



AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI

TÜRK DEVLET GELENEĞİ: İNSAN DİN SİYASET
İLİŞKİLERİ

DOKTORA TEZİ

YASİN ARDIÇ

PROF. DR. MEHMET AKINCI

AKSARAY-2025

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI

TÜRK DEVLET GELENEĞİ: İNSAN DİN SİYASET
İLİŞKİLERİ
DOKTORA TEZİ

YASİN ARDIÇ

DANIŞMAN : PROF.DR. MEHMET AKINCI
JÜRİ ÜYESİ : PROF. DR. ZELİHA SEÇKİN
JÜRİ ÜYESİ : PROF. DR. ÖZGÜR ÖNDER
JÜRİ ÜYESİ : PROF. DR. ALPER ÖZMEN
JÜRİ ÜYESİ : DOÇ. DR. TUĞRUL KORKMAZ

AKSARAY-2025

TELİF HAKLARI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU

Bu tezin tüm hakları saklıdır. Kaynak göstermek koşuluyla tezin teslim tarihinden itibaren on iki (24) ay sonra tezdten fotokopi çekilebilir.

YAZARIN

Adı : Yasin

Soyadı : ARDIÇ

Bölümü : Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

İmza :

Teslim Tarihi : 08.07.2025

TEZİN

Türkçe Adı : Türk Devlet Geleneği: İnsan Din Siyaset İlişkileri

İngilizce Adı : Turkish State Tradition: Human-Religion-Politics Relations

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Tez yazma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyduğumu, yararlandığım tüm kaynakları kaynak gösterme ilkelerine uygun olarak kaynakçada belirttiğimi ve bu bölümler dışındaki tüm ifadelerin şahsıma ait olduğunu beyan ederim.

Yazar Adı Soyadı: Yasin ARDIÇ

İmza:

X X X X X

T.C.
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
JÜRİ ONAY SAYFASI

Yasin ARDIÇ tarafından hazırlanan “Türk Devlet Geleneği: İnsan Din Siyaset İlişkileri” başlıklı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Aksaray Üniversitesi İktisat Anabilim Dalı’nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Prof.Dr. Mehmet AKINCI
(Kamu Yönetimi, Aksaray Üniversitesi)

İmza

.....

Üye: Prof. Dr. Zeliha SEÇKİN
(Bilişim Yönetimi, Aksaray Üniversitesi)

.....

Üye: Prof. Dr. Özgür ÖNDER
(Kamu Yönetimi, Dumlupınar Üniversitesi)

.....

Üye: Prof. Dr. Alper ÖZMEN
(Kamu Yönetimi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

.....

Üye: Doç. Dr. Tuğrul KORKMAZ
(Kamu Yönetimi, Aksaray Üniversitesi)

.....

Tez Savunma Tarihi: 13/06/2024

Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu’nuntarih ve
..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü
Prof. Dr. Aybala ÇAYIR
İmza

TEŞEKKÜR

Çalışmanın tamamlanması sürecinde katkılar sağlayan birçok kıymetli kişiye teşekkür borçluyum. Gerek doktora dersleri sürecinde gerekse de tez yazım sürecinde fikirleriyle çalışmanın şekillenmesinde katkı sunan Prof. Dr. Mehmet AKINCI'ya teşekkürü bir borç bilirim. Tez yazım sürecinde yazdığım taslakları değerlendirerek çalışmaya katkılar sunan Prof. Dr. Zeliha SEÇKİN, Doç. Dr. Tuğrul KORKMAZ ve Arş. Gör. Dr. İlkey TOSUN'a teşekkür ederim. Tez savunma sınavında yaptıkları yapıcı eleştirilerle çalışmaya katkılar sunan Prof. Dr. Özgür ÖNDER ve Prof. Dr. Alper ÖZMEN'e teşekkür ederim.

Gerek tüm eğitim hayatım boyunca gerekse de tez yazım sürecinde maddi ve manevi desteklerini göstererek daima yanımda olan başta Annem Miyase, Babam Ziya ARDIÇ'a ve kıymetli aileme teşekkür ederim. Son bir teşekkür ise: Hayatımın her anında yanımda olan doktora çalışma sürecindeki stresimi paylaşan eşim Burcu ARDIÇ'a ve geliş haberiyle tezi kısa sürede tamamlamama vesile olan oğlum Yusuf Mirza'ya teşekkür ederim.

ÖZET

Türk Devlet Geleneği: İnsan Din Siyaset İlişkileri adlı çalışma Türk düşüncesinin inşa ettiği insan doğası anlayışını ve Türk devletlerinin din ve devlet ilişkilerinde benimsediği devlet merkezli yaklaşımı irdelleyerek söz konusu anlayışların Türk devlet geleneğine dönüşme sürecini incelemektedir. Düşünce gelenekleri tarafından inşa edilen insan doğası anlayışları bir yandan siyasal kuramları, devlet anlayışlarını ve siyasal ideolojileri şekillendirirken diğer yandan siyasal kuramların meşrulaştırıcı ölçütü olarak kullanılmıştır. Devlet anlayışlarını şekillendiren ve ayırtıran düşünce geleneklerinden bir de insan doğasına ilişkin geliştirilen yaklaşımlardır. Batı düşünce geleneğinin inşa ettiği insan doğası anlayışı kötücül insan doğasıyken Türk düşüncesinin inşa ettiği insan doğası anlayışı düalist (iyi- kötü) insan doğasıdır. Çalışma, Türk devlet anlayışının Batı düşüncesiyle tam anlamıyla anlaşılmasının mümkün olmadığını, çünkü Türk devlet anlayışını şekillendiren insan doğası anlayışının kötücül olarak değil düalist olarak inşa edildiğini vurgulamaktadır. Çalışma Batı düşüncesine karşın Türk düşüncesinin inşa ettiği düalist insan doğası anlayışını incelemektedir.

Türk devlet geleneğini inceleyen çalışmanın odaklandığı diğer bir mesele: Türk devletlerinin din ve devlet ilişkileri çerçevesinde teo-politik nedenlerle belirli bir İslami geleneği devlet düşüncesine eklememesidir. Din anlayışlarının siyaseti şekillendirdiği gerçeğine karşın devletlerin de dinleri bir takım teo-politik kaygılarla benimsediği düşüncesini işleyen çalışma, Türklerin din değiştirme kararlarında sosyolojik, ekonomik ve askeri nedenlerin yanı sıra devletin politik kararlarının da etkili olduğunu vurgulamaktadır. Gerek İslamiyet öncesi gerek İslamiyet sonrasında devlet merkezli bir yaklaşım sergileyen Türk devletleri teo-politik kaygılarla Ehlisünnet düşüncesini devletin resmi mezhebi şeklinde takip etmişlerdir. Bu bağlamda Karahanlılar milli varlığını koruma kaygısıyla Maturidi geleneğini benimserken Selçuklular siyasallaşan Şii düşüncesine karşın Eşari geleneğini desteklemişlerdir. Osmanlı Devleti ise heteredoks yapıları sistem dışına itmesine karşın heteredoks bir yapı olan Bektaşiliği desteklemiştir. Söz konusu bu politikalar devlet merkezli din anlayışının yansımalarıdır. Çalışma söz konusu politikaları inceleyerek Türk devletlerinin din ve devlet ilişkileri çerçevesinde devlet merkezli bir yaklaşım benimsediklerini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler : Bektaşilik, Ehlisünnet, Farabi, İnsan Doğası, Kadızadeliler, Türk Devlet Geleneği

Bilim Kodu : 10566466

Sayfa Adedi : 310

Yazar : Yasin ARDIÇ

Danışman : Prof. Dr. Mehmet AKINCI

ABSTRACT

The study titled Turkish State Tradition: Human Religion-Politics Relations examines the understanding of human nature constructed by Turkish thought and the state-centered approach adopted by Turkish states in religion-state relations, and examines the process of transformation of these understandings into Turkish state tradition. The understandings of human nature constructed by thought traditions have, on the one hand, shaped political theories, state understandings and political ideologies, while on the other hand, they have been used as a legitimizing criterion for political theories. One of the traditions of thought that shapes and separates state understandings is the approaches developed regarding human nature. While the understanding of human nature constructed by the Western thought tradition is a malevolent human nature, the understanding of human nature constructed by Turkish thought is a dualistic (good-bad) human nature. The study emphasizes that it is not possible to fully understand the Turkish state understanding with Western thought, because the understanding of human nature that shapes the Turkish state understanding is not constructed as evil but as dualist. The study examines the dualist understanding of human nature constructed by Turkish thought in contrast to Western thought.

Another issue that the study examining the Turkish state tradition focuses on is the fact that Turkish states have incorporated a certain Islamic tradition into their state thought for theo-political reasons within the framework of religion and state relations. The study, which deals with the idea that states also adopt religions with certain theo-political concerns, despite the fact that religious understandings shape politics, emphasizes that in addition to sociological, economic and military reasons, state political decisions were also effective in Turks' decisions to change religion. Turkish states, which exhibited a state-centered approach both before and after Islam, followed the Ahl al-Sunnah thought as the official sect of the state with theo-political concerns. In this context, while the Karakhanids adopted the Maturidi tradition with the concern of protecting their national existence, the Seljuks supported the Ashari tradition despite the politicized Shiite thought. The Ottoman State, on the other hand, supported Bektashism, which is a heterodox structure, despite pushing heterodox structures out of the system. These policies are reflections of the state-centered understanding of religion. By examining these policies, the study shows that the Turkish states adopted a state-centered approach within the framework of religion and state relations.

Keywords : Bektashism, Sunni, Farabi, Human Nature, Kadızadelis, Turkish State Tradition

Science Code : 10566466

Number of Pages : 310

Author : Yasin ARDIÇ

Supervisor : Prof. Dr. Mehmet AKINCI

İÇİNDEKİLER

TELİF HAKLARI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU	i
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI	ii
JÜRİ ONAY SAYFASI.....	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	13
TARİHSEL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE	13
1.1. Gelenek	13
1.2. Devlet Geleneği.....	16
1.3. Türk Devlet Geleneği.....	18
1.3.1. Tarihsel Süreç Bağlamında Türk Devlet Geleneğinin Dönüşümü	22
1.4. Devlet ve Siyaset.....	40
1.4.1. Batı Düşüncesinde Devlet Anlayışı	43
1.4.2. Türk Düşüncesinde Devlet Anlayışı	67
İKİNCİ BÖLÜM	78
İNSAN VE SİYASET	78
2.1. Batı Düşüncesinde İnsan Doğası	84
2.1.1. Antik Dönem Düşüncesinde İnsan Doğası: Erdemli İnsan	84
2.1.2. Hristiyanlık Düşüncesinde İnsan Doğası: Günahkâr İnsan.....	94
2.1.3. Rönesans Düşüncesinde İnsan Doğası: Rasyonel İnsan	98
2.1.4. Modern Düşüncede İnsan Doğası: Faydacı-Yabancı İnsan	103
2.2. Türk-İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvuru	113
2.2.1. Türk Mitolojisinde İnsan Tasavvuru	113
2.2.2. Orhon Yazıtları'nda İnsan Tasavvuru	117
2.2.3. İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvuru	120
2.2.4. Kutadgu Bilig'de İnsan Tasavvuru	123
2.2.5. İmam Maturidi'de İnsan Tasavvuru	129

2.2.6. Farabi'nin İnsan Tasavvuru	134
2.2.7. İmamı Gazali'nin İnsan Tasavvuru	138
2.2.8. İbn-i Haldun'unun İnsan Tasavvuru	143
2.2.9. Ahlakı Alai'de İnsan Tasavvuru.....	148
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	154
DİN VE SİYASET	154
3.1. Türklerin İslamiyet'i Kabulü	158
3.2. Ehlisünnet Düşüncesinin Gelişim Süreci	171
3.2.1. Ehlisünnet Düşüncesinin Öğretileri	177
3.3. Türk Devlet Geleneği Olarak Ehlisünnet	187
3.3.1. İlk Türk-Müslüman Devletlerinin Ehlisünnet Politikaları	187
3.3.2. Selçuklu Devleti'nin Ehlisünnet Politikaları	194
3.3.3. Osmanlı Devletinin Ehlisünnet Politikaları.....	206
3.3.3.1. Osmanlıda Selefi Bir Hareket: Kadızadeliler Hareketi.....	219
3.3.3.2. Osmanlıda Heteredoks Bir Tarikat: Bektaşilik	228
SONUÇ	239
KAYNAKÇA	253
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ TEZ DEĞERLENDİRME FORMU	298

KISALTMALAR

ATÜT	: Asya Tipi Üretim Tarzı
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
E.T.	: Erişim Tarihi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazret
TDİ	: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı
TDK	: Türkiye Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TTK	: Yükseköğretim Kurulu Türk Tarih Kurumu
vd.	: ve diğerleri
YÖKTEZ	: Yüksek Öğretim Kurumu Ulusal Tez Merkezi

GİRİŞ

Modern devletlerin yönetim biçimleri incelendiğinde devletlerin anayasalarında yazılı birtakım yönetim şekillerine bağlı olarak yönetildiği görülmektedir. Statehood olarak ifade edilen bu yönetim biçimleri somut olgular olup devletlerin politikalarına yön veren ana esaslardır. Buna karşın Heper'in (2012, s. 27) ifade ettiği üzere devletlerin yönetim biçimlerini şekillendiren esaslar sadece anayasalarda yazılan somut kanunlardan ibaret değildir, aksine yüzyıllar boyunca tarihte bir şekilde var olmayı başarmış devletlerin soyut yönetim biçimleri de bulunmaktadır. Statness olarak ifade edilen devletin soyut yönetim biçimini: Bir milletin anlam dünyasını yansıtan düşüncelerin olgunlaşarak devlet yönetimini şekillendiren teamüller, anlayışlar ve ritüeller haline gelmesi olarak tanımlamak mümkündür (Nettl, 1968, s. 566-567). Devletlerin somut ve soyut yönetim biçimleri arasında organik bir bağ mevcuttur. Bu nedenle devletlerin anayasalarında gösterilen somut yönetim biçimleri devletin soyut yönetim anlayışlarıyla ilintili bir şekilde oluşturulmuştur. Devletlerin sahip olduğu somut ve soyut yönetim biçimleri bir bütün olarak devletlerin yönetim geleneklerini yansıtmaktadır.

Türk Devlet Geleneği: İnsan Din Siyaset İlişkileri adlı çalışma; farklı zamanlarda, farklı coğrafyalarda ve farklı formlarda kurulan Türk devletlerinin birtakım devlet geleneklerine sahip olduğunu bu nedenle Türk devlet pratiklerinin dayandığı belirli bir anlayışın var olduğu fikri üzerine inşa edilmiştir. Türk devlet tarihi incelendiğinde birtakım somut ve soyut devlet geleneklerinin inşa edilerek sonraki devletlere aktarıldığı görülmektedir. Çalışma, soyut bir devlet felsefesi çalışmasından ziyade Türk devlet anlayışını şekillendiren anlayışları inceleyen bir gelenek çalışmasıdır. Devlet felsefesi çalışmaları: “İdeal devlet nasıl olmalı?” soruna verdikleri soyut cevaplar iken devlet geleneği çalışmaları, süreklilik arz eden ve devlet politikalarını şekillendiren daha somut bir çalışmayı ifade etmektedir (Kılıç, 2004, s. 117-1269). Devlet geleneği ile devlet felsefi arasında belirli bir bağ bulunmaktadır; çünü devlet geleneklerinin oluşumunda “İdeal devlete” dair geliştirilen düşünceler vardır. Bu durumda Türk devlet geleneklerini ortaya çıkartmayı amaçlayan çalışmanın devlet geleneklerini nerde ve nasıl arayacağı sorusu önemli hale gelmektedir. Çalışma, devlet geleneği ve devlet felsefesi arasındaki nüansları da göz önünde bulundurarak bir yandan Türk devletlerinin

yönetim uygulamalarını incelerken diğer yandan Türk devlet geleneğini etkileyen “ideal devlet” anlayışını inşa eden önemli Türk-İslam düşünürlerinin çalışmalarına odaklanmıştır. Ayrıca Türk devlet geleneğinin ilk nüvelerinin oluştuğu sözlü tarihi de inceleyerek söz konusu gelenekleri tespit etmeye çalışmıştır. Çalışma, Türk devlet geleneğinin oluşumunda önemli katkılar sağlayan: Destanları, Orhon Yazıtları¹, Kutadgu Bilig² ve Siyasetname³ gibi temel eserleri, Türk düşüncesinin şekillenmesinde ciddi katkılar sağlayan Farabi⁴, İmam Maturidi⁵, İmam Gazali⁶, İbn-i Haldun⁷, ve Kınalızade Ali Efendi⁸ gibi düşünürleri ve Türk devletlerinin politikalarını bir bütün olarak incelemiştir. Türk devlet geleneklerini ortaya çıkartmayı amaçlayan çalışma; Türk devlet anlayışını yansıtan eserleri, Türk devletlerin politikalarını ve Türk-İslam düşünürlerin çalışmalarını inceleyerek Türk devlet geleneklerinin tespitine yöneliktir. Çalışmanın temel amacı: Söz konusu devlet geleneklerini inceleyerek ortaya çıkartmaktır.

Türk devlet geleneği konusunun zengin bir muhtevaya sahip olmasından dolayı alana dair yapılan çalışmalar oldukça fazla ve çeşitlidir. Ziya Gökalp (2018), Bahattin Ögel (1982), İbrahim Kafesoğlu (1995, 1990), Osman Turan (1996, 2000), M. Fuat Köprülü (1981, 1999), A. Yaşar Ocak (1990, 2006, 2011) ve Halil İnalçık (2009, 2018, 2016) tarafından birçok çalışma yapılarak Türk devlet geleneğinin farklı meseleleri çalışılmıştır. Bu bağlamda Gökalp ve Ögel daha çok Orta Asya Türk devletleri üzerinde çalışmalar yaparak eski Türk devletlerinin töre etrafında oluşturdukları devlet geleneklerine odaklanırken Ocak, Kafesoğlu ve Turan; Türk devlet geleneğinin İslam inancıyla gerçekleşen dönüşümünü incelemişlerdir. Köprülü ve İnalçık ise son Türk imparatorluğu olan Osmanlı’yı inceleyerek Türk devlet geleneğinin özgünlüğünü ve sürekliliğini vurgulamışlardır. Bu çalışmaların yanı sıra Türk devlet geleneğine karşı oluşan ilgi eksilmeyerek artmış ve alana dair farklı akademik çalışmalar yapılmaya devam edilmiştir. “Türk Devlet Geleneği” şeklinde YÖK Ulusal Tez Merkezinde yapılan aramada Cengiz Balcı tarafından “*Destanlardan Kutadgu Bilig’e Türk Devlet Geleneği*”, Yusuf Cem Şam tarafından “*İslamiyet Öncesi Türk Devlet Geleneği*”, ve

¹ 8.yy yazıldığı tahmin edilen Orhon Yazıtları Türk devlet geleneğini yansıtan önemli kaynaklardan biridir.

² 11.yy.da Yusuf Has Hacip tarafından yazılan Kutadgu Bilig, Karahanlı hükümdarı Tabgaç Buğra Han’a sunulmuş ilk Türk-İslam siyasetnamesi olması nedeniyle Türk devlet geleneğinin gelişim ve dönüşümünü yansıtan önemli bir eserdir.

³ 11.yy.da Nizamülmülk tarafından yazılan eser, Türk devlet geleneğinin Selçuklular döneminde geçirdiği dönüşümü yansıtan önemli bir eserdir.

⁴ 10.yy Türk-İslam filozoflarından olan Farabi, başta El Medinetü-l Fazıla olmak üzere birçok eseriyle Türk düşüncesindeki siyaset teorisinin oluşmasında ve olgunlaşmasında ciddi katkılar yapmıştır.

⁵ 10.yy.da eserlerini kaleme alan İmam Maturidi, İslamın Türk yorumu olan Maturidiye’nin kurucusudur.

⁶ 11.yy eserlerini kaleme alan İmam Gazali, Türk düşüncesinin inşa edilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

⁷ 14.yy.da İbn-i Haldun tarafından yazılan Muhaddime adlı eser Türk düşüncesini etkilemiştir.

⁸ 15. yy.da eserlerini kaleme alan Kınalızade Ali Efendi, Ahlak-ı Ali eseriyle Türk düşüncesini etkilemiştir.

Gözde Tekin tarafından “*Türk Devlet Geleneğinde Yönetim Anlayışı ve Teşkilat Yapısındaki Dönüşümün İncelenmesi*” gibi yüksek lisans çalışmaları yapılmıştır. İlkey Tosun tarafından “*Eski Türklerde Devletlerde Yönetim*”, Bekir Fatih Bilgi tarafından “*İslamiyet Öncesi Türk Devlet Geleneğinde Meşruiyet Anlayışı*” ve Ferhat Kesgin tarafından “*Türk Devlet Geleneğinde İstişarenin Yeri: Siyasetnameler Üzerinden Bir İnceleme*” gibi çeşitli doktora çalışmaları da yapılmıştır. Ayrıca Türk devlet geleneğinin gelişimine katkı sağlayan Nizamülmülk, Farabi, İbn-i Haldun, İmam Gazali ve Maverdi⁹ gibi müstakil düşünürler tarafından devlet düşüncesini işleyen farklı akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar incelendiğinde daha çok eski Türklerdeki devlet anlayışına odaklanıldığı, tartışmaların töre etrafında yürütüldüğü ve göçebe devlet anlayışı ve kut anlayışı gibi daha çok somut geleneklerin ön plana çıkartıldığı görülmüştür. Bu durum Türk devletlerinin soyut yönetim biçimini oluşturan anlayışlarının gölgede kalmasına neden olmuştur. Bu nedenle çalışma, Türk düşüncesinin inşa ettiği insan doğası anlayışına ve din- devlet ilişkileri bağlamında Türk devletlerinin benimsediği devlet merkezli yaklaşıma odaklanarak Türk devlet geleneğinin yeterince ilgi görmemiş soyut boyutunu incelemeyi hedeflemektedir.

Çalışmanın problematiği çerçevesinde şu sorulara cevap aranmıştır: Türk devlet geleneğinin arka planında belirli bir anlayış ve kavrayış tarzı var mıdır? Türk devlet geleneği insan, din ve siyaset ilişkilerine dair inşa ettiği anlayışlar ve yaklaşımlar nelerdir? Türk devlet geleneğinin inşa ettiği düalist insan doğası anlayışı ve teo-politik yaklaşım Türk devletlerinin politikalarını nasıl şekillendirmiştir?

Çalışma genel olarak iki meseleye odaklanmaktadır: Türk düşüncesi tarafından inşa edilen düalist insan doğası anlayışı, din ve devlet ilişkileri bağlamında Türk devletlerinin inşa ettiği teo-politik¹⁰ yaklaşım ve bu çerçevede benimsediği dini gelenek. İlk bakışta söz konusu iki meselenin devlet geleneği sayılıp sayılamayacağı sorusu akla gelmektedir. Ancak devlet gelenekleri salt somut yönetim uygulamaları veya esasları üzerinden değil belirli bir anlayış, kültür veya zihniyet üzerinden de oluşabilmekte ve varlığını devam ettirebilmektedir. Devlet, sadece bir kurum veya kurumlardan ibaret olmadığı gibi sadece yasa koyan bir yönetim şekli de değildir. Bütün bu kurum ve yasaların altında devleti kuran bir kültür, bir dünya görüşü ve bir zihniyet vardır (Yakıt, 2020, s. 44). Devlet olgusunun temelini oluşturan söz konusu

⁹ 11.yy.ın önemli devlet adamlarından olan Maverdi, yaptığı teorik çalışmalarla halifelikten ayrı müstakil bir siyasal otoritenin meşruiyetinin oluşmasına katkı sağlamıştır.

¹⁰ Teo-politik Yunanca teo-Tanrı ve politikos- politik kavramlarının birleştirilmesiyle oluşturulan bir kavramdır kavramın anlamı incelendiğinde ise dine ve dini öğretilere dayalı yapılan politika anlamına gelmektedir. Bu bağlamda yapılan politikanın dini bir kaynağı olması durumunda söz konusu eylem teo-politik bir politika haline gelmektedir (Gruber, 2024, s. 1-5).

anlayışların devletler tarafından bir düşünce geleneği şeklinde takip edilmesi onları devlet geleneği haline getirmektedir. Bu durum devletin yönetim uygulamalarını dolaylı veya dolaysız bir şekilde şekillendiren anlayışların ve yaklaşımların devlet geleneği şeklinde tanımlanabileceğini göstermektedir.

Çalışmanın odaklandığı husus olan insan doğası anlayışı bağlamında gerek Batı düşüncesinde gerek Türk düşüncesinde siyasete ilişkin geliştirilen kuramlardan önce insan doğası tartışmaları yapıldığı görülmektedir. İnşa edilen her siyasal kuramın öncelikli hedefi insan doğası analizine girilerek hedeflediği ideal düzene ilişkin bir öz belirlemektir. Bu durum devlete ilişkin geliştirilen siyasal kuramların temelinde belirli bir insan doğası anlayışının var olduğunu göstermektedir. Bu nedenle devletin soyut yönetim biçimi ile insan doğasının neliği arasında doğrusal bir ilişkinin varlığından bahsetmek mümkündür. İçerikte ayrıntıları tartışıldığı üzere insan doğasına yönelik yapılan tanımlamalar devletlerin somut yönetim biçimlerini şekillendiren sorgulamaların temelini oluşturmaktadır. Örneğin: İnsan doğası mutlak anlamda kötü ise kötücül insan toplumsal barışa nasıl erişecektir?, Söz konusu toplumsal barış düzeni otoriter bir yönetim tarzıyla mı yoksa kuvvetlerin dengeli dağıtıldığı daha liberal bir yönetim tarzıyla mı oluşturulmalıdır? İnsanlar değişken bir doğaya sahip ise ideal bir düzen için iyi ve kötü insanlar nasıl ayrıştırılacak ve “en iyi” yönetici nasıl belirlenecektir? İnsan doğası mutlak anlamda iyi ise toplumsal kurallar neye göre belirlenecektir? gibi devletin yönetim biçimini şekillendiren sorgulamaların temel kaynağı insan doğası tartışmalarıdır. Farklı medeniyetlerin inşa ettiği belirli insan doğası anlayışlarının o medeniyet dairesine dâhil olan devletlerin yönetim anlayışlarını şekillendirmesi nedeniyle söz konusu meseleyi bir gelenek olarak ele almak mümkündür. Medeniyeti makro insan, insanı da mikro medeniyet olarak tanımlandığında medeniyetler arasındaki temel farklılıkların insan tasavvurlarındaki farklılıklardan kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır (Hacımüftüoğlu, 2018, s. 506). Bu düşünceden hareketle insan doğasına ilişkin inşa edilen anlayışları devlet geleneği içinde zikretmek mümkündür.

Çalışmanın odaklandığı diğer bir husus olan din ve devlet ilişkileri çerçevesinde Türk devletlerinin inşa ettiği teo-politik yaklaşım ve buna bağlı olarak benimsediği dini gelenek meselesini bir devlet geleneği olarak ele almak mümkündür. Aşağıda detaylı anlatılacağı üzere farklı zamanlarda ve farklı formlarda kurulan Türk devletlerinin din ve devlet ilişkilerine yönelik benzer bir yaklaşım ortaya koyduğu görülmektedir. Öyle ki Türk devletleri sadece farklı inançları seçerken değil, İslam inancı içerisindeki mezhep seçimlerini de teo-politik bir yaklaşımla belirlemişlerdir. Bu bağlamda Karahanlılar milli varlığını

koruma kaygısıyla Maturidiliği ön plana çıkartırken Selçuklular yine politik kaygılarla farklı bir İslami gelenek olan Eşariliği devlet eliyle desteklemişlerdir. Aynı şekilde Osmanlı Devleti de devlet merkezli bir yaklaşım sergileyerek İslam'ın belirli bir anlayışını devletin resmi ideolojisi haline getirmiştir. Türk devletlerinin farklı inançları ve mezhepleri devlet merkezli bir yaklaşımla ele alması, buna bağlı olarak belirli bir İslami yorumu devletin resmi ideolojisi haline getirmesi ve söz konusu politikayı farklı zamanlarda devam ettirmesi meselenin bir gelenek olarak ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle Türk devletlerinin din-devlet ilişkileri bağlamında benimsedikleri teo-politik yaklaşımı devlet geleneği olarak değerlendirmek mümkündür.

Çalışma, her ne kadar iki mesele üzerine odaklansa da söz konusu meseleleri derinlemesine ele almak için konuyu bazı sınırlılıklar içinde ele almıştır. Çalışmanın sınırlılıkları bağlamında belirli Türk devletleri incelenmiştir. Bu bağlamda Göktürk Devleti'nin Türklerin ilk devlet pratiklerinden biri olması ve Türklerin devlet anlayışını yansıtan Orhon Yazıtları'nın oluşmasında başat rol oynaması nedeniyle tez kapsamında incelenmiştir. Göktürk Devleti'nin yanı sıra Karahanlı ve Gazneli Devletleri de tez kapsamına alınmıştır. Zira söz konusu devletler bir yandan Türk kültürünün İslam düşüncesiyle dönüşümünü sağlarken diğer yandan ilk Türk-İslam siyasetnamesi olan Kutadgu Bilig'in kaleme alınmasını sağlayacak kültürel zenginliği oluşturmuşlardır. Tez kapsamında incelenen diğer bir Türk devleti Selçuklu Devleti'dir. Bir yandan dini politikalar çerçevesinde teo-politik nedenlerle Eşari düşüncesini desteklemesi diğer yandan Orta Asya Türk devlet geleneğini İran kültürü ve devlet geleneğiyle zenginleştirmesi Selçukluların tez kapsamında incelenmesini elzem kılmıştır. Son olarak Osmanlı Devleti'nin din ve devlet ilişkileri bağlamında izlediği politikaların geçmiş ile uyumlu olacak şekilde teo-politik tercihleri öncelemesi ve Ehlisünnet geleneğini devletin resmi ideolojisi haline getirmesi nedeniyle tez kapsamında incelenmiştir. Söz konusu devletlerin tez kapsamına alınmasının nedeni: Tabiri caizse bir çizgi şeklinde Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan hattı esas alarak Türk devlet geleneğinin teşekkül devrine odaklanmak ve geleneğin sürekliliği ilkesini sınamaktır. Tarih boyunca kurulmuş birçok farklı Türk devleti olmasına karşın sadece zikredilen devletlerin çalışma kapsamına alınmasının diğer bir nedeni söz konusu devletlerin milli varlığını devam ettirebilmiş olmasıdır. Bu bağlamda ne Mani dinini kabul ederek yıkılan Uygur Devleti ne Kavimler Göçü ile başka kültürle kaynaşarak asimile olan Macarlar ne de İslam'ın farklı bir

geleneği olan Şii düşüncesini kabul eden Safeviler çalışmaya alınmamıştır¹¹. Bazı devlet geleneklerini devam ettirmesine karşın modern Türkiye Devleti de çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Söz konusu devlet geleneklerinin modern Türkiye yönetim anlayışını şekillendirip şekillendirmediği meselesi başka bir akademik çalışmanın konusu olabilecek bir muhtevaya sahiptir. Kısaca çalışma Türk devlet geleneğinin teşekkül devrine odaklanarak belirli Türk devletleri üzerinden söz konusu geleneklerin oluşum süreçlerini incelemektedir.

Çalışmanın sınırlıkları bağlamında Türk devlet geleneğini yansıtan destanlar, Orhon Yazıtları, Kutadgu Bilig ve Siyasetname gibi temel eserler incelenmiştir. Söz konusu eserlerin tez kapsamına alınmasının temel nedeni bir yandan çalışmada gösterilen devlet geleneklerin oluşum süreçlerinin eski Türk devletlerine kadar geriye gittiğini göstermek diğer yandan geleneklerin belirli bir dönüşüm geçirdiğini ifade etmektir. Bu bağlamda düalist insan doğası anlayışının kökenleri Orhon Yazıtları'nda görünürken söz konusu anlayışın İslami bir hüviyete bürünmesi Kutadgu Bilig üzerinden izlenebilmektedir. Aynı şekilde Türk devletlerinin teo-politik bir yaklaşımla dini politikalarını belirlediği meselesi söz konusu eserler üzerinden görülebilmektedir. Zira Kutadgu Bilig'de Karahanlıların politik olarak desteklediği Maturidilik geleneğinin öğretileri işlenmişken Siyasetname'de Selçukluların politik nedenlerle desteklediği Eşari öğretilerinin etkisi görülmektedir. Böylelikle temel eserler üzerinden Türk devlet geleneğini inceleyen çalışma, bir yandan söz konusu devlet geleneklerinin oluşum ve dönüşüm süreçlerini ön plana çıkartırken diğer taraftan söz konusu devlet geleneklerinin sürekliliğini vurgulamaktadır. Çalışma, temel eserlerin yanı sıra İmam Maturidi, Farabi, İmam Gazali, İbn-i Haldun ve Kınalızade Ali Efendi gibi belirli düşünürlerin fikirlerini ve eserlerini tez kapsamına dâhil ederek incelemiştir. Türk-İslam düşünürlerin ele alınmasının temel nedeni Türk düşüncesinin teşekkül devrine odaklanmak ve Türk düşüncesinin inşa ettiği düalist insan doğası anlayışını siyasal teoriler üzerinden okumaktır. Diğer bir nedeni düalist insan doğası anlayışının ortaya çıkartılması daha

¹¹ Tarihsel süreç incelendiğinde devletlerin askeri, iktisadi ve içtimai gibi birçok farklı nedenin yanı sıra farklı inanışları benimsemeleri nedeniyle milli varlığını yitirdikleri görülmektedir. İnanışlar bir toplumun kültürünü şekillendiren önemli unsurlardan biridir. Bu bağlamda Türk devlet geleneğinin oluşumunda, şekillenmesinde ve milli varlığın devam etmesinde etkili olan temel inançlar Gök Tanrı ve İslam inancı olmuştur. Gök Tanrı inancı, ilk Türk devlet geleneklerinin oluşumunda şekillendirici bir rol oynarken İslam inancının farklı kültürlerle yaşam alanı sunması Türk devletlerinin milli varlığını sağlamlaştırmıştır. Güngör'e (1999, s. 63) göre bu iki inanç dışında kalan inançlar ise Türk devlet geleneğinin şekillendirmediği gibi Türklerin milli varlığını kaybetmesine sebebiyet vermişlerdir. Bu nedenle toplumsal kültürle bağdaşmayan inanışların kabul edilmesi bazı Türk devletlerinin yıkılmasında önemli bir etken olmuştur. Çalışmanın ileriki bölümlerinde de anlatılacağı üzere Türk devletlerinin din politikalarında devlet merkezli bir yaklaşım sergilemesinin temel nedenlerinden biri de inanışların millî varlık üzerindeki şekillendirici etkisidir.

soyut/düşünsel bir çalışmaya ihtiyaç duyulması nedeniyle mesele devlet pratiklerinden ziyade düşünürlerin eserleri üzerinden ele alınmıştır. Kısaca Türk devlet geleneklerini gösteren başka eserler ve düşünürler olmasına karşın çalışmada belirli eserlerin ve düşünürlerin tez kapsamına alınmasının temel nedeni Türk devlet geleneğinin teşekkül devrine odaklanmak ve söz konusu geleneklerin dönüşüm süreçlerini ön plana çıkartmaktır.

Çalışmanın sınırlıkları bağlamında ifade edilmesi gereken diğer bir husus Türk düşüncesiyle karşılıklı olarak ele alınan Batı düşüncesindeki insan doğası tartışmasının genel çerçevesidir. Modern Batı düşüncesinin kökenlerinin Antik Çağ'a kadar uzaması nedeniyle çalışma, insan doğası tartışmalarını Antik Çağ düşünürlerinden başlatmıştır. Antik Çağ'da inşa edilen insan doğası anlayışı çerçevesinde insan, erdem ile tanımlanarak erdem ile siyaset arasında bir bağ kurulmuştur. Bu bağ sayesinde Antik Çağ'da inşa edilen erdemli siyaset anlayışının diğer dönemlere aktarılamaması, düşünce tarihinde bir kırılma yaratmıştır. Çalışma, söz konusu kırılmayı ele alarak Antik Çağ'da benimsenen erdemli insan doğası anlayışının Hristiyan düşüncesiyle dönüştüğünü ve modern Batı düşüncesinin benimsediği kötücül insan anlayışının kökenlerinin Hristiyan felsefesine dayandığını göstermektedir. Batı düşüncesinin insan doğası anlayışını ortaya koymak amacıyla Augustinus, Hobbes, Machiavelli, Montesquieu'nun yanı sıra liberal düşüncenin önemli ideologlarından Hume'un ve liberal düşünceye karşı alternatif ideoloji inşa eden Marx'ın insan doğasına ilişkin fikirleri incelenmiştir. Batı siyasal düşüncesi elbette daha fazla düşünürün katkılarıyla oluşmuştur. Örneğin; önemli ahlakçı düşünürlerinden olan Immanuel Kant, insan doğasının kötücül olduğunu kabul etmekle beraber söz konusu kötücül insanların toplumsal barışa erişmesinde devletin koyduğu düzenlemelerden ziyade akla dayanan ahlak yasalarına öncelik vermiştir. Liberal teorinin kurucularından olan Adam Smith insan doğasının çıkarıcı ve bencil olduğunu ifade ederek söz konusu bencilliğin serbest bırakılması gerektiğini, bu durumun sermayenin birikimiyle sonuçlanacağını ifade ederek eşitsiz ve sınıflı toplum yapısının insan doğasının doğal bir sonucu olduğunu ifade etmiştir¹² (Honer ve Hunt, 1990, s. 807-825). Çalışmanın Sokrates, Platon, Augustinus Hobbes, Machiavelli, Montesquieu, Hume ve Marx gibi belirli düşünürleri kapsamasının temel nedeni: Belirli düşünürler üzerinden Batı siyaset düşüncesinde inşa edilen temel eğilimleri (otoriter devlet, kuvvetler ayrılığı, liberal devlet ve sosyalist devlet) insan doğası bağlamında incelemektir. Böylelikle asıl ayrışmanın siyasal

¹² Batı düşüncesinde Locke ve Skinner gibi insan doğasının verili bir kötücül yapıya sahip olmadığını aksine esnek ve çevresel koşullarla şekillendiğini savunan düşünürler de bulunmaktadır (Honer ve Hunt, 1990, s. 807-825).

kuramlarda değil siyasal kuramların temelini oluşturan insan doğası anlayışında olduğu vurgulanmıştır.

Çalışmanın sınırlıkları bağlamında açığa kavuşturulması gereken diğer bir husus Türk devlet geleneğini şekillendiren, dönüştüren ve zenginleştiren inanışlardır. Türk devlet geleneğinin ilk nüveleri her ne kadar Orta Asya Türk devletlerinde hâkim olan Gök Tanrı inancı doğrultusunda oluşmuşsa da Türklerin zaman içinde farklı inançları benimsemesi, Türk devlet geleneğinin dönüşmesine neden olmuştur. İnanışlarda meydana gelen bu değişimler kimi Türk devletlerinin yıkımına neden olurken kimi Türk devletlerinin milli varlığını devam ettirmesini sağlamıştır. Çalışma, söz konusu inanışların Türk devlet geleneği üzerindeki şekillendirici etkisini vurgulamak için Türk devletleri tarafından kabul edilen farklı inançların ve İslamlaşmanın politik boyutunu incelemiştir. Türk devletlerin din değiştirme süreçlerinde teo-politik bir yaklaşım benimsediğini iddia eden çalışma, söz konusu yaklaşımın İslamlaşma sonrasında da devam ettiğini göstermiştir. Bu bağlamda Türk devletlerinin İslam'ı belirli bir gelenek (Maturidilik) üzerinden kabul etmesine karşın daha sonraki dönemlerde politik nedenlerle farklı bir geleneği (Eşariliği) desteklemesi söz konusu teo-politik yaklaşımın bir tezahürüdür. Yine Osmanlının Ehlisünnet geleneğini devletin resmi ideolojisi haline getirme çabasına karşın Ehlisünnet dairesi içinde yer almayan Bektaşilik geleneğini desteklemesi teo-politik yaklaşımın başka bir yansımasıdır. Çalışma, farklı inançların kabul edilmesi ve İslam inancı içerisindeki farklı mezheplerin ele alınış tarzlarında oluşan teo-politik yaklaşımı ortaya çıkartmak için bir yandan Türk devletlerinin farklı din tercihlerinin politik boyutunu incelerken diğer yandan Maturidilik, Eşarilik, Bektaşilik ve Selefilik (Kadızeliler hareketi üzerinden) gibi İslami geleneklere ilişkin geliştirilen politikalarını incelemiştir.

Türk devlet geleneğini dönüştüren inançların yanı sıra etkileşim halinde olan kültürler de Türk devlet geleneğini dönüştürmüştür. Bu nedenle ilk Türk devletlerinde oluşturulan Türk devlet geleneğinin ilk halinin korunarak günümüze aktarıldığını iddia etmek mümkün değildir. Buna karşılık Türk devlet geleneğinin tamamen yabancı kültür ve inançlarla inşa edildiğini iddia etmek de doğru değildir. Türk devlet geleneği, özü itibarı her ne kadar ilk haliyle olan bağlantısını devam ettirmiş olsa da süreç içinde farklı kültürlerle ve farklı inançlarla zenginleşerek son halini almıştır. Örneğin; ilk Türk devletlerinde oluşturulan *kut anlayışı* ve *cihan hâkimiyeti* gibi kimi devlet gelenekleri varlığını kesintisiz bir şekilde devam ettirirken devletin merkezi idaresini zayıflatan *ülüş geleneği* İran kültürünün etkisiyle

değişmiştir. Türk devletlerinden itibaren inşa edilen devlet gelenekleri tarihsel süreç boyunca dönüşerek tekâmül etmiştir. Türk devlet geleneğinin tarihsel çerçevesinin ele alındığı bölümde Türk devlet geleneğini zenginleştiren ve dönüştüren İslam dinin yanı sıra İran ve Bizans kültürlerinin etkileri de tez kapsamında incelenmiştir. Çalışma, Türk devlet geleneğinin değişimi ve dönüşümü yansıtacak şekilde ele alınmıştır.

Çalışma, genel hatlarıyla üç bölümden oluşmaktadır: Çalışmanın birinci bölümü Türk devlet geleneğinin kavramsal ve tarihsel çerçevesi bağlamında gelenek tanımlamasına girilerek geleneğe ilişkin geliştirilen farklı yaklaşımlar incelenmiştir. Gelenek konusunda birçok farklı yaklaşım olmasına karşın incelenen görüşlerden hareketle düşünürlerin mutabık olduğu tanımlama doğrultusunda geleneği; geçmişten geleceğe aktarılan bilgi, teamül ve yaşam biçimleri olarak tanımlamak mümkündür. Geçmişe ait somut ritüellerin yanı sıra geçmişten gelerek "*şimdi*"de yaşayan anlayışlar ve düşünceler de birer gelenektir. Bu düşünceden hareketle çalışma; devlet geleneklerinin sadece kurumlardan veya yasalardan ibaret olmadığını devletin yönetim anlayışını şekillendiren bir düşüncenin veya anlayışın da devlet geleneği sayılabileceğini vurgulamıştır. Böylelikle gelenek tartışması üzerinden çalışmada ele alınan insan doğası anlayışının ve devlet merkezli din anlayışının da birer devlet geleneği şeklinde tanımlanabileceği ifade edilmiştir.

İlk bölümde gelenek kavramına ilişkin yapılan tartışmalar üzerinden Türk devlet geleneğinin tarihsel çerçevesi ele alınmıştır. Türk devlet geleneğinin somutlaşmış hali olan törenin oluşum ve gelişim sürecini inceleyen çalışma geleneklerin toplumların yaşam biçimi ve anlam dünyasıyla ilintili bir şekilde oluştuğunu ifade etmiştir. İslamiyet Öncesi dönemde Türklerin yaşam biçimini belirleyen bozkır kültürü ve Gök Tanrı inancı Türk devlet geleneğinin oluşumunda başat rol oynamıştır. Türklerin gerek göçebe yaşam sürmeleri gerekse de at yetiştiriciliğini hayatın merkezine yerleştirmeleri Türklerin savaşçı ruha sahip olmasını sağlamıştır. Bozkır kültürün geliştirdiği sevk ve idare kabiliyeti ve buna bağlı olarak gelişen teşkilatlanma yeteneğinin savaşçı ruhla buluşması sonucu güçlü devletlerin kurulması kaçınılmaz olmuştur (Kafesoğlu, 2003, s. 216-223). Gök Tanrı inancı ise Türk devlet geleneğini şekillendiren bir inanç sistemi olarak Türk düşüncesinde önemli bir iz bırakmış ve kut anlayışı, cihan hâkimiyeti anlayışı, ülüş sistemi vb. birçok geleneğin esin kaynağı olmuştur (Kalafat, 2004, s. 9, Özdemir, 2015, s. 125). Türk devlet geleneğinin gelişimi Türk yaşam biçimiyle uyumlu olsa da Türklerin farklı inanışlar ve kültürlerle etkileşime geçmesi söz konusu geleneği değiştirmiş ve dönüştürmüştür. Bu bağlamda ilk Türk devletlerinde oluşturulan Türk devlet geleneğinin ilk halinin korunarak günümüze aktarıldığını iddia etmek

mümkün değildir. Buna karşılık Türk devlet geleneğinin tamamen yabancı kültür ve inançlarla inşa edildiğini iddia etmek de doğru değildir. Türk devlet geleneği, özü itibarı her ne kadar ilk haliyle olan bağlantısını devam ettirmiş olsa da süreç içinde farklı kültürlerle ve inançlarla dönüşerek son halini almıştır. Bu nedenle çalışma, Türk devlet geleneğinin oluşum sürecini dönüşüm noktalarını da yansıtacak şekilde ele almıştır. Kısaca ilk bölümde Türk devlet geleneğinin oluşum ve dönüşüm sürecinde etkili olan olgular detaylı olarak incelenerek Türk devlet geleneğinin tarihsel ve kavramsal çerçevesi ortaya konmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde siyasetin öznesi olan insan doğası anlayışının önemine dikkat çekilmiştir. İnsan doğasına yönelik yapılan sorgulamalar toplumsal düzene ilişkin soruları da beraberinde getirmiştir. Diğer bir deyişle düşünce tarihinde insan doğasına dair yapılan değerlendirmeler felsefi bir konunun ötesine geçerek siyasal kuramların üzerinde inşa edildiği bir tartışmaya dönüşmüştür. Düşünürler tarafından inşa edilen insan doğası anlayışları kimi zaman mevcut eşitsiz toplumsal örgütlenmelerin özü kimi zaman ise idealize edilen eşitlikçi erdemli toplumun şekillendirici bir özü olarak ele alınarak siyasal kuramların meşrulaştırıcı ölçütü olarak kullanılmıştır. Gerek Batı düşüncesinde gerek Türk düşüncesinde geliştirilen siyasal kuramlar insan doğasına ilişkin geliştirilen anlayışlar üzerine inşa edilmiştir. Bu bağlamda çalışmanın ikinci bölümü, devlet anlayışlarını şekillendiren ve ayrıştıran düşünce geleneklerinden birinin de insan doğasına ilişkin geliştirilen yaklaşımlar olduğunu göstermektedir.

Batı düşünce geleneğinin inşa ettiği insan doğası anlayışını düşünürler üzerinden inceleyen çalışma, Batı düşüncesinin merkezinde kötücül insan doğası anlayışının yer aldığını ortaya koymaktadır. Antik Çağ düşüncesinde insan doğası erdemle ilişkilendirilse de Orta Çağ'la beraber Batılı siyasal kuramlar kötücül insan doğasını ön kabul olarak ele almışlardır. Bu yaklaşımın getirdiği sonuç siyasete kötücül insan doğasını kontrol etme işlevin tevdi edilmesidir. Batı düşüncesinde kimi düşünürler kötücül insan doğasını otoriter bir devlet ile kontrol edilmesi gerektiğini savunurken kimi düşünürler siyasal erklerin dengeli bir biçimde dağıtılmasıyla kötücül insan doğasının kontrol edilebileceğini savunmuştur (Sahlins, 2012, s. 5). Bu bağlamda Batı siyasal düşüncesinin nihai hedefi erdemli toplum inşa etmek değil kötücül insanları toplumsal bir düzen içerisinde yönetmektir. Bu amaca ulaşmak için inşa edilen Batılı siyasal kuramların ayrıştığı nokta ise yönetim modelleridir. Çalışmada ayrıntıları gösterildiği üzere Türk düşüncesinin inşa ettiği yaklaşım ise düalist insan doğası anlayışıdır. Düalist bir yapıya sahip olan insanın erdemli olma ihtimalinden hareket eden Türk düşüncesi siyasete toplumu iyiye sevk ederek erdemli toplum inşa görevi tevdi etmiştir.

