'nin de taraftarı olduğu bir mezhep olunca, taraftarlık hissiyle Müslümanların büyük bir kısmı tarafından benimsenmiş ve bu doğrultuda İbn Rüşd'ün yaklaşımları reddedilmiştir. Burada Eş'ari öğreti ile hareket eden Nizamiye Medreseleri'nin önemli bir etkisi bulunmaktadır.

MY: *Siyasal islamı yaratan tarihsel süreçlerle Nizamü'l-Mülk'ün devletin 'yekpare bir ideolojisinin olması' gerektiği şeklindeki siyaset felsefesi arasında bir ilişki var mıdır?*

RB: Tarihteki Türk devletlerinin temel felsefesi, "Devlet-Ebed-Müebbed" olmuştur. Selçuklular'da da aynı düşünce mevcuttur. Dönemin veziri Nizamü'l-Mülk'ün, devletin eğitim ve öğretim metodunun Eş'ari geleneği doğrultusunda şekillenmesinde büyük payı vardır. O dönemde Selçuklular'ın karşısında siyasi yönetim peşinde olan İsmaililer vardı. Nizamü'l-Mülk, Selçuklu Devleti'nin bekası yolunda belirli bir metodu tercih etmiştir. O da Eş'arilik olmuştur. Öyle görünüyor ki Nizamü'l-Mülk, devletin bekası için, topraklarında tek bir dini anlayış biçiminin olması amacıyla çaba göstermiştir.

MY: *İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme süreçlerinin başarısızlığa uğradığına ilişkin iddia ya da görüşler hakkında ne düşünüyorsunuz? Eğer bu görüşlere katılıyorsanız, söz konusu başarısızlıkta, İslam'da yorum kapısının kapatılmasının ve dinin devlet yönetimi ve siyasal ortamda etkin olmasının payı var mıdır?*

RB: Müslüman düşünürlerin bir kısmı, dini dinamik değil, statik olarak değerlendirdi. Aslında onlar, "din" ile "dinî" olanı ayıramadılar. Dinin tüm değerlerini statik olarak gördüler. Öyle olunca da, Batı'daki değişim ve gelişimlere uzak durdular. Her türlü gelişmeye din açısından bakınca, her yeni şeyi "Bidat" olarak değerlendirdiler. Oysaki dini olanla olmayanı ayırt edebilselerdi, söz konusu başarısızlığa maruz kalmazlardı. Yorum ve içtihad kapısının kapatılmasına yönelik çabalar, zamanın ruhundan uzak kalmaya, bilimsel gelişmelere karşı da çekinceli davranmaya yol açmıştır. Böylece din, realiteden uzak, ütopik bir yapıya bürünmüştür.

MY: *Türkiye örneğini yukarıdaki soru bağlamında nasıl değerlendiriyorsunuz? Müslüman ülkelerde Aydınlanma ve sekülerleşme süreçleri ile modernitenin devlet ve millet arasında bir yabancılaşma ve çatışma yarattığı görüşüne katılıyor musunuz?*

RB: Sekülerleşme, eğer amaçları doğrultusunda kullanıldığında, dini olmayan bir yaşam biçiminin tercih edilmesi şeklinde olduğunda, toplumsal bir ayrışmayı doğurmaz. Sekülerlik, yönetimsel bir kavram olmayıp, bireysel bir yaşam biçimidir. Bir boyutu da bireyselleşmedir. Sekülerleşme devlete taşındığında, laiklik olur. Laiklik, dini yönetme olmadığı gibi, dini olana da karışmamaktır. Ancak yönetimler, dini olduğu gibi, sekülerleşme ve laikliği de kendi sistem ve iktidarlarının korunması ve devam için, siyasi boyuta taşıyabilmiş yani alet etmiştir. Nitekim Türkiye Cumhuriyeti tarihinde laiklik, bazı dönemlerde dine müdahale olarak da anlaşılmış ve uygulanmıştır. Sekülerleşme,

bireyselleşme ve laiklik, temel ilkelerine göre uygulandığı sürece, yabancılaşma veya çatışmayı doğurmaz.

MY: *İslam dünyasının geri kalmasının -eğer böyle düşünüyorsanız- tarihsel ve kültürel nedenleri hakkındaki düşüncelerinizi açar mısınız?*

RB: Bu sorunuzun cevabını birkaç madde halinde şöyle sıralayabilirim:

a. Bazı Müslümanların dinin temel değerlerinin bazılarını yanlış yorumlamaları. Kader anlayışı gibi.

b. Bir kısım Müslümanların dini taassup içerisine girmeleri ve bilimin dinle çatıştığı anlayışına sahip olmaları.

c. Bazı Müslümanların dini, daha çok siyasi olarak algılamaları ve dini buyrukların ancak siyasi yönetimle (şeriat) uygulanabileceği anlayışını benimsemeleri.

d. Bilim üretememeleri, bunun yanında bilimsel ve teknolojik verilerin Batı'dan yani "gavurlardan" geldiğini düşünerek, tepkisel yaklaşmaları.

e. Zamanla, akla verilen değerleri yitirmeleri. Bu doğrultuda beş yüze yakın "aklı kullanma" ile ilgili ayetleri gözardı etmeleri.

f. Dini, evrensel değerler statüsünden yerel baza indirmeleri. İlahi buyruklar ile Arap kültürünü ayıramamaları. Arap kültürünü din olarak algılamaları.

MY: *Bugün ortaya çıkan IŞİD, El-Kaide ve diğer radikal dinci gruplar ve terör örgütlerinin geliştiği teolojik, kültürel, toplumsal ve siyasal zemin ile Gazali öğretisinin İslam dünyasının büyük bölümüne egemen olması arasında bir bağ var mıdır?*

RB: Emeviler döneminde kadercilik anlayışı topluma yaygınlaştırıldı. Bunun nedenleri arasında, Emeviler'in iktidarlarını, dini verileri kullanarak, pekiştirme olduğu düşünülmektedir. Abbasiler döneminde ise Emeviler'in öne çıkardığı düşünce biçimleri geriye atıldı ve bir başka oluşum ön plana çıkarıldı. Bu ise, Eş'ari teolojisidir. Eş'arilik için, "Cebr-i mutavassıt" denilir, yani yarı Cebrililk. Buna göre insanlar kaderin kontrolü altında, kısmen irade sahibidir ve özgürdür. Bu yaklaşım, Gazzali'nin dönemindeki siyasi iktidar için sorun oluşturmadı. "Başa gelen çekilir", "Olanda hayır vardır" türü yaklaşımlarla mevcut hale rıza, yarı-kaderciliğin temel ilkesidir. Bu ve buna yakın dini-kaderi anlayış, her zaman iktidarların işine gelmektedir. Nitekim su sosyal algının farkında olan İngilizler, İstanbul'u işgal ettiklerinde, halka bu anlayışı telkin eden propaganda yapmışlardır. Yani bizim burada olmamız, sizin kaderinizdir, kaderinize razı

olun, kadere karşı çıkmak, Allah'a karşı çıkmaktır şeklindeki söylemlerle, kendilerini halka kabul ettirici algı çalışmaları olmuştur.

Günümüzde dini istismar eden DEAŞ; Boko-Haram, eş-Şebab, El-Kaide gibi radikal örgütlerin temel felsefesi, Selefi düşünce biçimidir. Gazzali'nin eserlerinde selefi düşünce açık bir şekilde görülemez. Zira Gazzali bir yönüyle Sufidir. Selefiler, tasavvufa şiddetle karşıdır. Gazzali'nin ön plana çıkarılmayan ve akli yorumları içeren "el-İktisad" gibi Kelâm ilmine ait eserleri vardır. Selefiler, kelâm düşüncesine karşıdırlar. Bu doğrultuda dini istismar eden radikal örgütleri yoğun bir şekilde çalışan birisi olarak, hem düşünce yapılarında hem de sahada, Gazzali'yi doğrudan referans alan bir Selefiye rastlamadım. Üstelik Şiilik ve Sünnilik olarak İslam dünyasının ezici çoğunluğu Gazzali'yi benimsemiştir. Söz konusu dini istismar eden radikal örgütler, İslam dünyasında marjinal boyutta bir azınlığa sahiptir.

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME - 7

Prof. Dr. İlhami GÜLER: İlahiyatçı, Kelâm Uzmanı

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. İlhami Güler, 1959 doğumlu. Güler, sorularımıza 8 Temmuz 2019 günü yazılı yanıt verdi. Prof. Güler, kelâm konularında araştırmalar yaptı. 'İslami Araştırmalar', Türkiye Günlüğü, Doğu-Batı ve Tezkire gibi dergilerde makaleleri yayınlandı. Tümü, "Ankara Okulu Yayınları" adlı yayınevinden çıkan, "Allah'ın Ahlakiliği Sorunu, 2011", "Reepolitik-Muhafazakarlık Kartışı Yazılar, 2012", "Sünniliğin Eleştirisine Giriş, 2017" ve "Vicdan Böyle Buyurdu, 2019" gibi kitapları bulunuyor.

Merdan Yanardağ: *Tarihsel bir akış içinde ele aldığınızda Batı'da ve özellikle Doğu-İslam toplumlarında devlet-toplum ilişkilerinde dinin rolü sizce nedir?*

İlhami Güler: "Devlet" kavramının "Ulus-Devlet" bağlamında yeni bir şey olduğunu; imparatorlukların, sınırlı bir merkez; dağınık ve denetimsiz büyük bir periferi olduğunu unutmamak gerekir. İmparatorluk yapıları Yunan-Roma'da Cumhuriyet-

Senato gibi "örgütsel-kurumsal" bir yapıya sahip olduğu halde Doğu'da daha despotik ve piramidal bir örgütlenme egemendir. Emeviler, Bizans-(Suriye) yapısını örnek almışlardır. Daha sekülerdirler. Abbasiler, Pers İmparatorluğu'nu örnek almışlardır. Daha teokratiktirler. Selçukiler, Türk töresine göre ve Pers bürokrasisine göre örgütlenmiş (Hilafet-Saltanat) yarı seküler bir örgütlenmedir. Osmanlı, Selçuklu'nun devamıdır. Şeriat, ulemanın temsilinde çoğul olarak (mezhepler-tarikatler) toplumu özgürlükçü bir tarzda kontrol eder. Saltanat, kadıları ve şeyhleri atama yolu ile belirleyerek Bizantist bir çerçevede dini kontrol etmeye çalışır.

Batı'da kilise, kralları kontrol etmeye çalıştı. Sonradan palazlanan burjuvazi, kilisenin hegemonyasına son verip "ulus-devlet"i geliştirmeye çalıştı.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin devletin ideolojk aygıtı haline getirilmesinin yol açacağı siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlar sizce nedir?*

İG: Sünnilik, Emeviler'le birlikte "Saltanat" olarak doğmuştur. "Devlet"in kendisidir. Meşruiyeti ona dayanır. Resmi ideoloji olduğu için, kendini yenileyememiştir. "Din-ü devlet" birlikteliğinden "Din-ü millet" ve "Din-Devlet-Millet" birlikteliğine evrilmiş; ulus devlet ve milliyetçilik ortaya çıkınca, kendini adapte edemediği için (genetiğine ters) dağılmıştır.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin veya dar bir dinsel yorumunun resmi ideoloji haline getirilmesi, din-toplum-devlet ilişkilerini nasıl etkiler?*

İG: Kilise tecrübesinde "şiddet" üretmiştir. İslam tecrübesinde "yönetme" işini kolaylaştırmıştır. Sultanlar, ulemadan-kadılardan (Hukuk) aldıkları "fetva"lar ile topluma müdehale etmişlerdir. Bazı kadılar (Ulema-ı Rüsum), sultanların isteği doğrultusunda fetvalar vermişlerdir.

MY: *İmam Gazali öğretisinin sonuç olarak İslam'da içtihad (yorum) kapısının kapanmasına yol açması, akıl yerine nakile öncelik veren bir anlayışın savunulması, felsefenin 'kâfirlik' sayılarak yasaklamasının günümüzü de etkileyen tarihsel sonuçları nelerdir? Bu durum ve/veya anlayış ile İslam'ın siyasallaşması arasında bir bağ var mıdır?*

İG: Rey Ehli (logos), Arap ve Türk sosyal psikolojisine pek uygun değildir. Araplar metnin (Eşarilik-Sünnilik/Hadisçilik); Türkler mitin (Tasavvuf) kontrolündedir. Araplar, Mutezile ve Malikilik ile Türkler ise Hanefilik ve Maturidîlik ile logosu (aklı)

aktüelleştirmeye çalışmışlardır. Ancak, kitleler ve siyasi elit, bunu bünyelerinden dışarı atmıştır.

MY: *İbn Rüşd'ün aklı, felsefeyi önceleyen ve dinde yorum kapısını açık tutan anlayışı neden İslam dünyasına egemen olamadı? İbn Rüşd'ün Gazali ile giriştiği mücadeleyi kaybetmesinin nedenleri (örneğin eserleri yasaklandı) hakkında ne düşünüyorsunuz?*

İG: Yukarıda cevap vermiş oldum.

MY: *Siyasal islamı yaratan tarihsel süreçlerle Nizamü'l-Mülk'ün devletin 'yekpare bir ideolojisinin olması' gerektiği şeklindeki siyaset felsefesi arasında bir ilişki var mıdır?*

İG: Siyasal islam, İmparatorluk parçalanma sürecine girdiğinde II. Abdülhamit'in parçalanmayı durdurmak için baş vurduğu ideolojik bir aygıttır. Tutmamıştır. 1970'lerden sonra Devrim'in (Cumhuriyet) yaratmış olduğu mağduriyeti ve travmayı aşmak için tekrar diriltildi. Teolojik-İdeolojik muhtevası zayıf olduğu için, toplumsal sorunları çözme yerine, periferide kalmış mağdurların devlet imkanlarından (rant yolu ile) nemalanmalarına yaradı.

MY: *İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme süreçlerinin başarısızlığa uğradığına ilişkin iddia ya da görüşler hakkında ne düşünüyorsunuz? Eğer bu görüşlere katılıyorsanız, söz konusu başarısızlıkta, İslam'da yorum kapısının kapatılmasının ve dinin devlet yönetimi ve siyasal ortamda etkin olmasının payı var mıdır?*

İG: İçtihat kapısı bin senedir kapalı. Çöküşün asıl nedeni budur. Fosilleşme. Ulus devlet modeline karşı yeni bir model üretilemedi. İslam dünyasında olup biten (İran-Pakistan-Suud, Sudan, Mısır/Mursi, Türkiye…), ulus-devletin milliyetçilik tornasına karşı "din" tornasını kurmaya çalışmalarıdır.

MY: *Türkiye örneğini yukarıdaki soru bağlamında nasıl değerlendiriyorsunuz? Müslüman ülkelerde Aydınlanma ve sekülerleşme süreçleri ile modernitenin devlet ve millet arasında bir yabancılaşma ve çatışma yarattığı görüşüne katılıyor musunuz?*

İG: Evet, modern devlet, insanları "devletin ideolojik aygıtları" ile tornadan geçirmeye çalıştığı bir makinadır. İslam imparatorluklarında toplum "Şeriat" kategorisinde çoğul ulema tarafından yönlendiriliyorlardı. Kimlikler çoğul, otorite

"içtihad" yolu ile Tanrı idi. Modern devlette ise Tanrı'nın yerini "siyaset" yolu ile egemen etnisite veya sınıf aldı.

MY: *İslam dünyasının uzayan Ortaçağı ve geri kalmasının -eğer böyle düşünüyorsanız- tarihsel ve kültürel nedenleri hakkındaki düşüncelerinizi açar mısınız?*

İG: İslam dünyasının kendi modernitesini yaratamamasının sebebi Logos yerine Mitosun egemenliğidir.

MY: *Bugün ortaya çıkan IŞİD, El-Kaide ve diğer radikal dinci gruplar ve terör örgütlerinin geliştiği teolojik, kültürel, toplumsal ve siyasal zemin ile Gazali öğretisinin İslam dünyasının büyük bölümüne doğrudan ya da dolaylı olarak egemen olması arasında bir bağ var mıdır?*

İG: Bu gurupların ortaya çıkmasının esas nedeni Batı'nın bölge üzerindeki yoğun baskısı, içerde ise seküler diktatörlüklerin kitleleri sıkıştırmasıdır. Din/kutsal metin, dolaylı olarak baskılar nedeniyle biriken enerjiyi patlatmada da kibrit görevi görmektedir.

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME – 8

Prof. Dr. Bahattin AKŞİT: Sosyolog, Siyaset Bilimci, Akademisyen.

Maltepe Üniversitesi, Toplum ve İnsan Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Bahattin Akşit, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nü 1968 yılında bitirdi. Akşit, yüksek lisansını ABD'nin Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 1971 yılında, doktora eğitimini yine Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 1975 yılında tamamladı. Başta ODTÜ olmak üzere, çeşitli üniversite ve enstitülerde çalıştı. Orta Doğu ve Orta Asya ülkeleri sosyolojisi, din ve laiklik sosyolojisi, sosyal değişme ve modernleşme, sivil toplum kuruluşları, eğitim sosyolojisi ve imam hatip okulları, köy sosyolojisi ve kırsal yapısal dönüşümler, kent ve kasabalarda toplumsal değişim ve çatışma, bilgi ve bilim teknoloji sosyolojisi alanlarında çalışıyor.

Ulusal ve uluslararası dergilerde çok sayıda bilimsel makalesi ve araştırması yayımlanan, 1946 doğumlu Prof. Dr. Akşit'in, ortak ve tek başına imza attığı başlıca kitapları şöyle: Türkiye'nin Nüfus ve Kalkınma Yazını: Eleştirel Bir Değerlendirme,

Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, (2003). Kültür ve Modernite, Türkiye Kültür Araştırmaları ve Tetragon Yayınları, (2003). Bilgi Toplumuna Geçiş, Sorunsallar/Görüşler, (2002). Türkiye'de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, (1998). Köy Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişim, Turhan Yayınları, (1985). Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'de Laiklik Deneyimi/Şerif Mardin'e Armağan, İletişim Yayınları, (2005). Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri, İletişim Yayınları, (2012). Türkiye'de Din İdeoloji ve Siyaset/Türkiye'de Siyasal Yaşam: Dün Bugün Yarın, Bilgi Ünivesitesi Yayınları, (2016) .

Prof. Dr. Akşit'in sorularımıza verdiği yazılı yanıtlar şöyle:

Merdan Yanardağ: *Tarihsel bir akış içinde ele aldığınızda Batı'da ve özellikle Doğu-İslam toplumlarında devlet-toplum ilişkilerinde dinin rolü sizce nedir?*

Bahattin Akşit: Soruları cevaplamaya geçmeden önce tezin başlığı ile ilgili bazı düşüncelerimi paylaşmak istiyorum. Başlığın birinci kısmını ve aşağıdaki 10 soruyu düşününce, başlığın ikinci kısmı şöyle olabilirdi (olabilir):

Nizmü'l Mülk'ten İbn Haldun/Katip Çelebi/Naima'dan geçerek Seyyit Kutup/Raşit El Gannuşi/Seyyid Huseyin Nasr/Fazlur Rahman'a Gelmek

2017-2018 ders yılının ikinci döneminde Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü yüksek lisans programında **Din ve Devlet Üzerine Kuramlar ve Araştırmalar** başlıklı bir ders vermiştim. Bu dersin Syllabusunu aşağıya kopyaladım. Bu konuda en genel anlamda nasıl bir kuramsal çerçeve düşündüğümü bu okuma listesi gösteriyor sanırım. Sosyolojinin kurucuları olan Marx, Weber ve Durkheim, toplum-devlet ilişkilerini çözümlemeyi kuramlarının merkezine koymuşlardır. Bu üç klasik kurucuyu en iyi birleştiren bence Bourdieu'nun şu iki makalesidir:

Bourdieu, P. (1991) "Genesis and Structure of the Religious Field" ***Comparative Social Research****, vol. 13, (1991), s. 1-44; Bourdieu, P. (1994) "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field",* ***Sociological Theory****, 12, 1, 1994.*

Kurucuların ve Bourdieu'nun kuramları daha çok Batı'daki devlet-toplum ilişkilerini anlatıyor, peki Doğu-İslam toplumlarında bu ilişki nasıldır denirse ben bu konuda birçok kaynak arasından 3 antropoloğun 3 kitabını öneriyorum:

Gellner (1981) ***Muslim Society****, Cambridge University Pres*

Geertz (1968) ***Islam Observed****, Yale University Press*

Gilsenan (1984) ***Recognizing Islam****, Croom Helm*

Tayfun Atay da 7 Temmuz 2019 tarihli T24'teki Din Antropolojisi Dersleri yazısına bu üç antropologla başlamış. Bu konuda onunla aynı fikirdeyim: (https://t24.com.tr/yazarlar/tayfun-atay-pazar/islam-antropolojisi-ders-1-hicbir-sey-gorundugu-gibi-degildir,23055).

Peki hocam siz bu konuda ne düşünüyorsunuz diye soracaktınız, eğer bu bir yüz yüze derinlemesine görüşme oturumu olsaydı. Ben de şöyle diyecektim. Ben bu konuda ne düşündüğümü alan araştırmalarıma dayalı olarak yazmaya çalıştım. Tek başıma veya araştırma arkadaşlarımla olan birkaç yazıma referans vereyim:

Akşit, B. (2005) "Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'de Laiklik Deneyimi" ***Şerif Mardin'e Armağan****, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, ss. 65-103.*

Akşit, B. ve Akşit, E. E. (2010) "Shifting conceptions of science, religion, society and state in Turkey", ***Middle East Critique****, Vol. 19:1, 71-87.*

Akşit, B., Şenturk, R., Küçükural, O. and Kurtuluş, C. (2012) Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri, İstanbul: İletişim Yayınları.

Akşit, B. (2016) "Türkiye'de Din, İdeoloji ve Siyaset" (Religion, Ideology and Politics in Turkey) in M. Kabasakal (der.) ***Türkiye'de Siyasal Yaşam: Dün, Bugün, Yarın****, İstanbul Bilgi Ünivesitesi Yayınları.*

Hemen şunu belirteyim. Türkiye'de veya diğer Doğu-İslam toplumlarında toplum-din-devlet ilişkilerini araştırmak için Batı'dakinden ve dünyadakinden farklı ve ayrı bir "Türk sosyolojisi" veya "İslam sosyolojisi" gerekir diyenlere ben katılmıyorum. Elbette sosyolojide var olan kuramlar her ülkenin tarihine ve kültürüne özgü yapılanma, değişme ve dönüşümleri yakalamaya çalışmak üzere değiştirilip geliştirilebilir. Zaten araştırma sürecinde daha önce var olan kuram ve kavramları dönüştürerek yeni kavramlar ve kuramsal çerçevelerin geliştirilmesi özgün araştırmalardan beklenir.

Bu uzun girişten sonra sorunuza kısa bir cevap vermek gerekirse şöyle diyebilirim: Toplum, devlet ve din arasındaki ilişkiler Batı'da kapitalizmin gelişmesi ve Sanayi Devrimi ile birlikte radikal bir dönüşüm geçirmiş, ekonomi, bilim ve eğitim alanları dinden ve devletten farklılaşarak akılcı bir mantık çerçevesinde kurumlaşmıştır.

Kurumların ve sektörlerin farklılaşması ve akılcı bir şekilde dünyevileşmesi /sekülerleşmesi süreci sınıfsal çatışmalar, dinsel kurumlar ve diğer devlet kurumları arasındaki çatışmalar ve bütünleşmelerle birlikte yürümüştür. Bu daha az müdahale gerektiren farklılaşma-sekülerleşme süreci aşağıdan yukarı burjuva devrimleri yaşayan Fransa ve İngiltere için daha doğrudur. Yukardan aşağı modernleşme süreci yaşamış olan Almanya, İtalya, Türkiye ve Japonya gibi toplumlarda bu süreç daha otoriter bir çerçevede gerçekleşmiştir. Rusya ve Çin gibi sosyalist devrimlerle modernleşmiş toplumlarda ise bu daha da farklıdır. Bu üç farklı modern dünyaya geçiş yolunun kuramcılarından üçünü burada anabilirim: Barrington Moore, Theda Skocpol ve Ellen Key Trimberger. Buradan devam edip alternatif modernleşme kuramlarına doğru eleştirel bir yolda yürünebilir. Ben buna benzer bir yaklaşımı şu yazıda geliştirmeye çalışmıştım:

Akşit, B. (2012) "Türkiye'de Modernleşmelerin ve Modernliklerin Kavramlaştırılması: M. B. Kıray'ın Araştırma Programından Yola Çıkan Bir Kuramlaştırma Denemesi" Tüzün, S. (der.) ***Değişmenin ve Geciş Toplumunun Sosyoloğu: Mübeccel B. Kıray****, İstanbul: Bağlam Yayınları, ss. 74-108.*

MY: *Dinin ya da bir mezhebin devlet ideolojik aygıtı haline getirilmesinin yol açacağı siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlar sizce nedir?*

BA: Birinci soruya verdiğim cevaptan da anlaşılabileceği gibi modern toplumlar farklılaşmış ve sekülerleşmiş olup dinsel ve kültürel olarak çoğulcu toplumlardır. Althusser'in yaklaşımı bağlamında din ve aile pre-modern dönemde hakim ideolojik aygıtlardır. Modern dönemde ise sekülerleşmiş protestan Avrupa toplumlarında dinin özel alana çekilmesiyle aile ve okul hakim ideolojik aygıtlar olmuştur. Ancak İspanya ve Polonya gibi, Katolik mezhebinin hakim olduğu toplumlarda din, kamusal alanda kalmakta ısrar etmiş ancak yakın dönemde devleti kontrol etmekten vazgeçmiştir. İslam toplumlarının bazılarında ise dinsel gruplar bir dönem yeraltına ve çevreye doğru çekilerek devleti kontrol etmekten uzaklaşmış veya laik devlet dini kontrol eder duruma gelmiştir. Ancak postmodernite, dünyadaki dinsel hareketlenme ve siyasal islamın ortaya çıkmasıyla birlikte din tekrar çevreden ve yeraltından kamusal alana doğru hareket etmiş ve son on yılda baskın olmaya başlamıştır.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin veya dar bir dinsel yorumunun resmi ideoloji haline getirilmesi, din-toplum-devlet ilişkilerini nasıl etkiler?*

BA: Bir önceki sorunun ve cevabın devamı olarak denebilir ki Suudi Arabistan, Sünni İslamiyetin radikal bir yorumu olan Vehabiliğin resmi ideoloji olması bağlamında kurulmuştur. Pakistan'ın kuruluşu din temelli olmuş ancak kurucular o dönemin baskın etkisiyle daha az dinsel ve oldukça seküler bir devlet tahayyül etmişler, ancak daha sonra Mevdudi ve diğerleri radikal İslam hareketini başlatmışlardır. İran'da 1979 İran İslam Devrimi'nden sonra Şii İslam resmi ideoloji olmuş, ancak 35-40 yıl sonra İran tekrar çoğulcu bir toplum olmaya doğru küçük adımlar atabilmiştir.

MY: *İmam Gazali'nin İslam'da içtihad (yorum) kapısını kapatması, akıl yerine nakile öncelik veren bir anlayışı savunması, felsefeyi 'kâfirlik' sayarak yasaklamasının günümüzü de etkileyen tarihsel sonuçları nelerdir? Bu durum ve/veya anlayış ile İslam'ın siyasallaşması arasında bir bağ var mıdır?*

BA: İmam Gazali'nin Tehafüt'l Felasife kitabını yazması ve Farabi'nin ve İbn Sina'nın felsefi yaklaşımlarını çelişkiler göstererek eleştirmesi ve arkasından İbn Rüşd'ün Tehafüt'l Tehafüt'l Felasife kitabını yazarak İmam Gazali'nin Felsefenin Çelişkileri kitabının çelişkilerini göstererek eleştirmesi, bu iki düşünür arasındaki diyalektik ilişkiyi gösteriyor. Bu ilişki Kant ve Hegel veya Hegel ve Marx arasındaki ilişkiler benzeri olabilirdi. Burada düşünülmesi gereken nokta, İslam dünyasındaki duraklamanın nedenlerinin açıklanmasında bir düşünürün kitaplarına ne kadar önem verileceğidir. Açıklamada yer alabilecek diğer açıklayıcı faktörlerden bazıları şunlar olabilir: Moğol İstilası, 1402 Ankara Savaşı sonrasında Şeyh Bedreddin hareketi ve Bedreddin'in asılarak hareketin sonlandırılması, 1580'de Takiyüddin'in Rasathanesi'nin yakılması, Osmanlı Devleti'nin kurulup kurumlaşmasındaki sınıfsal, siyasal ve toplumsal faktörler. Bugün okuduğum bir makalede (Moral Revolutions: The Politics of Piety in the Ottoman Empire Reimagined, Comparative Studies in Society and History 2019;61(3):595-623) 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı toplumunda yaygın bir dinsel hareketliliğin/"moral revolution" görüldüğü belirtiliyor. Hristiyan Habsburg İmparatorluğu ile Şii Safevi Devleti arasında sıkışıp kalan Osmanlı toplum ve devletinin Sünni ahlakçılığa hapsolması nasıl açıklanabilir diye soruyor makale. Benzer hareketlilik Avrupa'da reformasyon ile sonuçlanıyor ve bu hareketlilik ekonomik ve bilimsel alanlara taşınıyor ve Rönesans ile sinerji oluşturuyor. Osmanlı toplumunda neden böyle bir kayma ve sinerji gerçekleşmedi, tam tesine rasathane yıktıracak dinsel gruplar gelişti? Gazali'nin

bunda rolü ne kadardı. Bu konular sosyologlar ve tarihçiler tarafından sorgulanması gereken konular.