Diğer bir deyişle Türk düşüncesinde siyaset erdem ile ilintili bir şekilde inşa edilerek siyasal erke düalist insanı iyiye sevk etme görevi tevdi etmiştir. Bu düşünceyi *mutluluk veren bilgiyi* işleyen Kutadgu Bilig’de, Farabi’nin *erdemli/faziletli toplum* idealinde ve Kınalızade’nin *faziletli siyaset* anlayışında görmek mümkündür. Örneğin; Farabi’ye göre insanın nihai hedefi olan mutluluğun/erdemini elde edilmesi düalist bir yapıya sahip olan insanın aklını kullanarak iyi bir karaktere sahip olmasıyla mümkündür. Bu düşünceden hareketle toplumsal düzenin temeline erdemi yerleştiren Farabi’ye göre siyasal erk, erdemli siyasetle bireyleri iyiye sevk etmelidir. Farabi’nin, toplumu idare edecek kişinin toplumdaki en erdemli kişi yani filozof olması gerektiğini ifade etmesi bu düşüncenin bir tezahürüdür. Böylelikle Türk düşüncesinde siyaset ile erdem, erdem ile toplumsal düzen arasında güçlü bir illiyet bağı inşa edilmiştir. Kısaca ikinci bölümde Batı ve Türk düşüncesinde yapılan insan doğası-siyaset ilişkisi tartışmalarında varılan farklı insan tanımlamalarının getirdiği devlet/siyaset anlayışlarının birer gelenek olarak ele alınması gerektiği çünkü söz konusu meselenin devletin yönetim anlayışını şekillendirdiği ifade edilmiştir. Ayrıca benimsenen insan doğası anlayışlarının düşünce geleneklerini ayırtıran temel bir olgu olduğu vurgulanmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Türk devletlerinin din-devlet ilişkileri bağlamında geliştirdiği *devlet merkezli yaklaşım ve bu yaklaşım bağlamında benimsenen Ehlisünnetin* devlet geleneği şekline dönüşüm süreci incelenmiştir. Tarih boyunca farklı inançları kabul eden Türk devletlerinin söz konusu kararları sadece dini kaygılarla değil teo-politik kaygılarla aldığını gösteren çalışma, İslamlaşma sürecini devletin politik kaygıları üzerinden yeniden tahlil etmiştir. Çalışma, Türk devletlerinin İslam içerisindeki mezhep tercihlerinin de salt sosyolojik bir sürecin çıktısı olmadığını aksine söz konusu tercihlerde devletin teo-politik yaklaşımının etkili olduğunu vurgulamıştır. Türk devletleri gerek din değiştirme süreçlerinde gerek mezhep tercihlerinde doğrudan aktif rol oynamışlardır. Bu bağlamda Türk anlam dünyasına uzak olan Mani dininin Uygurlar tarafından kabul edilmesi veya Tonyukuk’un Bilge Kağan’a karşı çıkararak Budizm dininin kabul edilmemesi gerektiğini ifade etmesi meselenin politik boyutunu göstermektedir (Güngör, 1989, s. 89, Taşağıl, 2017, s. 133, Sesli, 2021, s. 209). Karahanlıların, akılcı bir muhtevaya sahip, farklı kültürlere yaşam alanı sunan ve siyaseti belirli bir soya/ırka tahsis etmeyen Maturidi geleneğini benimsemesinin nedenlerinden biri de milli varlığını korumaktır. Aynı şekilde Selçuklu Sultanlarının kendileri Maturidi olmasına rağmen Ehlisünnet düşüncesinin diğer bir geleneği olan Eşariliği devlet eliyle ön plana çıkartması ve Nizamiye Medreseleri’nde zorunlu müfredat olarak okutmasının amacı siyasallaşan Şii düşüncesini zayıflatmaktır. Yine Osmanlı’nın toplumu

Sünnileştirmesine karşın heteredoks¹³ bir gelenek olan Bektaşilik şemsiyesi altında Anadolu Türkmenlerinin bağlılıklarını sağlamaya çalışması dini politikaların teo-politik kaygılarla şekillendiğini göstermektedir. Kısaca Türk devletlerinin dini politikalarında devlet merkezli bir yaklaşım benimsediğini ifade eden çalışma, Ehlişünnet düşüncesini devletin resmi dini haline getirilme sürecinin nedeninin dini sebepler olduğu kadar teo-politik bir politika olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Hülasa, ilk Türk devletlerinde töre adı altında şekillenen Türk devlet geleneği, coğrafya ve zamana karşı dirençli bir şekilde nesilden nesille aktarılmıştır. Bu aktarım esnasında Türklerin farklı kültürlerle ve inançlara temas etmesi Türk devlet geleneğini dönüştürmüş ve zenginleştirmiştir. Türk devletleri kut anlayışı ve cihan hâkimiyeti gibi geleneklerin yanı sıra insan doğasına dair inşa ettiği düalist insan anlayışı ve devlet merkezli din anlayışları gibi devlet gelenekleri de inşa etmişlerdir. Çalışmada gösterildiği üzere düalist insan doğası anlayışının sonucu olarak siyaset erdemle ilintili bir şekilde inşa edilerek siyasete/devlete erdemli toplum inşa etme görevi tevdi edilmiştir. Bu düşünce Türk devlet anlayışını şekillendiren bir devlet geleneğine dönüşmüştür. Türk devletlerinin, din ve devlet ilişkilerinde benimsediği teo-politik yaklaşım da bir devlet geleneğine dönüşerek Ehlişünnet düşüncesini benimsemesine neden olmuştur. Çalışma; söz konusu iki geleneğin oluşum sürecini, gelişimini ve Türk devlet geleneklerine eklemlenme biçimlerini incelemektedir.

¹³ 13.yy.da Anadolu'nun içinde bulunduğu toplumsal ve siyasal karmaşa içinde iki farklı tip derviş ortaya çıkmıştır: Ortodoks dervişler ve heterodoks dervişler. Ortadoks dervişler özellikle kenti toplumla bütünleşerek tarikatlaşan ve kitabi İslam ile tezat düşmeyen kesim iken Heterodoks dervişler halkın geleneklerini inanca yansıtan, tarikatlaşmaya karşı durarak daha çok aşk ve cezbeyi merkeze alan dervişlerdir. Bu dervişler günlük hayattaki tavırları, kıyafetleri ve kendine has ibadet uygulamaları nedeniyle merkezileşme sürecinde dışarda bırakılmıştır. Bu anlamda Kalenderîlik, Vefailik, Haydarîlik, Cavlakîlik gibi akımlara mensup dervişler heteredoks diye tanımlanmışlardır. Bu dervişlerin gerek kıyafetleri gerek yaşam biçimleri gerekse de İslam dinin pratiklerini yerine getirmeleri kitabi İslam'dan oldukça farklıdır. Ocak'a göre bu dervişler genelde saçları, sakalları kazınmış; belden yukarı çıplak gezen, boyunlarında âşık kemikleri ve çingiraklar; bellerinde para ve yiyecek toplamaya yarayan küçük kaplar olan kişilerdir. Bu dervişler namaz kılmadıkları ve oruç tutmadıkları gibi içki içtikleri, esrar kullandıkları da bilinmektedir. Bu nedenle bu dervişler şehirlerde saygınlık kazanmazken kırsal kesimlerde büyük bir saygınlıkla karşılanmaktaydılar. Bu dervişler etrafında topladıkları kesimlerle zaviyeler kurarak yerli Hristiyan halk arasında bu Müslümanlık anlayışını yayıyorlardı (Ocak, 2022, s. 63-64).

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Gelenek

Latince *tradere* kelimesinden türeyen gelenek kavramı; Fransızcaya *tradicion*, İngilizceye ise Fransızcadan geçerek *tradition* halini almıştır. Gelenek, anlam bakımında trade yani aktarma-el değiştirme manasına gelmektedir (Nisbet, 2008, s. 300). Geleneği; babadan oğula aktarılan bilgiler, alışkanlıklar ve yaşam biçimleri olarak tanımlamak mümkündür (Williams, 2005, s. 385). Gelenek konusunda ciddi çalışmalar yapan Shlis'e (2003, s. 113) göre gelenek, geçmişten günümüze aktarılan ve insanoğlunun eylemlerinin düşünsel sürecinden geçen kadim bilgilerdir. Gelenek, sadece geçmiş değil *şimdide* var olan bir geçmiştir. Gelenek, bireysel ürün olmaktan ziyade toplumsal süreçlerin çıktısı olarak değerlendirilmelidir. Kısaca geçmişten günümüze kadar süregelen kültürel unsurları, inanışları ve yaşama dair teamülleri gelenek olarak tanımlamak mümkündür (Hancıoğlu, 2016, s. 1-14).

Gelenek kavramını asıl tanımlama çabası modern dönemle birlikte başlamıştır. Ancak modern dönemde gelenek üzerine yapılan tartışmalar nedeniyle kavram olumsuz bir çağrışım kazanmıştır. Bazı modern düşünürlerin salt aklı yüceltme uğruna eskiye dair tüm olumsuzlukları gelenek olarak tanımlaması; gelenek kavramının kırsallık, dogma, kilise düşüncesi vb. anlamlar çağrıştırmasına neden olmuştur. Gelenek ile modernlik arasında karşıtlık ilişkisi kurulmuş ve gelenek *modern olanın zıttı* olarak tanımlanmıştır. “Gelenek, modern olmayan her şeydir.” (Gencer, 2014, s. 149) şeklinde yapılan tanımlamayla, gelenekten kasıt *ilkel* olan kastedilmiştir. Böylelikle modernite meşruiyetini geleneğin ilkelliği üzerine bina etmiştir (Karadeniz, 2007, s. 29-47).

Gelenek ile modernite arasında kurulan bu karşıtlığı ret eden Luke, modernliğin de bir tür gelenek olduğunu iddia etmiştir. Luke, geleneği dünyayı anlamlandırmada kullanılan ve alışkanlıklar haline gelen insan ürünü sosyal normlar olarak görmektedir. Bu bağlamda modernite de tıpkı gelenek gibi insanlar tarafından üretilen alışkanlıklar ve sosyal normlardır. Luke'e (1990, s. 9-15) göre modern alışkanlıkları geleneksel alışkanlıklardan ayıran nokta ise keskinliktir. Modernite keskin bir değişimi ön görmüş olmasına rağmen kendisi de insan

üretimi olan bir gelenektir. Luke’a benzer bir düşüncede olan Adam ise eski geleneklerin modern toplumlarda devam ettiğini vurgulamış ve bu durumun modernliği bir gelenek olarak görmek için yeterli olduğunu ifade etmiştir (Onbaşı, 2003, s. 88).

Gelenek ile modernite arasında kurulan karşıtlık ilişkisi 20. yy.da yıkılmaya başlamıştır. Bu dönemde modern düşünceye karşı yükselen düşünce akımları, gelenek lehine konuyu tekrar tartışmaya açmışlardır. Örneğin; aklın tek başına hakikati keşfetmesinin mümkün olmadığını savunan Weber, sosyal eylemleri açıklarken akılsal davranışların yanı sıra duygusal ve geleneksel davranışların da açıklanması gerektiğini savunmuştur. Weber’e (2014, s. 321-322) göre sosyal eylemler akılsal, geleneksel ve duygusal davranışların bir bütünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu düşünceden hareketle Weber, otoriteye karşı gösterilen rızanın kaynaklarından birinin de gelenek olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda geleneksel otoritenin kaynağı geçmişten beri var olan kurallar ve teamüllerdir. Hermeneutik metodu kullanmak suretiyle insanı anlamlandırmaya çalışan Dilthey de insanı pozitivist akımın iddia ettiği gibi salt akılla değil, aklın yanında kültür ve geleneği de eklemleyerek anlamlandırmaya çalışmıştır (Özlem, 2018, s. 67).

Geleneği metafizik bir çerçeveye oturtmaya çalışan gelenekselcilik ekolün önemli isimlerinden olan Guenon, geleneği ilahi kaynaklı teamüllerin insanoğlunun sosyal yaşamına yansıtılmış hali olarak görmüştür. Guenon; geleneği ilahi kuralların nesilden nesille aktarılması ve uygulanması şeklinde görerek geleneğin uygulamasını insan ürünü, özünü ise gerçek bilgi/hakikat olduğunu vurgulamıştır (Guenon, 1997, s. 79). Bu bağlamda Nasr da gelenek kavramını Geunon’a benzer bir şekilde ele alarak dini ve tasavvufi bilgilerin hakikati olarak tanımlamıştır. Nasr’a (1997, s. 68) göre bu bilgilerin peygamberler, vahiyler vb. yollarla topluma aktarılması; geleneğin yani hakikatin toplumsal yapıda kedine alan açmasına neden olmuştur. Bu bağlamda gelenekselcilik ekolün düşünürleri geleneğe kutsiyet atfetmekle birlikte geleneği, tarihsel süreçte her zaman var olan ve nesilden nesillere aktarılan sosyal uygulamaların bir bütünü olarak görmüşlerdir. Gelenekselcilik akımın ezeli hikmet olarak tanımladığı gelenek, çok eski zamanlardan beri var olan kadim bilginin tarih içindeki aktarım şeklidir. Gelenekselcilik akımına göre gelenek toplumsal süreç içinde kendiliğinden var olandır. Buna karşın geleneği modern bir kavram olarak gören düşünürler de vardır. Bu düşünürlerden olan Hobsbawm’a göre gelenek ulus devletin inşası sürecinde toplumu bir arada tutmak için yaratılan ve çok eskiden beri varmış gibi aktarılan ritüellerdir. Modern

dönemde milliyet/milliyetçilik yaratma sürecinde geleneğin önemine dikkat çeken Hobsbawm bu süreci *geleneğin icadı* olarak isimlendirmiştir (Özkırımlı, 2020, s. 73-80).

Gelenek tartışmasında farklı çıkarımlar yapılmış olsa da düşünürlerin çoğunun mutabık olduğu nokta geleneğin, geçmişten geleceğe aktarılan teamüller ve sosyal uygulamalar olduğu gerçeğidir. Gelenek konusunda ciddi çalışmalar yapan Shils, en yalın şekliyle geleneği “Geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi bir şey.” olarak tanımlamaktadır (Uğurlu, 2010, s. 25). Buna karşın gelenek, durağan olmayıp değişim-dönüşüm geçiren ve tarihsel süreç içinde geleceğe taşınabilen bir olgudur. Gelenek; kısaca geçmişten günümüze aktarılan, kendi içinde değişimi ve dönüşümü mümkün olan, tarihsel süreç içinde ayakta kalarak geleceğe taşınmış, sosyal yaşamda kimi zaman teamül olarak kimi zaman ise sosyal kurumların yapısında ortaya çıkan çeşitli düşünce yapıları, ideolojiler ve akımlar olarak tanımlanabilir.

Dolayısıyla gelenek, bir toplumun var oluşunun temelini oluştururken, aynı zamanda geleceğinin de inşasında hareket noktası olarak kabul edilmesi gereken ve insanın dünyayla ilişkisini yapılandırma konusunda değerlendirilmesi, işlenmesi ve ileriye doğru taşınması gereken bir birikimler toplamıdır (Demir, 2008, s. 191).

Bu bağlamda gelenek salt teamüllerden ari insanı ve içinde yaşadığı toplumu yönlendiren tarihi ve kültürel mirasın kendisidir. Bu miras yüzyıllar boyunca geleceğe aktarılan ve maddeye mana veren bir nevi ruhtur. Dilthey’in de vurguladığı gibi insan, salt bir varlık olmanın ötesinde içinde yaşadığı toplumun gelenek ve kültürüyle tanımlanabilir. Bu bağlamda gelenek ve kültür, toplumları nevi şahsına münhasır bir yapıya kavuşturan ve dünyayı anlamlandıran önemli unsurlardır (Tatar, 2000, s. 200).

Gelenek sayesinde toplumlar anlam dünyalarını zenginleştirerek zimmi kurallar oluştururken iktidarlar da meşruiyetini gelenek üzerinde inşa etmişlerdir. Henüz yazılı kuralların olmadığı dönemlerde iktidar sahiplerinin en önemli siyasal araçları geleneksel halde ataları tarafından takip edilen birtakım teamüllerdir. Bu teamüllerin varlığı yazıdan önceki dönemle sınırlı olmayıp zaman içinde değişerek geleceğe taşınmışlardır (Çetin, 2005, s. 160). Gelenekler toplumun yaşam biçimini ve anlam dünyasını gösteren önemli toplumsal kurumlar olarak varlığını yüzyıllar boyunca devam ettirmişlerdir.

Toplum tarafından belirli bir süreçte inşa edilen gelenekler, toplumun sosyal yaşantısında yer edinmekle birlikte toplum tarafından oluşturulan sosyal kurumlar da gelenekler doğrultusunda şekillenmiştir. Diğer bir deyişle toplumlar sosyal kurumları inşa ederken temel aldıkları noktalardan biri de anlam dünyalarını yansıtan geleneklerdir. Bu nedenle sosyal kurumların taşıdıkları nitelikler, o toplumun bir yansıması haline gelir. Sosyal kurumların

gelenekleri, ait oldukları toplumun anlam dünyalarını gösteren birer olgu haline gelirler. Toplum tarafından inşa edilen devletler de diğer sosyal kurumlar gibi geleneklerden ve toplumun anlam dünyasından bağımsız olması düşünülemez. Bu gerçeklikten hareketle toplumların kendine özgü devlet gelenekleri inşa ettiklerini söylemek mümkündür.

1.2. Devlet Geleneği

Toplamlar tarafından oluşturulan devlet olgusunun biçimsel yönetimlerinin yanı sıra biçimsel olmayan yönetim anlayışları da bulunmaktadır. Devletlerin anayasalarında tarif edilen yönetim biçimleri devlet olgusunun somutlaşmış yönetsel biçimini ifade ederken devlet geleneği, devletin yazılı ve biçimsel olmayan yönetim anlayışını ifade etmektedir. Toplumsal ve kültürel normlar bağlamında oluşturulan bu anlayış, nesilden nesille aktararak devlet geleneğinin oluşmasını sağlamıştır (Gökçe, 2006, s. 91-92). Milletler için oldukça önemli olan devlet geleneğini en yalın haliyle aynı millet tarafından farklı zamanlarda, farklı coğrafyalarda ve farklı özellikte kurulan farklı formdaki devletlerde var olan ve süreklilik arz eden unsurların bütünü olarak tanımlamak mümkündür (Çilliler, 2016, s. 416-430).

Toplamların, devletleri kendi anlam dünyalarına/geleneklerine uygun bir şekilde kurmaları devlet geleneğinin oluşmasına neden olmuştur. Sosyal bir kurum olan devlet, diğer tüm sosyal kurumlar gibi toplumun anlam dünyasını yansıtmayı bakımından toplumun geleneklerini ihtiva eden bir olgudur. Devlet geleneği, hem toplumdan beslenen hem de toplumu şekillendiren bir olguya dönüşerek çift yönlü bir etkileşim yaratmıştır. Bu nedenle devlet geleneği ile toplumların anlam dünyaları arasında güçlü bir bağ vardır. Bu bağın gelişmesiyle devlet olgusu belirli zimmi kural çerçevesinde gelişerek kendi geleneğini oluşturmuştur. Devletler, zaman içinde kendine has usulleri geliştirerek devlet geleneğinin oluşmasını sağlamışlardır.

Devlet olgusunu bir bütün olarak şekillendiren devlet geleneğinin özü devletlilik¹⁴ kültürünün varlığıdır. Devlet geleneğinin oluşması için gerekli olan devletlilik; devlet kurmak için ihtiyaç duyulan kültürel, sosyal ve yönetsel kapasiteyi ifade etmektedir. Bu nedenle devletlilik olgusu, somut bir olgudan ziyade milletlerin anlam dünyasını yansıtan normlar ve teamüllerdir. Milletlerin sahip olduğu sosyal değerler ve normlar devletlilik geleneğinin oluşmasındaki ana öğelerdir (Çobanoğlu, 2024, s. 25-52). Devlet geleneği konusunda çalışmalar yapan Heper'e (2012, s. 27) göre devlet olgusu anayasal yönetim

¹⁴ Devletlilik, devlet kurabilmek için gerekli olan kültürel, sosyal ve yönetsel kapasiteyi ifade etmektedir.

biçimlerin ötesinde belirli sosyolojik değerler ve normlar çerçevesinde şekillenmiş ve kurumsallaşmıştır. Kurumsallaşan bu anlayış, devletin olgusunun bir bütün olarak belirli bir anlayışla yönetilmesini sağlamaktadır. Bu nedenle devlet geleneği o toplumun anlam dünyalarına ve sosyolojik gerçeklerine uygun olarak nevi şahsına münhasır bir şekilde meydana gelmiştir. Bu bağlamda gerek Batı devlet geleneği gerekse de Batı dışı devlet geleneklerin oluşum süreçleri toplumsal norm ve değerlerden bağımsız değildir.

Batı düşüncesinde devletin biçimsel ve biçimsel olmayan yönetsel yönlerinin varlığı *stateness ve statehood* olarak tanımlanmıştır. Bu tanımlamaya göre devletin biçimsel yönünü vurgulayan ve devletin biçimsel değişimlerini ifade eden kavram *statehood* iken *stateness* daha çok devletin kendi varlığıyla uyumunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle *stateness*; devletin soyut boyutunu ifade eden, toplumun sosyal norm ve değerleriyle olan uyumunu vurgulamaktadır (Nettl, 1968, s. 566-569). *Stateness*, şimdide var olan devleti değil yüzyıllar boyunca var olmuş devleti ifade ettiğini söylemek mümkündür (Çobanoğlu, 2024, s. 25-52). Batı düşüncesine göre Batı devlet geleneği; özellikle Fransa, İngiltere ve Almanya devlet pratiklerinden esinlenen ve 15. yy.dan itibaren devletin somut yönetsel biçimini de şekillendiren bir olgudur. Batı devlet geleneği sadece bir devletin mevcut yönetim şekli değil aksine belirli bir anlam dünyasını paylaşan batılı devletlerin soyut yönetim biçimleridir. Bu yönetim biçimleri uzun yıllar boyunca değişmiş, dönüşmüş ve nihayet 20. yy.da modern formuna ulaşarak tekâmül etmiştir (Dyson, 2009, s. 155-161). Batı düşüncesinde inşa edilen *stateness* olgusunu sadece modern Batılı devletlerin yönetim biçimleriyle tanımlamak mümkün değildir. *Stateness* toplumsal örgütlenmenin biçimsel boyutunun ötesinde fikri arka planı temsil etmektedir. Bu düşünceden hareketle tezde incelenen insan doğası ve din-devlet tartışmalarının nihai hedefi gerek Batı gerek Türk düşüncesinin bu konuda geliştirdiği fikri arka planına ışık tutmaktır. Gerek Batı gerek Türk düşüncesinin benimsediği insan doğası geleneği ve din-devlet ilişkisi söz konusu düşüncelerinin *stateness* boyutunun bir yansımasıdır.

Batılı devlet pratiklerin yanı sıra Türk düşüncesinin ve Türk devlet pratiklerin oluşturduğu belirli bir *stateness* olgusu bulunmaktadır. Kadim bir devlet geleneğine sahip olan milletlerden biri de Türklerdir. Devletli milletlerden biri olan Türkler sahip olduğu sosyal, kültürel ve yönetsel zenginlik sayesinde tarihin ilk anından itibaren çeşitli coğrafyalarda çeşitli formlarda devletler kurarak Türk devlet geleneğinin oluşmasını sağlamışlardır. Buna karşın Türk devlet geleneği eski çağlarda kalan bir anlayıştan ziyade tarihsel süreç boyunca gelişerek ve dönüşerek tekâmül etmiş bir anlayışı ifade etmektedir. Bu anlayış Türk

milletinin sosyo-kültürel normlarını, yaşam biçimlerini ve anlam dünyalarını ifade eden bir olgudur. Türk devlet geleneğinin varlığını korumasının nedeni ise Türklerin yaşadığı coğrafya ve kültürlerle uyum sağlayarak devlet geleneğini yeni kültür ve inançlarla zenginleştirmesidir (Kafesoğlu, 1995, s. 63-64). Türk devlet geleneklerinin ortaya çıkartılması için öncelikle Türk devlet yapısını şekillendiren Türk düşüncesinin benimsediği insan, din ve devlet olguların çözümlenmesi gerekmektedir. Tezin ileri bölümlerinde tartışılan insan doğası tartışmaları ve din-devlet ilişkisi söz konusu çözümlenin bir yansımasıdır. Söz konusu tartışmalardan önce Türk devlet geleneğinin oluşum ve dönüşüm süreci incelenmelidir.

1.3. Türk Devlet Geleneği

Türk devlet geleneği; Türk toplumsal hayatın özü, anlamı ve temel ilkeleri üzerinde oluşturulan öğelere tekabül eden anlayışı ifade etmektedir. Eski Türklerden itibaren oluşturulan ve geliştirilen Türk devlet geleneği, tarihin belirli bir dönemine ait olmaktan ziyade tecrübeye bağlı olarak gelişen geleneğe ve sürekliliğe dayanmaktadır (Macit, 2022: 9). Türk milletin milli varlığının korunması da geliştirilen devlet geleneği sayesinde mümkün olabilmiştir; çünkü tarih boyunca nice savaşlar gören, göç eden ve doğal felaketlerle karşılaşan milletlerin varlığını devam ettirmeleri güçlü bir devlet geleneğini zorunlu kılmaktadır. Tarih boyunca varlığını devam ettiren milletlere bakıldığında zaman, bu milletlerin zengin ve güçlü geleneklere sahip olduğu da görülmektedir (Sami, 1985: 410). Tarih boyunca farklı coğrafyalarda ve farklı zamanlarda devletler kuran Türklerin devlet geleneği nedir? Sorusu, tez kapsamında cevaplandırılması gereken bir soru olarak ortaya çıkmaktadır.

Zaman ve coğrafya farklılığına rağmen varlığını yüzyıllar boyunca devam ettiren Türk devlet geleneği, töre adı altında somutlaşmıştır. Diğer devletlerin, devlet gelenekleri çalışmaları gelenek kavramı üzerinden incelenirken Türk devletlerinde bu kavram töre olarak karşımıza çıkmaktadır. Töre kelimesinin diğer kültürlerde ve dillerde bir karşılığı da bulunmamaktadır. Bu nedenle töre uygulaması Türk devletlerine özgü bir uygulama olup Türk devlet geleneğinin özünü oluşturduğunu söylemek mümkündür (Uğurlu, 2010, s. 30-35).

Töre; eski Türklerde ortaya çıkmış ve kağan dâhil olmak üzere toplumun tüm üyelerinin uymak zorunda olduğu sosyal, siyasal ve kültürel değerler, normlar ve kuralların tamamını ifade eden bir kavramdır. Töre, eski Türk toplumunda ortaya çıkmış yazılı olmayan hukuk

kurallarıdır.¹⁵ Bu kurallar, belirli bir karar alma mekanizmasından ziyade toplumsal yaşamın getirdiği tecrübelerden hareketle Türklerin anlam dünyasını yansıtacak şekilde ortaya çıkmıştır. Töre, yazılı olmamakla beraber sosyal yaşama ve devlet yönetimine dair vaaz edilen kuralları içeren bir nevi örfi hukuktur. Bu örfi hukukun temel kaynakları ise kağanın iradesi doğrultusunda verilen kararlar, kurultayda istişare sonucu alınan kararlar ve toplumsal yaşamdan elde edilen tecrübeyle beraber kendiliğinden ortaya çıkan sosyal kurallardır¹⁶ (Aybars, 2009, s. 359-360).

Gökalp, (2018: 11) *Türk Töresi* adlı eserinde töre kavramını incelerken töreyi “Türklere atalarından kalan kuralların bütünü.” olarak tanımlamıştır. Türkün töresinden ayrılmasının mümkün olmadığını ifade eden Gökalp; daha da ileri giderek Türk kelimesinin töreden türemiş olabileceğini, Türk demek töreli anlamına gelebileceğini ifade etmiştir. Gökalp’ın bu tespiti ve eski Türk devletlerin kuruluş gelenekleri incelendiğinde: devlet geleneğinin varlığı töre adı altında somutlaştığı görülmektedir. Töre, Türk devlet geleneğini şekillendiren ana unsurlardan biridir. “Töreler; ilk var olduğu devirlerden itibaren Türklerin kurmuş oldukları bütün devletlerde şekillendirme, kuvvet ve kudretini kullanmışlardır” (Uğurlu, 2010, s. 30-35). Bu bağlamda törenin varlığı tek başına Türk devlet geleneğinin varlığının en somut delilidir.

Türklerin diğer milletlerden farklı olarak devlet geleneği olan töreyi benimsemelerini coğrafya ve sosyal yaşam biçimine bağlayan Kafesoğlu’na (1995a, s. 59) göre Türklerin geniş bozkırlarda kalabalık sürelerle hâkim olma çabası ve otlakları koruma güdüsü onları bir araya getirerek ortak bir düşünce dünyasına sahip olmalarını sağlamıştır. Ortaya çıkan bu ortak düşünce dünyasının toplumsal izdüşümü ise toplumun takip ettiği gelenekler ve töredir. Kafesoğlu, (1995a, s. 59) Gökalp’a benzer bir düşünceyle dünyada kurulan ilk devletler arasında Türk devletlerinin olmasını töreye yani Türk devlet geleneğinin varlığına bağlamıştır. Töre, devleti yönetme biçimini şekillendirmekle beraber devletleşmenin de özünü oluşturmaktadır.

Türk devletlerinde devlet geleneği olan töre tesadüfi olaylar sonucu ortaya çıkmış kurallar değildir. Bilakis Türk milletin ortak duygu ve düşüncesiyle harmanlanarak toplumun ortak değerleri haline gelen geleneklerin oluşturduğu bir olgudur. Öyle ki eski Türklerde asli unsur

¹⁵ Esasen töre kavramı daha geniş bir kavram olması nedeniyle sadece Türk devlet geleneğini değil sosyal yaşama dair kuralları, normları ve teamülleri de ifade etmektedir. Buna karşın tez çalışmasında kastedilen töreden kasıt sadece Türk devlet töresidir.

¹⁶ Bu bağlamda törenin kaynaklarının çeşitli olması ve toplumsal meşruiyet zemini oluşturması bakımından kağan dâhil herkesin töreye uyması zorunludur.

töre, devlet ise bilinenin aksine asli unsur olmayıp tali unsurdur. Bu düşünce *il gider töre kalır* şeklinde ifade edilmiştir (Kaşgarlı, 1998, s. 25). Devlet yıkılsa dahi devleti kuracak olan törenin varlığı esastır. Töre olduğu müddetçe Türklerin devlet kurabileceği düşüncesi hâkimdir. Orhon Yazıtları'nda geçen *ili tutup töreyi düzenlemek* ile Türk hakanlarına verilen asıl görev de töreyi düzenlemektir. Türk hakanları, il'i (devleti) töreyi uygulamak için kurmaktadır (Kafesoğlu, 2003, s. 233). Öyle ki “Türklerin töreli bir millet oluşuyla her ne zaman zorda kalsa birlik olmuş, teşkilatlanmış ve tarihi vesikalarla da sabit olmak üzere pek çok defa devletini kurmuştur” (Sever, 2020, s. 150). Devlet tali unsur olsa da töre ile devlet arasında kurulan bağ nedeniyle eski Türklerde devlet ve töre iç içe geçmiş olgulardır. Devlet olmadan töre, töre olmadan da devletin varlığı anlamsızlaşmaktadır. Devlet ile töre öylesine özdeşleşmiştir ki birinin varlığı diğerinin varlığının nedeni haline gelmiştir. Zira eski Türklerde egemenliğin meşruiyeti kut'a dayansa da hakanının meşru olması devleti töreye uygun yönetmesine bağlanmıştır (Turan, 2000, s. 94).

Eski Türk devletlerinde devlet geleneğini ifade eden töre uygulaması sadece eski Türklerle ait bir uygulama değildir. Tarihsel süreç incelendiğinde törenin diğer Türk devletlerinde de varlığını örfi hukuk adı altında devam ettirdiği görülmektedir. Bu durum devlet geleneği için olmazsa olmaz olan *sürekliliğin* varlığına delalettir. Bu konuda ciddi çalışmalar yapan ve modern Türk tarihçiliğin kurucusu olarak kabul edilen Köprülü'nün tarih çalışma usulüne bakıldığında Türk devletlerini zaman ve coğrafya açısından bir bütünlük içinde incelediği görülmektedir. Coğrafya açısından Çin ile Akdeniz arasını, zaman açısından ise Göktürklerden günümüze kadar olan dönemi esas kabul eden Köprülü; çalışmalarında farklı medeniyet ve kültürlerin etkilerini de göz önünde bulundurmakla birlikte Türk devlet anlayışının sürekliliğini vurgulamıştır (Köprülü, 2005, s. 227-228). Bu temel anlayıştan hareket eden Köprülü; tarih boyunca kurulan Türk devletleri arasında güçlü bir bağ görerek Türk devletlerinde var olan ortak kurumlar, müesseseler ve örfi hukuk gibi birçok unsur tespit etmiştir¹⁷ (Köprülü, 2005, s. 171). Köprülü'nün tespit ettiği bu ortak unsurlar, bir bütün olarak Türklerin geliştirdiği devlet geleneğinin varlığının işaretleridir (Cihan, 2014, s. 233-259).

Rasim, (2022, s. 16) *Osmanlı Tarihi* adlı eserinde *Lütfi Paşa Tarihine* atıfla Oğuz beyleri tarafından Osman Bey'in han olarak seçilmesini şöyle nakletmiştir: “*Siz Kayı boyundansınız!*

¹⁷ Bu bağlamda Eski Türklerde geliştirilen kut anlayışı ve cihan hâkimiyeti gibi anlayışların diğer Türk devletlerinde de gelenek şeklinde takip edildiği görülmektedir. Ayrıca Hunlardan itibaren izlenen takip edilen yirmi dördü boy teşkilatının izleri Göktürklerde, Selçuklularda ve Osmanlılarda da görmek mümkündür (Köprülü, 2005, s. 171).

Bu, Oğuz Han'dan sonra Oğuz Beğlerin ağaları hanları idi. Oğuz töresi gereğince Oğuz soyundan kimse olmayınca hanlık ve padişahlık Kayı soyu varken başka boy soyuna düşmez.” Görüldüğü üzere Osmanlı tarihçileri, Kayı Boyu olan Osmanlıların devlet kurma ehliyetini açıklarken Oğuz töresine bağlamışlardır. Onlara göre devlet kurma geleneği tarihin ilk anından itibaren Oğuz Han soyuna verilmiştir. Osmanlı tarihçilerinden olan Lütü Paşa'nın Kanuni Devri gibi zirve bir dönemde dahi son büyük Türk imparatorluğu olan Osmanlı'nın kuruluşunu ilk Türk devletlerin referans noktası olan Oğuz Han ve töresine bağlaması, Türk devlet geleneğinin varlığının ve sürekliliğinin göstergesidir.

Türk devlet geleneği eski Türklerden itibaren *töre* adı altında somutlaşarak gelişmiştir. Bu bağlamda Ögel'in (1982, s. 5) de belirttiği gibi Türklerin devletlerinin sahip olduğu devlet anlayışı, kökleri çok eski zamanlara kadar giden bir düşüncenin dünya görüşü üzerine şekillenmiştir. Söz konusu anlayış günümüze kadar bir halk/millet geleneği olarak varlığını devam ettirmiştir. Aynı şekilde İnalçık da (2018, s. 36) *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet* adlı eserinde Türk devlet geleneğinin kökenlerini inceleyerek Türk devlet anlayışında olan devlet, hukuk ve adaletin mahiyetlerinin dönemsel olarak değişmesine karşın belli bir gelenek üzerinde inşa edildiğini ifade etmiştir. Türk devlet anlayışının töreye dayandığını söyleyen İnalçık, Türklerin farklı inanışlar ve kültürlerle kaynaşmasına rağmen söz konusu devlet geleneğinin devam ettiğine dikkat çekmiştir. Bu durum, Türklerin ilk devletlerinden beri belirli bir devlet geleneğini oluşturduğunu ve geliştirdiğini göstermektedir (İnalçık, 2018, s. 36). Örneğin; Türk devletlerinde var olan egemenlik anlayışı incelendiğinde zamana ve coğrafyaya bağlı oluşan farklılıklara rağmen ilk Türk devletlerinde benimsenen egemenlik anlayışının özü diğer Türk devletlerinde de benimsendiği görülmektedir. İlk Türk devletlerindeki egemenlik anlayışına göre hükümdar, Tanrı tarafından kut verilmesi nedeniyle tahta çıkabilmiştir. Başka bir deyişle hükümdar, Tanrı tarafından tahta çıkarılmıştır. Bu gelenek, eski Türk devletlerinde egemenliğin kaynağının tanrısal olduğunu göstermektedir. Söz konusu gelenek tarih boyunca diğer Türk devletleri tarafından örfi hukuk adı altında devam ettirilmiştir. Öyle ki son büyük Türk imparatorluğu olan Osmanlı Devleti'nde dahi padişahın egemenliği tanrısal olup Osmanlı padişahı Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak formüle edilmiştir (Gürsu, 2011, s. 73). Aynı şekilde İslamiyet'in kabullüyle beraber devletin şer'i kanunlara dayalı yönetilmesi beklenirken Türk devletlerinde töreye

dayalı örfi hukukun gelişmesi, Türk devlet geleneğinin varlığının ve sürekliliğinin tezahürüdür (İnalcık, 2018, s. 36).

Varlığı göz ardı edilemez bir hakikat olan Türk devlet geleneği, töre ile somutlaşarak varlığını yüzyıllar boyunca devam ettirmiştir. Türk devlet geleneğinin özünü oluşturan töre, yazılı kuralları olmadığı gibi yetkili bir merci tarafından da bir karar alma sürecinin sonunda ortaya çıkmamıştır aksine bir milletin uzun yıllar boyunca yapageldiği kuralları bütünü olarak oluşmuştur. Türklerin yaşadığı coğrafya, yaşam biçimleri, ekonomik yapıları vb. etkenler törenin oluşmasında başat rol oynamıştır. Ayrıca töre uygulaması sadece eski Türk devletlerine has değildir. Daha sonra kurulan Türk devletlerin yapısı incelendiğinde töre uygulamasının örfi hukuk adı altında varlığını devam ettirdiği görülmektedir (İnalcık, 2018, s. 36). Türk devlet geleneği olan töre, tarih boyunca kurulan Türk devletlerinin özünü oluşturmuştur. Bu özün yani törenin devamlılığı ise Türkler için en başat görev olmuştur. Türkler için devlet geleneği olan töre, bizzatihi devletin kendisinden daha çok önemlidir. Türk devlet anlayışına göre töre olduğu müddetçe Türk devletin kurulması mümkün iken töre olmadan Türk devletin varlığının devamı mümkün değildir (Kafesoğlu, 2003, s. 233). Dinamik bir yapıya sahip olan Türk devlet geleneği, Türklerin tarih boyunca farklı coğrafyalarda ve farklı formlarda devlet kurması nedeniyle farklı kültürlerin ve inançların etkisiyle dönüşmüştür. Bu dönüşüm süreci tez kapsamında tarihsel bir perspektifle ele alınacaktır.

1.3.1. Tarihsel Süreç Bağlamında Türk Devlet Geleneğinin Dönüşümü

Türk devlet geleneği, eski Türk devletlerinde ortaya çıkmış olmakla beraber varlığını yüzyıllar boyunca korumayı başarmıştır. Türk devlet geleneği, dinamik yapısı gereği belirli bir zamana ve coğrafyaya ait olmayıp etkileşimde olduğu kültürler ve inançlarla dönüşerek Türk devletleri üzerindeki şekillendirici etkisini devam ettirmiştir. Bu dönüşümü etkileyen temel unsurlar ise kuşkusuz Türklerin yaşadığı coğrafya, benimsediği inançlar ve etkileşimde bulunduğu kültürler olmuştur. Türkler, tarih boyunca devlet geleneklerini dönüştürerek tekâmül ettirebilmişlerdir.

Türk devlet geleneğinin gerek oluşmasında gerekse de dönüşmesinde etkili olan temel öğelerden biri dindir. Dinler vaaz ettiği öğretiler yoluyla tarih boyunca toplumsal değerlerin, normların ve geleneklerin oluşmasında ana aktör olmuşlardır. Bu nedenle din olmadan gerek toplumsal gerekse de kurumsal geleneklerin açıklanması mümkün değildir. Eski Türk tarihi

incelendiğinde birçok Türk devletin Türk gelenekleriyle uyumlu olmayan dinleri kabul etmek suretiyle asimile olduğu görülmektedir. Özellikle Türk toplumsal yapısına uygun olmayan Mani dinini kabul eden Uygur Devleti'nin kısa bir süre içinde yıkılması (Ögel, 1984, s.190), Tonyukuk'un Budist dinin kabul edilmesi gerektiğini belirten Bilge Kağan'a "Savaşı ve hayvan etini yasaklayan ve miskinlik yaratan bu dinin kabulü, Türkler için bir felaket olur." (Sesli, 2021, s. 209) diyerek karşı çıkması, inançların devlet üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Türklerin kabul ettiği kimi dini inanışlar Türk devlet geleneğinin oluşumunu ve dönüşümünü sağlarken kimi inanışlar ise Türk devletlerin yıkımına neden olmuştur.

Türklerin tarih boyunca farklı coğrafyalarda yaşamaları nedeniyle farklı kültürlerle etkileşim haline geçerek birçok farklı inancı kabul ettiği bilinmektedir. Bu bağlamda Türk topluluklar; Maniheizim, Budizm, Hristiyanlık, İslam ve Musevilik gibi çeşitli inançları benimsemişlerdir (Ögel, 1984, s. 190)¹⁸. Buna karşın Türklerin kabul ettiği tüm inançların incelenmesi tez sınırları dışında kalmaktadır. Çünkü tezin amacı sadece Türk devlet geleneğinin oluşmasında ve dönüşümünde etkili olan dini inançları incelemektir. Bu bağlamda Türk devlet geleneğinin oluşmasında etkili olan Gök Tanrı¹⁹ inancıyla İslam dinidir. Bu iki din arasında kabul edilmiş inançlar devlet geleneğini etkilemediği gibi Türk kültürün özünün de bozulmasına neden olmuştur (Eroğlu ve Kılıç, 2005, s. 751).

Ögel'e (1978, s. 27-28) göre Türklerin tek tanrılı din olan Gök Tanrı inancını benimsemelerinin temel nedeni bozkırdaki toplumsal ve örgütlü yaşamdır. Gök Tanrı inancın toprakla doğrudan bir ilişkisi olmadığı gibi yerleşik toplumlarda görülen bir inanç biçimi değildir. Daha çok göçebe olan ve hayvan besleyen toplumlarda görülen Gök Tanrı inancın menşei Asya bozkırlarıdır (Kafesoğlu, 1973, s. 27- 28). Gök Tanrı inancını Türklerin yaşayış biçiminin bir sonucu olarak oluşan bir inanç olarak değerlendirmek mümkündür. Gök

¹⁸ Bazı Türk toplulukların Zerdüştilik inancını dahi kabul ettiği rivayet edilmektedir. Bu konuda detaylı inceleme yapan Ögel'e göre Göktürk Devleti hâkimiyeti altında yaşayan birtakım göçebe Türk topluluklarının ateşperestlik, yani Zerdüş dinini benimsemiş olmaları yüksek bir olasılıktır (Ögel, 1984, s. 190).

¹⁹ Kimi eserlerde Gök Tanrı dini yerine Şamanizm olduğu ifade edilse de bu bilgi hatalıdır. Bu hatanın temel kaynağı ise Rus araştırmacıların Şamanizm kültürünü Türklerin dini olarak görmesi ve eserlerinde böyle bir bilgiye yer vermesidir. Türk dinini araştıran Türk araştırmacıların bu bilgiyi sorgulamadan kabul ederek eserinde yer vermeleri ise hatalı bilginin genel kanı olarak yaygınlaşmasına neden olmuştur (Eroğlu ve Kılıç, 2005, s. 763). Şamanizm bir dinden ziyade falcılık, büyücülük ve otacılık olarak süregelen bir yaşayış biçimidir. Öyle ki bu kurum İslamiyet'ten sonra da bir yaşayış biçimi olarak varlığını devam ettirmektedir. Bu nedenle İlk Türklerin dini Şamanizm değil Gök Tanrı dinidir (Güngör ve Ünver, 1997, s. 94). Meşhur tarihçi Lev Nikolayeviç Gumilev de aynı görüşü paylaşılarak eski Türklerin inançların ana temelini Gök Tanrı inancı olduğunu söylemiştir (Doruk, 2008, s. 185). Söz konusu meselelere dair çalışmalar yapan Yaşar KALAFAT (Türkistan'dan Türkiye'ye meseleler ve Türk Kültür Kimliği) ve Hikmet TANYU (Türklerin Dini Tarihçesi) ve gibi yazarlar da Türklerin geleneksel dinin Şamanizm değil Gök Tanrı olduğunu ifade etmişlerdir.

Tanrı inancı, bir yandan Türk toplumundaki disiplinin ve otoritenin kaynağı olarak Türk devletlerin toplumsal ve siyasal yapılanmasını derinden etkilerken diğer yandan siyasal örgütlenmenin kaynağı olarak Türk devlet geleneğinin oluşumunda ciddi katkı sağlamıştır. Bu nedenle İslamiyet öncesi dönemde Orta Asya bozkırlarında yaşayan Türklerin devlet geleneği Gök Tanrı inancı doğrultusunda oluşmuştur (Bozkuş, 2022, s. 340).

Türk devlet geleneğinin önemli unsurlarından biri olan iktidarın meşruiyet meselesi Gök Tanrı inancı üzerine inşa edilmiştir. Bu inancın öğretilerinden yola çıkarak ortaya konan Kut anlayışı sayesinde Türk hakanları iktidarlarını meşrulaştırmışlardır. Kut anlayışına göre egemenlik hakkı hakana Gök Tanrı tarafından bahşedilmiştir. “Hsia Hun Devleti Tanhusu He-lien Po Po: *“Benim hükümdar olmam Tanrı tarafından kararlaştırıldı.”* sözü bu anlayışın bir tezahürüdür.” (Kafesoğlu, 2003, s. 249). Kut anlayışında var olan egemenliğin Tanrısal olduğuna dair inanç Türk hakanların unvanlarına da yansımıştır. Bu bağlamda Türk hakanların kullandığı Gök’ün oğlu²⁰ unvanının kaynağı da Gök Tanrı inancıdır. Eski Türklerde Gök, kutsallığı ifade etmekle birlikte Tanrının da gökte olduğuna inanılırdı. Hakanın doğrudan Tanrıdan yetki alması ise onu bir nevi Tanrının Oğlu yapmaktaydı (Ögel, 1982, s. 50-55). Gök Tanrı inancına göre gökte olan Tanrı, hakana kut vererek ona hükümdarlık vermiştir. Bu nedenle Asya Hun devletinin hakanları kendilerine Gök’ün Oğlu demişlerdir. Bu nedenle eski Türk devletlerinin egemenlik anlayışını temsil eden kut anlayışının kaynağının temeli Gök Tanrı inancı olduğunu söylemek mümkündür.

Gök Tanrı inancından hareketle oluşturulan egemenlik anlayışı Weberyen otorite bağlamında ailesel karizmatik otorite olarak değerlendirilebilir (Kafesoğlu, 2003, s. 248). Kut anlayışında kutsallık hakanın şahsına atfedilmemiş, hakanın gücü de sınırsız olmayıp töreye bağlanmıştır. Hakanının iktidarını kaybetmesi devleti töre uygun yönetmemesine ve bireysel olarak iktidarını kaybetmesine bağlıdır. Egemenliğin aile içinde bireysel olarak kaybedilmesi ise diğer hanedan üyelerinin egemenlik hakkını zedelememektedir. Bu nedenle hanedanın diğer üyelerinin iktidarı devralarak devleti töreye göre yönetmesi beklenen bir durumdur (Özdemir, 2014, s. 72). Eski Türk devletlerin egemenlik anlayışı hanedan kavramının egemenliği temsil etmesine neden olmuştur. Diğer bir deyişle egemenlik bireye değil hanedana verilmiş olmasından dolayı hanedanın erkek üyeleri müstakil birer hükümdar

²⁰ Benzer unvanların Çin imparatorları tarafından kullanılması nedeniyle bu anlayışın Çin düşüncesinden kaynaklanmış olabileceği fikri bazı yazarlar tarafından dile getirmiştir. Ancak Kafesoğlu bu fikre karşı çıkarak Gök’ün oğlu anlayışının Gök Tanrı inancından doğduğunu ve Çin imparatorların bu anlayışı Türklerden etkilenecek geliştirmiş olabileceğini dile getirmiştir (Kafesoğlu, 2003, s. 249).

adaydır (Özdemir, 2015, s. 125). Bu durum egemenliğin hanedan kavramı doğrultusunda şekillenmesine neden olmuştur.