MY: *İbn Rüşd'ün aklı, felsefeyi önceleyen ve dinde yorum kapısını açık tutan anlayışı neden İslam dünyasına egemen olamadı? İbn Rüşd'ün Gazali ile giriştiği mücadeleyi kaybetmesinin nedenleri (eserleri yasaklandı) hakkında ne düşünüyorsunuz?*

BA: Bu soruya cevap bir önceki soruya verdiğim cevapta var, ancak yeterli değil. İbn Rüşd, İbn Sina ve diğer İslam düşünürleri, fizikçiler, matematikçiler Avrupa'daki İslam toplumundan, Kurtuba'dan Rönenans'a geçiyor ama Osmanlı'ya geçemiyor. Neden Fatih ve Süleymaniye Medreseleri Avrupa'daki gibi dinamik üniversitelere dönüşmediler. Bunlar cevap bekleyen sorular.

MY: *Siyasal islamı yaratan tarihsel süreçlerle Nizamü'l-Mülk'ün devletin 'yekpare bir ideolojisinin olması' gerektiği şeklindeki siyaset felsefesi arasında bir ilişki var mıdır?*

BA: Siyaset Sosyolojisi ve İdeoloji Sosyolojisi bağlamında sorulan şu soru "bir toplumda hakim olan ideoloji ile sınıf çıkarları arasındaki ilişki nedir," çerçevesinde altıncı soruya cevap geliştirilebilir.

Laclau belirli bir dönemde bir toplumda hakim olan ideolojinin o dönemde boş evrenseli dolduran sınıfın veya sınıflar blokunun tikel çıkarlarının meşrulaştırılması olduğunu belirtmiştir (Laclau, 2003). Zizek, "Neden hakim düşünceler hakim durumda olanların düşünceleri değildir," sorusu çerçevesinde şunu söylemektedir: "Her hegemonik evrensel, en az iki tikel içerik içermek zorundadır: Biri otantik halka mal olmuş tikel içerik, diğeri de bu ilkinin tahakküm ve sömürü ilişkilerince çarpıtılmış hali" (Zizek, 2009, s. 222). Geertz ise bir sınıfın bir dönemdeki sloganın hakim slogan haline dönüşebilmesi için nasıl bir simgesel/duygusal eylem gerçekleştirilmesi gerektiğini tartışıyor (Geertz, 2010, ss. 236-243). Bir çocuğun "Her şey güzel olacak, Ekrem Abi," demesini alıp kazanan slogan haline dönüştürmek ilginç bir örnek olabilir…

Nizam'ül Mülk'ün devletin "yekpare bir ideolojisi" olması gerektiği yönündeki işareti modern toplumlar da var olan ideolojilerden birisinin hakim olması gerektiğine işaret eder; bu liberalizm olabilir, muhafazakârlık olabilir, sosyalizm olabilir, faşizm olabilir veya siyasal islam olabilir. Hangisinin olacağı dünya sisteminin durumuna bağlı olarak sınıflar ve onların örgütleri arasındaki siyasal-ideolojik-kültürel mücadelelerin seyrine bağlıdır.

MY: *İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme süreçlerinin başarısızlığa uğradığına ilişkin iddia ya da görüşler hakkında ne düşünüyorsunuz? Eğer bu görüşlere katılıyorsanız, söz konusu başarısızlıkta, İslam'da yorum kapısının kapatılmasının ve dinin devlet yönetimi ve siyasal ortamda etkin olmasının payı var mıdır?*

BA: Elli yıldır bu soruyla uğraşıyorum diyebilirim. İlk cevabımı öğrenci iken yayınlanmış olan şu kitapta vermiştim: ***Türkiye'de Azgelişmiş Kapitalizm ve Köylere Girişi***, ODTÜ Öğrenci Birliği Yayınları, 1967. Bu soruyla ilgili olacak son yazılardan birisi Mübeccel Kıray'ın araştırma programı ile ilgili olarak yazdığım yazı: ***Akşit, B. "Türkiye'de Modernleşmelerin ve Modernliklerin Kavramlaştırması: M. B. Kıray'ın Araştırma Programından Yola Çıkan Bir Kuramlaştırma Denemesi***" Tüzün, S. (Ed.) *Değişmenin ve Geçiş Toplumunun Sosyoloğu: Mubeccel B. Kıray* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2012), s. 74-108.

1960'larda Parsons'un kuramına dayalı olarak geliştirilen modernleşme kuramının Türkiye dahil üçüncü dünyadaki gelişme/kalkınma/modernleşme süreçlerini açıklayamayacağını çünkü dünyadaki kapitalist-emperyalist hakimiyeti göz ardı ettiğini belirtiyorduk. Sosyalist devrim yoluyla kalkınma sürecine girilmezse "azgelişmiş kapitalizm" olur, Sanayi Devrimi olmaz, demokratik bir siyasal-sosyal düzen kurulamaz diyorduk. Bunu kavramlaştırmayı Andre Gunther Frank'ın ve Wallerstein'ın dünya sistemi ve merkez-çevre ilişkileri bağlamında geliştiriyorduk. Sonra buna birinci soruda sözünü ettiğim Moore-Skocpol-Trimberger üçlüsünün aşağıdan burjuva devrimi, yukardan bürokratik devrim ve sosyalist işçi-köylü devrimleri üçlüsünü devreye soktuk. Son zamanlarda daha çoğulcu "alternatif modernleşme yolları" tartışması başladı.

Daha önceki tartışmalarda İslamiyet'in ve içtihad kapısının kapatılmasının açıklayıcı rolü olabilir mi diye düşünmüyorduk. Ancak alternatif modernleşme yolları yaklaşımı, her ülkenin/toplumun özgül sosyo-kültürel tarihinin o toplumun modernleşmesine katkısı nedir sorusunu sorar oldu. Yedinci sorunuz bu bağlamda düşünülüp kavramlaştırılabilir; ancak bu yoğun kuramsal emek gerektiren ve zaman isteyen bir iştir.

MY: *Türkiye örneğini yukarıdaki soru bağlamında nasıl değerlendiriyorsunuz? Müslüman ülkelerde Aydınlanma ve sekülerleşme süreçleri ile modernitenin devlet ve millet arasında bir yabancılaşma ve çatışma yarattığı görüşüne katılıyor musunuz?*

BA: Bu sorunun cevabını şu iki makalede verdim:

Akşit, B. (2005) "Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'de Laiklik Deneyimi" **Şerif Mardin'e Armağan**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, ss. 65-103.

Akşit, B. (2016) "Türkiye'de Din, İdeoloji ve Siyaset" (Religion, Ideology and Politics in Turkey) in M. Kabasakal (der.) ***Türkiye'de Siyasal Yaşam: Dün, Bugün, Yarın***, İstanbul Bilgi Ünivesitesi Yayınları.

MY: *İslam dünyasının geri kalmasının -eğer böyle düşünüyorsanız- tarihsel ve kültürel nedenleri hakkındaki düşüncelerinizi açar mısınız?*

BA: Bu sorunun cevabı daha önceki sorulara verilen cevaplarda bulunabilir.

MY: *Bugün ortaya çıkan IŞİD, El-Kaide ve diğer radikal dinci gruplar ve terör örgütlerinin geliştiği teolojik, kültürel, toplumsal ve siyasal zemin ile Gazali öğretisinin İslam dünyasının büyük bölümüne egemen olması arasında bir bağ var mıdır?*

BA: El-Kaide ve IŞİD gibi radikal cihatçı grupların ve terör örgütlerinin silsilesi ne kadar Gazali öğretisine kadar götürülebilir bilemiyorum. Ben Gazali'den çok Hanbali mezhebinin Wehabi yorumu ve İngiltere'nin Suudi Krallığın kuruluşunu sağlamaları ve Suudilerin Amerikan Emperyalizmi ve CIA ile işbirliklerinin Taliban, El-Kaide ve IŞID gibi cihatçı grupların kurulması ve gelişmesinde daha çok etkilerinin olduğunu düşünüyorum. İki kutuplu dünya sisteminin yıkılması süreçleri ve yenisi hazır olmadan yıkılan bu sistemden sonra yeni dünya düzeninin tam olarak bir türlü ortaya çıkamaması ve Trump gibi fenomenlerin ortaya çıkması süreçleri ile Taliban, El-Kaide ve IŞID ilişkilendirilebilir, ancak bu da yoğun bir kuramsal araştırma emeğini gerektirmektedir.

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME - 9

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR: İlahiyatçı, İslam Felsefesi Uzmanı

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar 1952'de doğdu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu. Aynı fakültede öğretim üyesi olan Bayraktar, yüksek lisans ve doktorasını Paris Sarbonne Üniversitesi Felsefe ve İslam bölümünde yaptı. Amerika'da Georgetowne Üniversitesi'nde çalıştı. Malezya Uluslararası İslam Medeniyeti Enstitüsü'nde ve İtalya'da dersler verdi. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Din İşleri Yüksek kurulu üyeliği yaptı.

Arapça, Farşça, İngilizce, İtalyanca, Fransızca ve Latince bilen Prof. Dr. Bayraktar'ın, "İslam Felsefesine Giriş", "İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi", "İslam'da İbadet Fenomonolojisi", "Tasavvuf ve Modern Bilim", "İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi" ve "Yunus Emre'de Aşk Felsefesi" gibi Türkçe yayınlanmış kitaplarının yanısıra, çok sayıda makalesi bulunuyor.

Bayraktar, sorularımıza 17 Temmuz 2019 tarihinde yazılı yanıtlar verdi.

Merdan Yanardağ: *Tarihsel bir akış içinde ele aldığınızda Batı'da ve özellikle Doğu-İslam toplumlarında devlet-toplum ilişkilerinde dinin rolü sizce nedir?*

Mehmet Bayraktar: Geçmişte olduğu gibi bugün de din, toplumlarda dolaylı veya doğrudan, müsbet veya menfi bir rol oynamaktadır; devletler anayasal olarak laik olsunlar veya olmasınlar fark etmez. Bu rolü, resmi dini kurumlar veya cemaatler ve tarikatlar vasıtasıyla oynarlar.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin veya dar bir dinsel yorumunun resmi ideoloji haline getirilmesi, din-toplum-devlet ilişkilerini nasıl etkiler?*

MB: Böyle durumda, dinin kendisi siyasallaşmış olur; din şeklen var olsa da metafizik anlamda içeriği kaybolur; siyasetin aleti durumuna düşer ve hakiki anlamını yitirir. Din olmayan dincikler ortaya çıkar. Toplumda ayrışmalara neden olur.

MY: *İmam Gazali öğretisinin sonuç olarak İslam'da içtihad (yorum) kapısının kapatmasına yol açması, akıl yerine nakile öncelik veren bir anlayışın savunulması, felsefenin 'kâfirlik' sayılarak yasaklamasının günümüzü de etkileyen tarihsel sonuçları nelerdir? Bu durum ve/veya anlayış ile İslam'ın siyasallaşması arasında bir bağ var mıdır?*

MB: Dinin ideolojileştirilmesi, her şeyden önce siyasilerin elinde ideolojiye dönüşerek, sayılamayacak kadar devlette, toplumda ve bireylerde olumsuz etkiler yarattı, yaratır. Böyle durumlarda din Allah'ın dini olmaktan çıkarak ideoloji sahiplerinin dini olur. Böyle olunca din esas anlamını, işlevini ve önemini yitirir

MY: *İbn Rüşd'ün aklı, felsefeyi önceleyen ve dinde yorum kapısını açık tutan anlayışı neden İslam dünyasına egemen olamadı? İbn Rüşd'ün Gazali ile giriştiği mücadeleyi kaybetmesinin nedenleri (örneğin eserleri yasaklandı) hakkında ne düşünüyorsunuz?*

MB: Gazali'nin ve diğer bazı din bilginlerinin içtihad kapısını kapatmaları, sadece dini değil dünyayı akılla anlamanın yolunu kapatmıştır. Böylece de, İslam dünyasının her açıdan duraklamasına ve gerilemesine neden olmuştur. Bugün İslam dünyasının bilimsel ve kültürel açıdan geriliği, aklın kullanılmamasından kaynaklanır. Bir ayet vardır: "Allah aklını kullanmayanın üzerine pislik yağdırır," anlamında. Allah, akılsiz din olamaz derken, bugünkü Müslümanlar içtihad kapısını kapamakla akla gerek yok demişlerdr. Bunun için de İslam dünyası bugün pislik içindedir. Oysa bu ve benzer ayetlerden mülhem olarak bizim imamımız olan Maturidî, Kitabu't- Tevhid adlı eserinde akıl, dindir demiştir.

MY: *Siyasal islamı yaratan tarihsel süreçlerle Nizamü'l-Mülk'ün devletin 'yekpare bir ideolojisinin olması' gerektiği şeklindeki siyaset felsefesi arasında bir ilişki var mıdır?*

MB: Bilindiği gibi İbn Rüşd, Endülüs Emevi toplumunda ortaya çıkmıştır; onlar Emeviler'in devamı oldukları için Arap zihniyetini taşıyorlardı. Arap zihniyeti, aklı önemsemiyordu, rivayetlere önem veriyorlardı. Bu açıdan İbn Rüşd'ün akılcılığını anlayamıyorlardı, hatta anlamak istemiyorlardı. Çünkü, Endülüste'de felsefe ve bilime önem verilmiyordu; çünkü din anlayışı bakımından Eş'arilik ve Zahirilik baskındı. Gazali, Şâfiî ve Eş'ari olduğu için Gazali tutuluyordu. İbn Rüşd yaşadığı dönemde Doğu İslam dünyasında da henüz bilinmiyordu; bilinse ne yazardı, Gazali'ye Doğu İslam dünyasında "Hüccetü'l-İslam" olarak bakılıyordu. Gazali'nin filozofları üç noktada kâfirlikle suçlaması, İslam dünyasında akılcılık için büyük bir yıkım olmuştur maalesef. Bu etki bugün de devem etmektedir; liselerin veya orta okulların imam-hatiplere dönüştürülmesinin arkasında Gazalicilik vardır denebilir.

MY: *İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme süreçlerinin başarısızlığa uğradığına ilişkin iddia ya da görüşler hakkında ne düşünüyorsunuz? Eğer bu görüşlere katılıyorsanız, söz konusu başarısızlıkta, İslam'da yorum kapısının kapatılmasının ve dinin devlet yönetimi ve siyasal ortamda etkin olmasının payı var mıdır?*

MB: Doğrudan olmasa da dolaylı bir etkisinin ve katkısının olduğu söylenebilir. Tabii ki bunun analizi için, Nizamü'l-Mülk devrinin siyasi ortamının durumunu da dikkate almak gerekir. Sadece İslam dünyasında değil; Hristiyanlık ve Yahudilikte de aynı şeyler vardı ve halen vardır. Bu da, toplumda olumsuz şeyler ortaya çıkınca, hemen

hazır bir söylem ortaya atılır: Dinden uzaklaştık. Arkasından dine yeniden davet nutukları atılır. Bu nutuklar da, çoğu zaman gerçekçi ve akli değildir. Böylece devlet veya mezhepler İslam üstü dinler yaratırlar.