Gök Tanrı inancından doğan devletin hanedanın ortak mülkü olması düşüncesi diğer bir siyasi sistem olan *ülüş* geleneğini doğurmuştur. Bu geleneğe göre hanedan içinden olmak şartıyla tahta kimin çıktığı değil çıkılmış olması önemlidir. Ülüş sistemine göre tahta çıkan kişi Tanrı tarafından kendisine kut bahşedilerek hakan yapılmıştır. Bu düşünce nedeniyle hanedanın her üyesi kendisini eşit derece de tahtın varisi olarak görmüştür (Ekinci, 2015, s. 71). Eski Türk inanışlarına göre her ne kadar kut Tanrı tarafından verilmiş olsa da kutun bireysel olarak hanedanın hangi üyesine verdirdiğine dair bir netlik yoktur. İnalçık'a (1959, s. 73). göre hükümdarın ölmesi veyahut kut gereği töreden ayrılması sonucu tahtını kaybetmesi diğer handan üyelerinin tamamını hükümdar namzetti yapmaktadır. Namzetler arasında kimin tahta geçeceği konusu tanrısal takdire bırakılmış olması ve herhangi bir net usul olmamasından dolayı süreç doğal akışına bırakılmıştır. Bu konuda Kafesoğlu (1995, s. 270) da benzer bir görüş ileri sürerek veliaht seçiminin belli bir üslûnün olmadığını ancak liyakat temelinde veliahtın seçildiğini ifade etmiştir. Bu nedenle Gök Tanrı inancı doğrultusunda şekillenen *ülüş* geleneği, hanedan içinde taht kavgalarına neden olmuştur. Eski Türk devletlerindeki veliaht seçiminin *ülüş* geleneğine göre yapılması, devlet yapılanmasında merkezi yönetimin güçlü olmasını engellemiştir. Hakanlar taht savaşlarını engellemek için ülkeyi farklı bölümlere ayırarak şehzadelerin yönetimine bırakmıştır. Bu durum ise eski Türk devletlerin Doğu-Batı veya Kuzey-Güney şeklinde ayrılmasına ve devletin kısa sürede parçalanmasına sebebiyet vermiştir²¹ (Ekinci, 2015, s. 72).

Türk devletlerinin sahip olduğu *cihan hâkimiyeti* anlayışının kaynağı da Gök Tanrı inancıdır. Gök Tanrı, kutu hükümdara sadece kendi soyuna değil tüm cihana hükmetsin diye vermiştir. Türk hakanları, bu inançtan hareketle dünyanın birçok yerine fetihler düzenlemiştir. Dünyayı fetihler yoluyla hükümdarlığına kazandırmaya çalışan Oğuzhan'ının ölürken "*Gök Tanrı'ya olan borcumu ödedim.*" sözü bu inancın varlığını gösterilmektedir (Kafesoğlu, 2003, s. 254). Cihan hâkimiyeti düşüncesinin benimsendiği ilk Türk devleti olan Büyük Hun Devleti'nin hükümdarı olan Hun Tanhusu'nun kullandığı Tanhusu unvanı *sonsuz genişlik* anlamına

²¹ Eski Türk devletlerinde uygulanan bu gelenek devletin bekası tehdit ettiği için Osmanlı, kardeş katlini kanunlaştırarak devletin ömrünü uzatmaya çalışmıştır. Bu farklılık, iki Türk devleti olan Osmanlı ile Timur Devleti arasındaki farklı uygulamalardan da anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Osmanlı ve Timur Devletlerinin ikisi de Türk devleti olmasına rağmen aralarında veliaht usulünde ciddi bir fark vardır. Timur Devleti, eski Türk geleneklerini devam ettirirken Osmanlı bu geleneğin devletin bekasına zarar verdiğini düşünerek yeni bir gelenek olan kardeş katlini kanunlaştırmıştır. Çelebi Sultan Mehmet'in kardeş katli konusunda Timur şehzadesi Şahrûh'ana hitaben "*Atalarım bazı müşkülleri tecrübeyle halletmiştir. İki padişah bir ülkede barınamaz.*" sözü bu gerçeğin tezahürüdür (Ekinci, 2015, s. 72).

gelmektedir (Turan, 2002, s. 170). Bu bakımdan Hun hükümdarı sadece Hunlar için değil tüm dünyanın hükümdarı olarak anlam kazanmıştır. Bu nedenle Kafesoğlu, (2003, s. 254) Hun hükümdarını gök ile yer arasındaki insan cinsi üzerine tahta çıkan Türk hakanı olarak tanımlamıştır. Turan (2000, s. 172) da Hunların torunları olan Göktürk Devleti hükümdarları Bumin Kağan'ının iki büyük devlet olan Bizans ve Çin'le olan münasebetlerini geliştirmesini cihan hâkimiyeti düşüncesinin tezahürü olduğunu ifade etmiştir. Göktürk Hakanı'nın Bizans'a gönderdiği mektupta “*Yedi iklimin ve yedi ırkın Kağan'ından Bizans İmparatoruna*” diye başlaması ayrıca Oğuzhan Destanı'nda hükümdarın “*Gök bayrağımız, Güneş otağımızdır.*” ifadesi Türk devletlerinin tüm cihana hâkim olma hedefinde olduğunu göstermektedir (Yakıt, 2016, s. 10). Bu gelenek eski Türklerle sınırlı olmayıp daha sonra kurulan Türk devletlerinde de varlığını devam ettirmiştir²².

Gök Tanrı inancında ahiret inancı²³ olması yöneten-yönetilen ilişkilerini şekillendirmiştir (Turan, 2000, s. 210). Eski Türk devlet geleneğinde töreye uygun olarak devleti yönetmek zorunda olan hakanının yaptıklarından ötürü Tanrı önünde hesap vereceği inancı, oto kontrol mekanizması açısından oldukça önemlidir. Tanrı sadece kutu değil kutla beraber halkın sorumluluğunu da hakana vermiş sayılırdı. Bu nedenle kutu yani egemenliğini korumak isteyen hakanlar görevlerini ve halka karşı sorumluluklarını yerine getirmekle yükümlü olmuşlardır. Bu inanış İslam'ın kabulünden sonra da devam etmiştir. Nitekim Kutadgu Bilig'de hükümdarın halka karşı sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiği aksi durumda hem halka hem da Tanrı'ya karşı sorumlu olacağı vurgulanmıştır (Özdemir, 2015a, s. 136) .

Görüldüğü gibi ilk andan beri Türk devletlerinde gelişen ve şekillenen Türk devlet geleneğinin temel kaynağı Gök Tanrı inancı olmuştur. Özellikle de siyasal iktidarın meşruiyeti, egemenlik düşüncesi, cihan hâkimiyeti ve birçok gelenek Gök Tanrı diniyle ilintili olarak şekillenmiştir. Aynı şekilde yöneten-yönetilen ilişkisinin şekillenmesinde ve eski Türk devletlerinin Doğu-Batı şeklinde bölünmesinin temelinde de Gök Tanrı inancı

²² Cihan hâkimiyeti mefkûresinin kaynağı Gök Tanrı inancı olmakla birlikte İslamiyet'in kabulüyle İslami bir hüviyet ile yeniden formüle edilmiştir. Eski Türklerin benimsediği cihan hâkimiyeti anlayışı, İslamiyet'in kabulüyle dini bir emir/farz olarak yeniden inşa edilmiştir. Bu bağlamda İslâm dininin öğretisini ilkesi yani İlâyî Kelimetullah, cihan hâkimiyeti anlayışının dinsel biçimidir. “Dolayısıyla bozkırda ortaya çıkan ve Türk devlet başkanının vazifelerinden sayılan ‘cihani idare etme’ düşüncesi Türk-İslâm devletlerinde de yaşamakta devam etmiştir” (Öz, 2011, s. 25).

²³ Turan'a (2000, s. 210) göre eski Türk inancında ruhun ebediliği inancı vardır. Bu inanca göre ruhlar bedenden ayrıldıktan sonra yaşamaya devam ederler. Bu inanış eski Türklerin ölümden sonraki hayata inandıklarını gösterir. Ölülerin atları ve diğer şahsi eşyalarıyla gömülmesi bu inancın varlığının ispatıdır. Ayrıca yargu (sorgu), uçmağ (cennet) ve tamuğ (cehennem) gibi ahiret inancıyla ilintili kavramlar da eski Türkler tarafından kullanılmıştır.

bulunmaktadır. Bu tarihi gerçekliklerden hareketle eski Türklerde, Türk devlet geleneğinin oluşmasındaki en büyük payın Gök Tanrı inancı olduğunu söylemek mümkündür.

Türk devlet geleneğinin şekillendiren diğer bir unsur kuşkusuz bozkır kültürüdür. Eski Türklerde bozkır kültürüyle ilintili olarak toplumsal yaşamın merkezinde göçebe yaşam, at biniciliği ve otlakların savunulması vardır. Bu durum bir yandan Türklerin dönemin önemli savaş aracı olan atları iyi bir şekilde kullanarak düşmanlarına karşı üstünlük sağlarken diğer yandan otlakların savunulması konusunda ortak bir paydanın oluşarak kolektif yaşamın oluşmasına neden olmuştur (Çandarlıoğlu, 2003, s. 92). Otlakların korunması ve sürülerin kontrol edilmesinin getirdiği kolektif yaşam, bir yandan Türklerin devlet şemsiyesi altında güçlü toplumlar inşa etmesini sağlarken at yetiştiriciliğinin bozkırın savaşçı ruhla buluşması güçlü orduların kurulmasını sağlamıştır (Kafesoğlu, 2003, s. 216-223). Buna karşın Türklerin tarihsel süreçte farklı coğrafyalara göç ederek farklı kültürlerle etkileşime geçmesi, Türklerin benimsediği inanışların değişmesine ve farklı kültürlerden beslenmesine neden olmuştur. Bu durum ise Türk devlet geleneğinin dönüştürerek zenginleşmesine sebebiyet vermiştir. Bu dönüşüm sürecinde Türkler kimi zaman eski devlet geleneklerini koruyarak kimi zaman ise geleneklerini yeni kültür ve inanışlarla uyumlaştırarak Türk devlet geleneğinin tekâmül ettirmişlerdir. Bu dönüşüm sürecinde etkili olan en önemli unsur ise kuşkusuz Türklerin İslam inancını kabul etmesidir.

Türklerin İslam'ı kabul etmesi, Türk devlet geleneği açısından bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Daha önce Gök Tanrı inancı çerçevesinde şekillenen Türk devlet geleneği, İslam'la birlikte dönüşmeye başlamıştır. Türklerin İslam'ı kabul süreci, detaylı incelenmesi gereken tarihi bir olgudur. İslamlaşma süreciyle alakalı yapılan araştırmalar incelendiğinde iki ana görüşün ön plana çıktığı görülmektedir. Birinci görüşe göre Türklerin İslam'ı kabul etmelerinin nedeni: Gök Tanrı ile İslam arasındaki benzerliklerdir. İkisi de tek tanrılı din olup ahiret, cennet, cehennem, sorgu ve kıyamet gibi benzer öğretileri vaaz etmişlerdir. Ayrıca cihan hâkimiyeti anlayışı gibi anlayışlar her iki dinde de formüle edilmiştir (Kitapçı, 2002, s. 455). İkinci görüşe göre ise Türk orduları, Arap orduları tarafından yenilgiye uğratıldıkları için Türkler kılıç zoruyla İslam'ı kabul etmişlerdir (Sayfunov, 2024, s. 14-29). Buna karşın her iki görüş incelendiğinde İslamlaşma sürecinde Türk devletinin teo-politik tercihlerinin göz ardı edildiği görülmektedir. Hâlbuki devletli bir millet olan Türklerin daha önce Göktürklerin Budizm dinini ve Uygurların Mani dinini seçmesi örneğinde olduğu gibi devlet/kağan kararıyla din değiştirdiği tarihsel bir gerçekliktir (Ünal, 2015, s. 362-363). Türklerin toplumun din değiştirme sürecinde devletin/kağanın kararı doğrultusunda hareket

etmesi gerçeğini İslamlaşma sürecinde de görmek mümkündür. Türklerin İslam'la tanışmaları çok erken bir vakitte olmasına karşın İslamlaşma sürecinin Türk toplumu içinde kitleselleşerek hâkim din haline gelmesi ancak Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han'ın devlet kararıyla İslam'ı kabul etmesiyle mümkün olabilmektedir (Merçil, 1985, s. 20). Bu durum Türk devletlerin din değiştirme sürecinde aktif bir rol aldığını göstermektedir. Bu nedenle Türk devletlerin farklı din seçimlerinin birtakım dini, sosyolojik nedenlerin yanı sıra politik gerekçeleri de olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda aşağıda daha detaylı anlatılacağı üzere İslamlaşma süreci din-devlet bağlamında devletin rolü ve teo-politik tercihleri önceleyen bir yaklaşımla yeniden ele alınacaktır.

Üç yüz yıl süren Türklerin İslamlaşma süreci Karahanlı hükümdarı Saltuk Buğra Han'ın İslam'ı kabul etmesiyle resmî olarak ilk Türk İslam devleti olan Karahanlı²⁴ Devleti kurulmuştur (Taflıoğlu, 2012, s. 35). Bu bağlamda “Karahanlılar; idarecilik, teşkilatçılık ve devlet mekanizması açısından Türk- İslam devlet geleneğinin kurucuları olarak kabul edilmektedir” (Okudan, 2019, s. 1). Karahanlıların İslam'ı kabul etmesiyle beraber Türk kültürü ile İslam dini arasında çift yönlü bir etkileşim oluşmuştur. Bu etkileşim bağlamında bir yandan İslam dininin öğretileri, Türk toplumu ve Türk devlet geleneğini dönüştürürken diğer yandan Maverâünnehir coğrafyasında hâkim olan Türk âlimler vasıtasıyla İslam dininin Türk yorumu olan Maturidilik geleneği oluşmaya başlamıştır (Ayal, 2016, s. 72-75). Karahanlı Devleti'nin İslam'ı özelde Maturidiliği kabul etmesi; örfi, siyasi ve toplumsal birçok yeniliği de beraberinde getirmiş olsa da Türkler bu süreçte milli kimliklerini korumayı da başarmışlardır (Okudan, 2019, s. 55). Türklerin İslam'a aykırı olmayan eski geleneklerini ve kültürlerini devam ettirmek adına daha akılcı ve yoruma dayalı olan Maturidilik geleneğini benimsemeleri Türk devlet geleneğinin geleneksel Arap kültüründen farklı olarak özgün bir yapıyla şekillenmesine neden olmuştur²⁵. Böylelikle gerek günlük yaşamda gerekse de kamusal alanda İslam ile Türk gelenekleri sentezlenerek yaşatılmaya devam ettirilmiştir.

²⁴ Kültür olarak Karluk Boyu'nun bir parçası (Ögel, 1978, s. 55) olan Karahanlıların ismi Divanı lûgat Türk'te Haniyye olarak geçmektedir. Karahanlılar ismini ilk kez kullanan kişi ise Rus şarkiyatçı Vasiliy Vasilevic Grigorev'dir (Özaydın, 2024b).

²⁵ İmam Maturidi'nin görüşlerinin Türkler tarafından kabul edilmesinin tek bir nedene indirgemek mümkün değildir. Yine de savaşçı bir millet olan ve birçok devlet kuran Türk milletinin devlet başkanını Arap olmasının zorunlu olmadığı görüşünü benimseyen İmam Maturidi'nin görüşünü daha rahat kabul etmesi olasıdır. Ayrıca İmam Maturidi görüşlerini İmam Hanife'nin görüşleri üzerine inşa etmiştir. Bu bağlamda bazı görüşlere göre İmam Hanefi'nin babası Hristiyan olup kendisi de sonradan Müslüman olmuştur. Bu nedenle İmam Hanefi'nin İslam fıkhnına dair yorumları daha ılımlı olduğu için Türklerin de kendileri gibi sonradan Müslüman olan İmam Hanefi'nin öğretileri benimsediğidir (Ayal, 2016, s. 72-75). Diğer bir görüşe göre ise İmam Hanefi doğuştan Müslüman olmakla beraber nesep bakımından Türk bir aileye mensuptur (Ak, 2016, s. 1-27). Türklerin neden İmam Maturidi'yi benimsediği meselesi ilerde daha detaylı anlatılacaktır.

Kısaca Karahanlılar bir yandan Türk ismini kullanmaya ve birçok devlet geleneğini devam ettirerek milli kimliklerinin Arap kültürü içinde erimesine izin vermezken diğer yandan devlet geleneğini İslami öğretiler doğrultusunda yeniden şekillendirerek Türk İslam devlet geleneğinin oluşmasını sağlamışlardır²⁶.

Karahanlıların Türk ve İslami öğretilerini sentezleyerek ortaya koydukları devlet geleneğini Kutadgu Bilig üzerinden izlemek mümkündür. Kutadgu Bilig, gerek ilk Türk-İslam siyasetnamesi olması açısından gerekse de Türklerin siyasi ve içtimai geleneklerini yansıtmaları açısından oldukça zengin bir eserdir. Bu konuda çalışma yapan İnalcık'a (1966, s. 271) göre Kutadgu Bilig yeni Müslüman olmuş Türklerin Orta Asya geleneklerini ne kadar sürdürdüğünü göstermektedir. Kafesoğlu'na (1980, s. 4) göre ise Kutadgu Bilig; Türklerin içtimai, siyasi ve manevi görüşlerini ortaya koyan ve Türk İslam devletinin yapısına dair her türlü muhtevaya sahip önemli bir eserdir. Bu bağlamda Türk devlet geleneğinin İslam düşüncesiyle dönüşüm süreci Kutadgu Bilig üzerinden ele almak mümkündür²⁷.

Eski Türk devlet geleneğinde devleti yönetmekle görevli olan hükümdar, devleti töreye uygun şekilde yönetmek zorundaydı. Töre ise tanrısal olmayan ve atadan beri uygulanagelen teamüllerin bütünü demektir (Pamir, 2009, s. 359-376). Eski Türklerde gerek devlet yönetimi gerekse de toplumsal alan töreye uygun bir şekilde yönetilmekteydi. İslam düşüncesinde ise Müslümanların uyması gereken kural ilahi nitelikte olup Allah tarafından Kur'an'la veya Peygamberin sünneti yoluyla belirlenmiştir. Bu kurallardan doğan İslam hukukuna ise şeriat denilmektedir. Türklerin İslam'ı kabul etmesiyle beraber İslam hukukuna uymaları ve eski geleneklerinden doğan töreyi terk etmeleri beklenilebilecek bir durum iken Türkler şeriata uymakla beraber eski devlet geleneklerinin kaynağı olan töreyi uygulamaya devam etmişlerdir (İnalcık, 2018: 36). Karahanlılar tarafından oluşturulmaya başlanan bu sentezlemeyi Kutadgu Bilig'de görmek mümkündür. Kutadgu Bilig'de hükümdara hem töreye hem de şeriata riayet etmesi hususu öğütlenmiştir. Hacı, *“Beylik çok iyi bir şeydir, fakat daha iyi olan yasadır. İnsanlar halkın idaresini ve beylerin işini belirli bir töre ve usule göre yürütür ve onu doğru uygulamak gerekir.”* (KB, 454) diyerek devlet adamlarının töreye

²⁶Karahanlılar döneminde oluşmaya başlayan Türk-İslam sentezi düşüncesi söz konusu dönemde yapılan mimari eserlerde görmek mümkündür. Zira bu eserlerde hem İslam'ın hem de Türklüğün alametlerini gösteren mimari tarzlar göze çarpmaktadır.

²⁷ Türk düşüncesiyle İslam düşüncesini harmanlayan Kutadgu Bilig, siyasetnamesinin İslam'ın hangi geleneğini esas aldığı hususu önemlidir. Nitekim İslam düşüncesinde birbirinden oldukça farklı öğretilere sahip farklı gelenekler bulunmaktadır. Bu bağlamda Müslüman olan Türklerin çoğunluğu, İslam'ın İmam Hanefi'nin ve Türk asıllı olan İmam Maturidi tarafından formüle edilmiş şekli olan Maturidilik geleneğini benimsemişlerdir. Karahanlılar döneminde ele alınan Kutadgu Bilig de Maturidilik geleneğinin öğretileri doğrultusunda kaleme alınmıştır (Ayal, 2016, s. 72-75).

uymaları gerektiğini ve törenin beylikten/egemenlikten daha önemli olduğunu dile getirmiştir. Hacıp, farklı bir beyitte ise İslam düşüncesi gereği törenin yanında ayrıca şeriatı da uyulması gerektiğini ve beyliğin şeriatın hizmetkârı olması gerektiğini dile getirmiş ve hükümdara *şeriatın hadimi* (KB, 89-90) unvanını layık görmüştür.

Eski Türk devletlerinde egemenlik ilahi kökenlidir. Nitekim egemenliğin sembolü olan kut ancak Tanrı tarafından hükümdara bahsedilebilirdi. Bu düşünceye göre dünyanın düzeni için Tanrı birini seçerek ona kut verir ve hükümdar yapardı (Ahmetbeyoğlu, 2020: 29-50). İslam düşüncesinde yer alan bazı geleneklerde egemenliğin ilahi kökenli olup olmadığı tartışmalı olsa da Türklerin benimsediği Maturidilik geleneğinde hükümdarın/halifenin varlığı hem akli hem nakli bir zorunluktur. Bu bağlamda Maturidilik geleneğine göre dinin hükümlerin kaynakları kitap, sünnet, icma ve kıyastır. Peygamberin vefat etmesi üzerine sahabenin ittifak ederek halife seçmesi ise icmadır. Bu nedenle halifenin/hükümdarın varlığı devlet ve şeriat işlerinin görülmesi için naklen zorunludur (Ak, 2004: 413-422). Diğer bir deyişle halifenin varlığı ilahi temelidir. Türk töresiyle çelişmeyen bu düşünce İslam öğretisiyle harmanlanarak Kutadgu Bilig’de şöyle işlenmiştir; “*Ey devletli hükümdar, Tanrı sana mutluluk verdi, Sen iyi ad dile, Tanrı sana mutluluk verdi, bu beyler hâkimiyetlerini Tanrıdan alır.*” (KB, 92-109).

Eski Türk töresine göre hükümdar töreye uymazsa ve halka karşı görevlerini yerine getirmezse Tanrı tarafından kutu elinden alınırdı. Ancak hükümdarın egemenlik kutunu elinden alan her hangi bir kurum olmadığı gibi hükümdarın azli konusunda da belli bir usul bulunmamaktadır (İnalcık, 1959, s. 73). Maturidilik geleneğine göre ise imamet/hükümdarın varlığı her ne kadar ilahi nitelikte olsa da söz konusu makam dünyevi işler için akli olarak da zorunludur²⁸. İslam dinin muhafazası, İslam hukuku olan şeriatın ifası, toplumun adaletle yönetilerek nizamının sağlanması için hükümdarlık makamı aklen de var olmak zorundadır (Maturidi, 2018, s. 285). Buna karşın İmamet makamına verilen yetki sınırsız olmadığı gibi sürekli bir yetki değildir. Bu bağlamda Maturidi kelimcileri her ne kadar hükümdarın görevlerini yerine getirmemesi ve toplumu adaletle yönetmemesi durumunda hükümdarın azlini caiz görmüşlerse de azil konusunda herhangi bir usul belirlememişlerdir (Çetin, 2013, s. 193). Görüldüğü gibi gerek Türk töresi gerekse de

²⁸ Diğer bir ifadeyle devlet başkanlığı olan imamet, Peygamberden sonra İslam ümmetini yönetme vazifesini yüklenen en üst makamdaki kişiyi ifade etmektedir (Öz ve İlhan, 2024).

Maturidilik düşüncesine göre hükümdarın varlığı ilahi bir alan olsa da hükümdarın egemenlik hakkı halka karşı sorumluluğu ortadan kaldırmamaktadır.

Gerek Türk töresinde gerek Maturidilik geleneğinde meşru olmayan hükümdarın azli mümkün görülmüştür. Kutadgu Bilig, tüm bu bilgilere vakıf şekilde kaleme alınarak iki düşünce arasındaki ince nüansları da göz önünde bulundurarak hükümdara ilahi bir vasıf (masum olma durumu) bahşetmemiş aksine hükümdarın meşruiyetini sağlayan görevlere yer vermiştir. Bu konuyu inceleyen Akıncı'ya (2020, s. 140-142) göre Kutadgu Bilig'de teknik olarak iktidarın sınırlayan bir mekanizmadan bahsedilmese dahi eserin muhtevası gereği iktidar sahibine aklın yolunu göstermesi, halka dair görevler tevdi etmesi ve son tahlilde beye gönle(vicdana) başvurmasını tavsiye etmesi iktidarın fikren sınırlandırıldığını göstermektedir. Kutadgu Bilig, hükümdarın görevlerine ve töreye bağlı olması gerektiğini şöyle vurgulamıştır: “*Halkının senin üstünde üç hakkı vardır; bu hakları öde ve onları zorluğa düşürme. Bunlardan biri memleketinde gümüş temiz kalsın, onun ayarını koru, ey bilgisi bol. İkincisi halkı adil kanunlarla idare et; birinin diğerine baskı kurmasına meydan verme, onları koru. Üçüncüsü bütün yolları emin tut; yol kesici ve haydutların hepsini ortadan kaldır.*” (KB, 5574-1578). Eğer bey halkına töre vermezse, korumazsa, halkını yiyici yerse, Ateşe atar halkını bozulur ili yıkılır kuşkusuz bu beyliğin temeli (KB, 2136-2137b). Böylelikle Hacıp, daha çok hükümdarın görevlerine vurgu yaparak görevlerin yerine getirilmesi gerektiğini aksi durumda beyliğin yıkılacağını ifade etse de iki düşüncede gri alan olan azil meselesine bilinçli olarak girmemiştir.

Türk töresine göre kutun kime verileceği bir baht işi olmakla beraber, kut sahibi hükümdar kendisinden doğan birtakım hasletlere de sahip olmalıdır. Hacıp bu konuyu şöyle ifade etmiştir: “*Beylik için insanın ilk önce asil soydan gelmesi gerektir; bey cesur, kahraman, kuvvetli ve pek yürekli olmalıdır, Babası bey ise, oğul bey doğar; o da babaları gibi bey olur.*” (KB, 1948-1949). Kutadgu Bilig eseri baştan sona incelendiğinde hükümdarın sahip olması gereken hasletlerin listesi uzamaktadır. Hacıp, bu konuda bey olmanın baht işi olduğunu kabul etmekle birlikte daha çok beyin karakterine vurgu yapmıştır. Kut bir baht işi olsa da hükümdar cesur, adil, kahraman vb. hasletlere de sahip olmalıdır. Hacıp, hükümdarın soyu meselesine girmemiştir. Sadece “*beyden bey oğlu doğar, beyin soyu asil olmalıdır*” gibi genel geçer ifadeler kullanmıştır. Bu düşünce yapısı Maturidilik düşüncesiyle birebir uyumaktadır. Maturidilik anlayışında hükümdarlık/halifelik veraset/kan yoluyla intikal etmeyen daha çok dinin korunması, din ve dünyayla alakalı önemli konularda riyaset sahibi olunan bir makamdır (Taftazani, 2022, s. 175). Ayrıca Maturidi geleneğine göre kişinin

hükümdar olabilmesi için kifayet hasletine yani becerikli, cesur, tecrübeli ve dirayetli olması gerekmektedir (Çetin, 2013, s. 150). Maturidilik düşüncesinde hükümdarlık, kan yoluyla intikal eden bir kurum değildir.²⁹ Bu düşünce eski Türklerin gelenekleriyle birebir uyuşmakta ve Kutadgu Bilig’de işlenmektedir.

Görüldüğü üzere Türkler, İslam’ı kabul etmekle birlikte var olan devlet geleneklerini dönüştürerek zenginleştirmeyi başarmışlardır. Eski Türklerde töreye dayalı olan Türk devlet geleneği, İslam’ın özelde Maturidilik geleneğinin benimsenmesi ile herhangi bir inkıta uğramamış aksine eski anlayışla yeni anlayış harmanlanarak Türk devlet geleneği zenginleştirilmiştir. İlk Türk İslam devleti olan Karahanlılar döneminde Türk devlet geleneğinin Türk töresi ve İslamiyet’in Maturidilik geleneğinin esasları üzerine inşa edildiğini söylemek mümkündür. İlk Türk-İslam siyasetnamesi olan ve Karahanlılar döneminin devlet anlayışını yansıtan Kutadgu Bilig, Türk töresi ile Maturidilik geleneğin esasları doğrultusunda kaleme alınmıştır.

Zira Yusuf Has Hacib hem İslâm’dan önceki Türk örf, adet ve geleneklerini, hem de İslâmî gelenekleri öylesine tevarüs, temessül ve temellük etti ki halkın zihninde her hangi bir rahnenin açılmasına imkân vermeden eski ile yeniye mecz ederek hâli harikulâde bir şekilde inşa edebilmiştir (Ayal, 2016, s. 72-75).

Türk devlet geleneğine hâkim olan gelenek incelendiğinde İslam’ın kabulünden itibaren Maturidi geleneği olduğu görülmektedir. Karahanlıların Maturidilik geleneğini benimsedikten sonra bu çizgiyi devam ettikleri ve devlet idaresinde bu geleneği hâkim kıldıkları tarihsel bir olgudur (Kavakçı, 1976, s. 306). Mezhep savaşların yoğun yaşandığı Selçuklu döneminde ise Maturidiliğin yanına Eşarilik eklenmiştir. Karahanlılar döneminden itibaren Türk töresi ve Maturidilik geleneği çizgisinde şekillenen Türk devlet geleneği anlayışı, Selçuklularla birlikte Eşari öğretileriyle zenginleştirilmiştir. Kendisi de Eşari geleneğine bağlı olan Nizamımülk’ün devlet idaresinde vezir olarak atanması ve devlet içinde güçlü bir figür olması ve Eşari âlimleri desteklemesi, Eşari geleneğin gerek toplumda gerekse de devlet idaresinde güçlenmesine neden olmuştur (Kalaycı, 2013, s. 130).

Selçuklularda Eşari öğretilerin ön plana alındığını gösteren en önemli bir unsur Nizamiye Medreseleridir. Nizamiye Medreseleri, Selçuklu Devleti tarafından yaptırılmış ve ortak bir usul tatbik edilerek alanında uzmanlaşmış âlimlerin yetişmesi sağlanmıştır (Erdemci, 2012, s. 15). Nizamımülk’ün Nizamiye Medreselerinde görev yapacak müderrislerin gerek usulde(itikatta) gerekse de fûruda(amelde) Eşari/Şafi olmasını şart koşması ise Eşairliğin

²⁹ İmam Maturididi düşüncesine göre İmanın Kureysiliği dini bir zorunluktan ziyade siyaseten gerekli olan bir durumdur. Bu bağlamda İmam Maturidin’in görüşleri daha sonraki bölümlerde detaylı işlenecektir.

devlet eliyle toplumda yaygınlaştırıldığını göstermektedir (Göktürk ve Dağ, 2014, s. 464). Selçuklar tarafından izlenen Eşariliğin bilinçli olarak ön plana çıkarttırılmasının nedenleri ise dini olmaktan ziyade teo-politiktir. Diğer özel medreselerle kıyaslandığında Nizamiye Medreseleri siyasi olarak Batini-Şii düşüncesine karşı fikri mücadeleye girişmişlerdir. Bu bağlamda Nizamiye Medreseleri Batini-Şii düşüncelerinin taban bulmasını engellemek için Eşari-Şafi düşüncesini yaymaya çalışan resmi kurumlar olarak ön plana çıkmıştır. (Özaydın, 2024).

Nizamiye Medreselerinin siyaseten desteklenmesi ve Nizamımülk'ün siyasi bir politika olarak Eşairiliği yayınlıştırmaya çalışması Selçuklu Devleti'nin Maturidilik ekseninden Eşariliğe doğru kaydığını göstermez. Selçuklu sultanları, kendileri Maturidi olduğu gibi devlet teşkilatlarına Maturidi beyler atamış ve Nizamiye Medreseleri dışındaki klasik medreselerde Maturidi öğretilerin okutulmasına müsaade etmiştir. (Nizamımülk, 1999, s. 115, Kara, 2007, s. 182, Ak, 2016, s. 119-138). Hatta Maksidi'ye (2007, s. 246-247) göre Selçuklu sultanları Maturidiliği sadece benimsemekle kalmamış, Maturidiliğin güçlenmesi amacıyla politikalar geliştirmişlerdir. Selçuklar, aşağıda detaylı anlatılacağı üzere teo-politik nedenlerden dolayı Maturidilik düşüncesinin yanına Eşariliği de ekleyerek Türk devlet geleneğinin Ehlisünnet düşüncesiyle harmanlanmasını sağlamışlardır.

Türklerin Selçuklu idaresi altında Ön Asya'ya yerleşmeleri ve yeni kültür coğrafyalarıyla tanışmaları nedeniyle Türk devlet geleneğinin dönüşmesinde etkili olan diğer bir unsur İran kültürü olmuştur. Ortaylı'ya göre (2008, s. 110) Acem etkisinin Selçuklu idaresine dolayısıyla Türk devlet geleneğine sirayet etmesinin nedeni Acemlerin zengin bir kültüre sahip olmaları ve Nizamümülk'ün acem asıllı olmasıdır³⁰. Akıncı (2013, s. 154) ise bu durumu İran devlet geleneğinin daha gelişmiş olduğunu yadsımamakla beraber o dönemde Türklerde eğitilmiş kişilerin sayısının az olmasına bağlamıştır. Selçukların kadim İran kültür coğrafyasında devlet kurarak İran kültürüyle etkileşime geçmesi de kuşkusuz İran etkisinin artmasına neden olmuştur. Türk devlet geleneğinin kültürel olarak İran'dan etkilendiğini söylemek mümkün olsa da bu etkinin kapsamı sınırlıdır. Selçuklu gerek siyasi gerekse de idari teşkilatlanma bakımından İran geleneklerini bünyesine katmış olmakla beraber Türk kimliğini ve Türk

³⁰ Acem etkisinin tamamen Nizamümülk tarafından Türk devlet geleneğine taşındığını söylemek oldukça güçtür. Nitekim Selçuklu Devleti'nde sadece Nizamümülk değil diğer Selçuklu vezirlerin çoğunluğu da Acem kökenlidir (Kafesoğlu, 1999, s.149-150).

devlet geleneğinin geleneksel İran kültürü içinde erimesine müsaade etmemiştir (Atçeken ve Bedirhan, 2012, s. 30).

Selçuklu Devleti'nin ilk dönemi incelendiğinde egemenliğin klasik kut anlayışına dayandığı görülmektedir. Kut anlayışına göre hanedan üyelerinin tamamının devlet üzerinde eşit hakkı bulunmaktadır. Yukarıda da tartışıldığı üzere bu anlayışın getirdiği bir sonuç olan ülüş sistemi nedeniyle Türk devletleri; merkezileşememiş ve devlet melikler arasında Doğu-Batı, Kuzey-Güney şeklinde yapılanmaya gitmiştir. Selçukluların kuruluş döneminde devletin Tuğrul ve Çağrı Bey'in ortak yönetiminde olması bu anlayışın bir tezahürüdür (Köymen, 1986, s. 221). Selçukluların ilk dönemde klasik kut anlayışından doğan kolektif yönetim anlayışı, Alp Arslan dönemiyle değişerek merkezileşmiş ve tek hükümdar anlayışı ortaya çıkmıştır³¹ (Turan, 1971, s. 108-109). Türk devlet geleneğinde meydana gelen bu değişimin kaynağını İran etkisine bağlamak mümkündür. Perslerden itibaren İran devlet geleneğinde mutlak anlamda yetkili tek kişi hükümdardır. Bu nedenle İran devlet geleneği merkezi devlet anlayışına dayanmaktadır. Kadim Türk töresinden doğan ülüş sistemi yerine Selçuklularda benimsenen merkezi devlet anlayışı İran etkisiyle Türk devlet geleneğine yerleşmiştir (Arslan, 2012, s. 231-262). Buna karşın İran geleneğinde hükümdarın mutlak anlamda sorgulanamaz ve dokunulamaz olmasıyla Türk devlet geleneğindeki hükümdarın tek kişilik yönetimi birbirinden farklıdır. Türk devlet geleneğinde Türk sultanının yetkileri sınırsız değildir. Ayrıca devlet adına alınan kararlarda gerek diğer devlet adamların gerekse de ordunun ciddi bir etkisi vardır (Köymen, 1986, s. 65-66).

Selçuklu devletinin idari yapılanması incelendiğinde yine İran etkisinin yoğunluğu göze çarpmaktadır. Selçuklu Devleti'yle beraber Türk devlet geleneğinde kurumsallaşan vezirlik/sadrazamlık makamının kaynağı yine İran devlet geleneğidir. Zira vezirlik makamı her ne kadar Abbasîlerden örnek alınarak teşkilatlandırılmış olsa da asıl kaynağı Sasani Devleti'dir. Vezirlik Farsça kökenli olmakla birlikte aslı Zerdüştlüğün kutsal kitabı olan Avesta'daki Vicira'dan gelmektedir (Köymen, 2001, s. 68). Bu bağlamda Selçuklardaki vezirlik kurumunun İran kaynaklı olduğunu söylemek mümkündür. Selçuklarda devlet teşkilatlanmasının ana omurgasını oluşturan diğer bir kurum ise divandır. Merkezde ve taşrada olmak üzere teşkilatlandırılan divanlar, devlet mesellerinin görüşülüp karara bağlandığı kurumlardır. Bu kurumların başında merkezde hükümdar veya hükümdarı temsilen vezir bulunurken taşra divanlarında valiler divan toplantılarına başkanlık etmektedir

³¹ Turan, Selçukluların yönetiminin sultan, melik ve yabgu unvanlarına haiz hanedan üyelerinin kolektif yönetimine dayandığını ifade etmiştir (Turan, 1971, s. 108-109).

(Merçil, 2015, s. 10). Selçuklunun gerek merkez gerekse de taşra teşkilatlanmasının ana omurgasını oluşturan divan teşkilatlanmasının kaynağı yine İran devlet geleneğidir (Akıncı ve Burak, 2022, s. 31-52).

Selçuklu idari teşkilatlanması kadar askeri teşkilatlanması da İran devlet geleneğinden etkilenecek şekilde şekillenmiştir. Selçuklu kendine has askeri yapılanması, Türk boyların katılımıyla oluşan ve aşirettik bir yapı özelliği taşıyan ordu sistemine dayanmaktadır. Bu yapı Sultan Alp Arslan dönemine kadar devam etmiştir. Sultan Alp Arslan'ın vezirliğe Nizamülmülk'ü tayin etmesiyle ordu sisteminde değişikliğe gidilmiştir. Nizamülmülk, ordu yapılanmasında farklı uygulamalara giderek toprağa bağlı ordu sistemi diğer adıyla ikta sistemini oluşturmuştur. Böylelikle daha düzenli ve toprağa bağlı bir ordu teşkilatlanması oluşturulmuş ve bu sistem diğer Türk devletleri tarafından da uygulanmıştır. İkta sistemi her ne kadar Selçuklulardan önce var olsa da tam anlamıyla kurumsallaşması Nizamülmülk tarafından gerçekleştirilmiştir (Göksu, 2008, s. 21). Bu nedenle Acem asıllı olan Nizamülmülk'ün Selçuklu ordusunun teşkilatlanmasındaki etkisi yadsınamaz. Bu durum Selçuklu tarafından uygulanan ordu teşkilatlanmasının da İran kültüründen etkilendiğini göstermektedir.

Selçuklularda tesis edilmeye çalışılan adalet veya daire-i adalet kurumu incelendiğinde bu düşüncenin Abbasîlerden alındığı anlaşılmaktadır (İnalcık, 2016, s. 23). Selçuklu Devleti kurulduğunda askeri güçten yoksun olan Abbasi Halifesi, Selçuklu hükümdarına sultan unvanını vermek suretiyle Selçuklu Devleti'ne İslam dünyasının koruculuğu görevini tevdi etmiştir. Bu tevdiden sonra sultan unvanı, hem dini hem de dünyevi bir anlam kazanmaya başlamıştır (Günel ve Aksoy, 2022, s. 135-168). Bu nedenle Selçuklu sultanları Türk töresinin yanında İslami kuraları da devlet yönetimine dâhil ederek Türk İslam modelini oluşturmuşlardır. Bu modelde sultan, Allah'a karşı sorumludur. Bu sorumluluğu yerine getirmenin koşulu ise toplumu adalet ile yönetmesine bağlıdır. Bu düşünceden hareketle daire-i adalet düşüncesi oluşmuştur. Abbasîlerden Selçuklulara geçen daire-i adalet düşüncesinin kökeni ise Sasanilere dayanmaktadır (Köme, 2014, s. 20). Aynı şekilde İnalcık'a (2018, s. 35) göre Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinde benimsenen daire-i adalet eski Türk töresinden değil Hint-İran yönetim geleneğinden esinlenerek kurumsallaştırılmıştır. Buna karşın İran devlet geleneğindeki adalet kavramı ile Türk devlet geleneğindeki adalet kavramı tamamen aynı değildir. İran devlet geleneğindeki adalet, sınırsız ve mutlak yetkiye sahip olan hükümdarın bağışlama hakkı iken Türk devlet geleneğindeki adalet, hükümdarın töreye uygun bir yönetim sergilemesidir. Bu nedenle Türk

devletindeki adalet bir bağışlama değildir. Daire-i adalet düşüncesi İran kültüründen alınmış olsa dahi Türk devletinin katmış olduğu bir özgünlük içermektedir (Akıncı, 2014, s. 16). Daire-i adalet düşüncesinin de İran kaynaklı olduğunu söylemek mümkündür. Bu değişimin altında yatan ana nedenler Türklerin coğrafi olarak İran ile münasebet geliştirmesidir. Kısaca Türklerin farklı coğrafyalarda devlet kurması ve farklı kültürlerle etkileşime girmesi Türk devlet geleneğini dönüştürmüştür

Görüldüğü üzere Türk devlet geleneği; durağan bir yapıdan ziyade dinamik bir yapıya sahip olan, karşılaştığı kültürlerden ve inançlardan beslenerek şekillenen ancak özünü de kaybetmeyen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle Türk devlet geleneği dönüşmüş olsa da milli karakteri korunmuştur. Örneğin; ikta sistemi her ne kadar Nizamülmülk tarafından sistemleştirilmiş olsa da askeri teşkilatlanma içinde Türk askeri gelenekleri devam ettirilmiştir (Köymen, 2001, s. 231-235). Aynı şekilde Selçuklularda kullanılan miri toprak sistemi eski Türklerde var olan bir usuldür. Bu sistem gerek İran gerekse de İslam kültüründen farklı olarak özel mülkiyeti kabul etmeyen ve toprak mülkiyetini devlete devreden bir sistemdir (Turan, 1971, s. 82-85). Kısaca Türk devlet geleneği, Selçuklularla birlikte İran devlet geleneğinden ve kültüründen beslenmeye başlamıştır. Nizamülmülk ile temsil edilen bu dönüşüm süreci *Siyasetname* ile somutlaşmıştır³². “Zira *Siyasetname* eseri incelendiğinde Türk devlet geleneğinin eski İran ve İslami ilkelerin sentezi olan bir modelin Selçuklu Devleti’ndeki görünümü olarak karşımıza çıkmaktadır” (Günal ve Aksoy, 2022, s. 157).

Türk devlet geleneğinin dönüşüm sürecinin diğer bir dönüm noktası İstanbul’un fethidir. Osmanlı Devleti’nin imparatorluğa dönüşmesi ve Türk devlet geleneğinin tam anlamıyla tekâmül etmesi, İstanbul’un alınmasıyla mümkün olmuştur. Osmanlı 1299 yılında kurulmuş olsa da 1453 yılına kadar yapı olarak klasik bir Türk-İslam devletinin özelliklerini barındırmıştır. Osmanlının gerek Anadolu’da kurulmuş olması gerekse de kendini Selçuklunun mirasçısı olarak görmesinden dolayı ilk dönem devlet yönetiminde klasik İran, İslam ve Türk kültürünün etkisi ağırlıklıdır (Karpas, 2000, s. 128). Fatih Sultan Mehmet’in padişah olmasından itibaren devlet yönetiminde yapılan reformlar ve yeni uygulamalar sayesinde Osmanlı tam anlamıyla merkezi bir imparatorluk haline gelmiştir. Diğer bir deyişle Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’u fethetmesiyle Türk devlet geleneği Bizans kültürü ve

³² *Siyasetname* geleneği de İran kültüründen alınmıştır. Nitekim *siyasetnamenin* ilk örnekleri Sasani Devleti’nde ortaya çıkmış daha sonra Abbasiler üzerinden Türk edebiyatı geleneğine dâhil olmuştur (Ertuğrul, 2002, s. 271).

Bizans devlet geleneğiyle etkileşime geçerek gelişim sürecini tekâmül ettirmiştir. Zira Fatih Sultan Mehmet'in siyasal, toplumsal ve idarî alana dair yaptığı düzenlemeler devlet yönetiminin ana eksenini oluşturmuştur. Öyle ki bu düzenlemeler Osmanlı Devleti yıkılana kadar devletin temel kaideleri olarak varlığını devam ettirmiştir (Armağan, 2011, s. 153).

Bizans kültürünün Türk devlet geleneğini dönüştürme sürecinin sembolik olarak İstanbul'un alınmasıyla başladığını kabul eden Köprülü'ye (2004, s. 40) göre "İstanbul'un fethinden sonraki Osmanlı İmparatorluğu bütün kurumlarıyla yeniden kurulmuştur." (Köprülü, 2004: 40). Aşağıda daha detaylı anlatılacağı üzere Sultan Fatih, gerek idari teşkilatlanma boyutunda gerek dini anlamda da bir merkezileşme politikası yeni imparatorluğun temellerini atmıştır. Sultan Fatih, dini anlamda merkezileşmeyle Osmanlının kuruluşunda katkıları olan heterodoks yapılı hareketleri saf dışı bırakarak kitabi/medrese İslam'ını (Ehlisünneti) hâkim gelenek haline getirirken diğer yandan idari merkezileşmeyle Osmanlı Devleti'nin ana temellerini oluşturacak kanunnameler yapmıştır (Gül, 2022, s. 107-163). Örneğin, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemi incelendiğinde hükümdarlık için benimsenen anlayışın eski Türk töresinden kaynaklanan hanedan anlayışı olduğu görülmektedir. Bu anlayışa göre devlet hanedanın ortak mülkü sayılmakta ve hükümdarlık için devlet içindeki belli kesimlerin zimmi onayı aranmaktadır³³. Ancak Fatih Sultan Mehmet kanunnameyle kardeş ketline cevaz vererek bu geleneğe son vermiş ve mutlak yetkili sultanlık makamı oluşturmuştur (Ortaylı, 2008, s. 170).

Sultan Fatih tarafından izlenen Osmanlının merkezileşme sürecinin tamamen Bizans taklitti olduğunu söylemek mümkün değildir. Birçok yeniliği Fatih Kanunnamesi'yle Osmanlı Devleti yapısına eklemleyen Sultan Fatih; bu yenilikleri Selçuklu, İslam ve Bizans medeniyetinin ortak potasından türetmiştir. Bu konuya değinen İnalcık'a (2009a, s. 110) göre Sultan Fatih, Doğu Roma İmparatorluğu'nun başkenti olan İstanbul'u aldıktan sonra kendini her ne kadar Roma İmparatorluğu'nun varisi olarak görmüş olsa da kendisi Osmanlı padişahı tipolojisinin bir örneğidir. Yine İnalcık'a (2008, s. 110-112) göre klasik Osmanlı padişahı tipolojisi ise Türk-İslam-Bizans kültürlerin ortak karışımından damıtılarak oluşturulan

³³ Osmanlı Kuruluş Dönemi'nde tam bir merkezileşme söz konusu olmadığı için padişahlar devlet içindeki büyük ailelerin zimmi onayına ihtiyaç duyuyorlardı. Örneğin, Sultan Fatih padişah olduğu zaman Çandarlı ailesi devlet idaresini fiilen ellerinde bulunduruyordu. Öte taraftan uçlarda eski büyük gazi aileleri: Mihaıl Oğulları, Evrenos Oğulları, Turhanbey Oğulları merkezi otorite karşısında ayrı bir gücü temsil ediyorlardı (Yücel, 1939: 81).

sultanlık makamıdır. Bu bağlamda klasik Osmanlı padişahı figürü tam anlamıyla ilk kez Fatih Sultan Mehmet'in şahsında tezahür etmiştir.