MY: *Türkiye örneğini yukarıdaki soru bağlamında nasıl değerlendiriyorsunuz? Müslüman ülkelerde Aydınlanma ve sekülerleşme süreçleri ile modernitenin devlet ve millet arasında bir yabancılaşma ve çatışma yarattığı görüşüne katılıyor musunuz?*

MB: Aydınlanma olayı, İslam dünyasında , Ortaçağ'ın ikinci döneminden itibaren zaman zaman ortaya çıkmış ise de, süreklilik arz edememiştir. Bunun nedeni, yapısal olarak akılcılığı dışlayan tasavvuf ve taikatların baskın hale gelmesi, mezhep taassupçuluğudur. (Soruda söylenene) Tabii ki katılıyorum. Bozulmuş İslam anlayışlarının devlete, topluma ve bireylere etkisi olmuştur. Atatürk, kendi döneminde Aydınlanma hareketine bir kapı açmıştır. Ancak ondan sonra tekrar eski döneme dönüş olmuştur.

MY: *İslam dünyasının uzayan Ortaçağı ve geri kalmasının -eğer böyle düşünüyorsanız- tarihsel ve kültürel nedenleri hakkındaki düşüncelerinizi açar mısınız?*

MB: Türkiye örneğinde, -Atatürkçülük deyiniz, akılcılık deyiniz- bu yoldan saptığı için, bu yol yabancılaşma olarak görülüyor. Bir Müslüman için esas yabancılaşma din ve dünya anlayışlarında akılcılıktan uzak kalmaktadır. Geçmişin ulema rivayetlerine her zaman kendiliğinden olma olarak bakamayız; onların çoğu aslında bizi İslam'a ve dünyaya yabancılaştırmıştır; biz farkında değiliz.

MY: *İslam dünyasının uzayan Ortaçağı ve geri kalmasının -eğer böyle düşünüyorsanız- tarihsel ve kültürel nedenleri hakkındaki düşüncelerinizi açar mısınız?*

MB: Hani denir ya İslam'da din ve dünya ayırımı yoktur. Aslında yoktur; aklı bir kenera bırakıp din-din diyenler esasen sekülerdir; bu anlamda sekülarizim Gazali ve sonrasında ortaya çıkmıştır. Böyle bir anlayışla din veya İslam, bilim ve akıl kavramlarında bozulmalar, bügünkü İslam dünyasının geri kalmışlığının nedenidir. Kur'an'ın birçok kavramı bugün ya yanlış veya eksik yorumlanıyor. Onlardan birisi, "takva" kavramıdır; takvada üstün olan üstün olur deniyor. Ancak takvadan ne anlaşılmalıdır; sadece Allah'tan korkma ve fazla ibadet yapma gibi anlaşılırsa, bu eksik ve yanlış bir anlayıştır. Daha doğrusu bize göre güçlü olmak demektir; hem maneviyatta, hem maddiyatta güçlü olmak demektir. 5 vakit namaz yerine 50 vakit namaz kılsak İslam dünyasının hangi bilimsel ve teknolojik sorununu çözebiliriz.

MY: *Bugün ortaya çıkan IŞİD, El-Kaide ve diğer radikal dinci gruplar ve terör örgütlerinin geliştiği teolojik, kültürel, toplumsal ve siyasal zemin ile Gazali öğretisinin, İslam dünyasının büyük bölümüne doğrudan ya da dolaylı olarak egemen olması arasında bir bağ var mıdır?*

MB: Bugünkü radikal dinci gruplar, doğrudan Gazali'den etkilenmeseler de Arap İslamcılığından besleniyorlar. O grupları ortaya çıkaranların ve besleyenlerin yabancı odaklar olduğunu düşünürsek, onlar İslam adına İslam aleyhine çalışan gruplardır. Şehidlik gibi en önemli kavramı ters yüz edip, Müslümanı öldürmeyi şehidlik sanıyorlar. Bunları, 1991 yılından itibaren Medeniyetler İttifakı, Dinlerarası Diyalog ve Büyük Orta Doğu Projesi gibi Batı'da oluşturulup İslam dünyasına aktarılan şeylerde aramak lazımdır.

DRİNLEMESİNE GÖRÜŞME - 10

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN: İlahiyatçı, Kelâm Uzmanı

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu olan 1968 doğumlu Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, aynı fakültede öğretim üyesi olarak görev yapıyor. Yüksek lisansını "Seyyid Ahmet Han ve Modernist Hareketler" konusundaki teziyle tamamladı. Doktorasını ise, "Nesefi ve İslam Filozoflarında Allah-Alem İlişkisi" adlı teziyle verdi. İngiltere'de School of Oriental and African Studies'de alanına ilişkin çalışmalar yaptı. İtalya'da Roma Gregoryan Üniversitesi ve ABD'de Washington Georgetown Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak görev yaptı. Alabama Üniversitesi, Montevallo Üniversitesi, Samford Üniversitesi ve Ahmet Yesevi Türk-Kazak Üniversitelerinde öğretim üyeliği yaptı. Düzgün, 2005 yılında profesör oldu.

Prof. Dr. Düzgün'ün; "Din Birey ve Toplum", "Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni", "Allah Tabiat ve Tarih: Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri", "Sistematik Kelam", "Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları", "Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar" ve "Matüridi'nin Düşünce Dünyası (Editör)" adlı kitapları ile İngilizce ve Türkçe yayınlanmış makaleleri bulunuyor.

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün sorularımıza 18 Temmuz 2019 tarihinde yazılı yanıt verdi.

Merdan Yanardağ: *Tarihsel bir akış içinde ele aldığımızda Batı'da ve özellikle Doğu-İslam toplumlarında devlet-toplum ilişkilerinde dinin rolü sizce nedir?*

Şaban Ali Düzgün: Batı'da Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun bir parçası olan Kudüs'te doğduğu için, 'devleti ele geçirme güdüsü' hakim yönlendirici paradigma olmuştur. Bunun aksine Medine site devleti, Peygamber'in yönetiminde Medine Sözleşmesi'ni yaparak konfedere bir sistem içinde farklı etnik ve dinsel grupların haklarını anayasal koruma altına aldığı için bir devlet fikri etrafında örgütlenmişti. Hırıstiyanlığın devleti ele geçirme stratejisi Müslüman Doğu'da devleti koruma stratejisi olarak kendini göstermiştir.

İslam toplumlarında belirleyici bir başka faktör, Peygamber'in vefatının ardından ortaya çıkan dekadanstır. Bu kaosun tekrar etmek riskine karşı ulema 'zalim bile olsa devlet başkanına itaat gerekir,' diyerek olağanüstü zamanlarda konulabilecek bir ilkeyi olağan zamanların bir yönetim prensibi olarak doktrinleştirdiler. (Bu konuda daha detaylı bilgi için ekte gönderdiğim iki makaleme bakabilirsiniz.)

MY: *Dinin ya da bir mezhebin devlet ideolojk aygıtı haline getirilmesinin yol açacağı siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlar sizce nedir?*

ŞAD: Bu konuyla ilgili olarak eklediğim uleme/aydın ve devlet ilişkileri makaleme bakabilirsiniz.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin veya dar bir dinsel yorumunun resmi ideoloji haline getirilmesi, din-toplum-devlet ilişkilerini nasıl etkiler?*

ŞAD: Dinin veya bir mezhebin devlet (erki) marifetiyle uygulamaya konulmasının yaratacağı sonuç, dinsel faşizmdir. Dinin insanlarla ilişkisi 'ikna'ya dayanır. Cebr kullanmaz. Kur'an, Peygambere, insanlara zor kullanmayı yasaklamaktadır (Gaşiye, 22). Kamusal alandaki davranışlarında Allah'ın vekili olarak davranamayacağını buyurur (Şûrâ, 6).

(Devletin ulemayı aparat olarak kullanma örnekleri ve riskleriyle ilgili olarak 2. maddede andığım makaleme bakabilirsiniz.)

MY: *İmam Gazali öğretisinin sonuç olarak İslam'da içtihad (yorum) kapısının kapanmasına yol açması, akıl yerine nakile öncelik veren bir anlayışın savunulması, felsefenin 'kâfirlik' sayılarak yasaklamasının günümüzü de etkileyen tarihsel sonuçları*

nelerdir? Bu durum ve/veya anlayış ile İslam'ın siyasallaşması arasında bir bağ var mıdır?

ŞAD: Gazali'nin, Selçuklular'ın/Türkler'in yönettiği Bağdat'ın resmi ideolojisine aparat olduğu düşüncesiyle ikircikli bir düşünce ürettiği iddialarını dikkate almak gerekir. Gazali nasıl bir düşünce ortaya koyarsa koysun, mesele bilgide otoriteler yaratan ve gelecek tarihi bu otoritelere kilitleyen Müslüman geleneğidir. "Her bilenin üstünde bir başka bilen vardır," (Yusuf, 76) ayeti, her çağın kendi ruhunu yaratmasını isterken, Müslüman geleneği, geleneksel otoriteler yaratarak bütün başarısızlıklarını da onlara bağlamışlardır. İbn Rüşd'ün rasyonalist geleneği dururken, Gazali'nin mistik İslam yorumunu takip eden Müslüman halkların sosyolojisi ve psikolojisi böyle bir takibi hak ediyordu. Müslüman toplumlar Gazali'yi takip ettikleri için dekadans yaşamadılar; dekadans durumunda oldukları için ancak Gazali'yi takip edebildiler. Paranoid zihin, sebep ile sonuç arasındaki ilişkiye zaten hep ters durmuştur. Evinin etrafına kaplanlar saldırmaması için ekmek kırıntıları serpen adama: "Bu bölgede kaplan olmaz ki, boşuna serpme ekmekleri," diyen birine adamın : "Bak işe yaramış bile," demesi gibi.

MY: *İbn Rüşd'ün aklı, felsefeyi önceleyen ve dinde yorum kapısını açık tutan anlayışı neden İslam dünyasına egemen olamadı? İbn Rüşd'ün Gazali ile giriştiği mücadeleyi kaybetmesinin nedenleri (örneğin eserleri yasaklandı) hakkında ne düşünüyorsunuz?*

ŞAD: 4. Soruya verdiğim cevapta açıkladığım gibi, İbn Rüşd'ün İtalya'da Elia Del Medigo, Fransa'da Siger de Braban; Hollanda'da Spinoza gibi rasyonalist takipçileri oldu. İbn Rüşd onları rasyonalist yapmadı. İslam dünyası İbn Rüşd'ü takip edecek kapasiteden yoksundu; zira İbn Rüşd gibilerin eserleri İslam şehirlerinin meydanlarında çoktan yakılmaya başlanmıştı.

MY: *Siyasal islamı yaratan tarihsel süreçlerle Nizamü'l-Mülk'ün devletin 'yekpare bir ideolojisinin olması' gerektiği şeklindeki siyaset felsefesi arasında bir ilişki var mıdır?*

ŞAD: Bu konuda ekte gönderdiğim Omid Safi'nin Politics of Knowledge eserine bakınız.

MY: *İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme süreçlerinin başarısızlığa uğradığına ilişkin iddia ya da görüşler hakkında ne düşünüyorsunuz? Eğer bu görüşlere katılıyorsanız, söz konusu başarısızlıkta, İslam'da yorum kapısının*

kapatılmasının ve dinin devlet yönetimi ve siyasal ortamda etkin olmasının payı var mıdır?

ŞAD: Batı tarzı bir modernleşmenin Türkiye'de başarısızlığında tek açıklama modeli çalıştırılamaz. Dinin etkin ya da pasif olduğu süreçler tek başına başarı ya da başarısızlık getirmemektedir. Dinin sosyal mobilitede çok etkin bir araç olarak kullanıldığını biliyoruz. Napolyon, Bismark gibi örnekleri biliyoruz. Peygamberleri (en azından Maxim Rodinson gibi Marxist zaviyeden bakarsak) birer devrimci olarak görürsek, dinsel kavramsallaştırmalar üzerinden muazzam bir değişim ve dönüşüm yarattıklarını görürüz. Katalepsi/felç halindeki bir toplumu bir katastrof (Kur'an'ın saat dediği büyük olay) ile uyandırma ve diyakronik bir kırılmaya uğratma, peygamberlerin yaptığı bir iş. Dolayısıyla dinler orijinal formlarıyla modernleştirici ve dönüştürücüdür.

'İslam dünyası' şeklinde genellemeci söylemler hatalı sonuçlar verebilir. Türk, Arap, İran, Berberi, Mala vs. farklı geleneklerin farklı sosyolojileri var. Tekil analizler daha doğru sonuçlar verebilir: Hicaz merkezli Arap zihninin tek tipleştirici ve toleranssız olduğu, bunun aksine Fars, Türk, Berberi vs. geleneklerin diyaloğa açık oldukları, çoğulculuğu ve kozmopolitanizmi benimsedikleri açıktır. Bunu Farabi'nin kozmopolitanizminde, İbn Rüşd'ün akıl-vahiy ikizliğinde görebiliriz. Her zaman bir diyalog arayışı vardır.

MY: *Türkiye örneğini yukarıdaki soru bağlamında nasıl değerlendiriyorsunuz? Müslüman ülkelerde Aydınlanma ve sekülerleşme süreçleri ile modernitenin devlet ve millet arasında bir yabancılaşma ve çatışma yarattığı görüşüne katılıyor musunuz?*

ŞAD: Müslüman ülkelerde dinin değil, kültüre sinmiş dinsel unsurların daha egemen olduğunu ve değiştirilemez olanın da bu kültür olduğunu görmek gerekir. Dinin direnç unsurları ile kültürün değişim ve dönüşüme karşı direnç unsurları karşılaştırıldığında kültürel olanın daha baskın olduğu görülür. Türkiye'de dinsel olan seküler ve modern olandan kendini kısmen yalıtmış olduğu için ve seküler ve modern olan kendi kulvarında nispeten bağımsız olarak yol aldığı için modernleşme konusundaki başarısızlıkların dine fatura edilmesi gerçekçi değil. Dinin diyanet üzerinden (resmi anlamda) söyledikleri çok kaale alınsaydı ve bir başarısızlık olsaydı, bu fatura dine/diyanete kesilebilirdi. Ama öyle değil.

Dini kurumların hâlâ 1000 yıl öncesinde patinaj yapıyor oluşunu tartışırsak, o zaman, evet; din ve dindarlar kendi içlerinde bir Aydınlanma yaşayamadılar; ama

devletin ve toplumun Aydınlanma ve sekülerleşme başarısızlığının faturasını ödeyecek kadar dinin kesesi zaten dolu değil(di).

MY: *İslam dünyasının uzayan Ortaçağı ve geri kalmasının -eğer böyle düşünüyorsanız- tarihsel ve kültürel nedenleri hakkındaki düşüncelerinizi açar mısınız?*

ŞAD: Bunu 8. soruda nispeten cevapladım.

MY: *Bugün ortaya çıkan IŞİD, El-Kaide ve diğer radikal dinci gruplar ve terör örgütlerinin geliştiği teolojik, kültürel, toplumsal ve siyasal zemin ile Gazali öğretisinin İslam dünyasının büyük bölümüne doğrudan ya da dolaylı olarak egemen olması arasında bir bağ var mıdır?*

ŞAD: Üstteki maddeler içinde cevaplandı. Benim "Adem'den Öncesine Dönüş" adlı kitabımda bu konuda epeyce malzeme mevcut.

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME - 11

Prof. Dr. Mevlüt ÖZBEN: Sosyolog, Akademisyen

Prof. Dr. Mevlüt Özben Erzurum Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi. Bir süre öğretmenlik yaptı. Yüksek lisans ve sosyoloji doktorasını da aynı üniversitede tamamladı. 2002 yılında, mezun olduğu bölümde okutman olarak başlayan Özben, akademik kariyerine, aynı üniversitede profesör öğretim üyesi olarak devam ediyor.

Din, modernite, dinsel-etnik kimlikler ve risk kuramı üzerine mekaleleri yayımlanan Prof. Dr. Mevlüt Özben'in, "Kirlilik Kavramı ve Aleviliğin Asimilasyonu", "Yapay Kutsallıklar" ve "Sosyolojik Kafa" gibi kitapları bulunuyor.

Prof. Dr. Özben, sorularımıza 19 Temmuz 2019 tarihinde yazılı yanıt verdi.

Merdan Yanardağ: Tarihsel bir akış içinde ele aldığınızda Batı'da ve özellikle Doğu-İslam toplumlarında devlet-toplum ilişkilerinde dinin rolü sizce nedir?

Mevlüt Özben: Hem Batı hem de Doğu toplumları için devlet-toplum ilişkilerinde dinin rolü, insanlık tarihinin en belirleyici temalarından biri olagelmiştir. Kutsal ve profan uzunca bir zaman din ve toplum ilişkilerinin zemin bulduğu alanlar olagelmişlerdir. Sınıflandırmak gerekirse, kölelik de dahil olmak üzere, tüm tabakalaşma

biçimleri içerisinde dinin bağlam oluşturucu bir işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Batı tarihi içerisinde Roma deneyimine eklemlenen Hristiyanlığın yüzyıllarca, bilhassa Katolik deneyim dahilinde, din toplum ilişkilerinde çokça etkili olduğu tarihsel bir realitedir. (Burada Doğu Roma ve sonrasında deneyimlenen Ortadoks formatta, Katolikliğin aksine, dinin, devletin şekil verdiği bir biçime büründüğünü de unutmamak gerekir.)

Batı'da dinin etki ve otoritesinin 15 ve 16. yüzyıllardan itibaren tedricen azalmaya başlaması ve nihayet 19. yüzyılda laik karakterli ulus-devlet modellerinin ortaya çıkması ile insanlık tarihinde yeni bir sayfa açıldığını ve bunun başka coğrafyalarda da model oluşturacak şekilde yayıldığını söylemek mümkün.

Doğu toplumlarına gelince, dinin etki ve otoritesinin hem devletin biçim ve örgütlenmesinin hem de sivil yaşam organizasyonları açısından, Batı deneyimine benzer bir sürece tabi olduğunu söylemek bir hayli zor. Batı dışının farklı farklı coğrafyalarında, bir birinden farklı devlet ve toplum organizasyonlarının teşekkül etmesinde dinin belirleyici olmaya devam ettiğini söyleyebiliriz. Burada şunun da altını çizmek gerekir ki, Doğu toplumları için din ve geleneğin iç içe geçmişiliğinin bu toplumların politik formatları ve yaşam pratikleri üzerindeki kalıcı tesirleri özellikle anılmaya değerdir.

Günümüzde bu durum, küreselleşme olgu ve süreçlerinin de bir anlamı olacak şekilde, daha farklı bir güzergâha girmiş durumdadır. Bilhassa II. Dünya Savaşı'ndan sonra başlayan dini canlanma olgusu ile birlikte bugün din, Batı'nın güçlü devletlerinin "ahlaki iyilik ilkesi (iyilerle-kötüler dikotomisine dayanan) kılıfına uydurularak; Doğu'da ise yer yer ideolojik bir biçime bürünmüş şekilde devlet ve toplum ilişkilerine tesir etmeyi sürdürmektedir.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin devlet ideolojk aygıtı haline getirilmesinin yol açacağı siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlar sizce nedir?*

MÖ: Bu soruyu cevaplandırırken devletin ideolojik aygıtı haline getirilecek ve/veya getirilmiş olan dinin kendisi de bir hayli önem taşımaktadır. Örneğin İslam, dinin veya bu dine ilişkin bir mezhebin devletin ideolojik aygıtı haline getirilmesi ile örneğin Konfüçyüslüğün (Çin örneğinde olduğu gibi) devletin ideolojik aygıtı durumuna getirilmesinin sonuçlarını yakın tarihli dökümler üzerinde de fark etmek mümkün doğrusu. Birinde dinin ideolojik aygıt haline getirilmesi politik, sosyal ve ekonomik alanlarda somutlaştırılan kısıtlı yaşam örneklerine neden olurken; diğerinde "görece"

ekonomik kalkınma noktasında bir motivasyon aracı olarak kullanılma girişimlerine ön ayak olması açısından işlevsel kılınmaya çalışılabilmektedir.

Batı'nın seküler tarihinin ya da seküler Batı yazınının kanıksattığı şekliyle, dinin "ilerlemeye" (Batılı bir istikamete karşılık gelen bir modernleşme ve/veya ilerleme anlayışına) engel oluşturduğu türünden bir değerlendirmeyi demode ve doğru bulmamakla birlikte dinin ideolojik bir aygıt olarak devleti ele geçirdiğinde ya da ele geçirmeye çalıştığında bunun sonuçlarının her alanda olumsuzluklar, hatta "yıkıcı" unsurlar barındırdığını da söylemeye gerek yok sanırım.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin veya dar bir dinsel yorumunun resmi ideoloji haline getirilmesi, din-toplum-devlet ilişkilerini nasıl etkiler?*

MÖ: Günümüz dünyasında, Batı-dışı toplumların kiminde açık, aleni (teolojik devlet biçiminde) olarak; Batı'da ise üstü örtük olacak şekilde din ve/veya mezheplerin daha çok kültürel ara yüzler biçiminde kendini göstermek suretiyle dinin devlet ve toplum ilişkileri üzerindeki tesirlerini küresel bir kuşatıcılık seviyelerinde devam ettirdiğini söylemek mümkün. Bilhassa küresel modernliğin bir bakıma kimlik temelli çatışma potansiyellerini de barındırdığı iddiasının altında yatan realitenin bu olduğunu düşünüyorum. Din küresel modernlik vd. tüm ayrımların bir anlamı olmayacak şekilde tatlardan, kokulardan, küresel ölçekli anlaşmalara (örneğin iklim değişikliği ile ilgili çok katılımlı) varıncaya kadar hemen her şeyin içine serpiştirilmiş şekilde varlığı ve etkisini devam ettirmektedir. Bu yüzden İran İslam Cumhuriyeti örneğinde olduğu gibi dinin sadece resmi ideoloji olarak kullanılması değil, yukarıda ifade edildiği şekliyle, birçok ara yüzle geleceğe sarkan tesirleri bütüncül anlamda tüm dünyada devlet ve toplum ilişkilerindeki tesirlerini devam ettirmektedir.

MY: *İmam Gazali öğretisinin sonuç olarak İslam'da içtihad (yorum) kapısının kapanmasına yol açması, akıl yerine nakile öncelik veren bir anlayışın savunulması, felsefenin 'kâfirlik' sayılarak yasaklamasının günümüzü de etkileyen tarihsel sonuçları nelerdir? Bu durum ve/veya anlayış ile İslam'ın siyasallaşması arasında bir bağ var mıdır?*

MÖ: Bunun, yani İmam Gazali faktörü ve felsefesinin bilhassa İslam toplumlarının ataletine yol açtığı, hatta bunun Batı medeniyetinin ön almasında etkili olduğu çokça üzerinde durulan bir konudur. Ancak ne bu türden tarihsel sonuçların ne de İslam'ın siyasallaşmasını böylesi bir isme dayandırmanın doğru olmadığını

düşünenlerdenim. Aklın önünü kapayan felsefi anlayışların İslam toplumlarına tesirleri tartışılabilecek bir konu olmakla birlikte; İslam medeniyetinin tarihsel serüveni ve İslam'ın siyasallaşmasının çoklu nedenleri arasında bu konunun tali bir yer işgal edeceği söylenebilir.

MY: *İbn Rüşd'ün aklı, felsefeyi önceleyen ve dinde yorum kapısını açık tutan anlayışı neden İslam dünyasına egemen olamadı? İbn Rüşd'ün Gazali ile giriştiği mücadeleyi kaybetmesinin nedenleri (örneğin eserleri yasaklandı) hakkında ne düşünüyorsunuz?*

MÖ: İbn Rüşd'ün Gazali karşısında "yenik" olmasının nedeni, birinin diğerine göre daha etkili ve/veya İslam'ın ruhuna/özüne uygun bir felsefe orta koyabilmiş olmasında değil, bu iki farklı bakış açısının iktidarı elinde bulunduran zümrelerce kendilerine yarayacak olanı tercih etmeleri ile ilgili bir durumdur.

MY: *Siyasal islamı yaratan tarihsel süreçlerle Nizamü'l-Mülk'ün, devletin 'yekpare bir ideolojisinin olması' gerektiği şeklindeki siyaset felsefesi arasında bir ilişki var mıdır?*

MÖ: Siyasal islamı oluşturan tarihsel arka planda Nizamü'l-Mülk performansının ve Siyasetname'sinin İslam devletlerinin düzenine ilişkin kalıpların aktarımı anlamında bir etkisinin olduğu söylenebilir. Ancak, devletin örgütlenmesi ve toplumsal organizasyonlarda bir model oluşturacak şekilde İslam'ın siyasallaşmasının modern zamanların bir ürünü, hatta modernlik koşulları ile tanışan İslam toplumlarının bu koşullara uyum sağlamak noktasındaki girişimlerinin bütünü olduğunu söyleyebiliriz. Modernlik olgu ve süreçleri karşısında yekpare bir ideolojinin yol göstericiliğinde hareket etme istenci oldukça önemli görülmüştür.

MY: *İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme süreçlerinin başarısızlığa uğradığına ilişkin iddia ya da görüşler hakkında ne düşünüyorsunuz? Eğer bu görüşlere katılıyorsanız, söz konusu başarısızlıkta, İslam'da yorum kapısının kapatılmasının ve dinin devlet yönetimi ve siyasal ortamda etkin olmasının payı var mıdır?*

MÖ: Tüm Batı-dışı toplumlar gibi İslam toplumlarının da kendilerine has bir Aydınlanma evresini deneyimlediklerini düşünmek yerine; Modernlik deneyimi ile temas edilen her alanda buna verilen cevapların dine, coğrafyaya, hakim siyasaya ve tarihsel

köklere bağlı olarak değişiklikler gösterebileceğini akılda tutmanın önemli olduğunu düşünüyorum.

Her şeye rağmen, bir Batı-dışı devlet ve toplum örneği olarak Türk modernleşme deneyiminin İslam geçmişi ve İslam'ın siyasallaşması realitelerine karşın modernleşme ve modernlik girişimlerinde başarılı bir örnek olduğunu düşünenlerdenim.

MY: *Türkiye örneğini yukarıdaki soru bağlamında nasıl değerlendiriyorsunuz? Müslüman ülkelerde Aydınlanma ve sekülerleşme süreçleri ile modernitenin devlet ve millet arasında bir yabancılaşma ve çatışma yarattığı görüşüne katılıyor musunuz?*

MÖ: Yukarıda da ifade ettiğim gibi Türkiye örneği Batı-dışı bir model olarak başarılıdır. Türk modernleşmenin tüm Batı-dışı modernleşme örneklerinin de muhatabı olduğu gibi bir üstyapı girişim ve operasyonu olmasının yarattığı bir kopma, kırılma, hatta zaman zaman çatışma sizin ifade ettiğiniz biçimiyle devlet ve toplum arasında bir yabancılaşmaya neden olduğu doğru olmakla birlikte gerçeğin bir kısmını yansıtmaktadır. Bundan daha önemlisi, Türk modernleşmesinin Aydınlanmacı, akılcı, laik ve seküler karakterinin devlet ve millet arasında gerilimli bir fay hattı inşa etmiş olmasının temel belirleyicisi Türkiye'nin demografik yapısından kaynaklı sosyolojik gerçekliğinin modernlikle uyumu zorlaştırmasıdır. Bu yapı değiştiğinde, -ki 21. yüzyılın Türkiye'si tüm tecrübeleri ile böylesi bir görünüm arz etmektedir- ortaya çıkan sonuçlar da yukarıdaki tezimizi desteklemektedir.

MY: *İslam dünyasının uzayan Ortaçağı ve geri kalmasının -eğer böyle düşünüyorsanız- tarihsel ve kültürel nedenleri hakkındaki düşüncelerinizi açar mısınız?*

MÖ: Bugünün dünyasında, başka bir deyişle küresel modernlik koşullarında, bir ilerilik-gerilik tartışmasının anlamlı olmadığını, bunun yerine küresel modernlik koşullarına daha hızlı entegre olan devlet ve toplumlarla diğerleri arasında "yeni fırsatlara erişim ve dönüşüm olanaklarını değerlendirme" noktasında farklar olacağını düşünüyorum. Tarihi, dini ve hakim siyasası bakımından Batı-dışında yer almalarına karşın küresel aktör olma noktasında oldukça mesafe katetmiş örnekler de düşüncelerimi pekiştiriyor doğrusu. Toparlamam gerekirse, içinde bulunduğumuz yüzyılın refleksleri "niye bu haldeyizi" tartışmaktan önce "neyi yapmıyoruzu" düşünmeyi gerektiriyor.

MY: *Bugün ortaya çıkan IŞİD, El-Kaide ve diğer radikal dinci gruplar ve terör örgütlerinin geliştiği teolojik, kültürel, toplumsal ve siyasal zemin ile Gazali öğretisinin*

İslam dünyasının büyük bölümüne doğrudan ya da dolaylı olarak egemen olması arasında bir bağ var mıdır?

MÖ: Gazali öğretisi çağının; IŞİD vb'leri de kendi çağının çocuğudur. Gazali öğretisinin çağlar üstü bir etki yapacak ölçüde bütünlüklü ve değer nakleden bir tarafının bulunduğunu düşünmüyorum. IŞID gibi terör örgütleri, Batı'nın işgalci devletlerinin Orta Doğu'da yarattığı kaos ortamından güç ve imtiyaz devşiren, yani dünyalıklarının peşinde olan (bir felsefeden beslenmesi söz konusu olamayacak kadar ucuz) teröristik teşekkülleridir.

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME - 12

Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU: İlahiyatçı, Akademisyen

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu olan, 1955 doğumlu Prof. Dr. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, halen (elinizdeki tezin yazıldığı tarihte) aynı ünivesitede öğretim üyesi. Doktorasını Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi'nde yaptı. Doktora tezi ise, "Ashabu'l Hadis'e Göre Allahın Sıfatları Problemi" adlı çalışmaydı. İlahiyat profesörü Kırbaşoğlu'nun, "İslam Dünyası'nda Hadis Metodolojisi", "İslam Dünyası'nda Sünnet/Eleştirel Bir Yaklaşım", "Namazların Birleştirilmesi" ve "Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü" gibi yayınlanmış kitapları vardır.