Bizans kültürünün Osmanlı yönetimi üzerindeki etkisi yadsınamaz bir hakikat olmakla beraber bazı tarihçilere göre Osmanlı Bizans medeniyetinden esinlenerek yükselmiştir. Bu tarihçilerden biri olan Gibbson, yazdığı *The Foundation Of The Ottoman Empire (1300-1403)* adlı tezde Osmanlıyı Müslüman ve Orta Aysa kökenli göçebe bir Türk boyu olarak tanımlamak yerine Osmanlıyı Hristiyanlarla karışmış yeni bir ırk olarak tanımlamıştır. Gibbson; bu tanımlama doğrultusunda Osmanlı aşiretinin/boyunun özünde müşrik Türkler olduğunu, İslam'ı daha sonra kabul ettiklerini ve diğer Müslüman topluluklara karışarak karma bir ırk meydana getirdiğini iddia etmiştir (Gibbson, 1916, s. 11-54). Gibbson, böylece kadim Türk devlet geleneğinin varlığını reddederek Osmanlı'nın kazanımlarını ve başarılarını Bizans'a ve Hristiyanlığa bağlamıştır. Nitekim İstanbul'un fethedilmesiyle Osmanlıların Bizans devlet geleneğini taklit ederek Bizans kalıntıları üzerinde devlet inşa ettiğini iddia eden Gibbson'a (1916, s. 11-54) göre Osmanlı devlet yönetiminin özü Müslümanlaşmış Rumlar ve Bizans devlet geleneğidir (Öz, 2020, s. 203-205). Gibbson'ının tezini *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* adlı eserinde çürüten Köprülü; Osmanlı Devleti'nin asli unsurların iddia edilen aksine, Türk ve İslam unsurlardan mürekkep olduğunu iddia etmiştir. Köprülü, Bizans medeniyetinin Osmanlıdan önce İslam medeniyetiyle etkileşime geçerek İslam medeniyetinin birtakım gelenekleri devraldığını bu yüzden Bizans'a ait olduğu iddia edilen birçok geleneğin aslında öz itibarıyla Türk-İslam medeniyetine ait olduğunu yaptığı çalışmalarla göstermiştir³⁴. Ayrıca Köprülü, Anadolu'da bulunan ve Bizans'la etkileşim halinde olan Türklerin Bizans'tan etkilenmesinin doğal olduğunu ancak tüm geleneklerin tamamen Bizans'tan alındığını reddetmiştir (Köprülü, 1981a, s. 223-226). Gibbson'unun tezi incelendiğinde Avrupa merkezli yaklaşım olduğu görülmektedir. Güçlü bir devlet geleneğine sahip Osmanlı'nın başarısını sadece Hristiyan tebaaya ve Bizans'a

³⁴Bu bağlamda ele alınması gereken en önemli kurum, Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu tımar uygulamasıdır. Zira tımar uygulaması, Osmanlı Devleti'nin hem askeri hem de ekonomik yapısının temelini oluşturmuş ve yüzyıllar boyunca devletin güçlü bir şekilde ayakta kalmasını sağlamıştır. Osmanlı'nın kullandığı tımar uygulaması, Leunclavius birçok şarkiyatçı tarafından Bizans kökenli bir uygulama olduğu iddia edilmiştir. Bu iddialarına delil olarak da tımar teriminin Grekçe timarion kelimesinden türemesine bağlamışlardır. Köprülü; *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerinin Tesiri* adlı eserinde yaptığı incelemelerle tımar uygulamasının Orta Asya kökenli bir uygulama olabileceğinin ispat ederek tımar uygulamasının fonksiyonel boyutunun Selçuklu, Memluk, İlhanlı devletlerinde var olduğunu göstermeye çalışmıştır (Köprülü, 1981a, s. 160-170).

bağlamak ve Türklerin sahip olduğu töreyi yadsımak ancak Avrupa merkezli bir yaklaşımın doğuracağı sonuç olur.

Osmanlının kuruluşuna dair çalışmalar yapan Wittek ise Osmanlı'nın kuruluş dönemini inceleyerek *gaza tezini* ortaya koymuştur. Bu teze göre Osmanlı kuruluşunda İslami bir uygulama olan *gaza*/cihat ile hareket ederek kurulmuştur (Emecen, 2012, s. 117). Wittek'i destekler nitelikte çalışma yapan Lowry ise *The Nature of the Early Ottoman State* adlı eserinde Osmanlıyı ganimet gayesiyle *gaza* eden, Müslim ve gayrimüslimlerden oluşan bir konfederasyon şeklinde tanımlamaya çalışmıştır (Demirci, 2013, s. 89-100). Bu görüşlere karşı çıkan İnalçık'a (2023) göre Osmanlı Devleti gerek Hristiyan tebaadan gerekse de Bizans devlet geleneklerinden yararlanmış olmasına karşın Osmanlıyı sadece Bizans kültürüne indirgemek yanıltıcıdır. Osmanlı kuruluş döneminden itibaren güçlü bir devlet geleneğine ve kültürüne sahiptir. Bu nedenle Selçuklu ve İslam medeniyetin mirasını ve etkisini göz ardı ederek sadece Hristiyan Rumları ve Bizans'ı ön plana çıkartmak olayın sadece bir tarafını vurgulamak demektir. Köprülü (1999, s. 156-157) ise Osmanlının kuruluşunda gazilerin önemli olduğunu vurgulamakla beraber gazilerin tek başına etkin olmadığını; kuruluşta Alpler, Ahiler ve Baciyan-ı Rum gibi diğer kesimlerinin de etkili olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda Osmanlı gibi zengin devlet geleneğine sahip bir devleti sadece *gaza* düşüncesine bağlamak indirgemeci bir yaklaşım olacağı aşîkârdır. Osmanlı Devleti; Selçuklu ve Orta Asya mirasını taşıyan, Bizans kültürünü içinde eriten, bu nedenle üç kıtada varlığını uzun süre devam ettirebilen bir devlettir.

Görüldüğü gibi Türklerin kadim devlet geleneği olan törenin öğretilerinden yola çıkarak oluşturdukları Türk devlet geleneği, süreç içinde değişime uğrayarak tekâmül etmiştir. Türklerin İslam'la tanışmasıyla kadim Türk töresinin yanında İslam medeniyetinin değerleri ve Maturidi öğretileri Türk devlet geleneğine eklenmiştir. Selçuklu idaresinde Türklerin Anadolu'ya yerleşmeleri ise Türk devlet geleneğinin Eşari ve İran devlet geleneğinden beslenmesine neden olmuştur. Nihayetinde Türklerin Osmanlı idaresinde Avrupa'ya geçmesiyle Türk devlet geleneği Bizans kültürüyle etkileşime geçerek gelişimini tamamlamıştır. Nitekim İnalçık göre de Osmanlı Orta-Asya Türk medeniyetini, İslâm medeniyetini ve Bizans medeniyetini potasında eriterek kendine has bir medeniyet meydana getirmiştir (İnalçık, 2023). Kısaca, tarih boyunca kurulmuş olan Türk devletleri belli bir geleneği takip ederek Türk devlet geleneğini inşa etmişlerdir. Bu gelenek, Türklerin yüzyıllar boyunca devam ettirdikleri yaşam biçimlerinin ve inanışlarının şekillendirdiği teamüllerdir.

Bu bağlamda oluşturulan teamüller; durağan bir sürecin çıktısı değil değişen ve dönüşen yaşam biçimlerinin, inanışların ve fikirlerin bütünüdür.

1.4. Devlet ve Siyaset

Siyaset, toplumsal örgütlenmeden önce dahi hep var olagelmiş bir olgudur. Bu bağlamda siyaset olgusunun tarihini ilk insanların varlığına tarihlemek daha uygun bir yaklaşımdır. İlk çağlardaki insanların toplumla olan ilişkileri ve toplumların diğer toplumlarla olan ilişkileri siyaset olgusunun en yalın halini oluşturmaktadır. Bu konuya değinen Heywood’a (2017, s. 15) göre insan, tek başına bir sanat veya üretim gerçekleştirebilirken siyaseti tek başına icra etmesi mümkün değildir. Buna karşın bir insanın yanına başka bir insanın eklenmesiyle siyaset icra edilebilir. Bu tanımlama da Heywood’un dikkat çektiği nokta, siyaset olgusunun toplumsal örgütlenme/devlet varlığından önce olduğu meselesidir. Siyaset; olgu olarak toplumsal örgütlenmeden önce var olsa da siyasal düşüncelerin oluşması ve belirli bir gelişim kat etmesi süreci, sosyal toplumun ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Bu bağlamda siyasal düşüncelerin oluşum sürecinde sosyal toplumların anlam dünyaları ve yaşam biçimleri söz konusu düşüncelerin inşa edildiği düşünce zeminini oluşturmuştur (İşçi, 2004, s. 1). Diğer bir deyişle gerek Batı düşüncesindeki gerek Türk düşüncesindeki siyasal düşünceler, söz konusu toplumların anlam dünyaları ve yaşam biçimleriyle ilintili bir şekilde inşa edilmiştir. Bu durum “siyaset” kavramının inşasında kendini göstermektedir.

Batı düşüncesinde siyaset kavramının karşılığı olan *politika*, antik Yunan kentlerinin ismi olan *Polis* kavramından türetilerek oluşturulmuş olup kent yönetimini ifade etmektedir (Çam, 2005, s. 21-22). Politika, Antik Çağ’da *kent yönetimini* ifade ederken Yeni Çağ’da yine *devletin/kentin faaliyetleri* şeklinde tanımlanmaya devam edilmiştir (Çiçek, 2008, s. 207). Heywood’a (2017, s. 4-5) göre politika ancak polis/kentle ilgili olanla anlaşılabilir bir kavramdır çünkü politika, polis/kent ile ilintili bir şekilde inşa edilmiştir. Batı düşüncesindeki politika kavramından asıl kast edilen olgu kent yönetimi ve buna ilişkin yönetsel işlevler olmuştur. Politika kavramı üzerinden ifade edilen kent ve kentli olma durumu ise sadece yerleşik toplumlar için geçerlidir. Göçebe bir toplumun kent kurması söz konusu değildir. Batı düşüncesindeki politika tanımında özne konumunda yer alan devlet tanımlaması yerleşik devlettir. Bu bağlamda Batı devlet teorilerin sadece kentli milletler için oluşturulan teoriler olduğunu söylemek mümkündür (Güler, 2023, s. 11). Bu durum Batı düşüncesindeki *politika*

kavramının Batı toplumunun yaşam biçimi ve anlam dünyasıyla ilintili bir şekilde inşa edildiğini göstermektedir.

Türk düşüncesindeki siyaset ise Arapça *siyasa* kelimesinden türetilen ve *hayvanı ehlileştirmek, tımar etmek* gibi anlamlara gelen bir kavramdır (Köse, 2024). Türk düşüncesindeki siyaset olgusunun ihtiva ettiği mana kent/devlet yönetiminden ziyade insan yönetimi üzerinde inşa edilmiştir. Göçebe bir millet olan Türklerin siyaset kavramını yerleşik siyasal örgütlenme olan kentle değil de insan üzerinden kurgulaması kendi yaşam biçimine daha uygundur. Kaldı ki eski Türklerde ön plana çıkan kavram da devlet (il) değil Türk milletinin yaşayış ve anlam dünyasını ifade eden töre kavramı olmuştur (Turan, 2000, s. 94). Orhon Yazıtları'nda ifade edilen anlayış çerçevesinde Türk milletinin devlet kurması değil töresini devam ettirmesi ön plana çıkartılmıştır (Tekin, 2020, s. 57). Türklerin devletten ziyade insanı önceleyen siyaset kavramını benimsemesi göçebe yaşam biçiminin bir yansıması olarak okumak mümkündür (Demirel, 2014, s. 359). Aşağıda daha detaylı anlatılacağı üzere siyasetin devletten/kentten ziyade düalist bir doğaya sahip erdemli insanı incelemesi Türk düşüncesinin temel zeminini oluşturmuştur. Güler'e (2012, s. 26-27) göre Orhon Yazıtları'nda hükümdara halkın refahına, birliğine ve dirliğine yönelik vazifelerin tevdi edilmesinin temelinde Türk devlet düşüncesinde benimsenen siyaset anlayışının yönetenin nüfusundan ziyade halk ve toplumla ilintili bir şekilde inşa edildiğini göstermektedir. Yılmaz'a (2004, s. 134) göre Türk düşüncesinde oluşturulan il ve töre kavramları belirli bir insan anlayışı ile ilintili bir şekilde kurgulanmıştır. Bu bağlamda Türk düşüncesinin oluşturduğu olgun/erdemli insanın varlığının korunması için söz konusu anlayış il ve töre anlayışı içinde sistematize ederek sağlamlaştırılmıştır.

Toplumların farklı yaşam biçimlerine uygun bir şekilde inşa ettikleri siyaset kavramının muhtevası (siyaset, insan ve devlet arasında kurulan farklı ilişkilendirmeler) nedeniyle devlete biçilen roller ve devletin oluşum süreçlerine dair teorileri de farklılaşmıştır. Batı düşüncesindeki devlet teorileri incelendiğinde kent yönetimini ön plana alan, bu nedenle yerleşik yaşam biçimlerini tanımlayan modern devlet tanımının inşa edildiği görülmektedir. Modern devlet tanımı Batı düşüncesindeki devlet olgusu üzerinden inşa edilmek suretiyle devlet; merkezileşmiş, özel mülkiyet ilişkileri üzerinde şekillenen ve hiyerarşik bir yapıya sahip yerleşik toplumlara özgü bir unsur olarak resmedilmiştir. Batı düşüncesinde devletli toplum sadece batılı toplumlardır. Diğer toplumlar merkezileşmiş, hiyerarşik ve özel mülkiyet temelli yerleşik bir topluma sahip değildirler. Bu durum Batı düşüncesindeki devletin birçok farklı devlet türünden yalnızca bir tanesini (Batı toplumunu) temsil ettiğini

göstermektedir. Bu gerçeklikten hareketle göçebe bir toplum olan ve farklı bir medeniyet algısına sahip olan Türk devlet anlayışının Batı düşüncesiyle açıklanması mümkün değildir. Batılı düşünürlerin, Batı dışı toplumların devlet anlayışını açıklamak gibi bir çabaları olmamakla beraber bu tarz toplumları tarih dışı/barbar olarak etiketlemişlerdir. Bu bakış, farklı bir toplumsal yapılanmaya sahip Türk devlet anlayışını ve Türk devlet pratiklerinden oluşan devlet tecrübelerini göz ardı etmektedir. Bu düşünceden hareketle göçebe toplumları devletli toplum olarak görmemek büyük bir yanılgıdır (Güler, 2023, s. 11).

Tarihi gerçeklikler incelendiğinde siyasal anlamda toplumsal düzenlerin oluşumu sadece Batıya özgü bir unsur olmadığı, Batı dışı toplumlarda da devlet düzenin varlığı aşikârdır. Tarihsel sürece bakıldığında Batı dünyasından çok evvel Mezopotamya bölgesinin zengin tarımsal alanlarında tarihin ilk devletleri kurulduğu görülmektedir (Düvenci, 2018a, s. 106-116, Tekin, 2014, s. 36). Bu bölgede gerçekleşen tarım devriminden sonra insanların birlikte yaşayabileceği köy benzeri küçük yerleşim alanları ortaya çıkmış ve bu durum insanların toplumsallığını tetiklemiştir. Yaşanan tarım devrimi neticesinde ortaya çıkan artı ürün ise toplumsal eşitsizliklerin kaynağı olmuştur. Artı ürünün elde edilmesi iş bölümünü, artı ürünün korunması ve paylaşılması ise beraberinde toplumsal örgütlenmeyi getirmiştir. Bununla birlikte artı ürüne sahip olma hissiyatı toplumsal çatışmayı ve rekabeti tetiklemiştir. Yaşanan tüm bu süreç güvenlik ve adalet gibi temel ihtiyaçları karşılayan ve toplumsal örgütlenmenin siyasi boyutu olan devlet olgusunu ortaya çıkartmıştır (Düvenci, 2018: 112). Mezopotamya coğrafyasında bulunan Sümerler, tarihin ilk devleti olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal düzene ilişkin tarihin ilk kanunları olan Hamurabi Kanunları da yine Mezopotamya coğrafyasında kurulan Babil Devleti döneminde vaaz edilmiştir (Saygılı, 2015, s. 2). Çok eski dönemlerden beri dünyanın çeşitli coğrafyalarında toplumsal düzen inşa süreçleri mevcuttur. Bu nedenle sadece batılı devlet pratikleri üzerinden inşa edilen devlet teorilerini incelemek olayın sadece bir tarafını görmek demektir.

Buna karşın uzun yıllar boyunca Türk devlet anlayışının sadece batılı kaynaklar üzerinden okunması, Türk toplumsal yapısına uygun olarak geliştirilen özgün Türk devlet anlayışını gölgede bırakmıştır. Ayrıca Türk devlet anlayışının batılı kuramlar üzerinden okunması büyük bir yanılgı oluşturmaktadır. Bu yanılgının en önemli nedeni: Batılı kuramların Batı dışı toplumların sosyal ve siyasal yapısını göz önünde bulundurmada bir “öteki” yaratma gayesidir. Tarihsel süreç boyunca meşruiyetini inşa etme gayretinde olan Batılı düşünürler, bu meşruiyeti bir “öteki” oluşturmak suretiyle gerçekleştirmeye çalışmıştır (Çoşkun, 2004, s. 183). Antik Çağ’ın önemli düşünürlerden olan Aristo, söz konusu öteki kavramını Doğu

toplumları üzerinden tiranlıkla açıklamaya çalışırken Rousseau bu kavramı Şark despotizmi ile tanımlamaya çalışmıştır. Somut verilere dayanarak oluşturulduğu imajı verilen ve pozitif/bilimsel bir analizmiş gibi sunulan batılı düşünürlerin açıklamaları tek taraflı bir bakışın çıktısından daha fazla bir şey değildir (Duman, 2023, s. 5). Bu gerçeklikten hareketle batılı teorilerle Türk devlet anlayışının analiz etmek mümkün değildir.

Kısaca siyaset ve politika tanımlarının farklılaşması üzerinden ele alınan devlet olgusunun farklılığının temelinde milletlerin farklı yaşam biçimlerine, inanışlara ve geleneklere sahip olması gerçeği vardır. Gerek siyaset kavramı gerekse de devlet olgusu tarihsel süreç içinde milletlerin anlam dünyalarına ve yaşam biçimlerine uygun olarak oluşmuşlardır. Bu nedenle tarih boyunca düşünürler, her ne kadar devletin varlık nedenini ve niteliğiyle ilgili farklı teoriler geliştirmiş olsalar da bu teorilerin geçerliği sadece ele aldığı toplumlar için geçerlidir. Batılı devlet teorilerinin Türk devlet geleneğinde var olan devlet anlayışını açıkladığını söylemek mümkün değildir. Batılı düşünürlerin tanımlamaya çalıştığı devlet sadece Batı toplumundaki devlet olgusudur. Bu bağlamda Türk devlet geleneklerinden biri olan Türk devlet anlayışı, Türk -İslam kaynakları üzerinden tekrar tahlile tabi kılınarak ortaya çıkartılması elzemdir. Çalışma kapsamında Türk devlet geleneğinde var olan devlet olgusunun incelemiden önce Batı düşüncesindeki devlet tartışmalarına değinilerek Türk devlet geleneğinden ayrışma noktaları ortaya çıkartılacaktır.

1.4.1. Batı Düşüncesinde Devlet Anlayışı

Batı düşüncesinde devlet kavramı *Etat* ve *State* gibi kelimelerle karşılanmakla beraber devlet kavramının etimolojik kökeni Latince'den gelen *Status* kelimesidir. Batı düşüncesinde durmak, yerleşmek gibi anlamlara gelen *Status* kavramıyla devlete atfedilen mana yerleşik toplumlardır³⁵ (Gözler, 2017, s. 9). Devlet kavramının *Status* kelimesiyle karşılanması Batı düşüncesinin belli bir coğrafyada topluluklar halinde yerleşik olmayan toplumlara devlet izafe etmediğini göstermektedir (Yakıt, 2016, s. 2). Batının düşüncesinin devleti, yerleşik toplumlarla/kentlilerle özdeşleştirilmesi Batı düşünce tarihin ilk anından beri kendini göstermiştir. Platon ve Aristo'nun polisleri/kentleri, merkeze alarak devlete dair düşüncelerini sistematik şekilde incelediği eserler Batı düşünce geleneğinin oluşumunun ilk nüvelerini oluşturmaktadır (Tarnas, 2011, s. 60-70). Antik Dönem düşünürler tarafından geliştirilen siyasal düşünceler ise kendinden sonra gelen tüm dönemler üzerinde belli bir etki

³⁵ İngilizce *State*, Fransızca *État*, Almanca *Staat*, İtalyanca *Stato*, İspanyolca ve Portekizce *Estado*'d olarak geçen devlet kelimesinin Batı dillerinde barındırdığı anlamda değişmezlik/sabitliktir (Gözler, 2017, s. 9).

yaratmıştır. Bu durum Batı düşüncesinin temelinin Antik Çağ düşünürlerine dayandığını göstermektedir. Bu nedenle Batı düşüncesi Antik Dönem’den başlatarak incelenmelidir.

Platon ve Aristo’nun devlete ilişkin düşüncelerini incelemekten önce iki düşünürün içinde yaşadığı toplumsal yapıya odaklanılmalıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere düşünürlerin fikirleri içinde bulunduğu toplumun yaşam biçimi ve anlam dünyasıyla bir bütünlük arz etmektedir. Antik kentlerin siyasal ve sosyal örgütlenmesi antik filozofların düşüncelerini şekillendiren temel unsurlardır. Antik Yunan Dönemi, siyasal anlamda şehir kent devletleri olan *polisler* şeklinde örgütlenmiştir. Toplumsal ve siyasal anlamda kendi içinde bir bütünlük arz eden bu kentlerin her biri, devlet şeklinde örgütlenmiş bağımsız siyasal yapılardır. Bu yapılar ekonomik olarak tarım ve ticarete dayanmaktaydılar (Şenel, 2010, s. 110). Antik Yunan kentlerinde kamusal yaşamla özdeşleşen Agora, yurttaşların kent yönetimine katılabildikleri; kentin siyasi, ekonomik ve ticaretine ilişkin konuların tartışıldığı yapılardır. Klasik kent döneminde yurttaş vasfına haiz olan kentlilerin yönetime dâhil olduğu bu yapılar siyasal anlamda dönemin en “demokratik” devletleridir. Buna karşın her kent farklı bir yönetime sahip olduğu için yönetim şekilleri farklılaşmaktadır. Örneğin Atina kent devletinde “demokrasi” varken, Sparta kent devleti oligarşi yönetimine sahiptir (Negiz, 2023, s. 24).

Antik dönemdeki demokrasi anlayışı oldukça farklı bir yapıya sahiptir. Bu dönemde demokrasi sadece özgür yurttaş erkekler için var olan bir yönetim şeklidir. Bunun nedeni ise kentlerin sahip olduğu mülkiyet ve cinsiyet temelli sınıflı toplumsal yapıdır. Antik dönemde toplumsal yapı; kentli olan özgür erkekler, erkeklere bağlı olan kadın ve çocuklar, yabancılar ve köleler şeklinde örgütlenmiştir. Bu toplumsal düzende yurttaş olmak sadece özgür erkeklere ait bir hüviyettir. Kadınlar ise erkeklere bağlı, kamusal alanda herhangi bir varlığı olmayan ve özgür yurttaş sınıfından sayılmayan bir statüye sahiplerdir (Çolakoğlu, 2015, s. 225). Yurttaş sayılmayan diğer kesimler ise yabancılar ve kölelerdir. Yabancılar kölelere nispeten ticaret ile uğraşmaları ve gündelik yaşamını kendi kararıyla yürütmesi mümkün iken köleler tamamen sahiplerin emrine tabi olmak zorundaydılar (Akgün, 2012, s. 53-66). Gerek Platon gerekse de Aristo’nun devlete dair düşüncelerini geliştirdiği Antik dönem toplumsal yapısı siyasal anlamda kent devleti şeklinde, toplumsal anlamda ise eşitsiz ve sınıflı toplumsal örgütlenmeye sahip yapılardır.

Bu toplumsal örgütlenme içinde fikirlerini geliştiren Platon, devletin varlığından önce toplumun varlığının gerekliliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Platon’a (1960, s. 272) göre devlet bir anda ortaya çıkan bir yapı değil aksine belli aşamalardan sonra ortaya çıkan ve

ortak iyiyi temsil eden siyasal bir örgütlenmedir³⁶. Platon düşüncesüne göre toplumsal örgütlenmenin öznesi insandır. O halde “insan *neden* bir devlete ihtiyaç duyar?” sorusundan önce Platon, “insan *neden* bir toplumda yaşamak ister?” sorusuna cevap vermeye çalışmıştır. Platon’a (1960, s. 272) göre her insan doğası gereği mükemmel olmak ister, mükemmel olmak için ise insan ruhi ve bedeni ihtiyaçlarını gidermelidir (Senemoğlu, 2016: 42-63). İnsan ruhi anlamda mükemmelleşmeye erdem ile ulaşırken maddi anlamda ise insani ihtiyaçlarını gidererek ulaşır ki bu ihtiyaçlar hayatta kalmak için gerekli olan beslenme, giyinme ve barınma gibi ihtiyaçlardır. Platon’a (1998, s. 56) göre bu ihtiyaçların bireyler tarafından tek başına giderilmesi mümkün değildir. Bu yüzden bireyler diğer bireylerle beraber yaşama ihtiyacı hissederek toplumu meydana getirirler. Bu düşünceden yola çıkan Platon, insanın toplumsal bir varlık olduğunu söyleyerek toplumun oluşumunu insan doğasına bağlamıştır. Toplum, bireylerin kendi iradeleri sonucundan ziyade ihtiyaçların giderilmesi için meydana gelmiş zorunlu bir örgütlenmedir. Platon’a (1998, s. 667) göre insan doğasından dolayı ilk aşamada sadece toplumsallık ihtiyacı meydana gelmiş, buna karşın toplum siyasal anlamda henüz örgütlenmemiştir.

Platon’a (1998, s. 60) göre toplum oluşmuş olsa da toplumun genişlemesi kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır. Çünkü “Ona(topluma) yaşamak için gerekli olmayan bir sürü işler, işçiler katacağız. Şehrimiz şiştikçe şişecek”. Bu nedenle ikinci aşamada toplumsal anlamda iş bölümü ortaya çıkacaktır. Toplumda farklı işlere meyilli insanlar kendi arasında ayrışarak çiftçi ve zanaatkâr gibi farklı iş bölümüne dayalı toplumsal sınıflar ortaya çıkartacaktır. Böylece devlet için önemli bir unsur olan sınıfsal toplum da doğmuş olacaktır. Buna karşın devlet için gerekli olan egemen güç ve devlet işlerini yürütecek bir sınıf henüz oluşmamıştır.

Platon, toplumun genişlemesi ve büyümesi sonucunda halkın üzerinde yaşayacağı toprağın yetersiz kalacağını bunun ise toplumu daha fazla toprak için savaşa zorlayacağını iddia eder. Savaş durumunda ise toplum adına savaşacak bir askeri sınıfa ihtiyaç duyulacağını ifade eden

³⁶ Platon, *Devlet* adlı eserinde devletin ortaya çıkış sürecini tahlil ederek bu sürecin üç farklı aşamayla gerçekleştiğini ifade etse de *Devlet Adamı* eserinde devletin ortaya çıkışını farklı bir şekilde açıklamıştır. Platon’unun bu eserine göre insanlar çok önceden Altın Çağ denilen çağda tüm ihtiyaçlarını doğrudan doğadan karşıladığı ve mutluluğun hâkim olduğu bir dönemde yaşıyorlardı. Bu dönemde henüz yönetim olgusu oluşmamıştır çünkü Tanrı kendi iradesiyle dünyayı idare etmektedir. Ancak belli bir süreden sonra Tanrı iradesini sonlandırıp ve dünyayı kendi haline bırakmıştır. Bu süreçte insanların mutluluğu sone ermiş ve ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelmişlerdir. Bu nedenle insanlar hem Tanrı iradesine olan özlemini dindirmek hem de ihtiyaçlarını karşılamak için Tanrı yönetimine benzeyen bir devlet yaratmışlardır (Platon, 1960, s. 272). *Yasalar* adlı eserinde ise Platon’a göre sel gibi büyük bir felaketten sonra ortaya çıkan koşullardan dolayı mağaralarda yaşayan insanların tarıma geçmeleri nedeniyle büyük toplumların ortaya çıkması sonucunda devlet oluşmuştur (Platon, 1998a, s. 667). Platon devletin çıkış sürecini farklı şekillerde açıklamış olsa da devlete atfettiği nitelikler aynıdır.

Platon (1998, s. 60-62) buradan askeri/koruyucular sınıfın oluşacağını, tüm bunların bir ahenk içinde yönetilebilmesi için ise yönetici sınıfın ortaya çıkacağını söyler. Böylelikle toplumsal sınıflar olan yöneticiler, koruyucular ve çiftçiler-zanaatkârların olduğu siyasal bir örgütlenme ortaya çıkar ki bu örgüt devletten başkası değildir. Kısaca devleti toplumsallığın doğal bir sonucu olarak gören Platon, bireylerin toplumsallığı ve bunun sonucunda ortaya çıkacak olan toprak yetersizliğin devleti yarattığını ifade etmiştir.

Devletin oluşumunu insanın ihtiyaçları üzerine kurgulayan Platon, böylelikle devletin varlığını insan doğasına ve insanın toplumsallığından mütevellit ortaya çıkan insani ihtiyaçlara bağlamıştır. Platon, her ne kadar savaş önermesiyle devletin egemen gücün kullanımını sağlayacak yönetici sınıfın ortaya çıkışını açıklasa da bu düşünce doğa düşünürlerinden olan Hobbes'un düşüncesinden oldukça farklıdır. Hobbes'a (1993, s. 92-93) göre devletin varlık nedeni insanlar arasındaki sürekli savaş halidir ve bu savaş hali devletten önceki toplumsal yaşamda mevcut iken Platon' a (1998, s. 102) göre toplumsallığın çıktığı ilk dönemde sürekli savaş hali olmadığı gibi savaş, insanlar arasında değil toprak kazanmak isteyen iki farklı toplum arasında gerçekleşmektedir. Platon düşüncesinde savaşın nedeni devletin genişlemesi olsa da devletin sürekli genişlemesi tasvip edilmemiştir. Platon'a (1998, s. 102) göre devletin kontrolsüz şekilde genişlemesi toplumun ortak yapısını bozacaktır. Bu bağlamda devletin sınırları optimal seviyede kalacak şekilde olmalıdır. Devlet toplumun ortak yapısını ve bütünlüğünü koruyabildiği sürece genişlemelidir.

“Plâton düşüncesine göre Devlet, büyük bir adam yani mükemmel bir uzviyet, hatta en mükemmel vahdettir” (Tikveş, 2011, s. 184). Platon felsefesinin özünü oluşturan idealar dünyasından hareketle Platon'unun devleti, ideal düzeni temsil etmektedir. İdeal devlet ise ortak iyi ve mükemmelliği temsil etmektedir. Platon, devletini tüm topluma mutluluk sağlasın diye tasarlamıştır (Platon, 1998, s. 420). Platon düşüncesinde devletin varlığı, tek başına insanları mutluluğa ulaştırması mümkün değildir. Platon'a (1998, s. 44) göre devlet, aygıtın ortak iyi sağlaması için insanların üzerine düşen görevlerin de en iyi şekilde yerine getirilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu bağlamda “İnsanların görevi nedir?” Sorusuna cevap bulmaya çalışan Platon, *maya* kavramıyla insanların doğuştan verili birtakım yeteneklerinin

olduğunu söyleyerek insanların yeteneklerine göre toplumsal sınıflara ayrıştığını iddia etmiştir. Bu düşünceden hareketle Platon, toplumsal sınıflara belirli görevler tahsis etmiştir³⁷.

Platon'unun devlet teorisi ortak iyiye dayansa da insanların insan olmasından ötürü gelen birtakım hasletleri devlet içinde eritmeye çalışmıştır. Platon'unun devletinde insanların bireysel siyasi ve sosyal yönüne yer verilmemiş bilakis insanın bireysel varlığı ve insan olmasından ötürü olan hakları devlet mekanizmasında eritmeye çalışılmıştır. İdeal devlette bireyler kendisine verili olan görevleri yapmakla mükellef olup içinde bulunduğu toplumsal sınıfa dâhil olmaktan başka çareleri yoktur (Özkan, 2018, s. 6). İdeal devlette devletin kendisi, ideal olarak mutlak anlamda toplumu şekillendiren tek unsurdur. Bu düzende herhangi bir bireysel alan bulunmamaktadır. Platon, ideal devleti öyle bir tasarlamıştır ki devlet içindeki bireylerin toplumsallığını sağlayan ara bir toplumsallık olan aileye dahi yer vermemiştir. Aile, bireyin devlet ile olan bağlantısını zedeleyecek ve ortak iyi yerine daha bireysel çıkarları kamçılacak olan bir yapıdır (Tikveş, 2011, s. 189).

Görüldüğü gibi Platon'unun devlet teorisinin temeli insanın toplumsallığına dayanmaktadır. Devlet, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olmasının getirdiği gereksinimlerin karşılanması noktasında ortaya çıkan siyasal bir örgüttür. Bu örgütün doğuşu her ne kadar insani gereksinimlere dayansa da asıl varlık nedeninin insan doğası olduğunu söylemek mümkündür. İnsan doğası gereği ortaya çıkan devletin varlık amacı ise yine insanın doğası gereği aradığı mutluluktur. Bu bağlamda ideal devlet düzeni ortak iyiye temsil eden ve insanların arzularından sıyrarak mutlu olabileceği bir yapıdır³⁸ (Ruhi, 2005, s. 251).

Antik dünyanın diğer önemli bir düşünürü olan Aristo, hocasının idealar dünyası felsefesini eleştirerek böyle bir dünyanın varlığını ret etmiştir. Buna karşın her şeyin amacının kendini

³⁷ Platon'unun devletinde üç toplumsal sınıf bulunmaktadır: Yöneticiler, koruyucular ve üreticiler. Yöneticiler temel amaç olan adalet ve düzeni sağlamak için erdemli olup bilgiyle ve aklıyla hareket etmelidir. Nitekim yöneticilerin mükemmelleşmesi demek onların erdemli olması demektir ki bu durum devletin adaletle yönetilmesini sağlayacaktır. Koruyucular ise mükemmelleşerek cesarete sahip olmalıdırlar. Bu durum koruyucuların düzenli olmasını ve düşmanlarına karşı üstün olmasını sağlayacaktır. Üreticiler ise toplumun ihtiyaç duyduğu gereksinimleri sağlayacak olan sınıftır ki bu sınıf da mükemmelleşerek ölçülülük vasfını kazanır. Platon' göre bu üç sınıfın mükemmel şekilde çalışması devleti ideal olana yaklaştıracaktır ki bu da insanların mutlu olmasını sağlayacaktır. Diğer bir deyişle toplumda bulunan her bireyin üstüne düşen görevleri yerine getirerek mükemmelleşmesi ve erdemli hale gelmesiyle devlet düzen içinde olacaktır ki bu da toplumu mutluluğa eristirecektir. Aksi durumda yani toplumsal sınıfların kendi görevleri yerine başka işlerle meşgul olması toplumu kaosa sürükleyecektir (Özkan, 2018, s. 6) Köle sınıfını açıklamaya çalışan Platon'a göre kimi insanlar doğası gereği yönetmek kimileri ise yönetilmek için varlardır (Platon, 1998, s. 163). Bu bağlamda Platon, kölelik kurumunun varlığını maya kavramı üzerinden meşrulaştırarak, köleliği toplumsal yaşamın doğal sonucu olarak görmüştür.

³⁸ Platon'unun devlet teorisi bir bütün olarak değerlendirildiğinde ideal devletini biyolojik bir organizma şeklinde düşündüğünü söyleyebiliriz. Nitekim Platon'a göre devlet, bireylerin kendi istek ve arzuları sonucunda icat ettikleri bir olgu değil aksine doğal ve biyolojik kanunlar çerçevesinde kendiliğinden oluşan bir

gerçekleştirmek olduğunu bunun ise süreç içinde oluşan ve hareketli varlıklara ait bir olgu olduğunu iddia etmiştir. Aristo düşüncesine göre hareketli varlıklar (insan da hareketli bir varlıktır) öz itibarıyla kendini gerçekleştirmeyi hedefleyerek ilerler (Copleston, 2022, s. 13). Aristo her ne kadar hocasının idealar dünyasını reddetmiş olsa da devlete ilişkin geliştirdiği fikirler, Platon düşüncesiyle oldukça benzerdir. Devleti *en iyi* temsil eden siyasal bir örgüt olarak tanımlayan Aristo, devlete ilişkin düşüncesini şöyle dile getirmiştir;

Kendi gözlemlerimiz bize her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu gösterir. İyi diyorum, çünkü bütün insanlar yaşamlarında iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. Öyleyse bütün toplumların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, 'en yüksek iyi'yi amaç edinecektir. Bu bizim devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz (Aristoteles, 2007, s. 7).

Aristo düşüncesinde devletin varlık nedeni ise yine insanın toplumsallığıdır. Aristo'ya (2007, s. 9) göre insan doğası gereği siyasal bir hayvandır. Bu nedenle insan toplumsal bir hayvan olarak toplumsallaşmayı önceler. Ancak burada Aristo, Platon düşüncesinden ayrılarak insan toplumsallığını aile kurumunda ortaya çıktığını söylemiştir. Erkek ve kadının zorunlu birleşiminde aile, ailelerin birleşmesiyle köyler, köylerin birleşmesiyle şehirler ve devletler ortaya çıkmıştır (Aristoteles, 2007, s. 41). Bu düşünceden hareketle Aristo, siyasi bir hayvan diyerek bireyin tanımını devletle yaparken devletin tanımını da birey ve bireyin süreç içindeki toplumsallaşmasıyla açıklamıştır. Devlet ile birey arasında kurulan ilişki Platon düşüncesinden ayrılmakta ve insanın bireyselliği devlet içinde eritilmemektedir (Ağırman, 2018, s. 682).

Aristo düşüncesinde, bireysellik önemli bir unsur olsa bile yine de bireyin kendini gerçekleştirmesi ancak devlet olgusu içinde mümkündür. Aristo düşüncesine göre devlet, bireyin ahlaki gelişimindeki en önemli yapıdır aksi durumda insan güdülerinin kurbanı olur ve herhangi bir hayvandan farkı kalmaz. Bu nedenle bireyin ihtiyacı olmazsa dahi toplumsal hayatı arzular; çünkü iyi yaşam toplumsal hayatta mümkündür. Devlet ise bu toplumsal hayatın *en mükemmel* halidir. Aristo bu düşüncesini şöyle açıklamıştır;

İnsanların birbirlerinin yardımını aramaya gerek duymadıkları zaman bile toplumda yaşamak için doğal bir istekleri vardır. Yine de ortak yarar onları bir araya getiren bir etkidir; çünkü hepsinin

organizmadır. Bu organizmanın varlığı kendiliğinden olup yaşaması da kendi organların(toplumsal sınıflar) iyi çalışmasıyla ayakta kalabilmektedir (Ruhi, 2005, s. 251).

yararı her birinin iyi yaşamına katkıda bulunur. İyi yaşama ise, devletin, toplumun ve bireylerin baş amacıdır (Aristoteles, 2007, s. 79).

Aristo düşüncesinde devlet, toplum sınıfsal bir yapıya³⁹ sahip olmakla beraber sadece maddi gereksinimleri karşılayacak bir yapı olmasının ötesinde mutluluk için vardır. Aristo'ya (2007, s. 7) göre “Devlet bir yatırımdan fazla bir şeydir; amacı yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşamaya değer bir yaşamı kurmaktır. Yoksa kölelerden ya da hayvanlardan da bir devlet kurulabilirdi”. Burada Aristo, hocasından ayrılarak devleti sadece maddi gereksinimlere indirgememektedir. Platon düşüncesinde devlet, mutluluk için var olması gereken bir olgu olsa da çıkış noktası maddi gereksinimlerin karşılanmasıdır. Aristo ise devleti gereksinimlerin ötesine yerleştirmiştir.

Aristo'yu hocasından ayıran önemli nokta devlet içindeki aile kurumunun rolü ile ilgili düşünceleridir. Platon, aile kurumunu bireyleri kendi çıkarlarını kamçılacak bir olgu olduğu için reddederken Aristo, aileyi devletin merkezine yerleştirmiştir. Aristo'ya (2007, s. 23-27) göre devletin ilk hareket noktası ailedir. Aile ise üç unsurdan mürekkep bir yapıdır: Erkek, kadın ve köle. Bu üç unsurun birleşmesiyle aile, ailelerin birleşmesiyle de köyler ortaya çıkar. Toplumsallığın tekâmül etmiş hali olan devlet ise köylerin birleşmesiyle ortaya çıkan topluluklardır. Devletin merkezinde aileyi oturtan Aristo, aileyi dışlamamıştır (Düvenci, 2018, s. 68).

Aristo'yu hocasından ayıran diğer konu ise adaletle ilgili görüşlerdir. Platon, adalet kavramını tahlile tabi tutmakla beraber genel anlamda adaleti “Herkesin kendi üzerine düşeni yapması ve kendi payına sahip olmasıdır.” (Platon, 1998, s. 493) şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımdan hareketle adaletin devlet içindeki unsurlara bırakıldığını söylemek mümkündür. Adaletsizlik, devlet içinde yer alan bireylerin üzerine düşeni yapmamasıdır. Aristo ise adalet kavramını daha geniş ele almıştır. Aristo düşüncesine göre adalet ancak özgür bir devlette mümkün olabilir. Adaletin varlığı için ise toplumdaki üç sınıfta adil olması gerekmektedir.

³⁹ Aristo devletinde de toplum sınıfsal bir yapıya sahiptir. İlk sınıf yurttaş sınıfıdır ki bu sınıfa üye olanlar sadece mülk sahibi özgür erkekleridir. Bu sınıfın temel gayesi erdemlerini ve yeteneklerini geliştirmektir. Bu nedenle bedeni güç isteyen herhangi bir işle uğraşmamaları gerekmektedir. Devletin yönetim işi bu sınıfın temel iş alanıdır. İkinci sınıf ise zanaatkârlar sınıfıdır. Bu sınıfa mensuplar olanlar özgür olmakla birlikte herhangi bir mülkiyetleri yoktur. Temel gayeleri günlük maddi ihtiyaçları karşılanması için gerekli işleri görmektir. Üçüncü sınıf ise kölelerdir. Aristo devletinde yurttaşlar hariç zanaatkârların, kadınların ve kölelerin devlet işlerinde söz hakkı bulunmamaktadır (Aristoteles, 2007, s. 76-116). Aristo, kölelik kurumunun varlığını reddetmeyerek köleliği toplumsal bir sınıf olarak ele almıştır. Bu kurumun varlığını meşrulaştıracak şekilde insan doğası tanımı yapan Aristo'ya göre insan doğası gereği herkes sahip olduğu erdemi gerçekleştirmeye çalışır. Bu bağlamda yöneten kimsedeki erdem ile yönetilen kişilerdeki erdem birbirinden farklıdır. Bu nedenle her ikisi de ancak sahip olduğu erdemi gerçekleştirmeye çalışmalıdır. Bu bağlamda gerek Platon gerekse de Aristo aynı fikirde olsalar da Aristo kölelik kavramına mülkiyete kavramını dâhil ederek insanların erdemlerine aykırı mülkiyetlerine el konulamayacağını ifade etmiştir. Diğer bir deyişle Aristo, özgür bir kimsenin özgürlüğüne el konularak köleleştirilmenin ise kişinin erdemine karşı gelineceği için karşı çıkmıştır (Aristoteles, 2007, s. 8).

Bu nedenle adalet genel anlamda kanunlara riayet anlamına gelirken özel manada bireylerin adil olmasını ifade eder. Bu bağlamda Aristo düşüncesinde devlet sadece toplumsal düzenin yarattığı bir olgunun ötesinde adaletin de sağlayıcısı ve dağıtıcısıdır (Topakkaya, 2008, s. 45).

Görüldüğü gibi Antik Dönem düşüncesinde devletin varlığı insanın toplumsal doğasına bağlanılmıştır. Devlet, insanların kendi iradeleri sonucu icat ettikleri suni bir olgudan öte, insan doğası gereği kendiliğinden ortaya çıkan bir yapıdır. Ortaya çıkan bu yapı her iki düşünüre göre de toplumsal sınıflı siyasal bir örgüttür. Her ne kadar bazı nüanslar olsa da düşünürlerin devlete yükledikleri anlam, bireysel çıkarın ötesinde ortaya çıkacak olan *ortak iyi ve mutluluktur*. Düşünürlere göre bireyler ancak siyasal bir örgüt olan devlette mutlu olabilirler. Bağlamda Antik Dönem’de siyaset/devlet ile ahlak/erdem arasında bir bağ kurulmuştur.

Buna karşın antik düşünürlerin incelediği devlet pratiği sadece Antik Yunan kentlerini kapsamaktadır. Antik düşünürlerin inşa ettiği devlet teorisi, Antik Yunan toplumsal örgütlenmesinin mevcut durumunun analiz edilmesinden yola çıkarak oluşturulmuş düşüncelerden ibarettir (Güler, 2023, s. 125). Bu durumun en önemli göstergesi, düşünürlerin bireylerin mutlak anlamda mutlu olacağı ideal devleti kurgulamasına karşın bu kurguda köle sınıfına yer vermesidir. Her ne kadar düşünürlerin ideal devletinde kölelik toplumsal bir sınıf olarak yer almasa da köleler ideal devletin önemli bir unsurudur. Bu durumun en önemli nedeni mevcut antik toplumun yaşam biçimidir. Antik Yunan Dönemi’nde köle emeği tarım ve tarıma bağlı olarak gelişen bağıcılık ekonomisinde kullanılan bir unsurdur. Özellikle savaş döneminde ordunun savaşta olmasından dolayı şehirdeki birçok iş köleler üzerinden yürütülmekteydi. Ayrıca köle sahibi olmak Atina toplumunda saygınlığın bir göstergesiydi. Köle, sahibi tarafından alınan ve satılan bir mal niteliği taşıyordu (Bakirezer, 2008, s. 17-54). Bu bağlamda ideal devlette var olacağını söylediği toplumsal sınıflar arasında kölelik bulunmaması düşünürlerin köleliğe karşı olduğu sonucunu çıkarmamaktadır. Maya kavramı üzerinden insan doğasını açıklamaya çalışan hem Platon’a (1998, s. 163) göre kimi insanlar doğası gereği yönetmek kimileri ise yönetilmek için varlardır. Düşünürlerin köle sınıfın varlığını rasyonel olarak değerlendirerek meşrulaştırmaya çalışması, köle sınıfın mevcut antik şehir ekonomisinin ve yaşam biçimin önemli bir unsuru olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Platon düşüncesine göre toplumsal sınıfların kendi görevleri yerine başka işlerle meşgul olması toplumu kaosa sürükleyecektir (Özkan, 2018, s. 6). Bu durum

Antik devlet teorilerinin sadece Antik Yunan toplumlarını açıklayabilecek bir muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir.