Prof. Kırbaşoğlu sorularımıza yazılı yanıt verdi.

Merdan Yanardağ: *Tarihsel bir akış içinde ele aldığınızda Batı'da ve özellikle Doğu-İslam toplumlarında din-devlet-toplum ilişkilerinde dinin rolü sizce nedir?*

M. Hayri Kırbaşoğlu: Bu ilişkilerde dinin rolü daima önemli olmuştur, ancak bu önemli rol dinin lehine olmaktan ziyade devletin lehine bir durum oluşturmuştur. Zira devletler, hem kendilerini meşrulaştırmak hem de muhalefeti bastırmak için daima dini, dini kurumlar aracılığıyla araçsallaştırarak "kurumsallaşmış iktidar dini" haline getirmişlerdir. Tabiri caizse, devletler dini -işlerine gelmeyen- kılçıklarından arındırarak "kılçıksız balık" olarak tüketme cihetine gitmişlerdir daima.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin, devletin ideolojik aygıtı haline getirilmesinin yol açacağı siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlar sizce nedir?*

MHK: Tarih boyunca bunun olumlu sonuçlara yol açtığını gösteren bir örnek bulmak -en azından benim için- pek kolay değildir. Mamafih dinlerin toplumsal barışı ve adaleti sağlamada olumlu bir işlev gördüğü -İslam'ın başlangıcındaki Habeş Hristiyan Krallığı ile Endülüs ve bir ölçüde Osmanlı gibi- nadir örnekler de yok değildir.

MY: *Dinin ya da bir mezhebin veya daha dar bir dinsel yorumunun resmi ideoloji haline getirilmesi, din-toplum-devlet ilişkilerini nasıl etkiler?*

MHK: İki yönlü bir etki söz konusudur: a) Resmi ideolojiye muhalif olanlara yönelik baskılara neden olur ve b) Toplumda ortaya çıkacak dini ve mezhebi çatlakların yaratacağı fay hatları çatışma ve parçalanmalara yol açar.

MY: *İmam Gazali'nin İslam'da içtihad (yorum) kapısını kapatması, akıl yerine nakile öncelik veren bir anlayışı savunması, felsefeyi 'kâfirlik' sayarak yasaklamasının günümüzü de etkileyen tarihsel sonuçları nelerdir? Bu durum ve/veya anlayış ile İslam'ın siyasallaşması arasında bir bağ var mıdır?*

MHK: Elbette böyle bir bağdan söz edilebilir, hem de birkaç düzeyde. İlk olarak felsefe başta olmak üzere sorgulamaya ve eleştirel düşünceye vurgu yapan disiplinler -sorgulama ve eleştirinin kendilerine de yönelme riski yüzünden- iktidarlar tarafından hiç sevilmezler. El-Gazali'nin felsefeye karşı yaptığı hamlede teolojik gerekçeler ve mülâhazalar ön plana çıksa da, bu hamleyi tetikleyen asıl motivasyonun siyasi bir yanı da olup olmadığına ayrıca bakmak gerekir.

Günümüzü de etkileyen sonuçları için hiç uzağa gitmeden mevcut iktidarın yandaşı cemaat ve tarikatların ya da dini gurupların tam bir ittifakla İlahiyat fakültelerinden felsefe gurubu dersleri kaldırmak için neler yaptıklarına bakmak yeterlidir. Felsefe gurubu derslerin "kökünü kazımak için" sergilenen bu hınç ve intikam duygusunun arkasında ve altında el-Gazali'nin geçmişte yaptığı hamlenin etkisini görmemek için kör olmak gerekir.

El-Gazali'ye kadar olan dönemde akla önem veren ve geleneğe değil içtihada ve yeniliğe vurgu yapan dini ekollerin ve çevrelerin -ağırlıklı olarak- politik bakımdan muhalif guruplardan oluştuğu da söylenebilir. Buna dair en tipik örnek olarak Mutezile mezhebi gösterilebilir.

MY: *İbn Rüşd'ün aklı, felsefeyi önceleyen ve dinde yorum kapısını açık tutan anlayışı neden İslam dünyasına egemen olamadı? İbn Rüşd'ün Gazali ile giriştiği*

mücadeleyi kaybetmesinin nedenleri (örneğin eserleri yasaklandı) hakkında ne düşünüyorsunuz?

MHK: Bir önceki cevabın ilk satırlarında bu sorunun da cevabı mevcuttur. Öte yandan İbn Rüşd'ün el-Gazali karşısında tam olarak kaybetmiş olduğu söylenemezse de, İbn Rüşd'ün teklif ettiği epistemolojik ve metodolojik yaklaşımın ve akıl merkezli düşünce sisteminin skolastisizme ve teolojik mülâhazalara dayanan -tabir caizse- popülist söylem ve öneriler karşısında tutunması pek de kolay değildi.

MY: *Siyasal islamı yaratan tarihsel süreçlerle Nizamü'l-Mülk'ün devletin 'yekpare bir ideolojisinin olması' gerektiği şeklindeki siyaset felsefesi arasında bir ilişki var mıdır?*

MHK: Devletin yekpare bir ideolojisinin olması gerektiği düşüncesine, toplumdaki derin fay hatlarını etkisizleştirmek amacıyla başvurulmuş olabilir. Ancak siyasal islamda bu verili bir durum olmayıp gerçekleştirilmesi/ulaşılması gereken bir amaç olarak durmaktadır. Bunun da altında dinin aracılığıyla toplumu tepeden inmeci bir değişime zorlama niyeti yatmaktadır. Bu suretle her türlü muhalefeti "küfür, sapıklık, hainlik, düşmanlık vb." suçlamalarla etiketlemek suretiyle, baskılama düşüncesi de siyasal islamın din algısında önemli bir yere sahiptir.

MY*: İslam dünyasındaki Aydınlanma ve Batı tipi modernleşme süreçlerinin başarısızlığa uğradığına ilişkin iddia ya da görüşler hakkında ne düşünüyorsunuz? Eğer bu görüşlere katılıyorsanız, söz konusu başarısızlıkta, İslam'da yorum kapısının kapatılmasının ve dinin devlet yönetimi ve siyasal ortamda etkin olmasının payı var mıdır?*

MHK: Bu görüş mevcut durumda ve eldeki veriler ışığında oldukça isabetli görünmektedir. Bu başarısızlıkta hem yorum kapısının kapatılmasının hem de yeni yorumlar için kapı açık olsaydı bile bu iş için gerekli entelektüel birikimin mevcut olmamasının bir arada değerlendirilmesi daha yerinde olur. Klasik dönemden de yoğun olarak modern dönemde dini kurumlar ve dini eğitim kurumları, devlet tekelinde olduğu için bu durum Aydınlanma konusunda "gaz-fren" işlevi görmektedir. Devletin statükocu konformist ve skolastik yaklaşımların önünü açarak "gaz" vermesi, buna mukabil yenilikçi ve eleştirel yaklaşımları baskılayıp alanını daraltmak suretiyle "fren" yapması, söz konusu Aydınlanma girişimlerinin başarısızlığa uğramasında başat faktör olmuştur. Mamafih çağdaş dönemdeki birçok denemenin başarısızlığa uğramasına yol açan pek çok

değişkenden söz etmek de mümkündür ki bunların detaylı bir analizi için Fazlurrahman'ın, "İslam ve Çağdaşlık/Bir Entelektüel Geleneğin Değişimi" adlı eserine bakılabilir.

MY: *Türkiye örneğini yukarıdaki soru bağlamında nasıl değerlendiriyorsunuz? Müslüman ülkelerde Aydınlanma ve sekülerleşme süreçleri ile modernitenin devlet ve millet arasında bir yabancılaşma ve çatışma yarattığı görüşüne katılıyor musunuz?*

MHK: Katı jakoben laiklik uygulamalarını benimsemiş olması sebebiyle Türkiye ve Tunus'u bir arada değerlendirmek ufuk açıcı olacaktır. Çünkü yabancılaşma ve çatışmanın en şiddetli yaşandığı bu iki ülke birer laboratuvar deneyi olarak fevkâlade önem arz etmektedir. Buna rağmen şu anda mevcut 57 İslam ülkesi içerisinde Aydınlanma ve modernleşme konusunda en şanslı iki adayın da bu iki ülke olduğu iddiası insana şaşırtıcı gelebilir. Ancak bu iki ülkedeki katı laiklik politikaları geleneksel dini yapı ve düşüncelerin egemenliğinin gerilemesine de yol açtığından, Aydınlanmacı ve modernleşmeci dini düşüncelerin yeşermesi ve palazlanması için en elverişli zemin de bu iki ülkede oluşmuştur. Özellikle Türkiye'deki katı laiklik politikalarının konumuz açısından birtakım olumlu sonuçlarının da ortaya çıktığına dikkat çeken, belki de yegane araştırma-inceleme için yine, Fazlurrahman, "İslam ve Çağdaşlık*"* adlı kitabındaki Türkiye ile ilgili bölüme bakılabilir.

Başta bu iki ülke olmak üzere, birçok İslam ülkesinde, İslam-laiklik, İslam-modernleşme konularında çatışma ilişkisi yanında uyum ilişkisinin de mümkün olduğuna dair son zamanlarda giderek artan bir çabadan ve güçlenen bir eğilimden rahatlıkla söz edilebilir. Dolayısıyla İslam-laiklik, İslam-mdernleşme ilişkisi konusunda alışılmışın dışındaki yaklaşımların "üçüncü şıkkın imkanı" ya da "üçüncü yol" perspektifinden ele alınması da mümkün görünmektedir. Nitekim "Siyasete dini sokmayınız, dinin ahlakını sokunuz," (Aliya İzzetbegoviç) şeklindeki söylemlerin bu üçüncü yol arayışının bir ifadesi olarak değerlendirilmesi pekala mümkündür.

MY*: İslam dünyasının uzayan Ortaçağı ve geri kalmasının -eğer böyle düşünüyorsanız- tarihsel ve kültürel nedenleri hakkındaki düşüncelerinizi açar mısınız?*

MHK: Tarihsel nedenlerle ilgili olarak belki de en önemli sebep, İslam dünyasının değişim gerçeğini idrak edememesi, kültürel olarak da "muhalefet" ve "eleştiri" kültürünün dumura uğramış olması gösterilebilir. Ayrıca yenilmişlik duygusunun yol açtığı "aşağılık kompleksi" ile bu kompleksin tabii sonucu olarak

geçmişi yüceltme, maziye kaçış ve kendi üzerine kapanma olguları da gözden uzak tutulmamalıdır. Bunun dışında dini düşüncedeki problemler (anti-entelektüalizm, skolastisizm, literalizm, formalizm, konformizm, anakronizm vb.) de ilk sıralarda yer alabilecek sebepler arasında zikredilebilir.

MY: *Bugün ortaya çıkan IŞİD, El-Kaide ve diğer radikal dinci gruplar ve terör örgütlerinin geliştiği teolojik, kültürel, toplumsal ve siyasal zemin ile Gazali öğretisinin İslam dünyasının büyük bölümüne doğrudan ya da dolaylı olarak egemen olması arasında bir bağ var mıdır?*

MHK: Elbette, hem de güçlü bir bağ vardır. Ancak burada el-Gazali'yi sadece lokal bir sembol olarak almak daha yerinde olacaktır. Zira bu gibi gurupların arka planları el-Gazali ile sınırlandırılamayacak kadar çeşitlilik arz etmektedir. Belki bu soru sadece Sünni İslam bağlamında makûl olabilir. Zira İslam dünyasında Sünni gelenek dışında Şii-İmami, Zeydi, İbadi gelenekler gibi yaşayan başka güçlü gelenekler de bulunmaktadır. Mamafih Sünni gelenek bağlamında bu gibi gurupların kültürel ve siyasal zeminleri ile ilgili olarak Garaudy'nin "Entegrizm-Kültürel İntihar*"* adlı eserindeki analizler fevkalâde aydınlatıcı olacaktır.

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME - 13

Prof. Dr. Cemil OKTAY: Siyaset Bilimci, Tarihçi

Sorularımıza 22 Kasım 2019 tarihinde yazılı yanıt veren Prof. Dr. Cemil Oktay, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde uzun yıllar öğretim üyesi olarak görev yaptıktan sonra buradan emekli oldu. Son dönemde Kemalizm konusundaki aykırı yazılarıyla dikkat çekti. Çanakkale'de 1944'te doğan Prof. Dr. Cemil Oktay, orta öğrenimini Çanakkale Lisesi'nde tamamladıktan sonra 1966'da Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden mezun oldu. Doktora öğrenimini Fransa'da Université de Droit, d'Economie et de Sciences Sociales de Paris II'de tamamladı. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi ile Siyasal Bilgiler fakültelerinde öğretim üyeliği görevlerinde bulundu. Paris

Nanterre Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi olarak görev yaptı. Halen Yeditepe Üniversitesi Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde görev yapıyor.

Prof. Dr. Cemil Oktay 1, 2, 3 ve 9'uncu sorularımızın yanıtı için "Siyasi Kültür Okumaları" adlı kitabını kaynak olarak önerdi. (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017) Oktay, yanıtlarının girişinde bu durumu şöyle ifade etti:

"1, 2, 3 ve 9 numaralı sorulara cevap teşkil etmek üzere size İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları arasından çıkmış olan 'Siyasi Kültür Okumaları' başlıklı kitabımı öneriyorum. Bu kitapta 3, 4, 5, 6 ve 7 numaralı makaleler işaret edilen sorulara cevap verici niteliktedir. Dikkatle incelenirse, muhtemel cevaplar bulabilirsiniz. Belki, bu makalelerin incelenmesi sonucunda bana soracağınız sorular daha farklı olabilir."