Antik düşünürlerin kendi toplumsal gerçekliğini önceleyerek devlet teorisini inşa ettiğinin diğer bir göstergesi: Batı dışı toplumları ötekileştirmesidir. Antik düşünürler, Batı dışı toplumların devlet pratiklerini “öteki” kavramıyla açıklamaya çalışmışlardır. Özellikle Aristo düşüncesinde inşa edilen “öteki” kavramıyla diğer toplumların devlet pratikleri *tiranlık* olarak adlandırılmıştır. Tek ve baskıcı bir yönetim tarzını ifade eden tiranlık, Aristo düşüncesine göre Doğu toplumlarına özgü bir yönetim şeklidir. Aristo, daha da ileri giderek Batı dışı toplumların yönetim biçimlerinin bir mecburiyet olduğunu zira tiranlık yönetim tarzının Asyalıların “köle doğasından/ruhundan” kaynaklandığını ifade etmiştir (Aristoteles, 2007, s. 97). Bu bağlamda Aristo’nun devlete ilişkin düşüncelerinin bilinçli olarak ötekinin karşıtlığı üzerine kurguladığını söylemek mümkündür. Schmitt’in siyaset felsefesinde ifade ettiği üzere “Ben”in siyasal varlığı ötekinin varoluşuna bağlıdır (Öztürk Lider, 2019, s. 40). “Ötekinin” siyasal anlamda var olması ben olduğu müddetçe mümkündür. Bu bağlamda antik düşünürlerin inşa etmeye çalıştığı şey kendi toplumsal gerçekliğine dayanan bir “devlet teorisi” ve bu devlet teorisinin siyasal anlamda meşruiyetini sağlayan bir “ötekinin” inşasından başka bir şey değildir.

Antik düşünürlerin Yunan toplumsal yaşam biçiminden yola çıkarak kurguladığı devlet teorilerinin sübjektiflik barındırdığını ifade etmek mümkündür. Gerek Aristo gerekse de Platon’un devlet düşüncesi evrensel bir düşünceden ziyade belli bir toplumun devlet pratiği üzerine inşa edilmiştir. Antik düşünürlerin sübjektifliğini vurgulayan Duman’a (2003, s. 3) göre bilimsel bir analiz gibi sunulan antik düşünürlerin geliştirdiği düşüncelerin ulaştığı (veya ulaşmak istediği) nokta, doğası gereği özgür ruhlu Yunan toplum ile doğası gereği köle ruhlu olan doğulu toplumlar arasındaki keskin ayrımdır. Antik düşüncede kendini net bir şekilde gösteren bu ayrıma rağmen Batı düşüncesini evrensel doğru olarak algılamak ve Batı dışı devlet patriklerini Batı kaynakları üzerinden açıklamak kişiyi büyük bir yanılgıya düşüreceği aşikârdır.

Antik Dönem’de devlete ilişkin geliştirilen düşünceler, kendinden sonraki dönemleri etkilemiş olmasına karşın Orta Çağ Dönemi’nde daha çok kilise düşüncesinin etkili olduğu yeni bir felsefi yaklaşım başlamıştır. Bu yaklaşımın oluşmasında en büyük pay kuşkusuz Orta Çağ Dönemi’nin sosyo-politik yapısıdır (Ağaoğulları ve Köker, 1991, s. 181). Roma İmparatorluğu’nun yıkılmasıyla başlayan süreçte Avrupa topraklarında küçük devletçiklerin yarattığı feodalizmle birlikte yeni bir toplumsal düzen oluşmuştur. Bu toplumsal düzende

kendi kalelerinde bulunan feodal beyler, siyasi gücü temsil ederken serfler ise mülkiyet sahibi olmamakla birlikte toprağa bağlı üretim yapan ve feodal beyin himayesinde bulunan üretici sınıfı temsil etmektedir. Soylular sınıfı ise feodal bey ile serfler arasında olan soylu kişilerin mensup olduğu sınıfı temsil etmektedir (Goff, 2005, s. 45-46). Orta Çağ Avrupası'ndaki ekonomik düzende tarımın ön planda olması sebebiyle zenginliğin ölçütü toprak olmuştur. Bu dönemde toprakta üretim yapan serfler, topraktan elde edilen artık ürünü feodal beye vermesi nedeniyle ticaret yok denecek kadar azdır. Bu durum gerek serfler arasında gerekse de feodal beyler arasındaki ticaret ve etkileşimin en alt düzeyde kalmasına neden olmuştur. Söz konusu toplumsal yapı nedeniyle feodal düzende temel bakış açısı feodal beylerin kendi kendine yeten bir ekonomi yaratmasıdır. Bu durum rekabetin ve pazar ekonomisinin olmadığı küçük kapalı ekonomi sistemlerin oluşmasına neden olmuştur (Berkday, 1983, s. 268).

Orta Çağ Dönemi'nde siyasi gücü temsil eden feodal beylerin yanı sıra sosyo-politik açıdan toplumsal düzende etkili olan diğer bir kurum ise kilisedir. Kilise ekonomik açıdan oldukça güçlüdür. Orta Çağ Dönemi'nin zenginlik ölçütü olan toprakların çoğunluğu kilise senyörlerinin elinde bulunmaktadır. Kilisenin teolojik öğretileri ise toplumsal yaşamda insanları yönlendirmede etkili olmuştur. Bu nedenle insanların nasıl yaşamaları gerektiğini öğütleyen kilise Orta Çağ'da dini ve siyasi bir güç olarak palazlanmıştır. Bu durum siyasi açıdan kilisenin feodal düzenin en büyük destekçi olmasını sağlamıştır (Goff, 2005: 45-46). Orta Çağ felsefesinin oluştuğu dönem; ticaretin ve rekabetin olmadığı, toprağa bağlı oluşan kapalı küçük ekonomilerin olduğu, siyasi güç olarak merkezi devletlerin yerine feodal beylerin olduğu, dini bir kurum olan kilisenin gerek sahip olduğu toprak gücü gerekse de insanların yaşamları üzerindeki dini hâkimiyeti sayesinde toplumsal düzende etkili olduğu bir dönemdir. Dönemin koşulları devlete ilişkin geliştirilen düşüncelerin şekillenmesinde de etkili olmuştur. Orta Çağ Avrupası'nda geliştirilen devlet düşüncesinin merkezinde sosyal yaşamda olduğu gibi kilise düşüncesi yer almaktadır.

Orta Çağ'ın önemli düşünürlerinden olan Augustinus, devleti tekrar ele alarak devlete tanrısal bir hüviyet kazandırmıştır. *Tanrı Devleti* adlı eserinde önce insanı tahlile tabi kılan Augustinus, bu tahliller üzerinde Tanrı devletini inşa etmiştir. Bu bağlamda Augustinus'a (2009, s. 27) göre insan, Tanrı tarafından en güzel şekilde yaratılarak cennete konulmuştur. İnsan şeytana aldanıp günahkâr olunca Tanrı tarafından ceza olarak dünyaya kovulmuştur. İnsan kendi özgür iradesiyle şeytana uymuştur. Bu nedenle insan özü itibari ile günahkâr bir varlıktır (Augustinus, 1999, s. 223). İnsanın Tanrı iradesine uyması ve gerekli cezayı

çekmesinden sonra tekrar Tanrı'nın devletine yani cennete gitmesi ise mümkündür. Bu nedenle insan, Tanrı buyruklarına uyarak asli olan Tanrı devletini arzulamalıdır (Augustinus, 1999, s. 149).

Antik Dönem'in düşüncesindeki devlet; mutluluğun oluşması için elzem olan bir unsur iken ve düşünürler tarafından mutluluk dünyevi bir devlette aranırken Augustinus, dünyevi devlette mutluluğun mümkün olmadığını savunmuştur. Augustinus'a (2009, s. 107) göre dünyevi devletin varlık nedenini benlik sevgisi, Tanrı devletinin ise Tanrı sevgisidir⁴⁰. Her ne kadar dünyevi devleti kötülese de Augustinus'a (2009, s. 16) göre dünyevi devlette yaşayanlar, eğer Tanrı buyruğuna itaat ederlerse kurtuluşa erebilirler. Augustinus, iki devletli teorisinde Tanrı devletini önceleyerek daha üstün bir konuma yükseltmiştir. Dünyevi devlet, ilk günahattan sonra cennetten kovulan günahkâr insanın kurduğu devlettir. Bu nedenle dünya devletinde günahkâr insan için ceza, elem ve keder vardır (Ağaoğulları ve Köker, 1991a, s. 137). Antik düşüncede insan mutlu olmak için bir devlette yaşaması gerekiyorken Augustinus düşüncesinde dünyevi devlette yaşayan insan günahkâr ve mutsuzdur. Dünyevi devlet, insanın cennetten kovulması ve Tanrı'ya itaat etmemesi nedeniyle kurulmuştur Antik Dönem'de devlete yüklenen olumlu çağrışım Orta Çağ düşüncesinde olumsuz olarak değişmiş ve devlete tanrısal bir boyut eklenmiştir (Augustinus, 2009, s. 97).

Antik düşünürler devleti insan doğasına bağlayarak devletin varlığını dışsal bir etkende değil insanın kendi toplumsallığına bağlamışlardır. Bu nedenle antik düşünürlerde devlet mükemmelliğin vücut bulmuş hali ve özellikle Aristo'ya göre adaletin sağlayıcısı iken, Augustinus'a göre bu nitelikler sadece Tanrı devletinin nitelikleri olup dünya devletinin böyle fonksiyonları bulunmamaktadır. Ayrıca Antik düşüncede insan erdem ile özdeşleştirirken ve ancak erdemli insanların mutlu olacağı düşüncesi hâkimken, Augustinus insanın ancak tanrısal buyruklara itaat etmesi durumunda mutlu olacağını dile getirmiştir. Her ne kadar farklı yaklaşımlar olsa da gerek Augustinus düşüncesinde gerek antik düşüncede devletin varlığı suni değildir. Antik düşüncede devlet insan doğasından kaynaklanan zorunlu bir olgu iken Augustinus'a göre ise Tanrı devletinin varlığı Tanrı

⁴⁰ Diğer bir deyişle iki devletin oluşmasında iki sevgi vardır benlik sevgisi ki bu sevgi Tanrı'yı dışlayan bir sevgidir ve dünyevi devletin oluşmasını sağlamıştır diğeri ise Tanrı sevgisidir ve Tanrı devletinin kaynağını oluşturmaktadır. Augustinus düşüncesinde iki devlet bulunmaktadır: Dünya devleti ve Tanrı devleti. Augustinus'a eserinde ikili devletin varlığını şöyle açıklamıştır: "Öyle ki dört devlet ya da dört topluluk yoktur –aslında meleklerden ve insanlardan meydana gelen iki devlet ya da topluluk vardır– lakin insan olsun, melek olsun, fark etmez, toplamda iki tane devlet veya topluluk vardır"(Augustinus, 2009, s. 97). Böylelikle devletin varlığı konusunda farklı bir açıklama getiren Augustinus, teoloji öğretilerinden yola çıkarak devletin varlık nedenini ilk günaha bağlamıştır

iradesidir. Bu düşünce Rönesans’la değişerek devlet, insan tarafından icat edilen bir olgu şeklinde tanımlanmıştır.

Orta Çağ’da meydana gelen bu değişim ve dönüşümle birlikte devlete atfedilen ne’liğin değişimi Orta Çağ Avrupası’na özgü bir olgudur. Augustinus devlet teorisi, Orta Çağ’la beraber değişen ve dönüşen Batı toplumunun yaşam biçimini ve anlam dünyasını esas alacak şekilde inşa edilmiştir. Kilisenin toplumsal güç olarak Batı toplumunda güçlenmesi devlet teorisinin teolojik bir hüviyet kazanarak olumsuz bir çağrışım kazanmasına neden olmuştur. Hâlbuki Batı dünyasında gelişen bu olumsuz değişim ve dönüşüm süreçleri Batı dışı toplumlarda yaşanmamıştır. Batı dünyasında egemen bir güç olarak palazlanan kilise kurumunun varlığı diğer toplumlarda da bulunmamaktadır. Buna karşın Orta Çağ, Batılı kaynaklarda Karanlık Çağ olarak adlandırılmış ve tüm dünyada yaşanmamış bir çağmış gibi gösterilmiştir. Tarihsel incelemeler göstermektedir ki bu dönemde özellikle Doğu toplumlarında fikri gelişmeler oldukça canlıdır. Avrupa’da kilise güçlü bir kurum olarak birçok ilerlemeye ket vururken aynı dönemde İslam dünyasında Farabi, İbn Sina, Gazali, İbn-i Rüşd ve birçok düşünür ortaya çıkarak Rönesans Dönemi’ne hitap edecek felsefi düşüncenin temellerini oluşturmuşlardır (Taşkın ve Becermen, 2013, s. 15). Bu dönemde Farabi başta olmak üzere Türk-Müslüman düşünürler tarafından geliştirilen devket teorileri Batıdan oldukça farklıdır. Orta Çağ düşüncesinde devlet, günahkâr insanın benlik sevgisiyle özdeştirirken Farabi düşüncesinde siyaset/devlet mutlu olmanın birinci aracı olarak görülmüştür. Orta Çağ düşüncesinde yeryüzü devleti; Tanrı devletine bağımlı bir olgu iken ve kilise, toplumda ve siyasette tek egemen güç olarak dünyevi bir egemenliğin oluşmasına izin vermez iken Gazali düşüncesinde devlet ile din arasında çift yönlü bir ilişki inşa edilmiştir. Bu ilişki de İmam Gazali; dünyevi devletin otoritesini yücelterek, dini hayatın yaşanması için dünyevi devletin zorunluluğu vurgulayarak dünyevi devletin iktidarının meşruiyetini inşa etmiştir (Şekerci, 2016, s. 106). Orta Çağ’da devlete ilişkin geliştirilen batılı devlet anlayışının temelinde din-devlet çatışması düşüncesi hâkimken Türk-İslam düşüncesinde devlet-din “iki kız kardeş” şeklinde uyum içinde değerlendirilmiştir. Bu durum Orta Çağ Batılı devlet anlayışının sadece batılı toplumlara özgü şekilde inşa edildiğini bu nedenle batılı devlet teorileriyle Batı dışı toplumların değerlendirilmemesi gerektiğini göstermektedir.

Orta Çağ Dönemi’nden sonra Batı düşüncesinde hâkim olan ve yeniden doğuş anlamına gelen Rönesans, Antik Dönem’in eserlerinin ve düşüncelerinin yeniden keşfedilmesiyle başlayan yeni bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönem, Haçlı Seferleri’nden sonra İtalya kent

devletlerinin büyümesi ve gelişmesiyle ortaya çıkan siyasi ve iktisadi canlılığın beraberinde getirdiği fikri canlanmadır (Wood, 2016, s. 20-25). Kentli sınıfın yükselmesiyle siyasi güç merkezi olmaktan uzaklaşan feodal beylerin yanı sıra kilise de toplumsal gücünü kaybetmeye başlamıştır. Ticaretin getirdiği zenginlikle birlikte toplumlar ve kentler arasındaki etkileşimin yoğunlaşması ise fikirlerin dolaşımını sağlamıştır. Bu dönemde çeşitli Avrupa kentlerinde inşa edilen kiliseler, mimari açıdan daha estetik ve gösterişli olması nedeniyle Orta Çağ kilisesinin karanlık ve basık mimari anlayışının değişmesine yol açmıştır. Bu değişim ise insanlara yeryüzünün kilisenin iddia ettiği kadar kötü olmadığı ve insanın kendi eliyle dünyada güzellikler yaratabileceği fikrini oluşturmuştur (Coşkun, 2003, s. 50). Rönesans Dönemi, insan aklının yüceltildiği ve insanının rasyonel bir varlık olarak dünyevi konularda asıl belirleyici olduğu düşüncesi hâkim olmaya başladığı dönemdir.

Rönesans Dönemi'nde düşünürler, devlet olgusunu yeniden tahlil ederek devletin varlığını ve niteliğini tanımlamaya çalışmışlardır. Bu dönemde geliştirilen devlet anlayışının en belirgin özelliği devletin insan ürünü bir icat ve hayali bir sözleşmeye dayalı bir olgu olarak ele alınmasıdır. Bu düşüncenin kurucularından Hobbes, devletin ortaya çıkış serüvenini *doğa durumu* olarak adlandırdığı hayali bir senaryo üzerinden açıklamaya çalışmıştır (Zelyüt, 2010, s. 31). Hobbes'a (1993: 94) göre doğa durumu henüz siyasal iktidarın ortaya çıkmadığı dönemdir. Bu dönem kaos ve güvensizliğin hakim olduğu bir dönemdir ki bu da insanlar arasında sürekli bir savaşı tetiklemiştir. Bu yüzden doğa durumu insanların birbirini yok etmek için çabaladığı ve "*insanın, insanın kurdu*" olduğu bir dönemdir. Hobbes'a (1993, s. 94) göre insanların bu dönemden kurtulmaları ancak siyasal bir iktidarın varlığıyla mümkündür. Devlet, Hobbes düşüncesinde kötücül insandan dolayı meydana gelen zorunlu bir olgu olarak resmedilmiştir.

Doğa durumun tarihsel bir gerçeklik olmamasına (Svendsen, 2017, s. 139) karşın insanların savaş halinde olacağına dair inanışın olmasının temelinde Hobbes'un insanları eşit olduğu varsayımına dayanmaktadır⁴¹. Hobbes'a (1993, s. 92-93) göre insanlar gerek bedensel gerekse de zihinsel yetenekleri bakımından eşit yaratılmışlardır. İnsanlar arasında var olan bu eşitlik insanların aynı arzu ve isteklere sahip olmasını sağlamıştır. İnsanların aynı arzulara sahip olması ise rekabeti tetikleyerek savaşın ve kaosu oluşmasına neden olmuştur. Bu kaos

⁴¹ Ancak ilerde ayrıntılı şekilde irdeleneceği üzere Sahlins'e göre Hobbes'un tasvir ettiği doğa durumu tarihsel bir olaydan esinlenerek oluşturulmuştur. Nitekim Sahlins göre Hobbes'un doğa durumu Antik Dönem'de meydana gelen Peloponez Savaşı'nın yarattığı siyasal ortamdır (Sahlins, 2012: 19).

ortamı insan soyunu tehlikeye düşürecek olan sürekli savaş halidir. Herkesin herkesle mücadele içinde olduğu doğa durumu geçici olmayan sürekli bir savaş halidir.

Hobbes'a (1993, s. 94-96) göre rekabetin, güvensizliğin ve herkesten üstün olma arzusunun tetiklediği doğa durumunda gelişmişlikten bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle doğa durumunda ticaret, sanayi ve sanat gelişmemiştir. Adalet ise siyasal bir iktidarın olmayışı nedeniyle doğa durumunda var olmayan bir olgudur. Hobbes'un tasarladığı doğa durumunda özel mülkiyet de yoktur; çünkü kişilerin elindeki mal sadece daha güçlünün eline geçene kadar kişiye aittir. Ayrıca özel mülkiyeti koruyacak olan herhangi bir kurum yoktur. Buna karşın Hobbes'a (1993, s. 130) göre doğa durumunun sürekli devam etmesi mümkün değildir. İnsan rasyonel bir varlık olarak bu durumun kendi aleyhine olacağını bilecek akli donanımına sahiptir. Bu yüzden insanlar bir araya gelerek bir sözleşme doğrultusunda güvenli bir ortam sağlayacaklardır. Ancak özü itibarıyla kötü olan insan, her an sözleşmeyi çiğneyerek haksızlık yapabilecek bir varlıktır. Bu yüzden insanlar arasında daha üstün konumda olacak ve sözleşmenin varlığını koruyacak bir örgüt olmak zorundadır. İnsanlar hayali bir sözleşmeyle *ölümlü Tanrıyı* yani devleti yaratmışlardır. Hobbes üçüncü bir kişi olan ve herkesin haklarını ve yönetme hakkını devrettiği siyasal bir iktidarı zorunlu görmüştür (Göze, 2007, s. 137-139).

Hobbes düşüncesinde devlet, her ne kadar insanlar tarafından yaratılmış olsa da devlet sözleşmenin üçüncü bir tarafı değildir. Sözleşmeyi insanlar kendi arasında yaparak hak ve hürriyetlerinden devlet lehine feragat etmişlerdir. Devlet sözleşmeye bağlı olması gereken bir varlık olmamakla beraber uyruklar üzerinde de mutlak erke sahiptir. Bu düşünceden hareketle Hobbes devleti katı ve otoriter bir şekilde tasarlamıştır (Hakyemez, 2004, s. 32-33). “Öyle ki, yaşatmaktan öldürmeye kadar her şeyin tek belirleyicisi devlettir” (Şenel, 2010, s. 326). Hobbes'un devlet tasavvurunda devlet; insanın akli sonucu kendisinin yarattığı ancak yine insanın kötücül doğası nedeniyle kendinden üstün bir konuma yerleştirdiği, güvenlik uğruna tüm haklarını devrettiği bir olgudur. Hobbes düşüncesinde devlet icat edilen bir olgudur. Bu durum egemenliğin kaynağını Tanrı olarak gören Orta Çağ devlet felsefesinin retti anlamına gelmektedir. Egemenlik Tanrı'nın bahsettiği değil insanların toplumsal sözleşmeyle icat ettiği suni bir kurumdur (Ağaoğulları ve Köker, 2009, s. 251).

Doğa düşünürlerinden olan Locke ise doğa durumunu Hobbes'un aksine tam bir barış dönemi olarak tasvir etmiştir. Locke düşüncesine göre bu dönemde eşit olan insanlar; tam bir özgürlük içinde yaşayan, kendi iradeleriyle kendi kararlarını veren ve mallarını istediği gibi kullanan varlıklardır. Bu özgürlüğün en büyük nedeni insanların insan olmasından dolayı

sahip olduğu yaşama, mülkiyet ve özgürlük gibi doğal haklardır ki bu haklar herhangi bir egemen tarafından bahşedilmemiştir (Göze, 2007, s. 155). Locke, doğa durumunu tam bir barış dönemi olarak tasavvur etmesine karşın insanların birbirilerinin haklarına taciz edebileceğini de eklemiştir. İnsanlar arasında oluşacak ihtilaflardan dolayı kişilerin birbirlerini cezalandırması ise toplumu kaosa sürükleyecektir. İnsanlar kendi davalarının yargıcı olması durumunda cezalandırmada ölçülü davranmayacaklardır. Bu durum ise toplumsal bir karmaşa ve savaş çıkartacaktır. Locke düşüncesine göre bu durumdan kurtulmak için tıpkı Hobbes'un da belirttiği gibi insanlar bir araya gelerek toplumsal bir sözleşmeyle devleti oluşturacaklardır (Bulut, 2002, s. 25).

Gerek Hobbes gerek Locke devleti, bencil doğalarından dolayı kaos çıkartan insanları savaştan kurtarmak için zorunlu bir varlık olarak görmüşlerdir. Yine iki düşünür içinde devlet, insanlar tarafından bir sözleşmeyle kurulduğu için devlet sonradan icat edilmiştir. Bu nedenle de egemenlik tanrısal olmayıp insani bir sözleşmeye dayanmaktadır. Locke'u Hobbes'tan ayıran nokta ise devlete devredilen haklarla ilgilidir. Locke düşüncesinde insanlar, devlete sadece cezalandırma yetkisini vermişlerdir. Mülkiyet ve yaşam hakkı gibi haklar ise doğal haklar olması itibari ile insanın insan olmasından kaynaklanan haklardır ki bu haklar devlete devredilmemiştir. Devletin görevi sadece insanların can, mal ve özgürlüklerini kullanabileceği düzeni inşa etmektir (Emeklier, 2011, s. 93-123). Locke, her ne kadar devleti bencil insana karşı kurgulasa da devlet ile birey arasında bir denge tutturmaya çalışmıştır. Locke, devlete adalet ve güvenlik gibi belli başlı görevler tahsis ederek bireyin haklarını egemene devretmemiştir. Ayrıca devleti de sözleşmeye bağlı kılan Locke, devletin sözleşmeye uymaması durumunda topluma direnme hakkı tanımıştır. Bu hakka göre devlet kendine tahsis edilen alan dışına çıktığı zaman toplum buna direnerek yönetimi değiştirebilir. Locke, devletin meşruiyetini de toplumsal rızaya dayandırmıştır (Akarsu, 1961, s. 73-85)⁴².

Rousseau da diğer düşünürler gibi devlet teorisini doğa durumu üzerinden inşa etmiştir. Rousseau da tıpkı Locke gibi doğa durumunu barış ve eşitlik dönemi olarak tasvir etmiştir. Rousseau'ya (2011, s. 4-5) göre doğa durumunda savaş olmasını gerektirecek herhangi bir neden yoktur; çünkü insanların temel ihtiyaçları doğa tarafından temin edilmektedir. Ayrıca

⁴² Locke'un birey ile devlet arasında denge kurması ve devleti olabildiğince sınırlandırmasından dolayı Locke'un devlet teorisinin liberal devletin doğuşuna kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Locke' göre devlet yasama, yürütme ve konfederatif güçleri tarafından yönetilmelidir. Bu güçler birbirinden ayrı ve farklı kaynaklara sahip güçler olmalıdır. Bu teori ise kuvvetler ayrılığına kaynaklık etmiştir (Duvan, 2019, s. 35-60).

doğa durumundaki toplum henüz uygar olmadığı için iyi-kötü, adil-adaletsiz vb. kavramlar henüz oluşmamıştır (Ağırman, 2018, s. 115-120). Rousseau'ya (2010, s. 133) göre: İnsanlar doğa durumunda eşit ve mutlu olarak yaşarken, birilerinin bir toprağı çevirerek: “Burası benimdir!” diyerek başlattığı mülkiyet ilişkileriyle birlikte doğa durumu sona ererek uygar toplum oluşmuştur. Uygar toplumdaki mülkiyet ilişkileri toplumu eşitsizliğe sürüklemiştir. Uygar insanın mülkiyet hırsı; insanları bencil, hırslı, kötücül ve çıkarıcı yapmıştır. Rousseau'ya (2011, s. 15) göre mülkiyetin oluşturduğu eşitsiz toplumda insanlar daha fazla mülk edinmek için mücadeleye girişeceklerdir. Bu mücadele ise toplumu korkunç bir savaşa sürükleyecektir. Rousseau diğer düşünürler gibi bu savaş haline son vermek için insanların bir araya gelerek toplumsal sözleşme ile genel iradeyi yani devleti oluşturduklarını ifade etmiştir. Rousseau'ya (2011, s. 15) göre genel irade,⁴³ toplumun her bir üyesinin dâhil olduğu ama bireyden daha üstün olan bir olgudur ki birey haklarını bu iradeye devretmiştir.

Doğa düşünürlerin devlet olgusuna olan bakışında bazı farklılıklar olmasına karşın birçok noktada benzeşmektedir. Üç düşünür de devletin bencil ve rasyonel insan ürünü olduğunu söyleyerek egemenliğin kaynağını toplumsal sözleşmeye dayandırmışlardır. Böylelikle Orta Çağ düşüncesinde olan devletin tanrısal boyutu ve antik düşüncede olan devletin insan tabiatının getirdiği doğal bir zorunluluk fikrinden ayrılmaktadır. Düşünürlerin devleti, rasyonel akla bağlamaları ise devletin laik karakterli olmasına da neden olmuştur. Çünkü doğa düşünürlerine göre devlet tanrı iradesi veya doğal bir zorunluluk değil aksine insanın rasyonel aklı sayesinde savaştan kurtulmak için yarattığı bir olgudur. Bu düşünceye bağlı olarak devlet, antik düşünürlerin iddia ettiği mükemmelleşmiş toplum veya Orta Çağ düşüncesinin savunduğu gibi elem ve kederin olduğu bir toplum değildir. Rönesans Dönemi'nde bir taraftan Rousseau, kuvvetler ayrılığı düşüncesiyle monarşi sistemlerini eleştirirken; diğer taraftan Locke, Orta Çağ'ın edilgen bireyi yerine aklın gücüyle kaderini tayin edebilen birey tasavvurunu inşa etmiştir. Yeni dönemin fikirleri sayesinde halk egemenliğine dayalı kuvvetler ayrılığı ilkesinin benimsendiği yönetimlere dair güzellemeler yapılmaya başlanılmıştır. Aynı şekilde egemenlik kavramı yeniden tahlil edilerek modern devletin egemenlik anlayışı da oluşturulmuştur.

Doğa düşünürlerin ortaklaştığı diğer bir husus, yaptıkları analizlerin sadece batılı toplumlara özgü olmasıdır. Üç düşünürün devlet teorisinin temelinde mülkiyet ilişkileri bulunmaktadır.

⁴³ Rousseau'unun genel iradesinde, her birey bu iradenin bir parçası olmakla birlikte bireylerin iradelerin toplamından daha öte ve üstün bir iradedir. Ayrıca Rousseau'nun halk egemenliği teorisine göre egemenlik mutlak, bölünmez, devredilemez ve temsil edilemezdir (Orhan, 2012, s. 1-26).

Locke’e göre: Barış içinde yaşayan insanlar, adaleti ve mülkiyet ilişkilerini kendi aralarında çözemediği için kaos oluşmuşken; Rousseau’ya göre: barışın hakim olduğu toplum, uygar topluma (mülkiyetli topluma) geçince kaos oluşmuştur. Toplumda meydana gelen kaosun sonucunda devlet zorunlu olarak inşa edilmiştir. Üç düşünüre göre de insanların devlete ihtiyaç duymasının diğer bir nedeni sahip olduğu kötücül doğadır. Kötücül doğaya sahip olan insan, toplumsal süreçte mutluluk peşinde koşan değil kendi çıkarlarını maksimize eden rasyonel bir varlıktır. Tüm insanların kötücül ve rasyonel olması ise insanlar arasında rekabeti körükleyerek kaosun oluşmasına neden olmuştur. Bu durum rasyonel olmasına rağmen kötücül doğaya sahip olan insanın üçüncü bir erk tarafından yönetilmesini zorunlu kılmıştır. Rönesans düşünürleri tarafından inşa edilen devlet teorilerinde ön kabul olarak ele alınan mülkiyet ve kötücül insan doğası teması diğer toplumlarda geçerli değildir. Göçebe bir toplum yapısına sahip olan Türklerin devlet anlayışının mülkiyet temelli bir devlet teorisiyle açıklanması mümkün değildir. Aşağıda detaylı anlatılacağı üzere Türk düşüncesinde benimsenen düalist insan anlayışı sayesinde devlet, kötücül insanları arasında bir düzen sağlayıcı olmaktan ziyade insanları iyiye sevk eden bir kurumdur. Bu durum batılı devlet teorilerinin batı toplumundan yola çıkarak oluşturulduğu bu nedenle Batı dışı toplumların devlet anlayışlarını açıklamakta yetersiz kaldığını göstermektedir.

Rönesans düşüncesinde Batı dışı toplumlar ötekileştirilmeye devam edilmiştir. Özellikle Rousseau ile devam eden “öteki” yaratma meselesi Aristo’ya atıfla Şark despotizmi ile özdeşleştirilmiştir. Gerek Hobbes gerekse de Rousseau’nun yaptığı çalışmalar batılı toplumların analizinde elde edilen çıkarımlar üzerine inşa edilmiştir. Bu düşünürlere göre doğuda oluşan Şark despotizmin ana nedeni batılı toplumlara ait olan birtakım sosyo-politik olguların olmamasıdır. “Doğu toplumlarının sahip oldukları despotik rejimin özellikleri: mutlak ve keyfi yönetim, tebaanın mutlak itaati ve teslimiyeti, aristokrat sınıfın yetersizliği, özel mülk kavramının olmaması, yöneticilerin zalimliği, israfı ve aşırılığı gibi unsurlardır” (Duman, 2023, s. 5). Batı toplumunda yer alan aristokrasi ve özel mülkiyet rasyonel devletin ön koşulu olarak ele alınırken doğu toplumlarında bu unsurların olmayışı Şark despotizmini meydana getirmiştir. Görüldüğü üzere rasyonel insanın yüceltildiği Rönesans düşünürlerin devlete ilişkin görüşleri sadece batılı toplumları kapsamaktadır. Bu düşünceden hareketle Doğu toplumları sadece inşa edilen “öteki” kavramın öznesi konumundadır. Öteki kavramını kullanan bazı düşünürler, kendi ülke sınırları dışına hiç çıkmayarak Şark despotizmi olarak adlandırdıkları ülkelere dair analizlerini seyyahların fikirleri üzerine inşa etmiştir (Duman, 2023, s. 5). Bu durum farklı bir toplumsal örgütlenmeye sahip olan Türklerin devlet

pratiklerinin Rönesans düşünürlerin çıkarımları üzerinden açıklanamayacağını göstermektedir.

16. yy.da devlet ile ilgili fikirlerini sistematik bir biçimde eserlerinde dile getiren Bodin Devleti, tanımlarken vurguladığı en önemli kavram egemenliktir. Nitekim ona göre modern bir devlet ancak egemenlik kavramıyla tanımlanabilir. Nitekim egemenlik, devletin esası ve asli unsurudur. Bu nedenle Bodin için egemenlik; mutlak, sınırsız, sürekli, tek, bölünemez ve devredilemezdir (Bodin, 1967, s. 25-36). Bodin; devlet tanımında aileye, yasaya, doğru yönetime ve egemen erke yer vermesine karşın Tanrı iradesine yer vermemiştir. Bu düşünceden hareketle Bodin'inin devleti laik bir düşünceyle tanımladığını söylemek mümkündür (Ağaoğulları ve Köker, 2009, s. 18-19).

Bodin, iktidar ile meşru iktidar arasında bir ayırım yaparak her iktidarın devlet olamayacağını ancak hukuka dayalı meşru yönetimlerin devlet ile özdeşleşebileceğini dile getirmiştir (Bodin, 1967, s. 89). Bodin, bu düşüncelerini doğru yönetim kavramıyla dile getirerek ancak yasaya bağlı yönetimlerin doğru yönetim olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Bodine'e (1967, s. 110) göre çeteler veya korsanlar bir iktidar olarak tanımlansa da doğru yönetim olmaları mümkün değildir çünkü herhangi bir yasaya dayanmadıkları gibi adaleti sağlamaları mümkün değildir. Devletin meşruluğunu yasaya, adalete dayandıran Bodin; devletin tanımını aile üzerinden yapmıştır. Devlet, Bodin için “birçok ailenin ve bu ailelerin ortak olan şeylerinin, egemen erk tarafından, hukuka uygun (adilane) olarak yönetilmesinden” (Ağaoğulları ve Köker, 2009, s. 18) başka bir şey değildir. Bu tanımdan hareketle Bodin, devletin kökenine aileyi yerleştirmek suretiyle devleti tanımlamaya çalışmıştır. Bu tanım çerçevesinde devlet otoritesini ailedeki baba otoritesiyle özdeşleştirmiştir. Bu bağlamda devlet, tıpkı babanın aileyi adilane yönetmesi gibi toplumu yasaya uygun ve adaletle yöneten egemen erktir (Bodin, 1967, s. 6-10). Aile kavramı üzerinden devlete ulaşan Bodin düşüncesine göre iyi bir devletin oluşabilmesi için aileler iyi bir şekilde düzenlenmelidir. Aile, devletin küçük bir prototipi şeklinde olup devletin içerdiği esasları kendi içinde barındıran bir olgudur. Aile, mensupların aile reisine itaat etmekle yükümlü olduğu ve aile reisi tarafından adilane yönetilen küçük bir devletçiktir. Bu nedenle aile devletin hem kökeni hem esası hem de bir birleşenidir (Ağaoğulları ve Köker, 2009, s. 20).

Bodin'nin devlet teorisi kısaca aile kavramı üzerine bina edilmiştir. Bu bakış açısına göre devlette var olan kral ile aile reisi olan babanın egemen erki benzerdir. Babanın aile üyeleri üzerindeki egemen yetkileri doğal olduğu gibi kralın da yetkileri doğaldır. Ayrıca aile üyelerinin baba ve otoritesine karşı olan itaati ile yönetilenlerin krala karşı olan itaatıyla

benzerdir. Babanın amacı nasıl ki aileyi beslemek, adilane yönetmek ve daha üstün amaç olan ailesini ahlaki açıdan en iyiye yönlendirmekse devletin de amacı bireyleri en yüce olana yönlendirmesi olmalıdır (Bodin, 1967, s. 6-18). Bodin devletin niteliği üzerine düşüncelerini ifade ederken devletin amacının antik düşüncedeki gibi sadece mutluluk olamayacağını savunmuştur. Doğru yönetime sahip adil bir devlet, yurttaşlarını mutlu etmenin ötesinde ve üstünde amaçlara sahiptir. Bodin, yine antik düşüncede dile getirilen devletin insanların toplumsal ihtiyaçlarını giderme düşüncesine de karşı çıkarak devlete yüce bir amaç tahsis etmiştir (Bodin, 1967, s. 18-25).

Bodin'in devlet teorisinin temeli Fransa'da mevcut olan siyasal karmaşadır. Bodin'in devlet teorisi esasında Fransa toplumunun sorunlarını çözmeye yönelik geliştirilmiş bir kurgulamadır. Söz konusu dönemde Fransa'da Katolik ve Protestanlar arasında yaşanan mezhep kavgaları toplumsal karmaşayı beraberinde getirmiştir. Egemenliğine yönelik kuramsal çabası, öncelikle içinde yaşadığı dönemin Fransız toplumunun sorunlarını çözmeye yöneliktir. Bodin, bu kuramını daha çok Fransa'da Katolik ve Protestanlar arasındaki mezhep kavgaları ile bozulan iç barışı ve güvenliği sağlama kaygılarından hareketle geliştirmiştir (Eriş, 2006, s. 18-20). Bu nedenle devletin egemenlik kavramına aşkın bir vasıf yükleyen Bodin'nin amacı: Toplumsal örgütlenmede devleti tek egemen güç haline getirerek toplumsal barışı sağlamaktır. Bu nedenle kralı aile reisine benzeten Bodin, devlete birtakım aşkın görevler tevdi etmiştir. Bu bağlamda Bodin, devlet teorisinde devlete iki farklı görev yüklemiştir. İlki toplumu yasaya uygun adilane yönetmek, ikincisi ise yurttaşlarının ahlaki açıdan erdemli bireyler olmasını sağlamaktır (Bodin, 1967, s. 18-25). Bodin'inin diğer düşünürlerin aksine devlete yeniden erdemli bir vazife vermesinin temelinde yine Fransa'nın real politik gerçeği bulunmaktadır. Bodin'ne göre Fransa siyasal sistemine hâkim olan kaosu nedeni devletin temeline dinsizliği ve adaletsizliği yerleştiren fikirlerdir.

Görüldüğü üzere Bodin de kendinden önceki düşünürler gibi Batı toplumundan hareketle devlete ilişkin görüşlerini inşa etmiştir. Fransa'nın siyasal-dinsel yapısını ön plana alan ve egemenliğin varlığını ideal devlet için ön koşul olarak gören Bodin'nin görüşleri, evrensel bir devlet düşüncesinden öte Batı toplumu için kurguladığı devlet düşüncesidir. Fransa'da mutlak monarşiyi yeniden tesis etmek için çabalayan, bu nedenle dönemin güçlü monarşisi olan Osmanlı'yı inceleyen Bodi; Batı toplumun gerçekliğini ön plana alarak meşru ve güçlü bir monarşi için özel mülkiyetin varlığını esas almıştır. Diğer bir deyişle Bodin, ne kadar güçlü bir monarşi arzulasa da bunu Batı toplumunun gerçekliklerine dayandırmaya çalışmıştır. Bu durum Batı ve öteki ikilemini yeniden inşa edilmesini sağlamıştır. Bodin

düşüncesine göre, Batı'daki mutlak monarşiler meşrudur çünkü Batı toplumunda özel mülkiyetin ve doğal haklarının varlığı krala itaatının meşruiyetini sağlamaktadır. Buna karşın Osmanlı gibi Doğu monarşilerinde özel mülkiyet olmadığı için krala itaat meşru değildir (Duman, 2023, s. 4). Bodin, her ne kadar devletin erdemli olması gerektiğini söyleyerek siyaset ile ahlak arasında bir bağ kurmaya çalışsa da bu çabanın altında yatan nihai hedef Fransa'nın içinde bulunduğu karmaşayı gidererek aşkın ve egemen bir devlet otoritesi tesis etmektir. Bu gerçeklik, Bodin'inin devlet teorisini evrensel bir teori olarak ele almanın ve Batı dışı toplumları analiz etmenin doğru bir yaklaşım olmadığını göstermektedir.

Rönesans düşünürleri, devlete ilişkin görüşlerini rasyonel bireyin aklı üzerine kurgulayarak ilahi anlatılar yerine bencil insanın aklını yücelterek aklın önemine dikkat çekmişlerdir. Bu durum ise aydınlanma çağının başlamasını tetikleyerek yeni bir felsefi düşüncenin doğmasına neden olmuşlardır (Usta, 2018, s. 74-90). Bu dönemde devlet olgusu modern şeklini almakla beraber devlete ilişkin fikirler tartışmaya devam edilmiştir. Batı düşüncesinde devlete ilişkin oldukça zengin tartışmaların sonucunda ulaşılan ve devletin son hali olan modern devlet formu Fransız Devrimi şekillenmiştir. Nitekim imparatorluk çağının sonlanmasına ve modern devletin oluşmasına neden olan ulus devlet sistemi Fransız Devrimi'yle ortaya çıkmıştır. Modern yurttaşlığın benimsendiği halk egemenliğine dayanan ve kuvvetler ayrılığı ilkesi çerçevesinde yönetilen modern devlet, Avrupa düşüncesinin ortaya koyduğu son toplumsal düzen formu olduğunu söylemek mümkündür (Aydın, 2018, s. 229-256).

Batı toplumsal yaşamında piyasa ekonomisine sahip, liberal ulus devletler hâkim olsa da Batı düşüncesinde devlete ilişkin tartışmalar devam etmiştir. Bu tartışmalarda önemli bir yer işgal eden Hegel ve Marx, iki farklı devlet teorisi oluşturmuşlardır. Hegel, ahlaki gelişimin son merhalesi olduğunu ifade ettiği devleti tarihsel diyaletik bağlamında insanların ulaşacağı (veya ulaşmak isteyeceği) son nokta olarak değerlendirirken; Marx, devletin varlığını sınıfların çatışmasına bağlayarak nihai hedefin sınıfsız (devletsiz) olduğunu ifade etmiştir. Birbirinden etkilenmelerine karşın iki farklı teori üreten Hegel ve Marxın devlet teorileri beraber değerlendirilmelidir.

Hegel, aşkın devlet iken devlete yeni bir misyon yüklemek suretiyle devleti bireyin üstünde bir konuma yerleştirmeye çalışmıştır. Hegel'in devlete aşkın bir pay vermesinin kuşkusuz en önemli nedenlerinden biri, Alman Devleti'nin siyasal birliği için giriştiği felsefi çalışmalardır (Işık, 2021, s. 69-90). Buna karşın Hegel'in fikirleri oldukça önemlidir. Hegel devleti insan

icadı değil, insan olmanın verdiği zorunlu ve doğal bir sonuç olarak görmektedir (Hegel, 2003, s. 163).

Aşkın olan devlet Hegel düşüncesine göre bir sözleşme ile kurulmuş olmadığı gibi devletin varlık nedeni de insanların güvenlik ihtiyaçlarını karşılamak değildir. Zira devlet, insanların evrensel anlamda fedakârlık gösterdiği ahlaki gelişmenin yaşandığı doruk noktasıdır (Kojève, 2000, s. 80-95). Hegel, insanın toplumsallığını ve fedakârlık sürecini aile, sivil toplum ve devlet olgusu gibi üç aşamada açıklamaya çalışmıştır. Hegel, devleti ahlaki yaşamın doruk noktası görmekle birlikte bu alanda yapılan fedakârlığı aile ve sivil toplumda var olan fedakârlıktan ayrı görmektedir. Aile içinde üyeler biyolojik bağları nedeniyle kendi çıkarından öte diğerlerinin çıkarını düşünmektedir (Hegel, 1967, s. 42-58). Sivil toplumda ise ekonomik temelli bir bakış sergileyen Hegel düşüncesine göre bu alanda iş bölümü ve ticarete dayalı bir yaşam olması nedeniyle daha fazla zenginleşmek isteyen insanlar kendi çıkarlarını önceler. Devlette ise tüm insanlar evrensel bir fedakârlık göstererek bir arada yaşarlar. Hegel düşüncesine göre bu fedakârlığın amacı: Liberal teorinin iddia ettiği gibi güvenlik veya mülkiyet için değil toplumsal ruhu oluşturmak ve bir arada yaşamak için yaparlar. Hegel düşüncesinde devlet ahlaki yaşamın en doruk noktasıdır (Erken, 2020, s. 35-53). Devleti ahlaki bir forma sokan şey ise bilinçli insanın özgür iradesiyle toplumun diğer üyeleri lehine fedakârlık yapmasıdır.

Devleti tarih felsefesiyle ele alan Hegel düşüncesine göre doruk noktası olan devlete gidiş tarihin insanı götürdüğü son noktadır. Nitekim tarih içinde sürüklenen insanın temel amacı: Kendi varlığının bilincine vararak özgürleşmektir (Yurdakul, 2018, s. 1-19). Hegel'in tarih felsefesinde amaç: Aklı gerçekleştirmek ve tinsel açıdan insanın tekâmül etmesidir. İnsanın tekâmül ederek özgürleşmesi ise ancak devlet ile mümkün olabilmektedir. Modern devlet ile birey varlığının bilincine vararak özgürleşebilir⁴⁴. “ Bu nedenle devletin haklılığı, diğer tüm

⁴⁴ Hegel, ahlaki açıdan ele aldığı devlette insanların özgürleşmesini köle ve efendi diyalektiyle ifade etmiştir. Bu diyalektikte efendi, karşı bir ben tarafından bilinme isteğine sahip olan ve bu uğurda karşıdaki bene kendisini kabul ettiren beni temsil eder ki bu ben amacı uğurunda ölümü dahi göze alabilen kişidir; köle ise tanınma isteğine sahip olmayan, hayatını tehlikeye atmaktan çekinen ve karşı bir bene boyun eğen kişidir. Bu iki kişinin karşılaşması ve mücadelesi tarih boyunca devam eden bir diyalektik oluşturur. Bu diyalektikte benler birbirini tamamen yok etmek değil kısmen yok ederek bir sonraki aşamada var olan karşıtlığı devam ettirecek bir mücadele sergilerler. Bu kişilerin gerçek anlamda özgürleşmesi ise kendi bilincin varlığının farkına varması ve öz bilinç edinmesiyle mümkündür. Bu kişilerin kendini tanıma ve karşı bene tanıtma mücadelesinin son bulduğu nokta ise devlettir. Nitekim devlet, kimsenin köle ve kimsenin efendi olmadığı; bireylerin öz bilince sahip olduğu ve bireyin özgür olduğu yerdir (Kojève, 2000, s. 80-95)

aşamalardan daha yüksektir. O, özgürlüğün en somut haliyle vücut bulmasıdır ki dünya ruhunun en yüksek hakikatinden başka bir şeye boyun eğmez” (Hegel, 1967, s. 234).

Bu bağlamda Hegel, insanı toplumsal ilişkiler ağında tanımlamaktadır. Nitekim insanın özgür olabilmesi karşındaki benlere/insanlara kendini kabul ettirmesiyle mümkündür. Bu durumda insan ancak diğer insanlarla tanımlanacak bir varlıktır. Diğer bir deyişle insanın varlığını tek başına bilmesi mümkün değildir. Bu nedenle Hegel’in kurguladığı insan, toplumsal bir varlıktır (Konur ve Toprak, 2016, s. 117-130). Toplumsal olan insanın özgürlüğü ancak devlet sayesinde elde etmesi ise birey ile devlet arasında tam bir özdeşlik yaratmaktadır. Ayrıca bireyin devlete tabi olması bir tercih meselesi de değildir. Birey özgürleşmek için devletin üyesi olmak zorundadır. Hegel, bu noktada birey ile devletin çıkarları arasında fark görmemektedir (Hegel, 1967, s. 156). Bu ise toplumsal sözleşme teorisinin aksine bireyi devlet karşısına edilgen bir konuma sokmaktadır.