Prof. Dr. Cemil Oktay sorularımıza bütün halinde ve tek metin olarak yanıt verdi. Sorularımızın sıralaması ile yanıtlar paralel gidecektir. Prof. Dr. Cemil Oktay'ın verdiği yazılı yanıtlar, belli bir akış ve bütünlük taşıdığı için, metni bozmadan bütün halinde aşağıda yer veriyoruz. Yanıtlar şöyle:

6. Soruya Cevap: 9. yüzyıldan itibaren özellikle Emeviler'in Bağdat Saltanatı'nda İslam dünyası Keldaniler sayesinde eski Yunan düşüncesiyle tanışmıştır. Bu tanışmanın sonucunda, felsefe geleneği başlamıştır. Bu geleneğin en önemli temsilcisi, Farabi oluyor. Farabi, o gün için görgül ve laik düşünen bir kalemdir. Platon'un "Kanunlar" metnini şerh etmiştir. Sonraki yıllarda Gazali, felsefe geleneğinin inançtan daha fazla akıl yürütmeye önem vermesini eleştirmek amacıyla Tahaffut Al Falasifa metnini kaleme almıştır. Bu metin, özellikle İbn Rüşd'ün eleştirisi ile karşılaştı. İbn Rüşd (Avareos), Tahaffut Al Tahaffut (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) metnini yayınladı. Avareos, Aristo tilmizidir. Meşaiyun (Peripatetik) geleneğinden gelir. Rasyonalist bir düşüncedir. Belli oranlarda da materyalisttir. İbn Rüşd, Batı Avrupa düşüncesini etkilemiş bir yazardır. Kendisi ve metinleri hem Endülüs iktidarı hem de Papalık tarafından yadsınmıştır. Metinlerinden etkilenenler daha çok Batı üniversitelerinin başlangıçta marjinal yazarlarıdır. Akinalı Toma iki cilt halinde İbn Rüşd'ü eleştirip yadsıyan kalemdir. Kısacası, ne Kilise'ye ne de Endülüs iktidarına yaranabilmiştir. Ortaçağ'da İbn Rüşd'ün etkisi konusunda bakınız; Le Goff, Ortaçağ Aydınları (Türkçesi var). Buna bir de İbn Haldun'u eklemek gerekir. O da Aristo'yu Ortaçağ'a taşıyan başka bir kalemdir.

İbn Rüşd -Gazali tartışması Fatih döneminde gündeme gelmiş, Fatih tarafından münazara tarafları eşit şekilde ödüllendirilmiştir. Bakınız; Mehmet Ali Ayni, Osmanlı Ahlakçıları.

5 ve 7 numaralı sorulara cevap: Nizamü'l-Mülk tarafından kaleme alınan metin "Siyasetname" başlığı altında yayınlanmıştır. Metin, genel bir adap kitabıdır. Siyasete ilişkin de adap kurallarını zikretmektedir. Sıddık Sami Onar'ın Önsöz'deki yorumu en geçerli yorumdur. Keza, İslam Ansiklopedisi'nde Dr. Adnan Adıvar'ın Farabi maddesine bakılabilir.

lasik dönem Osmanlı'da bağnaz İslam yorumları için bakılabilecek metin tarihçi Ahmet Refik'in "Hoca Nüfuzu"dur. Ankara Milli Kütüphane'de bulunabilinir. Sanırım, yeni baskıları da var.

10. sorunun yanıtına gelince; Akademik bir yanıt vermem olanaksızdır. Bütün bildiğim basında çıkan bilgilerden ibarettir. Muhtemelen bunları siz de biliyorsunuz. Ancak Gazali ile irtibatlandırılmanın abartılı olduğunu düşünüyorum.

Sonuç: İslam dünyasında İslam'a ilişkin her dönemde geçerli yorumlar yapılmıştır. Yorum konusunda çoğulcu bir yorumdan bahsedilebilir. Makalelerimden birinde bu hususu açıklamaya çalıştım. Ama siz, daha derin araştırma yapmak isterseniz Prof. İsmail Kara'nın İslam Düşüncesi metinlerini inceleyebilirsiniz. Keza, Tarık Zafer Hoca'nın İslamcı Akımları'nı veya Sait Halim Paşa'nın "Buhranlarımız" metnine başvurabilirsiniz. Bu arada size önerebileceğim bir başka yazar da Ali Yaşar Sarıbay'dır. Sayın Prof. Sarıbay'ın "Milli Selamet Partisi" hakkındaki incelemesine başvurulabilinir.

Osmanlı düşüncesi sanıldığının tersine, sadece İslam akidelerinin yönlendirdiği bir düşünce değildir. Çok farklı kaynaklardan beslenmiş bir düşüncedir. En başta da Aristo gelir. 19. yüzyılın ortasında Sadullah Paşa'nın şu dizelerini hatırlamak yeter: "Yıkıldı belki esasından eski malumat, ne kaldı şöhret-i Rum (Roma) ne Arap ne Mısır ne Herat." Sadullah Paşa'nın tespitini tüm bir Avrupa düşüncesi için de yapabiliriz, ki yapılmıştır. Bakınız, Hannah Arendt, Geçmiş ve Gelecek Arasında, İletişim Yayınları. Keza, Tocqueville'in Amerika'da Demokrasi.

Son bir önerim, Alexandre Hamilton'ın Federalist Yazılar'da açıkça belirttiği gibi çoğulcu anayasal demokrasilerde bağnaz dini yorumların yeri yoktur. Olmamalıdır. Tarihimizde Mithad Paşa bunu "Devletin devlet olmak dolayısıyla dini olamaz, olmamalıdır," sözüyle tanımlamıştır. Mithad Paşa, 12 yaşında hafızlık rütbesini elde

etmiştir. 17. yüzyıl Fransız Kardinali ve Başbakanı Richelieu aynı fikri 30 Yıl Savaşları dolayısıyla beyan ederek, beyanı doğrultusunda Fransa'nın dış siyasetini yürütmüştür. (Bakınız; Kissinger, Diplomasi, Türkiye İş Bankası Yayınları, Bölüm 3.)

Şu hususu da ayrıca belirtmek isterim: Sorularınızdan anladığım kadarıyla kesin cevaplar bekliyorsunuz. Bu olanaklı değildir. Sorularınızın kesin ve köşeli cevapları olamaz. Döneme göre, coğrafyaya göre, güncelliğin vazettiği sorunlara göre, yanıtların belli nüanslar içereceği açık bir gerçektir.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed. **Tevhid Risalesi**, Çeviri: Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Yayıları, 1986.

Abdülhamid, Muhsin. **İslama Yönelik Yıkıcı Hareketler**, Çeviren; Saim Yeprem-Hasan Güleç, Ankara: Diyanet Yayınları, 1981.

Abrams, Philip. **Historical Sociology**, New York: Cornell University Press, 2000.

Adabağ, Necdet. "Giriş," Niccolò Machiavelli, Çeviren: Necdet Adabağ, **Hükümdar**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.

Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. "İlk Selçuklu Abbasi İlişkileri," Editörler; Hasan Celal Güzel - Kemal Çiçek - Salim Koca, **Türkler Ansiklopedisi**, Cilt-4: 659-668. Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Afgani, Cemaleddin - Abduh, Muhammed. **Urvetu'l-Vuska**, Çeviren; İbrahim Aydın, İstanbul: Bir Yayınları, 1987.

Ağaoğulları, Mehmet Ali /Editör. **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Akdağ, Mustafa. **Türk Halkının Dirlik Düzenlik Kavgası/Celali İsyanları**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

Akdağ, Mustafa. **Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi I-II**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

Akkuş, Mustafa. "Nizamü'l-Mülk Suikastının Dönemin Kaynaklarına Yansıması," Konya Selçuk Üniversitesi, **Selçuklu Araştırmaları Dergisi / USAD**. 8: 165-186, 2018.

Akşit, Bahattin. "Türkiye'de Din, İdeoloji ve Siyaset", Derleyen; M. Kabasakal, **Türkiye'de Siyasal Yaşam/Dün-Bugün-Yarın**, İstanbul: Bilgi Ünivesitesi Yayınları, 2016.

Akşit, Bahattin. **Türkiye'de Dindarlık/Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012

Akşit, Bahattin. "Türkiye'de Modernleşmelerin ve Modernliklerin Kavramlaştırılması: M. B. Kıray'ın Araştırma Programından Yola Çıkan Bir Kuramlaştırma Denemesi", Derleyen: Sezgin Tüzün, **Değişmenin ve Geciş Toplumunun Sosyoloğu: Mübeccel B. Kıray**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2012.

Akşit, Bahattin. "Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'de Laiklik Deneyimi", **Şerif Mardin'e Armağan**, Derleyen: Ahmet Öncü-Orhan Tekelioğlu, İstanbul: İletişim Yayınları,

2005.

Aktay, Yasin. **Türk Dininin Sosyolojik İmkanı**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

Ali, Yazıcızade. **Tevarih-i Al-i Selçuk (Oğuzname-Selçuklu Tarihi)**, Yayına Hazırlayan: Abdullah Bakır, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.

Althusser, Louis. **Lenin ve Felsefe**, Çeviren: Bülent Aksoy-Erol Tulpar-Murat Belge, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.

Althusser, Louis. **Marx İçin**, Çeviren; Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları, 2002.

Althusser, Louis. **Yazılar /İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach**, Çeviren; Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.

Althusser, Louis (2014). **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, Çeviren; Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

Aron, Raymond. **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çeviren; Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014.

Arslan, Ahmet. "Farabi Hakkında /Sunuş", Farabi, **İdeal Devlet**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Arsel, İlhan. **Cehaletin İktidarı /Makaleler-I**, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2017

Avcıoğlu, Doğan (2000). **Türklerin Tarihi**, 5 Cilt, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2000.

Ayar, Mehmet Taha. "Önsöz", Nizamü'l-Mülk, **Siyasetname**, 4. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Aydın, Hasan. "Felsefenin İslamileştirilmesi," **Bilim ve Gelecek Dergisi**, 105: 6-18, 2012.

Aydın, Hasan. **Gazzali /Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri,** İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayınları, 2012.

Aydın, Hasan. "İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu," **Bilim ve Gelecek Dergisi**, 115: 4-27, 2013.

Aydınlı, Yaşar. "Gazali'nin İlim ve Düşünce Dünyası," **İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt:13**. 3-4: 265-281, 2000.

Aydınlı, Yaşar. **Gazali /Muhafazakar ve Modern**, Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Ayni, Mehmet Ali. **Türk Ahlakçıları**, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2019.

Barthold, Vasiliy Vladimiroviç. **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, Hazırlayan: Hakkı

Dursun Yıldız, Ankara: Kronik Kitap, 2017.

Barthold, Wilhelm. **Türkistan Halklarının Tarihi**, Çeviren: Gülnisa Aynakulova, Ankara: Astana Yayınları, 2018.

Bayyiğit, Mehmet. **Din Sosyolojisi,** Konya: Palet Yayınları, 2017.

Berkes, Niyazi. **Teokrasi ve Liklik**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Berkes, Niyazi. **Türkiye'de Çağdaşlaşma,** Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, 25. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

Beyhaki, Ebu'l-Fazl Muhammed B. Hüseyin-i. **Tarih-i Beyhaki**, Çeviren: Necati Lügal, Yayına Hazırlayan: Hicabi Kırlangıç, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.

Bourdieu, Pierre – Wacquant, Loic. **Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, Çeviren: Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Bourdieu, Pierre. **Model Kavramı**, Çeviren: Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.

Bourdieu, Pierre. **Devlet Üzerine**, Çeviren: Aslı Sümer, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Bosworth, C. E. "The Political and Dynastic History of the Iranian World", Editor: J. A. Boyle, **The Cambridge History of Iran**, Cambridge: Vol. 5: A.D 1000-1217, 1968.

Bottomore, Tom - Risbet, Robert. **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Çeviren: Aydın Uğur-Mete Tunçay, Ankara: Kırmızı Yayınları, 2014.

Bozarslan, Hamit. **Ortadoğu Bir Şiddet Tarihi**, Çeviren: Melike Işık Durmaz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Bozarslan, Hamit. **Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi**, Çeviren: Ali Berktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Bulaç, Ali (2018). "Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/İslamcılık**, Cilt: 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Bulut, Faik. **Hasan Sabbah Gerçeği**, İstanbul: Berfin Yayınları, 2014.

Canatan, Kadir. **İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği**, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.

Casanova, Jose. **Public Religions in the Modern World**, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

Corbin, Henry. "İbn-i Rüşd'ün Ölümünden Günümüze", **İslam Felsefesi Tarihi,** Cilt: 2 Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Çubukçu, Haldun. **Yıldızsayan** /Belgesel Roman, İstanbul: Gendaş Kültür Yayınları, 2004.

Cüveyni, Alaaddin Ata Melik. **Tarih-i Cihan Güşa**, Cilt: 3, Çeviren; Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

Daftary, Farhad. **The Isma'ilis: Their History and Doctrines**, London: Cambiridge Univecity Press, 1990.

Daftary, Farhad (1995). **The Assasin Legends: Myths of The Isma'ilis**, New York: I. B. Tauris And Co. Ltd, 1995.

Delanty, Gerard-Işın, Engin F. **Tarihsel Sosyoloji/Temeller ve Tartışmalar**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, İstanbul: Islık Yayınları, 2017.

Demirtaş, Erdem. **Ortadoğu'da Devlet ve İktidar/Otoriter Rejimler Üzerine Bir İnceleme,** Yayına Hazırlayan; Semih Sökmen-Eylem Can, İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Divitçioğlu, Sencer. **Oğuz'dan Selçukluya/Boy Konat ve Devlet**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.

Duman, Sabit. **Modern Ortadoğu'nun Oluşumu**, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2010.

Durkheim, Emile. **Sosyoloji ve Felsefe**, Çeviren; Merve Elma, Istanbul: Pinhan Yayınları, 2015.

Durkheim, Emile. **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**, Çeviren; Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2018.

Eğribel, Ertan - Özcan, Ufuk / Derleyen. **Sosyoloji ve Coğrafya / Sebahattin Güllülü ve Süha Güney'e Saygı,** İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 2006.

El-Maverdi, Ebu'l-Hasan Habib (2008). **Yönetimin Esasları**, Çeviren: Mehmet Ali Kara, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2008.

Engels, Friedrich. **Köylüler Savaşı**, Çeviren; Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1999.

Ergun, Doğan. **Yüz Soruda Sosyoloji**, İstanbul: K Kitaplığı, 2003.

Ergut, Ferdan-Uysal, Ayşen/Derleyen. **Tarihsel Sosyoloji/Stratejiler Sorunsallar ve Paradigmalar**, İstanbul: Dipnot Yayınları, 2013.

Esposito, John L. **İslam Tehdidi Efsanesi**, Çeviren; Ömer Baldık vd. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Esposito, John L. **Güçlenen İslam'ın Yankıları**, Çeviren; Erol Çatalbaş, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2012.

Esposito, John L. **İslamiyet ve Demokrasi**, Çeviren; Ahmet Fethi, İstanbul: Köprü Kitapları, 2012.

Farabi. **İdeal Devlet**, Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Fidevsi. **Şahname I-II**, Çeviren: Nimet Yıldırım, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2016.

Foucault, Michel. **Özne ve İktidar**, Çeviren: Osman Akınhay-Işık Ergüden, 5. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

Gellner, Ernest. **Muslim Society**, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Gellner, Ernest. **Postmodernizm İslam ve Us**, Çeviren; Bülent Peker, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.

Giddens, Anthony. **Sosyoloji**, Yayına Hazırlayan: Cemal Güzel, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Gökcan, Özkan. "Machiavelli ve Nizamü'l-Mülk'te Devlet Yönetimi: Hükümdar ve Siyasetname Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz," **Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi / Bahar**. 12: 25-47, 2018.

Gramsci, Antonio. **Modern Prens**, Çeviren: Pars Esin, İstanbul: Dipnot Yayınları, 2014.

Griffel, Frank. **İmam Gazali'nin Felsefi Kelamı**, Çeviren: İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Güllülü, Sabahattin. **Ahi Birlikleri**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1977.