Hegel’in devleti akli olandır. Ona göre aklın son aşaması olan devlet; ahlak idesinin gerçekleşmiş hali, özgürlüğün somutlaşmış hali ve Tanrı’nın yeryüzündeki yürüyüşüdür. Bu bağlamda devlet akli olsa da her devlet akli değildir (Hegel, 1967, s. 155-279). Tarihsel süreçte kurulan birçok devlet gerçek anlamda tinsel bir özgürlük yaratmamıştır. Hegel’in ifade ettiği akli, aşkın devlet ise var olan somut bir devletten ziyade bir devlet düşüncesinin formu şeklindedir (Hegel, 1967, s. 279). Bu nedenle Hegel somut bir devlet üzerinden değil devlet fikri üzerinden düşüncesini inşa etmiştir. Kısaca Hegel’in devlet düşüncesinde devlet, tarihsel süreç içinde ulaşılabilecek son evre ve ahlaki yaşamın doruk noktası olup, bireyin öz bilince ulaşarak özgürleştiği toplumsal yapıdır. Bu bağlamda doğa düşünürlerine kıyasla oldukça farklı bir düşünce geliştiren Hegel, devleti insan ürünü olarak görmemiştir. Hegel, devletin akli olduğunu ama bireyden aşkın olduğunu ifade etmiştir.

Batı devlet formunu eleştiren alternatif yaklaşımların en önemlisi olan Marksist yaklaşımın kurucu olan Marx, Hegel’in idealist felsefesini materyalist bir yaklaşımla yeniden inşa ederek farklı bir sonuca ulaşmıştır. Hegel düşüncesinde ideal ve akli olan devlet özgürlüğün son merhalesi iken Marx düşüncesinde devlet formunun ötesine geçerek devletin varlığını sorgulamıştır. Alternatif düzen kurgulamalarında materyalist bir bakış sergileyen Marksist anlayışa göre devlet topluma dışardan dayatılan bir güç olmadığı gibi insanların kendisini gerçekleştirdiği bir olgu da değildir. Aksine devlet tarihsel süreçte ortaya çıkan ve sosyal sınıfların çıkar çatışmasının bir ürünüdür. Diğer bir deyişle devlet, sosyal sınıfların çatışmasından ibaret olan tarihsel sürecin belli bir noktasında yine sınıflar arası çatışmanın getirdiği bir sonuçtur. Marx düşüncesine göre sınıf çıkarların uzlaştırılması mümkün olsaydı

devlet olmazdı, olsa bile varlığını devam ettiremezdi. Bu bağlamda devlet, tüm sınıfların değil belli bir sınıfın çıkarlarına hizmet eden bir olgudur (Lenin, 2015, s. 25).

Marx düşüncesine göre kapitalist sistemde egemen olan burjuva sınıfı kendi çıkarlarını egemen kılmak için devlet sistemini oluşturmuşlardır. Bu nedenle devlet sadece egemen sınıfların çıkarını koruyan bir oluşumdur. Buna karşın devlet; toplumsal düzen sağlayıcı olması nedeniyle sınıflar arasındaki çatışmayı kontrol altına alınmasını sağlayan, baskıyı ve egemen sınıfın çıkarlarını yumuşatarak yasallaştıran ve sürekli kılan bir mekanizmadır. Devletin sahip olduğu silahlı güç diğer bir deyişle meşru zor kullanma gücü, halkın kendiliğinden oluşabilecek silahlı güce ikame edilmiş şeklidir. Bu kamusal güç ezilen sınıfların kendiliğinden oluşacak silahlı örgütlenmesine engel olmaktadır (Lenin, 2015, s. 27). Marx, modern kapitalist devletin kaynağını burjuvanın bencil çıkarlarına dayandırmıştır. Marksist düşünürlerden olan Althusser de devleti egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden bir olgu olarak görmüştür. Althusser'e göre egemen sınıf, ideolojisini devlet üzerinden toplumda egemen ideoloji haline getirilmeye çalışır. Bu bağlamda devletin ideolojik aygıtları vardır. Bu aygıtların kullanılması suretiyle toplumda benimsenen ideoloji de egemen sınıfın ideolojisi olur (Althusser, 1991, s. 47)

Marx düşüncesine göre devletin ezeli olmadığı gibi ebedi olması da mümkün değildir. Nitekim devlet, sınıfsal çatışmanın olmadığı dönemde devletsiz toplumlar vardır. Dolayısıyla iktisadi anlamda üretim araçlarının eşitsiz paylaşımı ve sınıfsal çatışmanın ortadan kalkması devleti de ortadan kaldıracaktır (Lenin, 2015, s. 30). Böylece üretim sonucunda ortaya çıkan artı ürünün eşit paylaşıldığı farklı toplumsal düzen ortaya çıkmış olacaktır. Ancak yeni toplumsal düzene geçişte devlet önemli bir rol oynamaya devam eder. Nitekim proletarya üretim araçlarını önce devlet mülkiyetine geçirir. Bu dönemi Proletarya diktatörlüğü olarak adlandıran Marx düşüncesine göre bu dönem ütöpik dönemin gebelik dönemidir. Bu ara dönemde proletarya egemenliğinde olan devlet, ütöpik dönem için gerekli olan koşulları sağlamak için kullanılmalıdır. Nihayetinde ara dönemde devletin iktidarı ezilen sınıflar lehine kullanılır daha sonra ise devlet ortadan kaldırılarak eşit bir toplum oluşturulur (Ollman, 2006, s. 30).

Kısaca Marksist düşüncesinde devlet olgusu sınıf çatışmasının sonucunda ortaya çıkmıştır. Eşitsizliklerin devam etmesinde ve ezilen sınıflar üzerinde toplumsal rıza oluşumunda kullanılan yegâne unsur devlettir. Bu nedenle devlet olumsuz bir olgu olarak ele alınmıştır.

Bununla birlikte devletin süreç içinde sahip olduğu toplumsal rıza mekanizmasına sahip olması, devlet aygıtının ütöpik düzene geçişte kullanılacak bir araç olmasına neden olmuştur.

Marx'ın geliştirdiği alternatif devlet düşüncesine karşı Batı dünyasında hâkim olan devlet olgusu liberal-ulus devlet yapısı olmuştur. Ulus devlet yapılanmasına giden süreç incelendiğinde ise Batı düşüncesindeki devlet olgusun ne'liğinin sürekli olarak değiştiği görülmektedir. Bu bağlamda kimi düşünürler devleti mutlu olmanın yolu, kimi düşünürler ahlaki gelişimin son merhalesi, kimi düşünürler ise devleti icat edilen suni bir olgu olarak ele almıştır. Devlete ilişkin geliştirilen bu farklı yaklaşımlara karşın Batı devlet anlayışında bir mutabakat olduğu görülmektedir. Bu mutabakat devletin yerleşik toplumlara ait olduğu bu nedenle Antik Dönem'e ait polislerin devletin oluşumundaki ilk nüveler olduğu fikirdir (Güler, 2023, s. 125). Batı düşünürlerin devlete ilişkin mutabık olduğu diğer husus kötücül insan doğasından kaynaklanan devletin, kötücül insana karşı bir denge unsuru olmasıdır (Sahlins, 2012, s. 13-65). Bu anlayış üzerine inşa edilen Batı devlet anlayışı Batı dışı milletlerin devletleşme sürecini açıklamada yetersiz kaldığı gibi bu toplumları tarih dışı ve barbarlık olmakla itham etmiştir. Nitekim sadece Antik Yunan toplumundan yola çıkarak ilk devlet kuramlarından biri olan Devlet'i yazan Platon, Doğu toplumlarının devlet patriklerine ve tecrübelerine yer vermediği gibi onları doğal düşman olarak tasvir etmiştir (Güler, 2023, s. 125). Ulus devlet formunun oluşmasında ciddi etkisi olan Machiavelli'nin fikirleri ise İtaya kent devletlerinin siyasal pratiklerinden kaynaklanmıştır (Ağaoğulları, 2015, s. 319-325). Devleti hayali bir senaryo üzerinden inşa eden Hobbes ise fikirlerini Yunan ve Romalı düşünürlerden ilham alarak oluşturduğunu ifade etmiştir (Hobbes, 1993, s. 158). Batı devlet düşüncesinin sadece batılı devlet pratikleri üzerinde inşa edildiğini söylemek mümkündür. Bu durum Türk devlet geleneğindeki devlet olgusunun Batılı kuramlarla açıklanmayacağını göstermektedir.

Batı düşüncesindeki devlet olgusu, Batı merkezli bir yaklaşımla oluşturulduğu için devlet sadece 500 yıllık bir tarihle sınırlandırılmakta ve Batı dışı devlet patrikleri gerçek devlet sayılmamaktadır (Güler, 2023, s. 130). Batının tek taraflı kuramlarına karşılık Doğu toplumlarının devletleşme serüvenini farklı bir okumayla ele almaya çalışan Marx, Asya tipi üretim tarzı (ATÜT) modelini geliştirmiştir. ATÜT kuramı Batının tek tip toplum ve devlet anlayışını reddeden, Doğu toplumlarının devletleşme sürecini ekonomi temelli bir yaklaşımla açıklamaya çalışan bir yaklaşımdır (Divitçioğlu, 1967, s. 15). Bu yaklaşıma göre: Doğu toplumları iş bölümüne dayalı küçük toplulukların/köylerin ve bürokrasi ile sisteme hâkim olan devlet olduğu bir örgütlenmedir (Keyder, 1983, s. 11-13). ATÜT modelini kullanarak

Türk devlet yapılanmasının Batılı devletlerden farklı olduğunu ortaya koymaya çalışan Divitçioğlu gibi düşünürler Osmanlıyı inceleyerek ATÜT modelinin Osmanlı toplumun uygun olduğunu dile getirmişlerdir (Divitçioğlu, 1967, s. 83-84). Ancak ATÜT modelinin Batı kaynaklı bir model olmasının yanı sıra Türk devlet olgusunu tam anlamıyla açıkladığını söylemek mümkün değildir. Nitekim ATÜT modeli üzerine çalışmalar yapan Küçükömer, “ATÜT düşüncesinin hidrolik toplum yargısını, Türk toplumunu anlamlandırma noktasında uygun bulmamıştır” (Damlıbağ, 2023, s. 36). Bu bağlamda Türk devlet olgusunun Marksist teorilerle de tam anlamıyla açıklanamadığı görülmektedir.

Bu bağlamda Türk devlet geleneğindeki devlet olgusunun hakkıyla anlaşılması yine Türk düşüncesinin oluşmasını sağlayan düşünürlerin devlete ilişkin fikirlerin incelenmesiyle mümkündür. Bu nedenle Türk devlet geleneğindeki özgün devlet olgusu Türk düşüncesi çerçevesinde tekrar ele alınmalıdır.

1.4.2. Türk Düşüncesinde Devlet Anlayışı

Toplumların yaşam tarzları ve dünyayı algılama biçimleri doğrultusunda inşa edilen devlet olgularının tek ve evrensel bir teoriyle açıklanması mümkün değildir. Toplumların gerçeklikleri doğrultusunda oluşan devlet olguları arasında birtakım temel farklılıklar oluşmuştur. Bu hakikate karşın Batı toplumunun gerçekliklerinden hareketle oluşturulan devlet teorileriyle Türk devlet anlayışını anlama çabaları, Türk toplumun anlam dünyalarının göz ardı edilmesine neden olmuştur. Kaldı ki yerleşik, özel mülkiyete sahip ve sınıflı bir toplum temelinde oluşturulan batılı teorilerin göçebe, özel mülkiyete yer vermeyen Türk devlet anlayışını çözümlemesini beklemek gerçekçi bir yaklaşım değildir. Toplumsal olguları veya kurumları ifade eden kelimeler; rastgele seçilen kavramlar olmasının ötesinde, sosyo-kültürel kaynakları olan ve toplumların anlam dünyalarını yansıtan kavramlardır. Toplumların yaşayış biçimleri, gelenekleri ve göreneklerinden damıtılarak oluşturulan kavramlar; o toplumların bir olguya veya kuruma olan bakışın izdüşümünü yansıtmaktadır (Gözler, 2017, s. 9). Devlet kelimesinin Batı dillerinde ve Türkçede etimolojik olarak farklı anlamlar çağrıştırmaması, iki farklı toplumun farklı anlam dünyalarına sahip olduğunu göstermektedir (Kaya, 2016, s. 244). Ayrıca Batılı düşünürlerin devlete attettikleri anlam ve devletten beklentileriyle Türk-Müslüman düşünürlerin devlete olan bakışı birbirinden

oldukça farklıdır. Bu nedenle Türk devlet anlayışı yine Türk-İslam eserleri üzerinden incelenmesi gerekmektedir.

Devlet kavramının çağrıştırdığı anlamın toplumdan topluma değiştiğini ifade eden Başgil'e (1946, s. 981) göre: Devlet, anlam bakımından girift ve çeşitli fikirlerden müteşekkil bir kavramdır. Diğer bir deyişle devleti basit bir mefhumun ötesinde çağrıştırdığı farklı anlamlar üzerinden tahlil eden Başgil'e (1946, s. 981) göre: Devletten kastedilen mana kişiden kişiye dahi değişebilmektedir. Bu bağlamda devlet; kimilerine göre salt iktidar ve gücü temsil ettiği için devlet ile hükümet kavramları bir olarak görülmekte (Bu durum kavramsal bir karmaşaya meydan vermekte), kimilerine göre ise devlet faziletin kaynağı ve her çeşit kudretin kendinden hâsıl olduğu bir kavram olarak algılanmaktadır. Yine devlet; kimilerine göre sihirli bir organizma iken, kimilerine göre siyasi olarak teşkilatlanmış bir millettir. Toplumdan topluma ve kişiden kişiye değişen devlet kavramının Türk devlet anlayışındaki anlamını kavramak için öncelikle kavramın etimolojik kökenine ve anlamına bakılmalıdır.

Devlet kavramının etimolojik kökeni incelendiğinde kelimenin Arapça kökenli *devle* kelimesinden türediği ve anlam olarak ise değişen/değişebilen manasını kastettiği görülmektedir. Devlet kelimesi anlam itibariyle iktidarın el değiştirilmesini ifade eden ve değişimi ön gören bir anlam ihtiva etmektedir (Gözler, 2017, s. 7). İslami siyasal kavramları inceleyen Lewis (1988, s. 36) de devlet kavramının hâkimiyetin, gücün el değiştirmesi anlamına geldiğini ve kavramın bu anlamın Abbasi Halifesi döneminde yerleştiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda devlet kavramının etimolojik olarak gücün el değiştirmesi anlamını ihtiva ettiğini söylemek mümkündür. Buna karşın dönemsel olarak devlet kavramı anlam bakımından farklılaşmıştır. Kömbe, devlet kavramının anlam bağlamında üç farklı aşamada farklı anlamlarla ilintili olarak geliştiğini ifade etmiştir. Kömbe'ye (2014, s. 316-317) göre ilk aşamada devlet, iktidarın ve hâkimiyetin el değiştirmesi anlamını ihtiva eden bu nedenle değişimi içeren bir kavramdır. İkinci aşamada ise devlet, iktidarın ve gücün bir hanedan içinde kurumsallaşmasını ifade etmiştir ki bu aşamada devlet değişkenliği değil gücün devamlılığını çağrıştırmaya başlamıştır. Diğer bir deyişle ikinci aşamada devlet egemen bir hanedanın siyasi hâkimiyeti anlamında kullanılmaya başlanılmıştır⁴⁵. Üçüncü aşamada ise

⁴⁵ Devlet kavramın ifade ettiği egemenliğin devri anlamının egemenliğin süreklilik şeklinde dönüşmesinin en iyi tezahürü *Devlet-i ebed-müddet* anlayışıdır. Özellikle Osmanlıda kullanılan bu ifadeyle vurgulanan nokta egemenliğin süreklilik arz etmesidir (Kömbe, 2014, s. 317).

devlet, modern anlamını kazanması millet-devlet (nationstate) anlamına gelen ve milletlerarası sistemde bir milleti/devleti temsil eden bir kavramdır.

Görüldüğü gibi devlet kelimesinin çağrıştırdığı anlam; dönemsel olarak değişmiş olmakla beraber anlam bakımından devlet genelde galibiyet, servet, makam, nüfuz, itibar sıhhat vb. anlamlar için kullanılmıştır (Başgil, 1946, s. 981). Bu gerçekliğe rağmen siyasal anlamda devlet kelimesinin çağrıştırdığı anlamın değiştiğini söylemek güçtür. Devlet kelimesi; siyasal anlamda hemen hemen her dönemde iktidar/kuvveti ile ilintili olarak tanımlanmıştır. “Eskilerin tıpkı bir altıntop gibi elden ele geçen ve en kuvvetlinin zapt ve inhisarına giren ikbal, nüfuz ve iktidar olarak tanımladığı devlet kelimesinin çağrıştırdığı anlam; günümüzde dahi geçerliliğini korumaktadır” (Gözler, 2017, s. 8). Devlet kavramı etimolojik anlamına sadık bir şekilde değişimi öngören ve ancak iktidar kavramıyla anlaşılan bir kavram olarak Türk düşüncesindeki anlamı inşa edilmiştir. Bu bağlamda Türk düşüncesindeki devlet anlayışı kent/yerleşik toplumları izafe eden bir kavramdan ziyade *siyasi, iktidar/egemenlik* kavramlarını izafe eden ve *değişimi* ihtiva bir kavramdır (Yakıt, 2016, s. 2).

Devlet, kavram ve anlam olarak Türk devlet anlayışı içinde özümsemiş olmakla beraber söz konusu kavram İslamiyet’ten sonra kullanılmaya başlanılmıştır. Buna karşın devlet olgusunun İslamiyet düşüncesiyle beraber özümsemiş bir olgu olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira eski Türklerden itibaren hayatın merkezinde yer alan bir kurum olan devletin Orhon Yazıtları’nda *il* olarak tanımlandığı görülmektedir. Orhon Yazıtları incelendiğinde il kavramının devlet, memleket, egemenlik gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Divan-ı Lügâti’t-Türk de ise il kavramının diğer bir anlamı olan barış/sulh anlamı ön plana çıkmıştır (Yakıt, 2016, s. 1). Konuyu detaylı bir şekilde inceleyen Güler’e (2023: 26) göre Arapça olan devlet kavramının ilk hali olan *il* kavramı, ilk Türk devletlerinde var olan devlet anlayışını ifade etmektedir. Bu durum Türk devlet anlayışının kökenlerinin İslamiyet’ten çok daha eski dönemlere uzandığını göstermektedir.

İlk Türklerde devlet kavramını ifade eden *il devlet anlayışının* merkezinde egemenlik kavramı yer alsa da söz konusu egemenlik sadece hükümdarın/hanedanın egemenliğini değil halkın egemenliğini de içermektedir. İl, egemen bir gücün kudretini değil halkın kudretini ifade etmektedir. Orhon Yazıtları’nda dile getirilen devlet anlayışı; yönetenin kudretini değil toplumun refahını, birliğini ve dirliğini ön plana çıkarmıştır (Güler, 2023: 26). Bu düşünceden hareketle devlet idaresinin çağrıştırdığı anlamın ilk Türk devletlerinde farklı olduğunu söylemek mümkündür. Bu farklılığın temel nedeni ise Türk toplumunun sahip olduğu farklı toplumsal örgütlenmedir. Eski Türklerde devlet anlayışının oluşum süreci

incelendiğinde, oluşumun temelini Türk toplumsal yapısı olduğu görülmektedir. Kafesoğlu'na (2003, s. 216-218) göre eski Türklerin toplumsal yapısı ise bozkır yaşamıyla özdeşleşmiştir. Bu düşünceden hareket eden Kafesoğlu'na (2003, s. 216-218) göre Türklerin iki temel uğraş alanı vardır: hayvancılık ve demircilik. Hayvancılık özellikle de at yetiştiriciliği, Türk toplumun dinamik tutan ve savaşlarda düşmana karşı üstünlüğü sağlayan bir unsur olmuştur. At, söz konusu dönemde mobilizasyonu sağlayan bir savaş aracı olarak düşmana karşı üstünlük sağlamıştır. Türkleri bozkırda düşmanlara karşı üstün tutan diğer bir unsur ise demircilik sayesinde yaptıkları üstün savaş aletleridir. Bu iki unsur bozkır tipi Türk devlet yapılanmasının oluşumunda etkili olmuştur (Kafesoğlu, 2003: 216-218).

Bozkır toplum yapısının diğer bir özeliği kendine özgü geliştirdiği mülkiyet ilişkileridir. Bu mülkiyet ilişkilerinde ön planda olan kolektif mülkiyet anlayışıdır. Eski Türk toplumunda ailelerin hayvanlar üzerinde özel mülkiyeti olsa da meralar ve otlaklarda ortak mülkiyet söz konusudur. Bu nedenle hayvanlar birincil unsur iken otlaklar ikincil unsurdur. Bu mülkiyet yapısının ortaya çıkarttığı sonuç, otlakların ve meraların korunmasının kolektif olarak yapılmasıdır (Tosun, 2022, s. 133). Bozkır toplumun geliştirdiği bu mülkiyet ilişkileri, toplumun ortak bir aidiyet duygusu geliştirmesini sağlayarak düşmanlara karşı ortak bir savunma düşüncesini doğurmuştur. Bu ortak savunma düşüncesinin oluşumunda etkili diğer bir unsur, bozkır toplumunda uzmanlaşmanın olmaması ve bireylerin toplumsal eşitlik düzleminde gündelik ve siyasal yaşama bizatihi katılmalarıdır (Tosun, 2022, s. 132).

Eski Türk toplumlarının yaşam biçimi olan bozkır hayatında özel mülkiyetin olmaması, sürülerin ortaklaşa korunması ve at biniciliğinin gündelik hayatın merkezinde olması gibi Türk devlet anlayışının egemenlik/iktidar ile ilintili olarak gelişmesine neden olmuştur. Kenti, merkeze alarak devlet anlayışı inşa eden Batı düşüncesine karşın Türk düşüncesi ilk andan itibaren egemenlik kavramını merkeze alarak devlet anlayışı inşa etmiştir. Göçebe bir toplum olan Türklerin kentten ziyade toplumun birliğini ve dirliğini ön plana alan il devlet anlayışının inşa edilmesi beklenen bir durumdur. Buna karşın il devlet anlayışının temelini oluşturan öğelerden biri olan egemenlik kavramı salt yönetici kesimle değil yönetenlerinin de içine alındığı bir anlayışla inşa edilmiştir (Güler, 2023, s. 26). İlk Türk devletlerinde devlet yönetimini oluşturan kurumlar nezdinde söz konusu anlayışın somutlaşmış hallerini görmek mümkündür. Örneğin: devlet işlerinin görüşüldüğü ve karara bağlandığı yüksek devlet organı olan Toy'un yapısında egemenlik hükümdarın şahsında toplanmamıştır (Kafesoğlu, 2003, s. 248). Aksine Türk beylerin üye olarak bulunduğu toyda kararlar istişare ile alınmaktadır. Bu durum devlet meclisi anlamına gelen toyda Türk hakanın her şeye tek başına karar

vermediğini gösterir⁴⁶ (Ögel, 1982, s. 87). Bozkır hayatında özel mülkiyete yer olmaması, otlakların kolektif bir şekilde korunması ve at biniciliğin merkeze alınması Türklerin sevk ve idare kabiliyetlerini geliştirerek güçlü devletler kurmalarını sağlamıştır. Bu durum Türk devlet anlayışında kent ve mülkiyet ilişkilerini değil, toplumsal yaşamı düzenleyen törenin ve egemenliğin önemszenmesine neden olmuştur.

İlk Türklerin *il devlet anlayışının* en somut hali töredir. Törenin varlığı, yapısı ve oluşum şekli yukarıda tartışıldığı için burada tekrar edilmeyecektir. Buna karşın il devlet anlayışında var olan devlet olgusu incelenmesi elzemdir. İlk Türk devleti olan Göktürk Devleti il devlet anlayışı üzerine bina edilmiştir. Göktürk Devleti'nde benimsenen il devlet anlayışının en iyi yansıtıldığı yer ise kuşkusuz Orhon Yazıtları'dır. Orhon Yazıtları incelendiğinde il devlet anlayışında var olan devletin *kutsal* olduğu görülmektedir. Diğer bir deyişle ilk Türklerde devlet olgusuna kutsallık atfedilmiştir. Devlet, Tanrı tarafından bahşedilmiş, devleti yönetecek olan kişi ise yine Tanrı tarafından seçilerek kendisine kut verilmiştir. Bu bağlamda hem devletin varlık nedeni hem de egemenliğin kaynağı Tanrı'dır. Bu anlayış Orhon Yazıtları'nda şöyle dile getirilmiştir: “*Babam hakanı ve annem hatunu yüceltmış olan Tanrı, devlet veren Tanrı, Türk halkının adı sanı yok olmasın diye, beni o Tanrı hakan olarak tahta oturttu.*” (Tekin, 2020, s. 31). Gök Tanrı inancına göre, Türk hakanı Tanrının yeryüzündeki vekili ve oğlu konumundadır. Bu nedenle Gök Tanrı inancının başrahibi de devletin başı olan Türk hakanıdır. Eski Türkler hükümdarının egemenliğini ilahi bir boyut katmak suretiyle devletin varlığını dini inançlar çerçevesinde izah etmişlerdir (Çilliler, 2016: 420). Bu durum Türk il devlet anlayışında devletin kutsal olmasını sağlamıştır

İl devlet anlayışında egemen olan diğer bir anlayış ise *töre için devlet* anlayışıdır. Devlet ve devleti yönetenler töreye uymak zorunda oldukları için hakanın egemenliği törenin uygulanmasına bağlı kılınmıştır. Bu anlayış ilk Türklerde devletin keyfi değil belirli kurallar doğrultusunda yönetildiğini göstermektedir. Orhon Yazıtları'nda: “*Ey Türk halkı devletini ve töreni(yasalarını) kim yıkıp bozabilirdi.*” (Tekin, 2020, s. 57) şeklinde geçen pasajdan anlaşıldığı üzere devlet ve devletin uyması gereken töre iki farklı unsur olarak alınmıştır. Bu durum törenin varlığının devlete tabi olmadığını törenin de en az devlet kadar önemli olduğunu göstermektedir. “*Türk hakanı tahta çıkarak Türk milletinin devletini kurmuş, töresini yürürlüğe koyuvermiş ve düzenleyivermiştir.*” (Tekin, 2020, s. 57) pasajında ise devletin varlığı tek başına yeterli görülmemekte devletle beraber törenin de düzenlenmesi

⁴⁶ Örneğin, Göktürk Devleti'nde Bilge Kağan'ın (716–834) şehirlerin surlarla çevrilmesi ve Budizm ve Taoizm'in kabul edilmesi istekleri toy tarafından reddedilmiştir (Kafesoğlu, 2003, s. 248).

gerektiğini belirtmektedir. Gerek devletin kurulması gerekse de törenin düzenlenmesi görevi Türk hakanına aittir. Buna karşın Türk hakanı da düzenlediği töreye uymak zorundadır. Eski Türklerde töre/hukuk temelli bir devlet anlayışı olduğunu söylemek mümkündür.

İl devlet anlayışında benimsenen diğer bir anlayış *Cihan devleti* anlayışıdır. Eski Türklerde devlet zaman açısından sonsuz olmakla beraber mekânsal açıdan yeryüzünün tamamı Türklerin ülkesidir (Tosun, 2022, s. 157). Bu anlayışın tezahürü olarak cihan hâkimiyeti anlayışı benimsenmiştir. Kafesoğlu'na (2003, s. 254) göre bu anlayışın benimsenmesinin altında yatan temel neden dünyaya barış getirmektir. Çünkü il devlet anlamına geldiği gibi barış anlamında da gelmektedir. Bu durum il devlet anlayışı bağlamında Türklerin tüm cihanı fethederek barışı tesis etmeyi hedeflediklerini göstermektedir. Kurulan Türk devletlerinin temel amacı cihan hâkimiyeti yani dünyanın tamamında Türk hâkimiyeti kurmak suretiyle *güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar* Türk barışını tesis etmektir. Ergenekon Destanı'nda ifade edilen dünyada *Türk okunun ötmediği, kolunun yetmediği yer kalmadı* sözüyle anlatılmak istenen husus tüm cihanın Türkler için bir hedef olduğu inancıdır. Eski Türk inancına göre Türkler, Tanrı tarafından tüm dünyaya hâkimiyet kurmak için vazifelendirilen bir kavimdir (Gömeç ve Fidan, 2020, s. 329). Söz konusu anlayış Orhon Yazıtları'nda şöyle ifade edilmiştir: “*Babam hakanı ve annem hatunu yüceltmış olan Tanrı, devlet veren Tanrı, Türk halkının adı sanı yok olmasın diye, beni o Tanrı hakan olarak tahta oturttu.*” (Tekin, 2020, s. 31). Görüldüğü üzere il devlet anlayışında cihan hâkimiyeti ilkesi gereği Türkler cihanı fethetme arzusunda olmuşlardır.

İl devlet anlayışında var olan devlet *bağımsız devlettir*. Türkler, gerek kültür olarak gerekse de siyasal olarak bağımsız olmayı önemseyip bu uğurda savaşmışlardır. Bu nedenle ilk Türklerdeki devlet anlayışında bağımsızlık oldukça önemlidir. Bu anlayış Orhon Yazıtları'nda şöyle ifade edilmiştir: “*Ey Türk halkı! Bağımsız ve müreffeh devletine karşı kendin ihanet ettin ve nifak soktun.*” (Tekin, 2020, s. 57). Söz konusu pasajdan da anlaşıldığı üzere Türk devletinin sıfatlarından biri de bağımsızlıktır. Orhon Yazıtları, Türklerin milletin düşmanı olan Çin'e karşı savaştıklarını ve Çin kültürü yerine kendi kültürüne ve devletine sahip çıkmalarını gerektiğini söyleyerek bağımsızlığın korunması gerektiğini vurgulamıştır. Öyle ki Orhon Yazıtları'nda Bilge Kağan döneminde bağımsızlığın kaybedilişi felaket, bağımsızlığın yeniden tesis edilmesi ise diriliş olarak resmedilmiştir (Tekin, 2020, s. 27). Türklerin bağımsızlık duygusunu milletçe sahiplenmesinin nedeni göçebe yaşam tarzı olması muhtemeldir. İbn-i Haldun'a (2004: 301-302) göre kentte yaşayan insanlar rahatlığa alışmaları nedeniyle kendi güvenliğini yönetenlere teslim etmişlerdir.

Ayrıca kent yaşamında belirli bir düzen olması nedeniyle dışardan gelen tehlikelere sürekli maruz kalmamaktadırlar. Bu durum kentlilerin güvenliğe karşı iyimser bir ruh haline sahip olmalarına yol açmıştır. Buna karşın göçebe toplumlar sürekli olarak dışardan gelecek tehditlere karşı uyanık olmak durumundadır. Kale ve kent merkezleri dışında yaşayan göçebe insanların güvenliğini kimseye teslim etmeyerek kendilerini savunmaları, göçebe toplumun bağımsızlık duygusunun gelişmesine neden olmuş olabilir. Bu bağlamda göçebe yaşam biçimini benimseyen Türklerde ilin varlığı ancak hâkimiyetle yani bağımsızlıkla anlam bulmaktadır (Kaşıkçı, 2002, s. 1565).

Görüldüğü gibi eski Türklerden itibaren inşa edilen Türk devlet anlayışı, Türk toplumsal yapısı ve düşünce dünyası doğrultusunda gelişmiştir. İlk Türk devletlerinde toyun, kutun ve törenin olması, bağımsızlık için verilen mücadele ve Orhon Yazıtları'nda resmedilen devlet anlayışı bu yargıyı doğrulamaktadır. Buna karşın devlet anlayışının durağan olduğunu söylemek mümkün değildir. Türklerin tarihsel süreçte farklı coğrafyalara göç ederek farklı kültür ve inanışlarla etkileşime geçmesi, Türk devlet geleneğindeki devlet anlayışının dönüşmesine neden olmuştur. Bu konuya dikkat çeken Güler'e (2023, s. 27) göre Türk devlet anlayışında var olan il devlet anlayışının dönüşümü; Türklerin yerleşik hayata geçmesi, İslam'ı kabul etmesi ve İran kültürüyle etkileşime geçmesi gibi nedenlerle gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Türk devlet geleneğinin inşa ettiği devlet anlayışının dönüşümünü Kutadgu Bilig üzerinden takip etmek mümkündür. Nitekim eserin muhtevası ve yansıttığı devlet anlayışı “göçebe devletin *il dünyasından* yerleşik devletin *devlet dünyasına*” kalıcı bir geçiş dönemin somutlaşmış halidir (Güler, 2023, s. 28).

Kutadgu Bilig incelendiğinde Güleri'in ifade ettiği il devlet anlayışından yerleşik Türk devlet anlayışına geçiş üç farklı boyutta kendini göstermektedir. Bu geçişin birinci boyutu devlete atfedilen anlamda meydana gelen değişimdir. Bu bağlamda eski Türklerde egemenlik, memleket ve sulh gibi anlamlar ihtiva eden il kavramı yerine devlet kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Böylelikle Türk devlet anlayışındaki “devlet” kavramı hem egemenlik hem de değişimi ihtiva eden bir çağrışım kazanmıştır. Hacib, söz konusu değişimi eserinde devletin sıfatları bölümünde şöyle ifade etmiştir: “*Nasıl ki düz yerde top yuvarlanır devlet de onun gibidir, uzaklaşır.*” (KB, 662b). Hacip, diğer bir beyitte ise devlet için şöyle bir tanımlama yapmıştır: “*Gerçek tavrımı gösterdim sana dedim tavrım değişken, inanma bana.*” (KB, 666b). Görüldüğü gibi Türklerin yerleşik hayata geçmesi ve İslamiyet'i kabul etmesiyle beraber devlet için kullanmaya başladıkları kavram Türkçe bir kelime olan ilden Arapça bir

kelime olan “devlete” geçiş yapmıştır. Bu durum devlete atfedilen anlamın dönüşmesine ve egemenliğin yanı sıra değişimi ihtiva eden bir anlamın oluşmasına neden olmuştur.

Kutadgu Bilig’de görölen dönüşümün ikinci boyutu devletin tüm organlarıyla kurumsallaşmasıdır. Gerek Orhon Yazıtları’nda gerekse de destanlarda işlenen il devlet anlayışı, Türk hakanı ve beyleri etrafında inşa edilen bir yapı olduğu görölmektedir. Bu durum il devlet anlayışının merkezindeki devletin kurumlardan ziyade devlet başkanı ve beyleri etrafında şekillendiğini göstermektedir. Orhon Yazıtları’nda resmedilen devletin kurumlardan ziyade Türk hakanın merkeze alan bir yaklaşımla ele alınması bu anlayışın bir tezahürüdür. Ayrıca eski Türk toplumu iktisadi açıdan incelendiğinde göçebe Türklerin çoğunluğunun hayvancılıkla geçindiği buna karşılık çok küçük bir bölümünün tarımla da ilgilendiği görölmektedir (Ögel, 1988, s. 13-17). Bu durum eski Türklerin toplumsal yapısında iktisadi temelli sınıfların oluşmasını engellemiştir. Ayrıca eski Türk toplumunda siyasi veya din temelli sosyal sınıflardan da bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda Eski Türk toplumun cemiyet yapısını inceleyen Şehitoğlu’na göre eski Türklerde asıl olan sınıflı bir toplum değil sınıfsızlıktır. Toplumun hemen hemen tamamı hayvancılıkla uğraşmakla birlikte savaş zamanında tüm toplum üyelerinin savaşa katılması nedeniyle toplumun tamamı asker sayılmaktaydı. Ayrıca Gök Tanrı inancı doğrultusunda herhangi bir ruhban sınıfı da oluşmamıştır (Şehitoğlu, 2022, s. 61-63). Buna karşılık Kutadgu Bilig’de işlenen yerleşik Türk devlet anlayışında devlet erki her ne kadar Türk hakanı nezdinde temsil edilse de devlet mekanizması bir bütün olarak ele alınarak devletin kurumlarının nasıl olması gerektiği detaylı bir şekilde yazılmıştır. Hacıp; eserinde hükümdarın yanı sıra vezir, kapıcıbaşı, elçi, ulu hacıp, kâtib ve hazinedar gibi birçok devlet kurumlarının nasıl olması gerektiğini ifade etmiştir (ör: KB, 2660-2670b). Bu durum yerleşik devlet anlayışıyla beraber profesyonel bir yönetici sınıfın oluştuğunu göstermektedir. Ayrıca eser; daha çok yerleşik toplumlarda gelişen toplumsal sınıflar olan çiftçilere (Yerleşik toplumların yaşam biçimine özgü bir sınıf), tüccarlara ve zanaatkârlara (Demirci, ayakkabıcı, derici, cilacı ve boyacı) yer vererek devletin söz konusu sınıflarla olan ilişkisinin nasıl olması gerektiğini işlemiştir. Bu durum Türklerin yerleşik hayatta geçmesi ve İslam’ı kabul etmesiyle beraber gelişen Türk devlet anlayışının dönüşümünü göstermektedir.

Eski Türklerde benimsenen ve Kutadgu Bilig’de kendini gösteren dönüşümün üçüncü boyutu ise *hukuk devleti* anlayışında meydana gelen değişimdir. “*Ey hâkim! Memlekette uzun süre hüküm sürmek istersen, kanunu doğru yürütmeli ve halkı korumalısn (KB, 2033b). Sen her vakit doğrulukla hüküm ver, beylik kanunla ayakta durur (KB, 5285b). Ey bey! Gücün*

yettiğince kanunu uygula ve halkın hakkını vermeye çalış.” (KB, 5288b) ve birçok beyit hükümdarın adil olması gerektiğini ve kanunlara riayet etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda devlet hukuka bağlı bir yapıyla resmedilmiştir. Bu bağlamda her ne kadar eski Türklerde var olan hukuk devleti anlayışı devam edilmiş olsa da Kutadgu Bilig’de benimsenen hukuk devleti anlayışı *daire-i adalet* anlayışı şeklinde dönüşmüştür. Kutadgu Bilig’de resmedilen adaletten kasıt salt anlamda sadece töre uymak değildir. Hacip; adalet kavramını siyasi, sosyal ve iktisadi açıdan ele alarak adalet teriminin muhtevasını genişletmiştir. Hacib’e göre devletin adaleti sağlaması için öncelikle iktisadi kaynakları doğru şekilde kullanmalı ve sosyal sınıflara eşit bir şekilde dağıtmalıdır (Bıçak, 2011: 106). Bu bağlamda adaletin gerçekleştirilmesi devletin birincil önceliği olmuştur. Zira Kutadgu Bilig’e “Devletin üç temel amacı vardır: paranın ayarını korumak, adaleti sağlamak ve yolları korumak.” (KB, 5574, 75,76,77B). Yine Hacib’e göre devlet *daire-i adalet*i sağlayamaması durumunda devlet yıkıma uğrayacaktır çünkü devletin temel düzeni adalettir. “Eğer devamlı ve ebedî beylik istiyorsan adaletten ayrılma (KB, 1435), Bey; bilgili, akıllı ve âdil olmalı (KB, 2168b), Bey halka karşı iyi ve âdil olursa; onun faydası bütün halka dokunur ve halk saadete kavuşur” (KB, 3266b) vb. beyitlerde bu düşünce açıkça dile getirilmiştir. Görüldüğü gibi eski Türklerden beri benimsenen hukuk devleti anlayışı İslam düşüncesiyle beraber dönüşerek *daire-i adalet* anlayışına evrilmiştir. Bu bağlamda Kutadgu Bilig’de işlenen adalet töre ve şeriat kuralları doğrultusunda oluşan ve siyasi, sosyal ve iktisadi boyutu olan bir kavram olup devletin temel düzenini simgelemektedir.

Kutadgu Bilig’de işlenen Türk devlet anlayışı her ne kadar bir dönüşüm yaşasa da Türk devlet anlayışının özü korunmuştur. Bu bağlamda eski Türklerde benimsenen *kutsal devlet* anlayışının devam ettiği görülmektedir. Eserde devleti yönetecek beye veya hükümdara hâkimiyetin Tanrı tarafından verildiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda egemenliğin kaynağı hala Tanrı’dır. Kutadgu Bilig’in benimsediği bu anlayış il devlet anlayışıyla paralellik arz etmektedir. “Bu Beyler hâkimiyetlerini Tanrı’dan alırlar (KB, 5947b). Bu beylik mesnedine sen isteyerek gelmedin; onu Tanrı kendi fazlı ile sana ihsan etti (KB, 5469b). Tanrı kimi bey olarak yaratmak isterse ona önce münasip tavır ve hareket ile akıl ve kol kanat verir” (KB, 1934b) vb. birçok beyit Tanrı’nın hükümdara egemenlik verdiğini ifade etmektedir. Bu durum ilk Türklerde benimsenen *kutsal devlet* anlayışının devam ettiğini göstermektedir. Aynı şekilde Eski Türklerde benimsenen *cihan devleti* anlayışı da Kutadgu Bilig’de kendine yer bulmuştur. “Hakan tahta oturunca, dünya asayiş buldu; bundan dolayı dünya ona şahane hediyeler gönderdi (KB, 93b), Dünya sükûna kavuştu ve düzen kuruldu; o adını kanunla

yüceltti” (KB, 1039b) beyitler Türk hakanını dünya hakanı olarak resmetmiştir. Görüldüğü gibi eser incelendiğinde İslam ve İran kültürünün yoğun olmasına karşın Türk devlet anlayışının eski kültürden de beslendiğini göstermektedir. Bu durum Orta Asya’dan göç eden, farklı bir dini kabul eden ve birçok farklı kültürle etkileşime geçerek yerleşik hayata geçen Türklerin hala eski il devlet anlayışından beslenerek özgün devlet anlayışı geliştirmeleri Türklerin güçlü bir devlet geleneğine sahip olduğunu göstermektedir. Kısaca Kutadgu Bilig, eski Türklerde ortaya çıkan il devlet anlayışının geliştiğini ve dönüştüğünü göstermektedir.

Türkler yerleşik hayata geçtikten sonra toplumsal yapılarda ciddi değişimler meydana gelmiş ve devlet yapısı idari bir teşkilatlanmayla genişlemiş ve tekâmül etmiştir. Buna karşın Türk devlet anlayışını dönüştüren unsurlar sadece yerleşik hayat biçimi ve İslam inancı değildir. Bu bağlamda İran kültürünün etkisiyle yapılan bürokratik yenilikler sayesinde vezirlik, divan, ikta sistemine bağlı olarak gelişen düzenli ordu ve daire-i adalet gibi müesseseler Türk devlet anlayışının zenginleşmesini sağlamıştır. Bu zenginleşmeye karşın devlet anlayışının özünün de korunduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Selçuklu veziri Nizamülmülk’ün kaleme aldığı Siyasetname eseri incelendiğinde kut anlayışının devam ettirildiği görülmektedir. Esasen Müslüman olan Selçuklu Türklerin Müslümanların halifesi olan Abbasîlerin yönetimine biat etmeleri beklenen bir durumdur. İslam’da halife, peygamberin vekili olup Müslümanların dini ve dünyevi işlerini idaresinden sorumlu olan kişidir. Bu nedenle birçok Müslüman halk Abbasîlere biat ederek onların yönetimi altına girmişlerdir. Bu gerçekliğe karşın Selçuklu sultanları halkının dünyevi işlerinin idaresini bizzat yürütmeyi tercih etmişlerdir (Kafesoğlu, 2003, si 346). Selçuklu sultanları halifeye saygı göstermelerine karşın dünyevi hâkimiyetlerini devretmemeleri Türk devlet anlayışının devam ettirme çabası olarak okunmalıdır. Öyle ki Selçuklu sultanları kendilerinin hala Tanrı tarafından seçildiğine ve egemenliğini Tanrı’dan aldıklarına inanmaktadırlar. Selçuklularda devam ettirilen bu anlayış Siyasetnamede şöyle ifade edilmiştir: “*Allah padişaha kendi kullarına hükmetme yetkisi vermiştir, Allah Teâlâ ona liyakat ve inancı ölçüsünde kendisine devlet ve memleket verir*” (Nizamülmülk, 1999, s. 206-208).

Eserde Türk devlet anlayışının ilkelerinden olan daire-i adalet anlayışı devam ettirilmiştir. Nizamülmülk, devletin adaletle ayakta kaldığını bu yüzden padişahın eski töreler de dâhil olmak üzere kanunlara riayet ederek adaleti gerçekleştirmeyi hedeflemesi gerektiğini ifade etmiştir. Adalet kavramını eserin hemen hemen her yerinde vurgulayan Nizamülmülk, menkıbeler üzerinden adalet kavramına dikkat çekmiştir. Bu bağlamda adaletin sağlanmasını

kadim törenin ve İslami kuralların uygulanmasına bağlayan Nizamülmülk, fikirlerini şöyle dile getirmiştir: “*Padişah dünya malında ve devlet işlerinde adil ve mutedil davranarak meliklerin kadim töre ve alışkanlıklarını kendisine şiar edinmeli, sapkın icraatlara girişmeyerek bunlara müsaade etmemelidir*”(Nizamülmülk, 1999, s. 344). Aynı şekilde Nizamülmülk; eserinde Türk devlet anlayışında olan cihan hâkimiyeti anlayışının da benimsendiğini, Selçuklu sultanlarının sadece bir kavme değil tüm cihana hükmetmek için vazifelendirildiğini ifade etmiştir. Söz konusu düşünce eserde şöyle işlenmiştir: “*Allah Teâlâ ona (hükümdara) liyakat ve inancı ölçüsünde kendisine devlet ve memleket verir. Cihanı ona bağlı kılarak onun iktidar ve saygınlığını dünya âleme eriktirir*” (Nizamülmülk, 1999, s. 42).

Görüldüğü gibi Türk devlet anlayışı Türk toplumsal biçimine uygun bir şekilde ilk dönemlerden beri inşa edilmiştir. İlk dönemlerde geliştirilen il devlet anlayışı; Türklerin farklı coğrafyalara göç etmesi, din değiştirmesi ve yerleşik hayatı benimsemelerine paralel olarak dönüşmüş ve tekâmül etmiştir. Bu bağlamda oluşturulan devlet anlayışının bir çizgi halinde Orta Asya’da Anadolu’ya intikal ettiğini söylemek mümkündür. Bütün bu tarihsel gerçekliğe karşın Batılı düşünürlerin Türk devlet anlayışını göz ardı etmelerinin temel nedeni devleti sadece yerleşik toplumlara özgü bir olgu olarak ele almalarından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda modern Batılı devlet kuramları devleti üç unsurdan mürekkep bir olgu olarak ele almaktadırlar: toprak, insan ve egemenlik. Toprak unsuruna olan bakış batılı düşünürleri sadece kentli toplumları incelemeye itmiştir. Bu konuya dikkat çeken Güler’e göre toprak unsurunun sadece yerleşik toplumlara ait olduğu düşüncesi Batı literatüründe dahi tartışmalıdır (Güler, 2023, s. 156-160). Ayrıca esas unsur olan insan ve insanın kültürel birikimlerini göz ardı ederek kurgulanan devlet kuramların sadece Batıyı açıklamak için yazıldığı aşikârdır. Hegel’in Batı dışı toplumları ikincil bir unsur olmasının ötesinde barbar, tarih dışı olarak görmesi buna karşın başta Yunanistan ve İtalya başta olmak üzere Avrupa’yı dünya tarihinin tiyatro alanı olarak değerlendirilmesi bu durumun en somut göstergesidir (Güler, 2023, s. 26). Batılı düşünürlerin bu düşünceden hareketle oluşturdukları devlet kuramlarının Türk devlet anlayışını açıklamasını beklemek mümkün değildir. Bu nedenle Türk devlet anlayışı Batılı kuramlar yerine Türk-İslam kaynakları üzerinden okunmalıdır. Kısaca Türkler göçebe toplum yapısına uygun şekilde inşa ettikleri devlet anlayışlarını tarih boyunca dönüştürerek tekâmül ettirmişlerdir. Böylelikle devlet anlayışını yeni yaşam biçimlerine ve inanışlarına uyarlayan Türkler, bu sayede bin yıllık özgün devlet geleneğini günümüze taşıyabilmişlerdir.

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN VE SİYASET

İlk çağlarda felsefe biliminin kapsamı içinde sayılabilecek olan siyaset olgusu, filozoflar tarafından *ne olduğuyla* değil *nasıl olması* gerektiğiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Antik Dönem'e gelindiğinde ise siyaset olgusu bilim olarak kabul edilmiştir. Antik Yunan kentlerinin yönetim anlayışlarını karşılaştırmalı olarak inceleyen Aristo'nun *Politika* adlı eseri siyaset olgusunun bilim haline gelmesinde büyük bir katkı sağlamıştır (Miller, 2024). Bu nedenle siyasetin bilim olarak Aristo ile başladığını söylemek mümkündür. Siyaset olgusunun bilim olarak kabul görmesi Antik Çağlarda başlamış olmasına karşın ilk andan itibaren kendini toplum içinde kanıtlamaya çalışarak tarihte var olmaya çalışan insanoğlunun bu mücadelede kullandığı en önemli araç siyaset olmuştur (İşçi, 2004, s. 1). Tarihin eski çağlarından beri insanların varlıklarını sürdürmeleri belli bir iktidar ilişkilerinin geliştirmesine ve iktidar olma arzusunda olan insanın siyasal mücadelesine bağlı olarak ilerlemiştir. İnsanın taşıdığı bireysel değerler ve toplum tarafından insana dair yapılan tanımlamalar siyasetin ana eksenini oluşturmuştur. Bu nedenle insanın kim olduğu sorusu siyasetin dolayısıyla siyasal kuramların şekillenmesindeki ana unsuru oluşturmaktadır (Çetin, 2003, s. 79-92).

İnsan ile siyaset arasında kurulan bağı, insanın kendini anlamlandırma süreci olarak da değerlendirmek mümkündür. Nitekim insan her zaman kendi varlığını devam ettirmeyi birinci öncelik olarak görmüş ve bu öncelik için mücadeleye girişmiş. Ancak bu mücadeleden önce var olan husus insanın varoluşsal krizine çare bulma serüvenidir. Bu bağlamda insan - siyaset arasında yaratılan güçlü bağla aşınmak istenen sorun, bir bakıma insanın varlık sorunudur (Babacan, 2018, s. 2). İnsanın kendi varlığını sorgulayarak sorduğu: "Ben kimim?" sorusu siyaset tarafından da cevaplandırılmaya çalışılarak tanımlanan insana göre toplumsal örgütlenme inşa edilmeye çalışılmıştır. Düşünürlerin siyaseti tanımlamadan önce insan sorununa yönelerek insanı tanımlama çalışmalarının nedeni, toplumsal örgütlenmenin biçimine dair bir insan doğası belirleme çabasıdır. Birçok düşünüre göre insanın yaratılma biçimi ve insan doğasının yapısı mevcut toplumsal düzenin açıklamasını sağlamaktadır. Bu

nedenle düşünürler, öncelikle insan doğasını keşfetmeye çalışarak mevcut düzenin veya idealize ettikleri siyasal düzenin biçimini insan doğasının bir sonucu olarak yansıtmışlardır. Gerek Batı düşüncesinin gerek Türk düşüncesinin toplumsal düzene ilişkin tartışmaları insan ve insan doğası meselesinden başlatmaları bu yaklaşımın bir tezahürüdür.

İnsan, kendini tanımlamayarak toplumsal düzendeki varlığına ilişkin bir anlayış ortaya koyduktan sonra diğer eşyaları ve süreçleri açıklamaya çalışmıştır. İnsan tanımı diğer her şeyin tanımlanmasının ölçütü olması nedeniyle sorgulanan “Ben kimim?” sorusunun merkezinde dünyaya ilişkin belirli bir anlayış inşa etme çabası vardır. Antik Çağ düşünürlerinden olan Herakleitos’un “Doğanın gizemini anlamak için insanın gizemi aranmalıdır.” sözü bu düşüncesinin bir tezahürüdür (Özkan, 2019, s. 1-20). Bu konuya değinen Yılmaz’a (2004, s.129) göre düşünce tarihinde inşa edilen insan görüşü her felsefi, siyasi ve bilimsel görüşün temeli olmuştur. Bu nedenle düşünürler tarafından geliştirilen varlık, bilgi, ahlak ve siyaset gibi hususların temelinde insana dair yapılan tanımlamalar vardır. Düşünürlerin, siyasi kuramını inşa etmeden önce insan doğasına yönelik yaptığı sorgulamalar beraberinde siyasal düzene ilişkin birçok farklı sorgulamayı getirmiştir. Örneğin: insan doğası iyi ise toplumsal düzendeki kötülüğün kaynağı nedir?, insan doğası kötü ise toplumsal barış nasıl sağlanacaktır? gibi sorgulamalar siyasal düzene ilişkin kuramların insan doğasıyla ilintili bir şekilde ele alınmasına neden olmuştur (Tannenbaum, 2019: 26). Bu durum insan doğasına ilişkin yapılan tartışmaların felsefi bir konun ötesinde toplumsal düzene ilişkin fikirlerin temelini oluşturduğunu göstermektedir. Kısaca düşünce tarihinde insan doğasına ilişkin yapılan tartışmalar beraberinde insan doğası ile toplumsal düzen arasındaki ilişkinin sorgulanmasına ve toplumsal düzenin insan doğasıyla ilintili bir şekilde inşa edilmesine neden olmuştur (Yağanak, 2017, s. 446).

Devletler, sadece bir kurum veya yasa koyan bir yönetim şeklinin ötesinde belirli bir medeniyetin ve anlayışın ürünleridir (Yakıt, 2020, s. 44). Medeniyetlerin ürünleri olan farklı insan anlayışları da söz konusu medeniyetlerin ayrıştığı noktalardan biridir. “Medeniyeti makro insan, insanı da mikro medeniyet olarak tanımlandığında medeniyetler arasındaki farklılıkların insan tasavvurlarındaki farklılıklardan kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır”(Hacımüftüoğlu, 2018, s. 506). Farklı medeniyetlerin oluşturduğu insan doğası anlayışı O medeniyetlerin üzerinde kurulan devletlerin gelenekleri haline gelmiştir. Çetin’e (2003, s. 73) göre gerek Batı düşüncesinde gerek Türk düşüncesinde geliştirilen siyasal kuramlar incelendiğinde dikkat çeken ortak nokta; inşa edilen siyasal kurama uygun inşa edilen insan doğası meselesidir. Bu nedenle Batı düşüncesinin ve Türk düşüncesinin insana

bakışıyla siyasal kuramları arasında bir uyumluluk vardır. Bu düşünceden hareketle gerek Batı düşüncesinde gerek Türk düşüncesinde benimsenen insan doğası anlayışlarının devlet olgusunu şekillendiren düşünce geleneği şeklinde takip edildiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda Batı düşüncesinde Antik Çağ'da sonra benimsenen kötücül insan doğası anlayışını ve Türk düşüncesinin benimsediği düalist insan doğası anlayışını devlet geleneği olarak ele almak mümkündür, çünkü her iki düşünce anlayışı devletlerin yönetim anlayışlarını şekillendirmişlerdir.

Batı düşüncesinde insan doğasına yönelik yapılan çözümlemeleri ve tartışmaları Antik Çağ'a kadar geriye götürmek mümkündür. Sokrates'in felsefesini insan merkezli bir yaklaşımla ele alması ve "insanı, sahip olduklarından çok ne olduğuyla" açıklamaya çalışması bu anlayışın bir sonucudur (Platon, 2015, s. 36). Aynı şekilde Platon'un felsefi etkinliğini ispatlamak için düşüncelerinin merkezine insanı yerleştirmesi bu anlayışın başka bir yansımasıdır (Senemoğlu, 2016, s. 44). Antik Dönem'de insan doğasına dair yapılan tartışmalarda düşünürlerin mutabık olduğu husus insan doğasının özünün erdem olduğu sonucudur. Bu sonuç Antik düşüncede inşa edilen siyasal kuramların erdemle özdeşleşmesine neden olmuştur. Antik Dönem düşünürlerin insan doğasını erdemle özdeşleştirmesi onları erdemli siyasete dolayısıyla erdemli toplum inşa etmeye sevk etmiştir. Aşağıda detaylı anlatılacağı üzere gerek Platon (1998, s. 473) gerek Aristo'nun (2007, s. 7) siyasetin nihai hedefini ortak iyi olarak belirlemesi bu düşüncenin tezahürüdür.

Antik Çağ'da inşa edilen erdemli insan tipolojisi ve buna bağlı olarak geliştirilen erdemli toplum düşüncesi Orta Çağ dönemiyle beraber kötücül insan anlayışına dönüşmüştür. Bu dönüşümün merkezinde yer alan düşünce Hristiyan teolojisidir. Hristiyanlık düşüncesinin felsefi boyutunu inceleyen Augustinus, ilk günah teorisinden yola çıkarak kötücül insan doğası fikrini perçinlemiştir. Augustinus'a (2009, s. 43-44) göre ilk günahın işlenmesi insanın kendi özgür iradesiyle gerçekleştiği için evrendeki her şeyin merkezinde olan Tanrı, iyiliğin kaynağı iken kötülüğün kaynağı insanın doğası ve özgür iradesidir. Yeryüzünde oluşan siyasal iktidarların nedeni insanoğlunun günahkâr olmasının getirdiği doğal bir sonuçken dünya devletinin varlık nedeni yine insanın kötücül doğasıdır. (Ağaoğulları, 2015, s. 218-219). Sahlins'e (2012, s. 66) göre Hristiyanlık öğretisinin şekillendirdiği kötücül insan doğası anlayışı Batı düşüncesinin temel eksenini oluşturularak Batılı düşünürler üzerinde ciddi bir tesir oluşturmıştır. Aynı şekilde Ağaoğulları'na göre Hristiyanlık düşüncesindeki bütün siyasal ve iktidar ilişkileri ilk günah öğretisiyle şekillenmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 1991a, s. 110-114). Antik Çağ'da benimsenen erdemli insan anlayışının kötücül insan

anlayışına dönüşmesiyle Batı düşüncesindeki siyasal kuramların merkezine kötücül insan doğası anlayışının yerleştiğini ifade etmek mümkündür.

Antik Çağ'dan sonra Batı düşüncesinde hâkim tema olan kötücül insan doğası anlayışı olması nedeniyle Batılı kuramlar ve siyasal ideolojiler insanın kötücül doğasına karşı geliştirilen yönetim modelleri şeklinde inşa edilmiştir. Sahlins'e göre (2012, s. 66) ilk günah teorisinin yarattığı etki nedeniyle Batı düşüncesinde devlet, insan vahşiliğini dengeleyen bir unsur olarak tasarlanmıştır (Sahlins, 2012, s. 66). Diğer bir deyişle birçok Batılı düşünürlerin ortaya koyduğu siyasal örgütlenme teorileri aslında Thukididis'in anlattığı Peloponez Savaşı ortamından nasıl kurutulabileceğinin cevabıdır⁴⁷. Bu bağlamda Peloponez Savaşı'yla somutlaşan kötücül insan doğasından dolayı sürekli rekabet halinde olan insanlığın yönetimi Hobbes gibi kimi düşünürlere göre ancak mutlak bir iktidarla (Leviathan) mümkün iken, Adams gibi kimi düşünürlere göre toplumdaki gücün dengelememesiyle (kuvvetler ayrılığı) mümkündür (Sahlins, 2012, s. 19). Montesquieu'a (2014, s. 6) göre ise kötücül insan doğasının toplumsal bir düzen içinde yönetilmesi ancak pozitif kuralların olması ve iktidarın dengeli bir biçimde dağıtılmasıyla mümkündür. Kötücül insan doğasının yönetilmesi için Montesquieu'un önerdiği model kuvvetler ayrılığı modelidir. Bu konuya değinen Okumuş'a (2000, s. 108) göre Batı düşüncesinde Antik Çağ'da insan doğasıyla erdem arasında kurulan özdeşliğinin Modern Çağ'da devam ettirilmemesi nedeniyle modern Batı düşüncesinde siyaset, iktidar ve birey kavramları güç ile özdeşleşmiş dahası otoriterlerin meşrulaştırıcı ölçütü güç olmuştur. Batı düşüncesinin anayasal sistem, parlamento ve güçler ayrılığı gibi metot ve prosedürler inşa etmesi ise klasik anlamda birer gayeden öte daha çok bir metot (prosedür/mekanizma) arayışına verilen yanıtlardır. Görüldüğü gibi Batılı düşünürlerin

⁴⁷ Sahlins'e (2012, s. 13) göre söz konusu yaklaşım çerçevesinde hareket eden batılı düşünürler, insan doğasının tanımını Peloponez Savaşı'ndan yola çıkarak yapmışlardır. Peloponez Savaşı'nın getirdiği yıkımdan yola çıkan Batılı düşünürler, insanın varlığının temelini kötücül insan doğasına olduğuna dair çıkarımlar yapmışlardır. Esasen tarihte birçok savaş, meydana gelen birçok yıkımın yanı sıra birçok barış dönemleri de bulunmaktadır (Şenel, 2010, s. 38). Bu gerçekliğe rağmen Batılı düşünürlerin sadece Peloponez Savaşı'ndan yola çıkarak insan doğasını tanımlamasının temel nedenin Thukididis'in anlatımı olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Peloponez Savaşı'nı detaylı bir şekilde anlatan Thukididis'in analizleri üzerinden hareket eden Batılı düşünürler, savaşın tarihsel sürecinden ziyade Thukididis'in anlatımı üzerinde durmuşlardır. Thukididis'in askeri ve siyasi liderlik durumunun doğasını ve insanın bu süreçteki belirleyiciliğini anlattığı bu savaşlar, bir nevi insan doğasının keşfinin anlatımı haline gelmiştir (Lebow ve Kelly, 2001, s. 593). Bu konuya dikkat çeken Sahlins'e (2012, s. 19) göre Thukididis'in anlatımında egemen olan dil insanın kötücül olduğu temeline dayanmaktadır. Öyle ki Hobbes'un ifade ettiği *insan insanın kurdu* olduğu doğa durumu aslında Peloponez Savaşı'nın ortaya çıkarttığı siyasal durumun tam kendisidir.

ortaya koydukları toplumsal örgütlenme biçimlerinin farklılığının nedeni insanın kötücül doğasının *nasıl* kontrol altına alınacağı sorusuna verdiği farklı cevaplardan ibarettir.

Antik Çağ'dan sonra Batı düşüncesinde hâkim olan kötücül insan doğası teması modern düşünceyi de şekillendirmiştir. Modern dönemin iki büyük ideolojiden biri olan liberal düşünce; birey odaklı ideoloji inşasında insanın özünü faydaya yani bireysel hazzla bağlayarak faydacı insan doğasının bir sonucu olan rekabeti, sermaye birikimiyle aşmaya çalışmıştır. Liberal düşünce, çıkarıcı/faydacı insan tipolojisini sermaye birikimine bağlı olarak ortaya çıkan kapitalist düzenin ön koşulu olarak ortaya koymuştur (Dağ, 2016: 960). Bu nedenle Hume (2009: 325-326) liberal anlatının meşrulaştırıcı ölçütü kötücül insan doğasından kaynaklanan rekabetti ve çıkarıcılığı kullanmıştır. Liberal düşünceye karşı çıkararak sosyalist düşünceyi sistemleştirmeye çalışan Marx (2016, s. 113) da aynı şekilde insan doğası üzerinden hareketle inşa sosyalist toplumun merkezine faydacı insan doğası yerine toplumsallaşan insan doğası anlayışını yerleştirmiştir. Marx, (1997, s. 60) rekabeti önceleyen faydacı liberal insana (*homoeconomicus*) karşı yeni bir insan doğası tipolojisi yaratmıştır. Bu tipolojiye göre insanların hayatlarını belirleyen şey bilinçleri değil aksine insanın bilinci içinde yaşadığı sosyal yaşam ve emekleridir. Bu nedenle insan doğasının temeli rekabet değil emektir (Ollman, 2015, s. 40-61). Hume, mevcut olan toplumsal düzeni kötücül insan doğasının rekabeti üzerinden meşrulaştırırken Marx ise mevcut düzene karşı henüz olmayan hayali bir toplumsal düzeni (ideal toplum düzenini) yine insanın doğası üzerinden meşrulaştırmaya çalışmıştır.

Hülasa, Antik Çağ'dan sonra Batı düşüncenin siyaset anlayışının temelinde kötü olan insanın nasıl yönetileceğine dair geliştirilen fikirler vardır. Aziz Augustinus'tan Durkheim'e kadar insanın kötücül doğası ile toplumsal örgütlenme birbirini besleyen iki ana unsur olmuştur (Sahlins, 2012, s. 13-65). Bu konuya değinen Okumuş'a (2000, s. 108-109) göre Antik Çağ'dan sonra Machiavelli ile başlayan modern Batı siyaset düşüncesiyle ideal olan ortak iyi/erdem yerine gücün ikame edilmesi Batı'nın düşüşü ve krizi olmuştur. Batı düşüncesinde devlete ilişkin geliştirilen ve siyaset felsefecilerin başı çektiği düşüncenin ana teması ise kötücül devlettir (Güler, 2023, s. 14) Batı düşüncesinde her ne kadar inşa edilen fikirlerde/kuramlarda farklılıklar olsa da kötücül insan anlayışı bu cevapların merkezinde yer almaktadır. Kimi düşünüre göre kötü insan ancak otoriter bir devlet mekanizması sayesinde kontrol edilebilecek bir varlık iken kimisine göre kötü insan ancak yönetim yetkilerinin dağıtıldığı bir sistemde yani güçler dengesi sisteminde kontrol edilmesi mümkündür. 19.yy.da ortaya konan büyük anlatılar yani ideolojiler de aynı tema üzerinden farklı

toplumsal sistemler yaratmaya çalışmışlardır. Bütün bu anlatılar ise Batıya ait bir düşünce düzlemi üzerinde inşa edilmiştir. Batılı kuramlar da tek bir kaynaktan yani Batı medeniyetinden ve toplumundan esinlenerek oluşmuştur. Bu nedenle kötücül insan doğası temalı Batılı kuramlarla Türk devlet geleneğinin açıklanması doğru bir yaklaşım değildir.

Türk devlet geleneği Batı düşüncesinden farklı olarak kendine özgü bir insan doğası anlayışı inşa etmiştir. Türk düşüncesinin özgün olarak inşa ettiği insan anlayışın kökenleri kuşkusuz Türk medeniyetin insanı ve dünyayı kavrama biçiminin bir yansımasıdır. Aşağıda daha detaylı anlatılacağı üzere ilk Türk toplulukların dünyayı ve insanı anlamlandırma biçimini gösteren destanlardan itibaren belirli bir insan doğası anlayışının var olduğunu göstermektedir. Bu anlayış daha sonraki dönemlerde takip edilmeye devam edilmiştir. Gerek Farabi gerek İmam Maturidi'nin eserleri incelendiğinde bu eserlere hâkim ortak bir insan doğası anlayışı olduğu görülmektedir. Ortak olan bu tema ise kötücül insan doğası değil düalist insan doğası anlayışıdır. Türk düşüncesi: “Kötücül insan yerine düalist insan nasıl yönetilmelidir?” sorusunu sormuş ve düalist insanı siyasal sistemin merkezine yerleştirmiştir. Bu bağlamda Farabi'ye (2019, s. 54-55) göre insan doğası düalist olduğu için hem iyi hem de kötü olabilen bir varlık olmasına karşın insanın tüm iradi iyi huylara tek başına sahip olması mümkün değildir. İnsanın iradi iyi huyların ve değerlerin ortaya çıkması ancak insanın diğer insanlarla beraber yaşaması halinde mümkündür (Farabi, 2019, s. 54-55). Farabi'ye (2015, s. 120-150) göre sosyal bir varlık insanın şehirde yaşaması gerekliliğinin nedeni düalist insan doğasıdır çünkü düalist insanın iyiye yönelmesi için maddi açıdan tüm gereksinimlerini yerine getirmesi gerekmektedir. İnsanların bütün maddi gereksinimleri karışılması ise ancak şehirde yaşamında mümkündür. Farabi'ye Farabi, 2012, s. 21) göre toplumdaki insanların iyi davranışlar sergilemesi için bireyler kendi yeteneklerine göre toplumsal hayata katılması gerekmektedir. Yeteneklerin dağıtılması ve düalist insanın toplumda iyi bir insan yapılması ise bu görevlerin yeteneklere göre devlet başkanı tarafından dağıtılmasıyla mümkündür. Bu nedenle Farabi düşüncesinde insanın iyiye yönelmesi için siyasete aktif bir rol verilmiştir. Bu rol düalist olan insanın iyi davranışların ortaya çıkartılması için gerekli sosyal ve siyasal ortamın yaratılmasıdır (Farabi, 2019, s. 54-55).

Türk düşüncesinde önemli bir yer edinen İmam Maturidi'nin düşüncesine bakıldığında zaman yine düalist insan doğasını toplumsal sistemin temeline yerleştirdiği görülmektedir. Maturidi geleneğine göre varlığı vacip olan halifenin/devletin birtakım görevleri bulunmaktadır (Çam ve Öngüç, 2020: 641-669). Bu görevlerden biri de *Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker*'dir. *İyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak* anlamına gelen bu emrin İmam

Maturidi'ye (2005, s. 381-382) göre iki farklı muhatapı vardır. İlk muhatap herkes olduğu için bu emir herkese bireysel olarak farzdır. Diğer muhatap ise toplumda bazı kişilerdir ki bu kişiler peygamberler, halifeler ve idareden sorumlu kişilerdir. İmam Maturidi'nin siyasal erki *emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker* emrinin muhataplarından biri olarak sayması nedeniyle devlete aktif bir rol vermiştir. Bu rol iyi olması mümkün olan düalist insanın iyiye doğru yönlendirilmesidir (Taşdelen, 2017, s. 75-98).

Görüldüğü üzere gerek Farabi'nin siyaset kuramının temelinde gerekse de İmam Maturidi'nin düşüncenin merkezinde düalist olan insanın siyaset yoluyla iyiye yönlendirilmesi düşüncesi bulunmaktadır. Farabi ve İmam Maturidi'de benimsenen bu anlayış ileride anlatılacağı üzere diğer Türk-İslam düşünürleri tarafından da benimsenmiştir. Batı düşüncesinde devlet, kötücül insanı yönetmek için kurgulanmışken; Türk düşüncesindeki devlet, insanı iyiye yönlendiren bir kurum olarak tasarlanmıştır. Türk düşüncesinde var olan düalist insan doğası anlayışı devlete ve siyasete dair yapılan kuramların temelini oluşturmaktadır. Bu durum Türk devlet geleneğini Batı düşüncesinden ayırtıran nokta olarak ön plana çıkmaktadır. Bu gerçekliğe karşın şimdiye kadar Batı merkezli siyaset kuramlarıyla Türk devlet geleneğinin açıklanmaya çalışılmış olması Türk düşüncesinin geliştirdiği insan doğası anlayışını gölgede bırakmıştır. Batılı kuramlarının evrensel gerçeklik olarak algılanması nedeniyle, Türk-İslam düşüncesinin kendi açısından tartıştığı insan doğası ve siyaset tartışmaları yeterli ilgiyi görememiştir. Tezin bu bölümünde Batı ve Türk-İslam düşünürlerin insan doğasına olan anlayışlarına değinilerek Türk devlet geleneğinin geliştirdiği ve toplumsal düzene sirayet eden özgün insan doğası tartışmaları irdelenecektir.

2.1. Batı Düşüncesinde İnsan Doğası

2.1.1. Antik Dönem Düşüncesinde İnsan Doğası: Erdemli İnsan

Antik Yunan medeniyetinin zengin mitoloji geleneği, evrenin doğumu ve düzeni hakkında bilgi vermekle birlikte evrenin merkezinde yer alan insana dair birtakım fikirler geliştirmiştir. Antik Dönem'de insana dair geliştirilen bu fikirlerin yanı sıra düşünürlerin kimi zaman gözlem yöntemiyle kimi zaman diyaloglar aracılığıyla ürettiği fikirler, insan doğasına dair düşüncelerin gelişmesine neden olmuştur (Cassirer, 1980, s. 40). Düşünürlerin Antik Dönem'den itibaren insan doğasını anlamaya çalışmasının nedeni ise toplumsal yaşamın

merkezinde yer alan insandan yola çıkarak toplumsal düzeni açıklama isteğidir. Antik toplumsal yapısının mevcut biçiminin meşruiyeti geliştirilen insan anlayışı üzerinden inşa edilmesi bu düşüncenin tezahürüdür (Bıçak, 2004, s. 23). Kısaca Antik Dönem’de insana dair geliştirilen fikirler Batı düşünce geleneğinin oluşumunda etkili olmuş ve kendinden sonraki dönemleri etkilemiştir. Bu bağlamda Antik Yunan düşüncesindeki insan anlayışı tez kapsamında incelenmelidir.

Antik Dönem mitolojisinin insana dair geliştirdiği fikirler Sokrates’le beraber ilgi inceleme boyutuna evrilmiştir. Bu nedenle Antik Dönem’de insan doğasının düşünürler tarafından araştırılması ve bir düşünce faaliyeti sonucunda insan doğasının varlığının kabulünü Sokrates’e dayandırmak mümkündür⁴⁸ (Cassirer, 1980, s. 40). Antik Çağ’da Sokrates’in aksine insan doğasından ziyade insan *ne’liği* üzerine fikirler yürüten filozoflar olduğu gibi insan doğasını değişmez ve verili olmadığını, aksine mevcut değer yargılarla ve dışsal hükümlerle inşa edildiğini söyleyen Sofist filozoflar da mevcuttur (Jones, 2006, s. 100). Sofistler, Sokrates’in “Her insan içinde kendini tanıma iradesini barındırır, bu yüzden insan önce kendini yani özünü bilmeli.” fikrine karşı çıkarak insanın kendisini değil muhatabını bilmesi gerektiğini çünkü bilgeliğin, karşısındakini etkilemek ve onlar üzerinde belli bir ikna kabiliyetini oluşturarak onaylanma güdüsünün kamçılanması sürecinin çıktısı olduğunu iddia etmişlerdir (Özkan, 2013, s. 37). Bu fikirlere karşın Sokrates, Sofistlerin aksine insanın anlaşılabilmesi için dış bir varlığa ihtiyaç olmadığını vurgulayarak “*İnsan önce kendini bilen bir varlıktır*” diyerek itiraz etmiştir. Öyle ki Sokrates’a göre insanın sahip olduğu itibar, para, mülk veya sorumlu olduğu görevler; insanı tanımlamaktan çok uzak olduğu için “*insanı, sahip olduklarından çok ne olduğuyla*” açıklamaya çalışmıştır (Platon, 2015, s. 36).

İnsan doğasının *ne olduğu* meselesini anlamaya çalışan Sokrates, insanı keşfetme sürecini diyaloglar yardımıyla gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Sokrates Savunması’nda insan doğasının varlığına işaret edilmiş ve insan doğasının keşfinin mümkün olduğu ifade edilmiştir (Platon, 2015, s. 20). Nitekim diyaloglar boyunca savunulan görüş; insanın sahip olduğu bilgiler değil, insanın bir varlık olarak bir benlik taşıdığı görüşüdür. Bu benlik, insan yaşamını yöneten değerlerden ibarettir. Bu değerler ise Sokrates’e göre erdemliliklerdir. Bilgi ile erdemliliği neredeyse eşitleyen Sokrates, erdemliliği ise insanın özünü bilmesine

⁴⁸ Buna karşın Sokrates’in kendi yazdığı bir eseri bulunmadığı için Sokrates’in insana dair geliştirdiği fikirleri tam anlamıyla kavramak oldukça güçtür. Bu bağlamda Sokrates’in insan doğasına dair fikirlerini öğrencisi olan Platon ve karşıtları olan Sofistler üzerinden okunmalıdır.

bağlamıştır (Odabaş, 2019, s. 93-102). Sokrates düşüncesine göre insanın varlık olarak kendini keşfetmesi en önemli öncelik olmakla beraber insanın özü erdemdir.

Sokrates'e göre bilgisiz bir ruh, erdemsiz bir ruhtur. Ruhun her şeyden önce aydınlatılması, bilgisizlikten kurtarılması gerekir. Bu nedenle Sokrates'e göre insanda doğuştan bir kötülük mevcut değildir. Kötülük bir yanılma sonucunda ortaya çıkmıştır (Özkan, 2019, s. 1-20). Sokrates'e göre insan doğasının özü erdemdir, ancak yanılısma sonucunda kimi insanlar erdemi kaybetmişlerdir. Bu durum insanın değişmez doğasının iyi olduğu hakikatini değiştirmez. Bu nedenle insanlar, kendini keşfetmek suretiyle özündeki erdemi/iyi bulabilirler. Kısaca erdem, bilgi ve insan özü arasında kurulan bu ilişki Sokrates'i insan doğasının iyi olduğu görüşüne götürmüştür.

Sokrates'ten aldığı ilhamla düşüncelerini geliştiren Platon da tıpkı Sokrates gibi insanı sistemin tam merkezine yerleştirmiştir. İnsanı anlamaya çalışan Platon, mevcut toplumsal düzenine de uygun olabilecek insan doğası tanımlamasına girişmiştir (Erçavuş, 2020, s. 347-372). Platon, insan doğasını tanımlarken üç bileşenden söz etmiştir: akıl, coşkunluk ve iştahlar. Akıl, insanı doğruya götüren ve ona bilgelik kazandıran yön iken coşkunluk, insanı azgınlığa ve taşkınlığa yönlendirir. İştahlar ise düşünmeden ari insani ihtiyaçlarının giderilmesini sağlayan yeme-içme, çiftleşme vb. arzulara yön verir (Ünder, 2019, s. 185-201). Bu düşüncesinden hareketle Platon'un insan doğasını düalist olarak ele aldığını söylemek mümkündür çünkü insan aklını kullandığı zaman iyi bir insan olabiliyorken, coşkunluğunu ve iştahlarını/tutkularını takip ettiği zaman kötü biri olabilmektedir. Buna karşın Platon, insan doğasının katılığını/değişmezliğini ifade eden maya kavramını da kullanmıştır. Bu bağlamda Platon'a (2015, s. 105) göre Tanrı insanları yaratırken kimisinin mayasına altın katmışken kimisinin mayasına gümüş, demir veya tunç katmıştır. Platon düşüncesine göre altın mayalı kişiler doğal olarak yönetici sınıfına dâhil olurken demir veya tunç mayalı kişiler doğal olarak yönetilen sınıfının üyeleridir. Platon'unun insan doğasına yüklediği anlam hem bir katılık hem de bir esneklik içerdiği için insan hem değişebilmesi mümkün olan hem de mayası nedeniyle doğuştan verili olan yetenekleri sayesinde kendisine rol biçen bir varlıktır.

Platon'un insan doğası tanımlamasında var olan tezatlığın ana nedeni Antik Yunan toplumunun yaşam biçimi olması muhtemeldir. Kölelik sistemine dayalı ekonomik yapıya sahip, vatandaş tanımının sınırlı olduğu buna karşın insanların farklı bir statüye geçme arzularının olduğu toplumda insanı hem değişen hem de değişmeyen bir varlık olarak ele almak tezatlıktan ziyade reel politığın düşünceye yansıtılması olarak görülmelidir (Boyacı,

2014, s. 41-51). Yunan toplumu eşitsiz ve sınıflı bir toplumsal bir düzene sahiptir. Böyle bir reel politiğin mevcut olduğu toplumsal düzende maya metaforunun mevcut eşitsiz ve sınıflı toplum yapısını meşrulaştırıcı bir işlevi üstlendiğini ifade etmek mümkündür (Erçavuş, 2020, s. 347-372). Platon tarafından yapılan insan tanımlamasıyla hedeflenen amaç, toplumsal düzendeki insan ve o insan tipolojisi üzerinden inşa ettiği toplumsal düzenin meşruiyetini oluşturmaktır. Bu nedenle Platon'un hem katılık hem esneklik içeren insan doğasına ilişkin görüşü, ilk bakışta kendi içinde tezat bir görüş olduğu izlenimi verse de Platon (1998, s. 25-28) bu tezatlığı aşmak ve reel politiğin “değişmez” sınıflı yapısının yanı sıra bireysel anlamda tedrici bir değişimi açıklamak için *eğitimi* kullanmıştır. Platon, (1998, s. 28) çocuklar üzerinden hareket ederek bu kavramı felsefesinin ana eksenini oluşturacak şekilde şöyle açıklamıştır:

Çocuk en azgın hayvandır, çünkü zekâ pınarı henüz düzene oturmamışken kurnaz, yaramaz ve bütün hayvanların en taşkındır. İşte bu nedenle onu birçok dizginle gemlemeli. Başlangıçta bakıcısının ve annesinin elinden çıktığında daha çok genç ve toy olduğu için lalaların eline, sonra da ona özgür bir insana yakışan her türlü bilgiyi öğretecek öğretmenlerin eline teslim edilmeli (Platon, 1998, s. 28).

Bu pasajda Platon, insanın ilk halini yani çocukluk halini kötücül olarak yorumlayarak henüz aklını kullanmayan çocukların iştihalarını izlemek suretiyle kötücül insana dönüşebileceğini ima etmiştir. Buna karşın söz konusu durumun kalıcı olmadığını eğitim ile aklın ön plana alınabileceğini ve çocuğun iyi birine dönüşebileceğini ekleyen Platon, (2015, s. 100) “*Sertlik insanın içindeki coşkunluktan gelse bile, eğitim yoluyla yiğitliğe çevrilebilir.*” diyerek değişkenliğin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bu düşünceden hareketle: “Antik toplumun sınıflarından olan köleler de eğitimle özgür birer vatandaş olabilir mi?” sorusu akla gelmektedir. Platon, böyle bir çıkarımın Antik Yunan toplumunun temellerini yıkacağını ön görerek böyle bir sonucu engellemek için sınıflı toplum yapısına uygun *maya* kavramını düşüncesine eklemleyerek söz konusu tezatlığı gidermeye çalışmıştır. Platon’a (2015, s. 163) göre her insan doğuştan belirli bir maya sahiptir. Bu maya sayesinde kimi insanlar doğuştan yöneten sınıfına dâhil iken kimi insanlar köle sınıfına dâhildir. Bu nedenle “*Tabiat kimi insanları filozof ve devlet adamı olarak, kimini de düşünmeden söyleneni yapacak insanlar*

olarak yaratmıştır” (Platon, 2015, s. 163). Platon, insan doğasının özünü oluşturduğunu iddia ettiği maya kavramını şöyle açıklamıştır:

Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Aramızda bir hamur birliği olduğuna göre sizden doğan çocuklar da her halde size benzeyeceklerdir. Ama arada bir altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilir. Tanrı; her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi bekçilik etmelerini, içlerine bu madenlerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi ya da işçi yapacak (Platon, 2015, s. 105).

Platon’a göre insan belli bir maya üzerine doğar bu maya kişinin yaşam biçimini belirlemesinde (hangi toplumsal sınıfta olacağına) ana öge olacağı için kişi bu mayaya göre yetiştirilmelidir. Buna karşın bireylerin çocukluktan alacağı eğitimle de farklı bir noktaya evrilmesi mümkündür çünkü eğitim, insanın henüz oturmamış zekâsını kullanmasına yardım ederek onu özgür birey haline getirebilir. Bu nedenle insan, belirli bir mayaya sahip olmakla birlikte eğitim insanın şekillenmesinde etkili olan önemli bir unsurdur. Platon’un ifade ettiği eğitim meselesindeki öznenin sadece yurttaş sınıfı olması yüksek ihtimaldir, çünkü Platon düşüncesinde göre köleler, akli ile hareket etmeyen daha çok içindeki hayvani istekler doğrultusunda yaşam süren kimselerdir. Bu durumda aklıyla hareket edemeyenlerin (köleler) yapması gereken akıllılara (efendilere) tabi olmaktır (Ertugay, 2016, s. 33). Böylelikle kurgulanan Platon felsefesiyle kişilerin hem değişmez bir mayaya sahip olduğunu hem de eğitim yoluyla gelişmesi mümkün olan özgür bir vatandaş tipolojisini mümkün kılmıştır.

Platon, insan doğası anlayışını inşa ederken *eğitim ve mayanın yanında mevcut koşulları* da eklemiştir. İnsan doğasının şekillenmesinde etkili olan maya ve eğitimin yanında insanların içinde yaşadığı mevcut koşullar da insan üzerinde etkili olacak ve onu yönlendirecektir. Platon, bu düşüncesini türkü dinleme metaforunu üzerinden açıklamıştır. Şöyle ki Platon’a (2015, s. 101) göre bir insan sürekli olarak şarkılar çalınan bir ortamda büyürse bu durum kişiye sirayet ederek kişinin de şarkılara karşı sevgi beslemesine hatta şarkılar söylemesine neden olacaktır. Bu durumun oluşması kişideki sertlik ve yumuşaklık için de geçerlidir. Kişi iyi/erdemli bir ortamda yetişirse *demirin ateşte yumuşaması gibi* kişi de yumuşayarak ortama göre şekillenebilir. Buna karşın eğer kişi doğuştan bir yumuşaklık ve coşkunluk barındırıyorsa türküler kişileri daha çabuk etkileyebilecekken kişi doğuştan sert ise duygularındaki coşkunluk gitgide azalır, olur olmaz yerde kırılır (Platon, 2015, s. 101). Kısaca Platon’a göre her insan doğuştan bir mayaya sahip olduğu için kişi bu maya

doğrultusunda hayatını idame edecektir. Buna karşın eğitim ve mevcut koşullar da insan mayası doğrultusunda insanın şekillenmesinde etkili olabilmekte ve kişiyi özgür bir yurttaş haline getirebilmektedir.

Platon'unun *eğitim, maya ve mevcut koşullar* kavramlarını birbiriyle uyumlu şekilde düşüncesine eklemesi oldukça kafa karışıklığı yarattığını söylemek durumundayız. Örneğin: “Mevcut koşulların insan üzerinde etkili olması onun mayasını etkiler mi? , Bakır bir maya sahip olan bir çocuk altın mayalı bir kişi tarafından eğitilip iyi koşullarda yaşatılırsa bakır maya altın maya dönüşür mü? veya Altın mayaya sahip bir çocuk köle bir aile tarafından yetiştirilse durum değişir mi?” vb. pek çok soru havada kalmaktadır. Buna karşın Platon'un birbiriyle uyumlu gözükmeyen düşüncelerini tek bir felsefi görüşte eritme çabası kafa karışıklığından değil aksine düşüncelerini yaşadığı toplumla uyumlaştırma çabasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Platon'a (2015) göre toplumsal düzenin varlığı, bireylerin toplum içindeki rollerini oynamasıyla mümkündür. Bireylerin rolleri ise bireylerin mayalar tarafından belirlenir. Bireylere mayalarından farklı olarak geniş haklar verilmesi veyahut yönetici mayası olmayan kişilere yönetim erkinin verilmesi toplumu yıkıma götürecektir. Bu durum zorunludur çünkü “Toplumu yapan, insanın tek başına kendi kendine yetmemesi; başkalarını gerekmesidir. Yoksa toplumun kurulmasında başka bir sebep var mı?” diyen Platon bu zorunluluğu ifade etmiştir (Platon, 2015, s. 59). Bu bağlamda Platon'unun ideal toplumu bireylerin doğalarına göre görevler üstlendiği ve bu görevleri yerine getirmek zorunda olduğu zorunlu bir birlikten başka bir şey değildir.

Platon'nun zorunlu toplumsal düzeninde her bireyin doğasına uygun roller üstelenmesi, toplumda sosyal sınıfların ortaya çıkmasını zorunlu kılmıştır. Bu düşünceden hareketle Platon düşüncesinde toplum çiftçiler, koruyucular ve yöneticiler olarak üç sınıfa ayrılmıştır (Ruhi, 2005, s. 241-278). Bu sınıflandırma Platon'unun insanı açıkladığı üç bileşenle paralellik göstermesi bir tesadüften ziyade insan doğasından yola çıkarak toplumsal düzen yaratma düşüncesinin bir tezahürüdür. Yöneticiler akıl, koruyucular cesaret, üreticiler ise arzu ve isteklere göre hareket ederler bu da onların sahip olduğu mayadan ileri gelir. Bu sınıfların her biri kendine biçilen rolü oynayarak en ideal toplumu yaratmaktadır. İnsan mayasından hareketle kurguladığı toplumsal düzende iyi ve kötü yönetim biçimlerinin ortaya çıkabileceğini ifade eden Platon'un felsefesinin özü: “*İnsan, toplum ve devlet özdeşliğinden*

hareketle oluşmuştur, çünkü bu üç temel özellik ve ruhsal bölüm hem insanda, hem toplumda, hem de devlette bulunmaktadır” (Erdal ve Engin, 2018, s. 125-139).

Platon felsefesinde doğru insan doğru toplumun, doğru toplum ise doğru devletin ön şartı olarak kabul etmek mümkündür, çünkü Platon düşüncesine göre insan aklını kullanmak suretiyle mutlu olmayı hedefleyen bir varlıktır. İnsanın mutluluğu ise erdem ile mümkündür. Erdemli insan erdemli toplumu, erdemli toplum ise erdemli devleti meydana getirecektir. Bu nedenle gerek insanın gerekse de devletin nihai hedefi mutlu olmak yani erdemli olmaktır. Kısaca Platon’a göre insan doğasının amacı Sokrates düşüncesinde olduğu gibi yine mutluluktur/erdemdir (Kar, 2024, s. 86). Görüldüğü üzere sınıflı toplum yapısını meşrulaştırıcı bir işlev gören maya metaforu dışında Platon’un benimsediği erdemli olmayı hedefleyen insan doğası anlayışı erdemli toplumsal düzenin temelini oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle Platon’un kurguladığı erdemli devletin (İdeal devlet) özünde erdemli olması mümkün olan insan doğası anlayışı bulunmaktadır.

Platon’nun yanı sıra önemli Antik düşünürlerden olan Aristo da insan doğasından yola çıkarak fikirlerini inşa etmiştir. Öncelikle Platon’u eleştirerek işe başlayan Aristo, idealar dünyasının varlığını kabul etmeyerek duyular dünyasından hareketle toplumsal düzene açıklık getirmeye çalışmıştır⁴⁹. Platon’un aksine nesnelerin ideal ve değişmez olmadığını, her nesnenin devinim içinde belli bir amaca doğru yöneldiğini iddia eden Aristo düşüncesine göre bütün nesnelerin amacı kendini gerçekleştirmektir çünkü dünyada olan her şey devinim yoluyla kendi doğasını gerçekleştirmeye çalışır (Ünlü, 2017, s. 309-320). Bu durumda şeylerin doğası, o şeylerin yetkinleşme sürecini tamamlayarak tekâmül etmiş halidir. Aristo “insanın da bir tekâmül etme süreci yani doğasını arama süreci var mı?” sorusunu şöyle sorar;

Marangozun, ayakkabıcının belli işleri ve yaptıkları vardır da insanın bir işi yok mudur? Yani doğal olarak işsiz mi? Yoksa gözün, elin, ayağın ve genellikle parçaların her birinin bir işi olduğu görüldüğü gibi, insanın da bunların ötesinde bir işinin olduğu ileri sürülebilir mi? (Aristoteles, 1997, s. 10).

Aristo’nun bu soruya verdiği cevap kısaca mutluluktur. İnsanın kendisini aşan işi, mutluluğu yakalamaktır çünkü insanlar yaptıkları bütün eylemlerde en iyi saydıkları şeyleri elde etmeye

⁴⁹ Platon’a göre iki dünya mevcuttur. İlki tüm nesnelerin gerçek özünü barındırdığı idealar dünyasıdır ki burada değişim ve devinim söz konusu değildir; duyu dünyası ise ideallerin birer kopyasının olduğu, değişimin ve devinim sürekli yaşandığı yerdir. Platon’unun felsefesi bu temel ayrımın üzerine bina edilmiştir. Bu felsefe de insan ise merkeze yerleştirilmiştir (Erçavuş, 2020, s. 347-372).

çalışırlar. Aristo'ya (2007, s. 7) göre “bütün toplumlar şu ya da bu şeyi amaçladıklarına göre, toplumların en üstünü ve hepsini kapsayanı da en yüksek iyiyi amaç edinecektir”. Aristo düşüncesine göre duyular dünyasında hareket eden bütün nesneler gibi insanların da bir amacı vardır. Bu amaç: Her şeyi kapsayan ve her şeyi içinde barındıran mutluluktur. İnsan, bir işi veya şeyi en güzel şekilde ve sürekli iyi yapabilecek şekilde hareket ederek mutluluğu ulaşmaya çalışır (Omay, 2010, s. 85). Bu nedenle insan doğasının amacı/özü mutlu olmaktır ancak bu mutluluk bireylerin tek başına elde edebileceği bir gerçeklik değildir (Senemoğlu, 2016, s. 42-63). Bu gerçekliğin elde edilmesini insanın toplumsallığına bağlayan Aristo'ya (1997, s. 193) göre “Hiç kimse bütün iyilere sahip olmayı tek kendisi için tercih etmese gerek çünkü insan toplumsal, doğa gereği birlikte yaşamaya yatkındır”. Bu düşünceden hareketle insanı tanımlayan Aristo'ya göre insan siyasal bir hayvandır. Buna karşın insanı toplumsal bir varlık olarak tanımlamak Aristo için yeterli değildir. O, insanı diğer varlıklardan ayıran özelliklerini saymaya devam ederek insan özgünlüğünü sorgular. Bu sorgulamada keşfettiği nokta sadece insana ait olan akıl etme yetisidir. Böylelikle Aristo insan tanımını tamamlamış olur. Bu tanımlamaya göre insan, toplumsal bir varlık olarak akıl edebilen, temel amacı mutluluk olan siyasal bir varlıktır (Omay, 2010, s. 85).

İnsanın nihai hedefinin mutluluk/erdem olduğunu ifade eden Aristo düşüncesine göre söz konusu hedefin ulaşılması için iki temel öge gerekmektedir: akıl ve siyasal düzen. İnsanın iyiye ulaşması için akla ve düşünmeye ihtiyaç vardır. Bu düşünceden hareketle Aristo düşüncesinde mutluluk ile akıl arasında doğrudan bir illiyet bağı vardır. İnsan diğer canlılardan farklı olarak eylemlerini kurgularken düşünerek hareket ettiği için iyi olabileceği gibi aklını kullanmaması durumunda kötü eylemler sergilemesi ve kötü bir karaktere dönüşmesi kaçınılmazdır (Aristoteles, 1997, s. 5-10). Bu nedenle Aristo düşüncesine göre insan düalist bir yapıya sahip bir varlık olarak aklını kullanması durumunda erdeme ve mutluluğa ulaşacaktır⁵⁰(Ketenci ve Topuz, 2013, s. 1-18). Buna karşın Aristo'ya (2007, s. 7) göre erdemin gerçekleşmesi için bireylerin tek başına varlıkları yeterli olmayıp toplumsal

⁵⁰ Aristo'ya (1997, s. 73) göre insan doğası iyi olmakla beraber iyi olan insanın bunu açığa çıkartmasının iki şekli vardır: düşünce erdemi ve karakter erdemi. Bu bağlamda kişi düşünce erdemiyle eğitimle geliştirirken karakter erdemi alışkanlıklarla geliştirebilir (Ketenci ve Topuz, 2013, s. 1-18). Daha çok karakter erdemi üzerinde duran Aristo'ya göre karakter erdemlerinden hiçbirisi insan doğasında bulunmamaktadır. Buna karşın karakter erdemlerini edinebileceğimiz doğal bir yapımız bulunmaktadır. Aristo bu düşüncesini şöyle açıklamıştır: “Karakter erdemlerinden hiçbirisi bizde doğa vergisi bulunmaz, çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez. Doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir şey de başka türlü bir alışkanlık edinemez. Demek ki erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak “ (Aristoteles, 1997: 23).

ve siyasal bir örgüt gerekmektedir. Bireyler ancak böyle bir örgütün parçası olarak örgütün sağladığı siyasal düzende mutluluğa ulaşabilirler. Ayrıca Bireyler eylemlerinde sürekli olarak iyi saydıkları şeyleri hedefledikleri için kurulan tüm ortaklıkların da amacı iyi olmaktadır. Bu durumda devlet tüm iyi ortaklıkları kapsayan ve en yüksek iyiyi amaç edinen en büyük toplumsal örgütlenmedir. Mutluluğa erişmek için insanların bir araya gelerek kurduğu örgüt, iyi bir amaç için kurulmuş olan devlettir (Kantarcı, 2014: 21-39). Aristo düşüncesinde insan doğasının özü olan erdeme ulaşmak oradan erdemli toplumsal örgütlenme olan devleti kurgulamak için insanın aklını kullanarak erdemli bir birey olması gerektiği vurgulanmıştır.