Gümüş, Adnan. **Büyük Düşünürler /Max Weber**, İstanbul: Etik Yayınları, 2010.

Güney, Atilla. **Sosyolojinin Marksist Eleştirisi**, İstanbul: Yordam Yayınları, 2019.

Gündoğdu, Mürsel. **Vezir / Nizamü'l-Mülk,** Biyografik Roman, İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.

Hamuroğlu, Alp. Avrupa Uygurlık İli Nasıl Tanıştı? Endülüs, **Bilim ve Gelecek Dergisi.** 76: 6-23, 2010.

Hammer, Joseph Von. **Doğu Kaynaklarından Haşhaşilerin Ersarlı Tarihi**, Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Hobsbawan, Eric J. **Tarih Üzerine**, Çeviren: Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları, 2009.

İbn Haldun. **Mukaddime I-II**, Çeviren: Turan Dursun, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2017.

İbn Rüşd. **Faslü'l-Makal /Felsefe-Din İlişkisi**, Çeviren: Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

İbn Rüşd. **Din-Felsefe Tartışması**, Çeviren: Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yayınları, 2002.

İbn Rüşd. **Tutarsızlığın Tutarsızlığı /Tehafütü't Tehafüt**, Çeviren: Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018.

İbnü'l Verdi. **Selçuklular**, Çeviren: Mustafa Alican, İstanbul: Kronik Kitap Yayınları, 2017.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. **Yeni Yüzyılda İslam Dünyası**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

İmam Gazali, (1993). **Batıniliğin İçyüzü**, Çeviren: Avni İlhan, Ankara: TDV Yayınları, 1993.

İmam Gazali. **Devlet Başkanına Öğütler**, Çeviren: Osman Arpaçukuru, İstanbul: İlke Yayınları, 2004.

İmam Gazali. **Filozofların Tutarsızlığı /Tehafütü'l-Felâsife**, Çeviren ve Yayıma Hazırlayan; Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

İmam Gazali. **El-Munkızu Mine'd Dalal /Delaletten Hidayete**, Çeviren: Salih Uçan, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.

İmam Gazali. **İhya-u Ulumi'd Din**, Çeviren: Ahmet A. Müftüoğlu, 8 Cilt, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.

İmam Gazali. **Kur'an Okuma Edepleri**, Çeviren; Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018.

İslam Ansiklopedisi. 2-9-11-13-16-20-21-31-33-36. Ciltler, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, İstanbul-Ankara: 1994-2013.

İslami Araştırmalar Dergisi. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: 13, 3-4: 2000.

Janoski, Thomas -Alfrod, Robert –Hicks, Alexander - Schwarts, Mildred A. **Siyaset Sosyolojisi**, Çeviren; Ajdan Küçükçiftçi, İstanbul: Phoenix Yayınları, 2010.

Kafesoğlu, İbrahim. **Sultan Melikşah**, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1973.

Kafesoğlu, İbrahim. **Alparslan,** İslam Ansiklopedisi, Cilt: 2, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Kafesoğlu, İbrahim. **Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.

Kafesoğlu, İbrahim. **Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.

Kafesoğlu, İbrahim. **Seçuklular ve Seçuklu Tarihi**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.

Kant, Immanuel. **Aydınlanma Nedir? /Seçilmiş Yazılar**, Çeviren: Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993.

Karaman, Hayrettin. **İlerleme ve Kalkınma ile İlgisi Bakımından İslam Hukuku /İslam Üzerine Düşünceler**, Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Karaman, Hayrettin. "Zihniyet Değişimi Gerekli?" **Altınoluk Dergisi**. 1990: 14-18, 2001.

Karaman, Hayrettin. **İslam Dünyası Geri Kaldı mı?** www.HayrettinKaraman.net, 2017.

Karlığa, Bekir (2014). **Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd**, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2014.

Kayadibi, Fahri. **İslam Dünyası Neden Geri Kaldı Nasıl İlerler**, İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.

Kaymak, Suat. "Bağdat Nizamiye Medresesi," **Yedikıta/Tarih ve Kültür Dergisi**. 44: 38-41, 2012.

Kelley, Duncan. **Tarihsel Sosyoloji**, Gerard Delanty-Engin F.Işın, Çeviren; Ümit Tatlıcan, İstanbul: Islık Yayınları, 2017.

Kesik, Muharrem. "Büyük Selçuklu Devleti Veziri ve Türk Tarihinin Önemli Devlet Adamlarından Nizamü'l-Mülk," **Konya Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi /USAD**. 8: 53-81, 2018.

Kollektif. "Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce," **İslamcılık**, Cilt: 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Kollektif: "Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce," **Muhafazakarlık**, Cilt: 5, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Kolektif. "Siyasetname," Dergah Yayınları **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**. Cilt 8: 1998.

Kolektif. Yeni Türkiye Yayınları, **Türkler Ansiklopedisi**. Cilt 4: 2002.

Kongar, Emre. **Tarihimizle Yüzleşmek**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.

Köymen, Mehmet Altay. **Selçuklu Devri Türk Tarihi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017.

Köymen, Mehmet Altay. "Selçuklu Veziri Nizamü'l-Mülk ve Tarihi Rolü," Kültür Bakanlığı Yayınları, **Milli Kültür Dergisi**. 1/5: 9-16, 1977.

Köymen, Mehmet Altay. "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Oğuz İsyanı (1153)," **A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, V/2: 159-173, 1947.

Kurt, Abdurrahman."İslam ve Geri Kalmışlık Sorunu," **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17. 2: 35-72, 2008.

Kurt, Mehmet Zeki. **İslam Dünyasında Demokrasinin Meşruiyet Problemi**, İstanbul: Mütercim Yayınları, 2017.

Kutub, Seyyid. **İslam Düşüncesi**, Çeviri: Mehmet Çelen-Resul Tosun-Hamid Şükrü, İstanbul: Dünya Yayınları, 1997.

Lefebvre, Henri. **Marx'ın Sosyolojisi**, Çeviren: Selahattin Hilav, İstanbul: Gökkuşağı Yayınları, 1995.

Lenin, Viladimir İlyiç. **Devlet ve Devrim**, Çeviren: M.Halim Spatar-Celal Üster, İstanbul: Yordam Yayınları, 2016.

Lewis, Bernard. **İslamın Krizi**, Çeviren: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Literatür Yayınları, 2003.

Lewis, Bernard. **Hata Neredeydi /300 Yıldır Sorulan Soru**, Çeviren; Harun Özgür Turgan - Serpil Bilbaşar, İstanbul: Oğlak Yayınları, 2004.

Lewis, Bernard. **Alamut Kalesi ve Hasan El Sabbah**, Çeviren; Müberra Güney, İstanbul: Nokta Kitap, 2009.

Lewis, Bernard. **Ortadoğu /İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi**, Çeviren: Selan Y. Kölan, Ankara: Arkadaş Yayıncılık, 2015.

Lindholm, Charles. **İslami Ortadoğu**, Çeviren: Baki Şafak, Ankara: İmge Yayınları, 2003.

Maalouf, Amin. **Semerkant**, Çeviren; Ali Berktay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Machiavelli, Niccolò. **Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler**, Çeviren: Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Machiavelli, Niccolò. **Hükümdar**, Çeviren: Necdet Adabağ, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.

Macionis, John J. **Sosyoloji**, Çeviri Editörü: Vildan Akan, İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012.

Mansfield, Peter (2012). **Ortadoğu Tarihi**, Çeviren: Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Mardin, Şerif. **Türk Modernleşmesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif. **Din ve İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Marx, Karl. **Kapital 1.Cilt**, Çeviren: Alaattin Bilgi, Anrkara: Sol Yayınları, 2000.

Marx, Karl. **Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi**, Çeviren: Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 2009.

Marx, Karl. **Fransa'da Sınıf Mücadeleleri/1848-1850**, Çeviren: Erkin Özalp, İstanbul: Yazılama Yayınları, 2012.

Marx, Karl. **Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i**, Çeviren: Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Marx, Karl. **Fransa'da İç Savaş**, Çeviren: Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 2005.

Marx-Engels. **Doğu Sorunu /Türkiye**, Çeviren: Yurdakul Fincancı, 2. Baskı, Ankara: Sol Yayınları, 2013.

Marx-Engels. **Alman İdeolojisi**, Çeviri: Tonguç Ok-Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel Basın Yayın, 2013.

Marx-Engels. **Din Üzerine**, Çeviren: Kaya Güvenç, Ankara: Sol Yayınları, 2008.

Kollektif. **Milli Kültür Dergisi**, Kültür Bakanlığı Yayınları. 1-10: 1977.

Nizamü'l-Mülk. **Siyasetname**, Çeviren: Mehmet Altay Köymen, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.

Nizamü'l-Mülk. **Siyasetname**, Çeviren: Mehmet Taha Ayar, 4. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Nursi, Said. **Sözler /Risale-i Nur Külliyatı**, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.

Ocak, Ahmet Yaşar. **Selçuklular Osmanlılar ve İslam; Tespitler Problemler Öneriler**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.

Ocak, Ahmet Yaşar. **Türkler, Türkiye ve İslam**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Öngen, Tülin. "Marx ve Sınıf," **Praksis Dergisi /Güz**. 8: 9-28, 2002.

Öngül, Ali. **Seçluklular Tarihi,** 2 Cilt, İstanbul: Çamlıca Basın Yayın, 2014.

Özaydın, Abdülkerim. "Hasan Sabbah," **İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayırları, Cilt 16: 347-350, 1997.

Özaydın, Abdülkerim. "Büyük Selçuklu Veziri," **İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt: 33: 188-191, 2007.

Özkan, İslam. **Çağdaş İslam Düşüncesinin Sorunları**, İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2017.

Öztürk, Yaşar Nuri. **Yeniden Yapılanmak-Kur'an'a Dönmek**, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1999.

Öztürk, Yaşar Nuri. **Batı Sömürgeciliği ve İslam Dünyası**, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2003.

Peacock, Andrew C.S. **Selçuklu Devletinin Kuruluşu**, Çeviren: Zeynep Rona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Polo, Marco. **Seyahatname /Dünynın Tasviri**, Çeviren: Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

Potyamkin, Vilademir-Prof. S. Bakruşin-Prof. A. Efimov vd. **Uluslararası İlişkiler Tarihi, Cilt: I**, SSCB Bilimler Akademisi, Çeviren: Atilla Tokatlı, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009.

Rahman, Fazlur. **İslamda İhya ve Reform**, Çeviren: Fehrullah Terkan, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

Rice, Tamarra Tablot. **Anadolu Selçuklu Tarihi**, Çeviren: Tuna Kaan Taştan, İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.

Rodinson, Maxime. **İslamiyet ve Kapitalizm**, Çeviren: Orhan Suda, İstanbul: Gün Yayınları, 1969.

Rosenthal, Erwin I. J. **Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi**, Çeviren: Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Russell, Bertrand. **Batı Felsefesi Tarihi**, 3. Cilt, Çeviren: Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016.

Sarıoğlu, Hüseyin. **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Sencer, Muzaffer. **Dinin Türk Toplumuna Etkileri**, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1999.

Sevim, Ali - Merçil, Erdoğan. **Selçuklu Devletleri Tarihi-Siyaset Teşkilat ve Kültür**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Sevim, Ali. "Dandanakan Savaşı," **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**. Cilt 8: 456-462, 1993.

Skocpol, Theda/Editör. **Tarihsel Sosyoloji /Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler Yöntemler**, Çeviren: Ahmet Fethi, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.

Subaşı, Necdet. **Din Sosyolojisi**, İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Şeriati, Ali. **Dine Karşı Din**, Çeviren: Hüseyin Hatemi, İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

Şeriati, Ali. **Dinler Tarihi**, Çeviren: Ejder Okumuş, Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

Taha, Mahmut Muhammet. **İslam'ın İkinci Mesajı**, Çeviren: Haydar Aslan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Taheri, Amir: **Kutsal Terörün İçyüzü / Hizbullah**, Çeviren: Hikmet Bila, İstanbul: Sel Yayınları, 1990.

Taşgetiren, Ahmet - Eriş, Mustafa. "Bir Özeleştiri Çağrısı; Neden Bu Haldeyiz?" **Altınoluk Dergisi**. 190: 11-18, 2001.

Tekin, Mustafa - Korkmaz, Arif vd. **Din Sosyolojisi**, İstanbul: Palet Yayınları, 2013.

Timur, Taner. **Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu**, İstanbul: Yordam Yayınları, 2012.

Tokalak, İsmail. **İslam Ülkeleri Neden Geri Kaldı**, İstanbul: Gülerboy Yayınları, 2011.

Torfing, Jacob. "Post Yapısalcı Söylem Teorisi," Janoski, T. - Alfrod, R. - Hicks, A. - Schwarts, M. A. **Siyaset Sosyolojisi**, Çeviren; Ajdan Küçükçiftçi, İstanbul: Phoenix Yayınları, 2010.

Turan, Osman. **Seçluklu Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.

Ülken, Hilmi Ziya. **İslam Felsefesi**, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 2015.

Usta, Sadık. **Dünyayı Değiştiren Düşünürler-V**, İstanbul: Kafka /EpsilonYayınları, 2019.

Verdi, İbnü'l. **Selçuklular**, Çeviren: Mustafa Alican, İstanbul: Kronik Kitap Yayınları, 2017.

Wallerstein, Immanuel. **Bildiğimiz Dünyanın Sonu**, Çeviren: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Wat, W. Montgomary. **Müslüman Aydın /Gazali Hakkında Bir Araştırma**, Çeviren; Hanefi Özcan, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Weber, Max. **Sosyoloji Yazıları**, Çeviren: Taha Parla, İstanbul: Deniz Yayınları, 2011.

Weber, Max. **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çeviren; Milay Köktürk, 2. Baskı, İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2013.

Weber, Max. **Din Sosyolojisi**, Çeviren: Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2016.

Yaman, Ahmet. "Tarihi ve Hukuki Yönleriyle Medine Vesikası," **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce /İslamcılık**, Cilt 6: 514-516. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Yaşar, Mehmet Emin. "İskender Paşa Cemaati," **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce /İslamcılık**, Cilt 6: 323-340. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Yavuz, M. Hakan. "Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek," **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce /İslamcılık**, Cilt 6: 591-603. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Yazıcızade Ali. **Tevarih-i Al-i Selçuk**, Yayına Hazırlayan; Abdullah Bakır, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.

Yetkin, Çetin. **Türkiye'de Halk Haraketleri ve Devrimler**, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1980.

Yetkin, Çetin. **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Cilt: I, İstanbul: Gürer Yayınları, 2012.

Yıldız, Ahmet. **Nizamülmülk'ün Öldürülüşü**, Belgesel Öykü, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.

Yıldız, Hakkı Dursun. **Büyük İslam Tarihi**, Cilt: 10, İstanbul0 Çağ Yayınları, 1992.

Yıldızoğlu, Ergin. **Laiklik Savunulmalıdır**, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2016.

Zerrinkub, Hüseyin. **Medreseden Kaçış /İmam Gazali'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri**, Çeviren: Hikmet Soylu, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.