Görüldüğü gibi Aristo da diğer düşünürler gibi siyasal ve toplumsal düzeni insan ve insan doğası üzerinden inşa etmiştir. Bu nedenle Antik Dönem düşünürlerin insan doğasına ait fikirlerini salt düşünme faaliyetlerinden hareket ederek oluşturduklarını söylemek mümkün değildir. Antik Dönem'in mevcut siyasal düzenleri, düşünürler için bir örnek incelemesi değeri taşımaktadır. Aristo'nun da mevcut toplumsal düzeni olan şehir devletlerini en iyi siyasal düzen şeklinde tanımlaması bu gerçeğin bir tezahürüdür. Söz konusu hakikatin diğer bir tezahürü Aristo'nun köle sınıfına dair geliştirdiği fikirlerdir. Aristo da tıpkı hocası Platon gibi kölelik sisteminin devam etmesi gerektiğini ve bunun insan doğasına uygun olduğunu ifade etmiştir (Kıran, 2019, s. 350-359). Mülkiyet edinme süreci üzerinden köleliği inceleyen Aristo'ya (2007, s. 35-36) göre kimi insan yönetmeye, kimisi yönetilmeye meyilli olduğu için kölelik doğal bir sonuçtur. Ancak “Zorla bireyin birey olma hakkı elinden alınarak mülkiyeti başkasına verilemez bu durum o bireyin doğasına aykırı bir davranış olur.” diyerek siyasal düzenin temel taşlarını yerleştiren Aristo, (1997, s. 23.) tüm bireylerin işlerini görebilmesi için kendisi için yeterli kadar erdeme sahip olması gerektiğini söylemiştir. Böylelikle hem yöneten hem de yönetilen erdeme sahip olsa da erdemlerin aynı ve eşit olması ise mümkün değildir, çünkü yöneten doğası gereği yönetim ve adalet erdemine sahipken bir ayakkabıcı ancak kendi işini iyi yapabilme erdemine sahip olabilir. Bu bağlamda kölelerin doğası gereği sahip olduğu erdem, onların köle olmasını sağlayan yegâne unsurdur.

Devleti, “Bizi bütünüyle insan yapan yetileri pratiğe dökmek ve mükemmel hale getirmek üzere kişileri özgür kılar.” şeklinde tanımlayan Aristo'ya (2007, s. 8) göre söz konusu devlet sistemi içinde dağıtılacak olan roller de önceden verilidir. Bu düşüncesiyle Platon'a benzer bir düşünce geliştiren Aristo, yöneten ve yönetilen ilişkisini tamamen insan doğasına bağlamıştır. “Gereken şeyleri zekâsıyla önceden görebilen bir kimse, doğaca yönetici ve efendidir; oysa beden gücüyle bunları yapabilen bir kimse doğaca köledir, yönetilenlerden

biridir” diyerek insan doğası üzerinden toplumsal rolleri açıklamakla yetinmeyen Aristo, (2007, s. 8) farklı devletlerarasındaki ilişkiyi de bu düşünceye bağlamıştır. Kendileri dışındaki devletleri/toplumları barbar, kendilerini ise yönetici erdemine sahip toplumlar olarak görmesi bu düşüncenin somutlaşmış halidir (Senemoğlu, 2016, s. 42-63). Platon’unun kurduğu doğru insan, doğru toplum, doğru devlet önermesinin benzer bir versiyonu Aristo tarafından da kabul görmüştür⁵¹.

Genel anlamda Antik düşünürleri belirli bir insan doğasının varlığını kabul ederek bir takım farklılıklar olmasına karşın tüm düşüncelerini insan doğası üzerinden tüm düşüncelerini açıklamışlardır. Düşünürler, mevcut siyasal düzen gerçekliğini de yadsımayarak ideal toplumsal düzenin meşruiyetini insan doğasına bağlamışlardır. İnsan doğası üzerinden mevcut siyasal sistemi okuma ve alternatif toplumsal düzenleri yine insan doğası üzerinden inşa etme düşüncesi hemen hemen tüm Antik düşünürlerde görülmektedir. Gerek Platon’un gerek Aristo’nun mevcut toplumsal düzenleri (sınıflı toplum-kölelik) meşrulaştırıcı argümanları dışarda bırakıldığında ikisi içinde insan doğasının özü erdemdir. Bu düşünürler, nihai hedef olan erdemli toplumlar için insan doğasından yola çıkarak erdemli insan doğası anlayışı inşa etmişlerdir. Bu düşünceden hareket eden düşünürlerle göre erdemli toplumsal örgütlenme için erdemli insan tipolojisi kaçınılmaz olarak var olmak zorundadır. Zira Platon’a göre tıpkı insanlar gibi devletlerin/toplumların da karakterleri vardır. Toplumların karakterlerin oluşması aşamasında toplum üyelerinin karakterleri belirleyicidir (Senemoğlu, 2016, s. 49). Erdemli insanların varlığı ise ancak erdemli insan doğasının varlığıyla mümkündür. Bu durumda erdemli toplumlar için erdemli insanın varlığı Atik düşünce ön şart olarak ele alınmıştır. Erdemli toplum için ön şart olarak kabul görülen erdemli insan tipolojisinin inşası için insan doğasının özü erdem olmak durumundadır. Bu nedenle siyasal kuramlarını inşa eden Antik düşünürler öncelikle erdemli insan doğasının varlığını ispat etmekle işe başlamışlardır. Antik Dönem’de inşa edilen bu anlayışın doğurduğu siyasal sonuç siyaset ile erdem/ahlak arasında kurulan bağıdır. Bu bağ, evrensel “iyi” varlığını kabul etme ve bunun siyasetin merkezine koyulmasıdır (Babacan, 2018, s. 2). Platon’un devleti en erdemli/bilge kişi (filozof kral) yönetmelidir, aksi durumda toplumun mutluluğa ulaşması mümkün değildir görüşü bu düşünceyi ispatlamaktadır (Platon, 1998, s. 473). Aynı şekilde Aristo’nun devleti, toplumun kolektif mutluluğunu/erdemini temsil eden bir olgu olarak ele

⁵¹ Ancak Aristo, önermeye iyi aileyi de eklemiştir. Çünkü siyasal hayvan olan insanın toplumsallığı ilk önce devlette değil ailede kendini bulur. Devletten önce aile toplumsallığı içinde olan birey kendini gerçekleştirme sürecinde aileyi bir basamak şeklinde kullanır (Taşkın, 2017, s. 203-230). Günlük ihtiyaçlarını ailede karşılasa da bireyin diğer ihtiyaçları için devlet elzemdir. Bu düşünceden hareketle Aristo iyi insan - iyi aile - iyi toplum – iyi devlet önermesini ortaya koymuştur.

alması bu düşüncenin bir yansımasıdır (Ağaoğulları, 2015, s. 139-141). Kısaca Erdemli insan doğası vazgeçilmez şekilde siyasal düzenin temelini oluşturmakla beraber erdemli toplum ideali Antik filozoflar için ulaşılması gereken nihai hedeftir. Söz konusu hedefe ulaşmanın yolu ise insan doğasını maddi bir unsur ile değil mutluluk temelli bir anlatımla tanımlanmasıyla mümkündür çünkü insan doğası gereği ancak böyle bir toplumsal düzende erdemli ve mutlu olabilmektedir.

İnsan doğasından yola çıkarak siyasal kuramlar inşa etme geleneği Antik Dönem’le sona ermiş değildir. Kimi zaman düşünürlerin kendi ütopyası için insan tipolojisi yarattığı, kimi zaman siyasal düzeni meşrulaştırma aracı olarak kullandığı bu düşünce biçimi varlığını modern dönemde de devam ettirmiştir. Buna karşın Antik Çağ’da inşa edilen erdemli insan doğası anlayışı sonraki dönemlere aktarılamamıştır. Aşağıda detaylı anlatılacağı üzere erdemli insan doğası anlayışı Orta Çağ döneminde yerini kötücül insan doğası anlayışına bırakmıştır. Hristiyanlık öğretilerinin kaynaklık ettiği kötücül insan doğası anlayışı Aziz Augustinus’un felsefi çalışmalarıyla Batı düşüncesini şekillendiren bir anlayışa dönüşmüştür (Sahlins, 2012, s. 66). Bu durum Antik Çağ’da insan doğasıyla erdem arasında kurulan bağın dolayısıyla siyaset ile ahlak arasındaki bağın kopmasına neden olmuştur. Özellikle Rönesans düşüncesinin kötücül insan doğasını akılla (rasyonel insan) beraber ele alarak siyasal kuramların temeline yerleştirmesi neticesinde siyaset mutluluğun değil iktidarı hedefleyen ve bu uğurda kurnazlığı, bencilliği mubah gören bir olguya dönüşmüştür.

2.1.2. Hristiyanlık Düşüncesinde İnsan Doğası: Günahkâr İnsan

Toplumsal bir varlık olarak insan, ilk andan beri dünyadaki varlığını sorgulayarak gerçek amacını bulmaya çalışmıştır. Bu amacı keşfetmek için Antik Çağlardan itibaren günümüze kadar ciddi tartışmalar yapılagelmiştir. İnsanın amacına ve insan doğasına dair yapılan bu tartışmalar iki farklı boyutta gerçekleşmiştir. Bu tartışmaların ilk boyutunu oluşturan felsefe; insanın, idrak çerçevesinde varlığının hakikatini bilerek akli olan, ilahi olan ve sonradan olan varlıkların bilgisini elde etmeye çalışarak insan doğasına dair çözümlemeler yapmıştır (Görkaş, 2021, s. 45). Bu bağlamda felsefe, insanın aklını ve arzularını eğiterek insanı erdemli bir varlığa dönüştürmeye çalışmıştır (Dirican, 2017, s. 170). Filozoflar ise önce insanı tanımlayarak insan doğasını keşfetmeye çalışmış daha sonra keşfettikleri insan doğası üzerinden erdemli toplum inşa etmişlerdir. İnsanın mutluluğuna ve doğasına dair yapılan tartışmaların ikinci boyutu ise din öğretileri doğrultusunda yapılan tartışmalardır. Toplumsal düzen inşa sürecinde etkili olan dinler, toplumun öznesi olan insan ve insan doğasına dair

birtakım vaazlar da bulunmuştur. (Özcan, 2016, s. 203-224). Bu bağlamda Batı düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan Hristiyan dinin insan doğasına dair öğretileri tez kapsamında incelenmelidir.

Hristiyanlığın insan anlayışını belirleyen öğretisi İncil’de geçen yaratılış hikâyesindeki ilk günah hikâyesidir. Bu hikâyeye göre: Tanrı önce Hz. Âdem ile Hz. Havva’yı yaratmış ve hayatlarını geçirmeleri için onları cennetine koymuştur. Ancak Tanrı, Hz. Âdem ile Hz. Havva’nın iyiyi ve kötüyü bilme ağacından meyve yemelerini yasaklamıştır. Bu yasağa uymayan ve Hz. Havva’nın ısrarı üzerine yasaklı meyveyi yiyen Hz. Âdem ile Hz. Havva cennetten kovularak dünyaya gönderilmiştir (Kutsal Kitap/İncil, 2019, s. 10). Tanrı ile insan arasında yapılan ilk anlaşma bozulmuştur. Hristiyanlığa göre bu durum tüm insanlığı etkileyerek bütün insanların günahkâr doğmasına neden olmuştur. Bu nedenle Hristiyanlık düşüncesinde insanlar ilk günahı dolaylı olarak doğuştan günahkâr sayılırlar (Sevli, 2022, s. 132). Hristiyanlık düşüncesine göre insanlığın dünyada olmasının nedeni ilk günahıdır. İnsan günahın bedelini bu dünyada çekecek ve eğer Tanrı’ya yeteri kadar itaat ederse tekrar sonsuz olan cennete girebilecektir. Bu düşünceden hareketle Hristiyanlığa göre: İnsanlığın dünyada yaşadığı eşitsizlikler, insanın kötücül doğasının doğal bir sonucudur.

Hristiyanlığın ilk döneminde dünyevi iktidar ile ruhani iktidar arasında ince bir çizgi çekilmiştir. Özellikle Hz. İsa döneminde Hristiyanlığın daha çok ezilen sınıflar arasında yayılması ve nispeten siyasal iktidar tarafından Hristiyanlığın bastırılmaya çalışılması gibi nedenlerle Hristiyanlık öğretisi siyasal iktidarı huzursuz edecek bir söylemden kaçınmıştır. Hz İsa tarafından ifade edilen *Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını da Tanrı’ya* verin sözü bu düşüncenin tezahürüdür (Waskow ve Turan, 2006, s. 237). Hz. İsa’dan sonra Hristiyanlığın yayılması ve Roma tarafından resmi din olarak kabul edilmesiyle Hristiyanlık öğretileri toplumda kabul görmeye başlamıştır. Özellikle Orta Çağ’da kilisenin kurumsallaşması ve toplumsal güç merkezi haline gelmesiyle Hristiyanlık düşüncesindeki insan doğası anlayışı siyasal düşüncede merkezi bir noktaya evrilmiştir. Bu dönüşüm sürecinde etkili olan kişi ise kuşkusuz Hristiyan düşüncesini felsefi bir yaklaşımla inceleyen Augustinus’tur (Şenel, 2010, s. 264-265).

Augustinus, (2009, s. 28) ilk günah teorisinden hareketle sağlamlaştırdığı kötücül insan doğası üzerinden Tanrı’nın/kilisenin ruhani egemenliğini dünyevi egemenliği de kapsayacak şekilde yorumlamıştır. Hristiyanlık inancına göre Tanrı, her şeye gücü yeten bir varlık olduğu için dünyadaki eşitsizlikleri kaldırabileceği kudrete de sahiptir. Bu noktada “Tanrı her şeye muktedir olduğu halde neden insana iyi bir doğa vererek kötülüğü ortadan kaldırmaz?”

sorusu önemli hale gelir. Augustinus (2009, s. 27) bu soruya şöyle cevap vermiştir: “Tanrı hem kötülüğü hem de iyiliği yaratma ve engelleme kudretinde olmasına rağmen kötülüğü engellemez çünkü Tanrı, iyiliğin kendisinden kötülüğün ise insanın kötü doğasından kaynaklandığını insanlığa göstermek ister”. Augustinus, böylelikle insanın kötücül insan doğasının Tanrı tarafından verildiğini ve sonradan değişmesinin de mümkün olmadığını ifade etmiştir. Augustinus’un gerek siyasal iktidara dair gerekse de insan doğasına dair düşüncelerinin temelinde ilk günah öğretisinden kaynaklanan kötücül insan doğası bulunmaktadır. Söz konusu düşüncenin oluşumunda her ne kadar Augustinus ön plana çıkmış olsa da Protestan teolog Reinhold Niebuhr, Katolik filozof Jacques Maritain ve Kalvinist John Cotton gibi farklı mezheplerdeki birçok düşünür aynı düşünceyi benimseyerek eserlerinde işlemişlerdir (Honer ve Hunt, 1990, s. 809).

Hristiyanlık öğretilerini felsefî bir yaklaşımla ele alan Aziz Augustinus’un çalışmaları sayesinde kilise düşüncesi Orta Çağ dünyasında ana aktör haline gelerek Batı düşünce felsefesini şekillendirmiştir (Durmaz, 2010, s. 93-120). Bu nedenle Batı düşüncesinde gelişen insan doğası anlayışının temelinde Hristiyanlık öğretileri olduğunu söylemek mümkündür. Sahlins’e (2012: 66) göre Batı düşünce sisteminde hatırı sayılır bir alan işgal eden kilise düşüncesi, insan doğasına dair tartışmalarda temel bir zemin yaratarak insan doğasının kötücül olduğuna dair inancın yerleşmesini sağlamıştır. Bu durum Antik Dönem’de siyaset ile ahlak arasında kurulan bağın kopmasına neden olmuştur. Okumuş’a (2000, s. 111) göre de Batı düşüncesinde meydana gelen bu dönüşüm modern dönemde gelişen hemen hemen bütün siyaset nazariyelerinin bilinçaltını oluşturmaktadır. Bu bilinçaltı kendisini en üst perdeden Leviathan’da göstermiş olsa da daha sonra ortaya konan faydacı felsefe ile farklı bir çehreye bürünen, rıza ve sosyal sözleşmecî ekollerle kendini gösteren görüş aynı anlayışın ürünüdür. Yine Tokat’a (2017, s. 134) göre “Batı düşüncesi “asli/ilk günah ”tan gelen suçluluk psikolojisiyle varoluşsal bir günahkârlık teolojisi geliştirmesi sonucu kötücül insan doğası teması Batı düşüncesinin temeli haline gelmiştir” (Tokat, 2017, s. 134).

Sahlins’e (2012, s. 13) göre batılı düşünürlerin benimsediği kötücül insan doğasının diğer bir kaynağı Peloponez Savaşı’dır. Peloponez Savaşı’nın getirdiği yıkımdan yola çıkan Batılı düşünürler, insanın varlığının temelini kötücül insan doğasına olduğuna dair çıkarımlar yapmışlardır. Tarihte birçok savaş, meydana gelen birçok yıkımın yanı sıra birçok barış dönemleri de bulunmaktadır (Şenel, 2010, s. 38). Bu gerçekliğe rağmen Batılı düşünürlerin sadece Peloponez Savaşı’ndan yola çıkarak insan doğasını tanımlamasının temel nedenin Thukididis’in anlatımı olduğunu söylemek mümkündür. Peloponez Savaşın’ı detaylı bir

şekilde anlatan Thukididis'in analizleri üzerinden hareket eden Batılı düşünürler, savaşın tarihsel sürecinden ziyade Thukididis'in anlatımı üzerinde durmuşlardır. Thukididis'in askeri ve siyasi liderlik durumun doğasını ve insanın bu süreçteki belirleyiciliğini anlattığı bu savaşlar, bir nevi insan doğasının keşfinin anlatımı haline gelmiştir (Lebow ve Kelly, 2001, s. 593). Bu konuya dikkat çeken Sahlins'e (2012, s. 19) göre Thukididis'in anlatımında egemen olan dil insanın kötücül olduğu temeline dayanmaktadır. Hobbes'un ifade ettiği *insan insanın kurdu* olduğu doğa durumu aslında Peloponez Savaşı'nın ortaya çıkarttığı siyasal durumun tam kendisidir.

İlk günah teorisinin yanı sıra Batı düşüncesindeki kötücül insan doğası anlayışının dönüşümünde Antik Yunan mitolojisinin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Antik Yunan efsanelerine göre insanlar titanların küllerinden gelmişlerdir. Titanlar ise kötülüğü barındıran ve düzeni bozucu varlıklardır (Sahlins, 2012, s. 13). Bu bağlamda Antik Yunan mitolojisinde Prometheus efsanesi oldukça önemlidir. Efsaneye göre Prometheus insanlığın kurtuluşu için Tanrı Zeus'a savaş açmış bir tirandır. Bu savaşta insanların kurtuluşunu sağlamak için ateş çalarak insanlığa sunan Prometheus bir isyan figürü olarak Batı düşüncesinde kendine yer edinmiştir. Hacımüftüoğlu'na (2018, s. 524) göre Antik Yunan mitolojisindeki birçok efsanenin unutulmasına rağmen Prometheus efsanesinin canlılığını yitirmemesinin temel nedeni, Batı düşüncesindeki insan anlayışının temelinde Prometheus mitin yer almasıdır. Bu düşünceden hareket eden Tokat'a (2017, s. 135) göre: "Prometheusçu insan anlayışının sonuçlarından birisi Hobbes'çu materyalist insan felsefesidir. Hobbes'çu varlık anlayışı ise süpernatürel yönü olan bir insan tasavvuru içermediği gibi fedakârlığı öngören bir ahlâk anlayışını da içermemektedir".

Antik Dönem'de inşa edilen erdemli insan ve iyi insan doğası anlayışının kötücül insan doğası anlayışına dönüşümünde Antik Yunan Mitolojisi, Peloponez Savaşı'nı tasvir eden Thukididis'in anlatımı gibi unsurlar etkili olsa da dönüşümü gerçekleştiren asıl olgu Orta Çağ'da geliştirilen Hristiyanlık felsefesidir. Kilisenin yarattığı düşünce ikliminin baskın olması ve bu düşüncenin uzun yıllar boyunca ayakta kalması nedeniyle, Orta Çağ'a tepki olarak doğan Rönesans dahi erdemli insan yerine kötücül insan anlayışını devam ettirmiştir (Coşkun, 2003, s. 45-70). Bu konuya değinen Ağaoğulları ve Köker'e (1991, s. 118) göre Rönesans ve Reform⁵² gibi dönemler Orta Çağ felsefenin akli ve özgür insan iradesini yok

⁵² Rönesans ve Reform hareketiyle birlikte kilisenin dünyevi egemenliği kırılmıştır. Özellikle Luther'in kilisenin egemenliğine karşı çıkması ve dünyevi iktidarı hükümdarın tekeline vermesi kilisenin toplumsal gücünü sarsmıştır. Buna karşın kötücül insan doğası Batı düşüncesindeki yerini korumuştur.

saymasının tepkisel bir sonucu olarak ortaya çıkmış olmasına karşın kötücül/rasyonel insan anlayışı devam ettirilmiştir. Rönesans, Antik Çağ'ın erdemli insan tipolojisi yerine Orta Çağ'ın kötücül insan doğası düşüncesi temelinde rasyonel insanı yüceltmıştır.

2.1.3. Rönesans Düşüncesinde İnsan Doğası: Rasyonel İnsan

Feodalitenin yıkılmaya başladığı, ticaretin artarak kentlerin ve sosyal sınıf olarak burjuvanın siyasal güç merkezi haline geldiği, ekonomik hareketliliğin arttığı ve skolastik düşüncenin yıkıldığı Rönesans Dönemi'nde filizlenen düşünceler yeni bir kültürün doğmasına neden olmuştur. Bu kültürel zemin üzerinden yeni yaklaşımlar ve fikirler üreten düşünürler, insan doğasını yeniden keşfetmeye girişmişlerdir (Skinner, 2014, s. 78). Bu süreç sonucunda tanımlanan insan doğası, rasyonel insan imgesi üzerinden yeniden inşa edildiği için doğasının özü ise erdemle değil akılla ikame edilmiştir (Kadıoğlu, 2011, s. 159-160). Rönesans'la beraber Orta Çağ'ın sosyo-politik gerçekliği olan kilisenin güç kaybetmesine karşın kötücül insan doğasına dair anlayış devam ettirilmiş ve tahkim edilmiştir. Bu bağlamda Rönesans Dönemi'nde rasyonel insan imgesi üzerinden yeniden inşa edilen kötücül insan doğası incelenmelidir.

Rönesans insanı; erdemli bir varlıktan öte kendi değerlerini kendi aklıyla bulabilen, özgür iradeli, iyi ve kötüyü seçebilen bir varlıktır (Febvre, 1995, s. 67). İnsanın aklını kullanarak çalışması, toplumdan ziyade kendi bireyselliğiyle var olması insan aklının hiç olmadığı kadar etkin kılınmasına ve tüm değerlerin üzerinde bir noktaya taşınmasına neden olmuştur. Rönesans'ın bu düşüncesiyle Antik Çağ'ın erdemli insanı ile Orta Çağ'ın edilgen ve günahkâr insanı yıkılmış ve yerine rasyonel kötücül insan doğmuştur. Rönesans düşünürleri erdem yerine akıllı önceleyen bir biçimde kötücül insan doğasını yeniden inşa etmişlerdir (Boyras, 2020, s. 90-110).

İnsan doğasını yeniden tanımlamanın öncülerinden olan Machiavelli rasyonel insanı tanımlarken insanın kötücül doğasını ön plana çıkartmıştır. Machiavelli'nin insan doğasını kötücül olarak değerlendirilmesinin nedeni yaşadığı dönemin fikri ve siyasi arka planı olduğunu söylemek mümkündür. Çalkantılı bir döneme denk gelen Macvhiavelli; kilise - devlet mücadelesinin yoğun yaşadığı, İtalya siyasi birliğinin kurulamadığı ve İtalya kent devletleri ile papalık arasında iktidarın paylaşılamadığı bir ortamda seküler bir çıkış yaparak sorunlara çözüm bulmaya çalışmıştır (Baldini, 2018, s. 17). İtalya bağımsızlığını önemseyen Macvhiavelli, dış güçlere karşı bağımsızlığın ve buna paralel olarak yurt içinde istikrarlı bir

devlet yönetimin varlığını elzem görmüştür. Tüm bunların gerçekleşmesini ise devlet idaresini elde tutan yöneticinin rasyonel ve çıkarıcı doğasına bağlamıştır (Ağaoğulları, 2015, s. 327). Machiavelli, Rönesans’la değişen koşullara bağlı olarak ortaya çıkan sosyo-politik gerçekliği insan doğası üzerinden analiz ederek siyasal düzeni insan doğasının bir sonucu olarak görmüştür. Böylelikle modern siyaset kuramı tıpkı Antik Çağ’da olduğu gibi insan doğası üzerinden yeniden kurgulanmıştır.

Machiavelli’ye (2017, s. 72) göre “İnsanlar her zaman bir ve aynı doğayla doğdukları ve öldükleri için insan doğasının verili ve değişmez olduğunu söylemek mümkündür”. Değişmeyen bu insan doğasını muhtevasını ise “Çünkü insanlar hakkında genel olarak şu söylenebilir: nankör, gelgeç gönüllü, sahtekâr ve hilebaz” şeklinde açıklayan Machiavelli’ye (2017: 205) göre insan doğası kötücüdür. Kötücül insan doğası üzerinden hareket eden Machiavelli, toplumsal düzenin ortaya çıkışını insanların kötücül doğasından kaynaklanan rekabete dayandırmaktadır. Machiavelli düşüncesine göre insanların kendi aralarında yaptıkları rekabet sonucu kıt kaynaklara erişimde çıkan kaosu önlemek için güçlü üst bir merciye ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaç toplumsal düzenin temelini oluşturmuştur (Ağaoğulları, 2015, s. 328). Toplumsal düzenin meşruiyetini kötücül insanın rasyonelliği üzerine kurgulayan Machiavelli’ye (2017, s. 62) göre devletin varlık nedeni yine kötücül insan doğasıdır.

Machiavelli düşüncesine göre: “İnsan doğasının kötücül olması yöneticinin de kötücül olmasına neden olur, böylelikle yönetilenler önce yozlaşmış liderlerle tanışır (Ağaoğulları, 2015, s. 327). Doğaları kötü olan insanlar, doğalarına uygun olarak önce kötülüğü keşfetmektedirler ve ardından iyiliği tanımlamaktadırlar. Machiavelli bu açıklamasıyla devletin varlığını da tanımlamaktadır (Boyraz, 2020, s. 90-110). Bu tanıma göre devlet, insan doğasının kontrolünü sağlamak amacıyla ortaya çıkmaktadır. Görüldüğü gibi Machiavelli’ye (2017, s. 62) göre kötücül insan doğası toplumsal düzenin temelini oluşturmakta ve devlet kötücül insana karşı bir denge unsuru olarak sisteme dâhil olmaktadır.

Rönesans’la birlikte değişen bakış açısını yansıtan ve toplumsal düzeni yine insan doğası üzerinden ele alan diğer önemli düşünür Hobbes’tur. Hobbes, Machiavelli’nin aksine toplumsal düzeni kötücül insan doğasının tabi neticesine değil insanlar arasında yapılan bilinçli ve zimmi bir sözleşmeye bağlamıştır. Bu görüş otoriter bir devlet yönetimin varlığını meşrulaştırmakla beraber doğal durum ve doğal hakların da tartışılmasının önünü açmıştır (Senemoğlu, 2016a, s. 70). Hobbes’un düşüncelerinin oluşmasında kuşkusuz yaşadığı tarihsel dönemin mevcut koşulları etkili olmuştur. İngiliz devletinin iç savaş halinde olması,

politik ve sosyal karışıklıklar olması Hobbes'u güçlü bir devlet otoritesini savunmaya itmiştir. Yukarıda da değinildiği gibi Sahlins'e (2012, s. 19) göre Hobbes'un çıkarımlarını Thukididis'in Peloponez Savaşı anlatımından yola çıkarak yapmış olması yüksek ihtimaldir. Thukididis'in anlatımından etkilenen Hobbes, kendi felsefesinde doğa durumunu Poloponez Savaşı'yla paralel bir şekilde inşa ederek kötücül insan doğasını ön plana çıkartmıştır.

Hobbes, toplumsal düzeni açıklamak için insanın en yalın hali olan doğa durumuna kadar geri gitmiştir. Doğa durumundaki insan yapısı ve özelliklerinden yola çıkan Hobbes, insanların bencil olduğunu ifade etmiştir. Hobbes'a (2007, s. 22) göre insan çıkar, şan ve şöhret peşinden koşan bir varlık olduğu için insanların sadece kendisi bencil olmayıp diğer insanlarla olan ilişkisi de çıkar üzerine inşa edilmiştir. Hobbes'a (2007, s. 22) göre "Doğa gereği, biz onların arkadaşlığının değil, ama onlardan gelecek şan ve yararın (commodum) peşindeyiz. Bu asıl olarak peşinden koştuğumuz şeydir, arkadaşlar ikincildir". Bu nedenle Hobbes düşüncesinde toplumsal düzenini temeli kötücül/bencil insan doğasıdır.

Hobbes'a (1993, s. 80-83) göre doğa durumundaki bencil insanlar doğuştan eşittirler. Eşit ve bencil insanların yaşamlarını huzur içinde geçirmeleri ise mümkün değildir çünkü eşit yeteneklere ve isteklere haiz olan bencil insanlar aynı şeyleri arzu ederler. Bu durum ise insanlar arasında rekabeti ve kavgayı tetikleyerek *insanın, insanın kurdu* olduğu doğa durumunun oluşmasına neden olmuştur. Hobbes, doğa durumuna ilişkin düşüncesini şöyle ifade etmiştir;

Bu yetenek eşitliğinden, amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar. Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar(Hobbes, 1993, s. 93).

Bu düşünceye göre doğal eşitlik ve bencil insan doğasının bileşiminden çıkan sonuç insanlığın yok oluşudur. Aynı arzuların peşinden koşan aynı kabiliyetteki insanlar, arzularını gerçekleştirmek için diğer rakip insanları yok etmeleri gerekmektedir. Bu durum ise sürekli bir savaş/kaos durumunun doğmasına neden olur ki insanlığın bu durumda var olması oldukça güçtür. Hobbes'un düşüncesinde doğal eşitliğin sonucu huzur ve güven değil aksine güvensizliktir. Bu nedenle insanlar kendi aleyhinde olacak şekilde güçlü bir otoriteye ihtiyaç duyarlar (Ağırman, 2018a, s. 115-120). Burada ifade edilen otorite ise Levithan'dan başkası değildir. Bu durum insanların aleyhinedir çünkü insanlar kendilerini yönetmesi için tüm haklarından devlet lehine feragat etmektedirler (Yeşilçayır, 2014, s. 62-72). Sahlins'e (2012,

s. 18) göre Levithanı yaratıcısı olan Hobbes'un yapmaya çalıştığı şey kötücül insan doğasının yönetilmesini sağlamaktır. Bu nedenle Levithan kötücül insanları terbiye etmek için mutlak bir güçle donatılmıştır. Hobbes da tıpkı Machivaelli gibi toplumsal örgütlenmeyi kötücül insan doğası üzerine inşa etmekte ve devleti kötücül insan karşısında denge unsuru olarak konumlandırmıştır.

Sürekli savaş hali olarak nitelendirdiği doğal durumdan çıkışı akıl yoluyla elde edeceğini ifade eden Hobbes' a (1993, s. 96) göre insanlar doğal durumdan kurtulmak için barışı isterler bu durumda insanların üzerinde anlaşılabilecekleri uygun barış koşullarını gösteren tek olgu ise akıldır (Hobbes, 1993, s. 96).

Diğer bir deyişle, ilk ve temel doğa yasası barışı aramaktır. Bu temel doğa yasasından da, diğer kimi doğa yasaları türetilir. Aklın gösterdiği uygun barış koşulları, “doğa yasası” olarak adlandırılmaktadır. Ama doğa yasasını Hobbes, insanların anlaşması değil, aklın zorla dikte etmesi olarak görür. Burada akıl insan doğasının bir başka yanına işaret etmektedir. Ama bu doğa içgüdüsel diyebileceğimiz doğayı da kendi otoritesi altına alabilmektedir. Çünkü insanları kavgaya iten duyguları bastırabilen, insanın varlığını korumasını sağlayan akıldır (Kılıç, 2015, s. 97-117).

Görüldüğü üzere Hobbes da tıpkı diğer düşünürler gibi insan doğası üzerinden toplumsal düzen inşa etme arayışına gitmiştir. İnsan doğasının en yalın halini keşfetmek için doğal/doğa durumunu hayali bir senaryo ile kurgulayan Hobbes, *insanı insanın kurdu* olarak tanımlamıştır. Toplumsal bir aradılığı doğaya değil insanın içinde taşıdığı korkuya ve çıkara dayandıran ve kötücül insan doğası üzerinden hareketle Levithan'a ulaşan Hobbes, güçlü/otoriter bir devletin varlığını insanlığın devamı için adeta zorunlu görmüştür. Hobbes, doğa durumuna giderek salt anlamda en yalın insanı tahlil ederek insanın özünde barındırdığı unsurların kötücül olduğunu ve müdahale edilmemesi durumunda insan soyunun tehlikeye gireceğini ifade etmiştir. Hobbes'a (1993, s. 80-93) göre insan soyunun devamı için insan, kendi kötücül doğasına karşı yeni bir otorite yani devleti kurmalıdır. Bu nedenle Hobbes düşüncesinde devlet, neden değil kötücül insan doğasının bir sonucudur. Hobbes düşüncesi her ne kadar siyasal otoritenin oluşumunu zimmi bir sözleşmeyle açıklamaya çalışmak suretiyle devletin varlığını rıza üzerinden meşrulaştırmaya çalışsa da sözleşmelerin temeli erdemli bir insan tipolojisine dayanmamaktadır. Bencil ve kötücül insanın devletle yaptığı zimmi sözleşmesi ahlaki ilkeler spesifik olarak lâ-ahlaki (non-moral) bağlamlardan, örneğin pazarlık sonucu ortaya çıkmıştır. Bu konuya değinen Okumuş'a (2000, s. 16) göre “rıza ve sözleşme fikirleri Batı siyaset düşüncesinin yöneldiği mekanizma temelli, usulü değere(erdem) önceleyen meşruiyet fikrinin bir başka yansımasıdır”. Bu durum Antik

düşünceden ciddi bir sapma yaşandığını göstermektedir. Antik düşüncede devlet, insanların mutluluğa erişebilmesi için elzem olan bir unsur ve erdemli insanın mutluluğa ulaştıran bir neden/araç iken Rönesans düşüncesinde devlet, kötücül insan doğası nedeniyle ortaya çıkan ve bu nedenle insanın kötücülüğüne karşı bir denge unsuru olarak inşa edilen bir olgudur.

Hobbes ve Machivaelli kötücül insanın yönetimi için otoriter bir devlet modeli önerirken diğer bir önemli düşünür olan Montesquieu, kuvvetler ayrılığı modelini inşa etmiştir. Siyasal kuramını inşa etmek öncelikle insan doğasını inceleyen Montesquieu'a (2014, s. 6) göre insan; tutukları peşinde koşan bu nedenle bencil ve kıskanç bir varlıktır. Yine Montesquieu'a (2014, s. 6) göre tutkuları peşinde koşan insanların iktidarı ele geçirmesi haline bu durumu kendi lehlerine olacak şekilde kullanarak iktidarı yozlaştırır. Diğer bir deyişle kötücül olan insanın iktidarı ele geçirmesi durumunda iktidar gücünü kötüye kullanarak yetkilerini keyfi kullanacaktır (Ağaoğulları, 2015, s. 555). Bu düşünceden hareket eden Montesquieu düşüncesine göre kötücül insan doğasının toplumsal bir düzen içinde yönetilmesi ancak pozitif kuralların olmasıyla mümkündür. Bu amaca ulaşmanın temel aracı ise kuvvetlerin dengeli bir biçimde dağıtılmasıdır. Montesquie'nun hedeflediği nihai amaç olan siyasi özgürlüklerin korunmasının temelinde iktidarı kötüye kullanabilecek olan kötücül insan doğası vardır. Kısaca kuvvetler ayrılığı yönetim biçimini savunan Montesquieu, kuramını inşa ederken yine kötücül insan doğasından hareket etmiş ve söz konusu kötücül doğanın kuvvetler ayrılığı yöntemiyle yönetilebileceğini savunmuştur (Bakırcı, 2022, s. 376).

Antik Dönem düşünürleri, insanı tanımlarken insan doğasının varlığını kabul etmekle beraber asıl amacın erdem ve mutluluk olduğunu söylemişlerdir. Bu bağlamda yöneten-yönetilen ilişkisinde akıl olmakla beraber, insanların mayası da bir o kadar önemlidir. Bu dönemde insan ruhani bir varlık olarak tanımlanırken, Rönesans düşüncesi insanı kötücül olarak tanımlayarak, egemenliği/iktidarı tek gerçek olarak sunmuştur. Hatta insan tek gerçeklik olan iktidarı elde etmek için tüm erdeminden vazgeçmesi gereken bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Rönesans'la birlikte insan rasyonel bir varlık olarak ele alınarak akli yardımıyla kendi kaderini çizen bir kişiliktir. Diğer bir deyişle Rönesans düşüncesi Antik düşüncenin aksine insanı erdemli/ruhani değil rasyonel bir varlık olarak dünyevileştirmiştir. Böylelikle Rönesans Dönemi'yle beraber insan doğasının kötücül olduğu anlayışı tamamen yerleşmiştir.

Rönesans düşünürlerin kast ettiği rasyonel insan ve aklın tanrılaştırılması düşüncesi kötücül insan doğası düşüncesiyle birleşmiştir. Özellikle Hristiyanlık düşüncesinin etkisiyle de benimsenen kötücül insan anlayışının Rönesans'ın rasyonel insanıyla bütünleşmesi siyaset kurumuna yüklenen anlamın değişmesine neden olmuştur. Antik düşüncede siyaset

kurumunun temel amacı, ortak iyi yaratarak mutluluğa ulaşmaktır. Antik Dönem'deki bu düşüncenin varlığı iyi olma ihtimali olan insan anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Rönesans Dönemi'nde benimsenen anlayış ise kötücül ve rasyonel bir insan anlayışıdır. Bu anlayışın getirdiği siyasal sonuç kötücül insanların siyaset aracıyla iyiye sevk edilmesi değil rasyonel insanın, kötücül insanların barış içinde yaşamasını sağlayacak toplumsal bir organizasyon yaratmasıdır. Böyle bir organizasyonun oluşabilmesi ise ancak güçlü bir iktidar ile mümkündür. Bu bağlamda Rönesans Dönemi'nde siyaset, mutlu olmanın aracı değil iktidar olmanın bir aracı şeklinde tasvir edilmiştir.

Antik düşüncede, varlık olarak insan ve eylemleri ortak bir etiğe dayandırılmış ve insan eylemlerini meşrulaştırma aracı olarak evrensel etik/ahlak normları kullanılmıştır. Bu nedenle Antik düşünürler tarafından kurgulanan toplumsal düzenin de temeli *ortak iyi* olmuştur. Tasarlanan bu toplumsal düzenlerde adil olma, meşru olma, güç kullanma vb. tüm eylemlerin referans noktasını belirleyen ortak iyi sayesinde siyaset ile etik arasında güçlü bir bağ kurulabilmiştir. Ancak Rönesans Dönemi'yle ortak iyi yerine *güç* ve *iktidar* kavramı yerleşmeye başlamış ve siyaset mutlu olmak için değil iktidar olmanın bir aracı haline gelmiştir (Boyacı, 2014, s. 41-51). Bu konuya değinen B. Russel'a (1997, s. 113-118) göre diğer medeniyetlerde geçmişle ile şimdi arasında güçlü bir bağ olduğu için insanlar hala temelde mutlu/erdemli olmayı amaçlarlar. Buna karşın Batı düşüncesinde insanlar, diğer insanlara ve doğaya karşı güçlü olmayı arzulurlar.

2.1.4. Modern Düşüncede İnsan Doğası: Faydacı-Yabancı İnsan

Her dönem, kendine özgü insan tipolojisi yaratarak ideolojileri ve toplumsal düzenleri bu yeni insan tipolojisi üzerinden oluşturmuştur. Modern dönemle birlikte ortaya çıkan sosyo-politik değişimler de insan ve insan doğasını yeniden düşünmeyi zorunlu kılmıştır. 18.yy.da başlayan ekonomik gelişmeler, sanayi devrimi, uluslararası ticaret ve tüketim toplumu temelinde ortaya çıkan kapitalist ekonomik yaklaşım varlık olarak insanın yeniden keşfedilmesini gerekli kılmıştır. Ne Antik Dönem'in ruhani/erdemli insanı ne de Rönesans'ın dünyevi/rasyonel insanı modern dönemin toplumsal düzen anlayışına uyum sağlamadığı için modern dönemin yeni toplumsal düzenine uygun yeni bir insan ve insan doğası inşa edilmiştir.

Değişen ve dönüşen dünya ile beraber toplumsal düzenleri meşrulaştıracak büyük anlatıların başladığı bu dönem, ideolojiler çağı olarak da tanımlanmaktadır. Bu dönemde iki büyük

ideoloji olan liberalizm mevcut toplumsal düzene açıklamalar getirerek kapitalist sistemi meşrulaşırken sosyalizm düşüncesi hayali toplumsal düzen olan komünist ütopya için gerekli fikrî altyapıyı hazırlamıştır. İdeologları tarafından insanlığa kurtarıcı olarak sunulan her iki düşünce yeni toplumsal düzenlerin inşası için insanı yeniden tanımlama ihtiyacı hissetmişlerdir (Bulut, 2011, s. 184). Bu nedenle ideolojiler, büyük anlatılarına insan doğasını yeniden tanımlayarak başlamışlardır. İnsan doğasına ilişkin yaptıkları farklı tanımlamalar söz konusu ideolojilerin farklılaştığı temel noktalar olmuştur.

Liberal düşüncenin ideoloğu olan Hume, kuşkusuz insanın yeniden keşfi sürecinin en önemli aktörü olmuştur. Hume, diğer filozoflardan da öteye giderek insan doğasını bir bilim olarak ele almaya çalışmıştır (Kılıç, 2022, s. 429-445). Gözlem ve deneyim metotlarına sadık kalarak kurmaya çalıştığı insan bilimi için öncelikle insan doğasını anlama yetisine odaklanan Hume, insanın tutkuları ve ahlakı üzerinden konuyu ele almıştır. Bu durum Rönesans Dönemi'nde başlayan kıta Avrupa aydınlanmasındaki salt aklın tanrılaştırılması fikrinden farklı bir yaklaşım ortaya koyduğunu göstermektedir. İskoç aydınlanmasının önemli düşünürlerinden olan Hume; bireysel ve toplumsal çözümlemelerinde salt akıl yerine insanın önemli bir parçası olan duygu, tecrübe, gelenek, alışkanlık gibi unsurlardan olan *hazza* vurgu yapmıştır (Duman, 2006, s. 139). Bu yönüyle Hume, klasik Avrupa aydınlanmasından farklılaşmış ve insan doğasını haz ve fayda ile yeniden tanımlamaya çalışmıştır. Hume'u Rönesans filozoflarından ayıran en önemli unsur, aklın sınırlılığını kabul edişidir. Rönesans düşüncesinde akıl, insanın tutku ve arzularını belirleyen ve bunları kontrol eden yegâne unsur iken Hume'a (1975, s. 14) göre bu unsur akıl değil haz/faydadır çünkü akıl, her şeye hâkim olan bir unsur değildir. Hume bu düşüncesini şöyle açıklamıştır:

Düşüncemiz bu sınırsız hürriyete sahip görünüyor olsa da daha yakından incelersek aslında onun çok dar sınırlar içinde kaldığını ve zihnin bu yaratıcılık yeteneğinin, duyuların ve tecrübenin verdiği malzemeleri birleştirmek, yerlerini değiştirmek, büyütme ya da küçültme yetisinden başka bir şey olmadığını görürüz (Hume, 1975, s. 14).

Modern dönemden önce birçok filozof akıl-irade ile arzu arasında kurdukları bağ ile bir ahlak felsefesi yaratmışlardır. Akıl ile irade arasında da farklı bir yorum getiren Hume düşüncesine göre akıl ve aklın kuvveti olan iradeyle isteklere ve arzulara yön vermek mümkün değildir çünkü akıl ve arzu, doğası gereği birbirinden farklı yeti tasavvuruna dayanmaktadır (Çelebi, 2011, s. 657-665). Arzuya hâkim olabilecek bir akıl ve onu yönlendirebilecek bir irade ile ahlaka uygun eylemler yaratılabilir. Bu hususta farklı bir yorum getiren Hume'a (2009, s.

278) göre tutkuların kölesi olan akıl, tutkulara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev üstlenemez. Bu durumda “Akıl tutkuların kölesinden başka bir şey değilse akıl bilgi kaynağı olarak nasıl görülebilir?” sorusu önem kazanmaktadır. Hume, burada ince bir çizgi çekmek suretiyle akıl ve tutku arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmıştır. Hume’a (2009, s. 280) göre tutkular, insanları yönlendiren ana unsur olmakla beraber tutkular tek bir biçimde değildir. Tutkular, dingin ve şiddetli olmak üzere iki farklı biçimlerde oluşur. Diğer filozofların akla yüklediği misyonu yanlış olarak gören Hume, bu misyonu dingin tutkulara bağlamıştır. Başka bir deyişle akıl - arzu arasında kurulan bağ, Hume tarafından dingin - şiddetli tutkular olarak formüle edilmiştir.

Salt aklın bilgi kaynağı olması Hume tarafından salt doğru ve yanlışlığın bilgisine ve keşfine indirgemıştır. Hume, (2009, s. 308-309) bu durumu şöyle ifade etmiştir “Us doğruluk ve yanlışlığın keşfidir”. Bu konuda daha da ileri giden Hume, salt doğru ve yanlışlığın keşfinde de aklın her zaman isabetli karar veren bir olgu olmadığını ifade etmiştir. Böylelikle “Ahlakın kaynağı akıl değilse ahlakın kaynağı nedir?” sorusuna cevap veren Hume, akıl yerine insan tutkularının pratiklerini devreye sokmuştur. Hume’a (2009, s. 308-309) göre ahlak, insan deneyimlerinin ürünüdür ve fayda verdiği müddetçe toplumda varlığını sürdürecektir. Böylelikle fayda terimini ortaya atan Hume, insandan yola çıkarak faydacılık teorisini geliştirmiş ve toplumsal düzeni fayda üzerinden kurgulamıştır (Erol, 2018, s. 75). Hume düşüncesinde insan doğasına yön veren ana unsur akıl değil haz veya faydadır.

Fayda düşüncesinden yola çıkan Hume’a (2009, s. 325-326) göre insanların bir araya gelerek toplumsal düzen kurma ihtiyaçları Hobbes’un iddia ettiği gibi zimmi bir sözleşme ve yahut Platoncu yaklaşımla mutluluk arama istediğini karşılama dürtüsünden değil insanlara fayda vereceği için oluşmuştur. Hume’e (2009, s. 325-326) göre ilk bakışta dünyadaki varlıklar arasında en güçsüz olan varlık insandır çünkü insanların sınırsız ihtiyaçlarını ve zorunluluklarını giderecek herhangi bir araç yoktur. Buna karşın insanlar toplum sayesinde tüm ihtiyaçlarını giderebileceği gibi diğer canlılarla da eşit hale gelebilir hatta onlara karşı üstünlük sağlayabilir. Bu durum insanların faydasına olduğu için insanlar bir araya gelerek toplumsal örgütlenmeyi oluşturmuşlardır. İnsanlar toplum sayesinde güç, yetenek ve güvenlik sağlayarak doğada üstün bir konum elde etmişlerdir. Söz konusu toplumun bu işlevi sayesinde toplumun kendisi de daha üstün bir konum elde etmiştir. Hume düşüncesi, toplumu sağladığı fayda sayesinde üstün bir konuma yerleştirirse de sınırsız ihtiyaçları olan insanların ihtiyaçlarının tamamının toplum tarafından karşılanmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Bu bağlamda kaynakların dengeli dağılımı ve güvenliği için başka kurallara ihtiyaç

vardır. Bu kurallar mülkiyetin istikrarı, güvenli transferi ve vaatlerin yerine getirilmesidir. Bu kurallar ise fayda teorisine uygun olarak insanların deneyimleri sonucu elde ettikleri ve faydalarına olduğu için devletten önce gelen kurallardır. Bu kuralların uygulanması herkesin dolayısıyla toplumun faydasıdır. Bu bağlamda mülkiyet ve mülkiyetle ilgili kurallar devletten önce var olup toplumun faydasına olan kurallardır (Çetin, 2003, s. 72-92). Görüldüğü gibi Hume düşüncesine göre toplumsal düzenin nedeni hazcı insan doğasıdır. Çünkü insan, hazlarına riayet ederek fayda araması onu faydalarını gerçekleştirecek toplumsal düzene götürmüştür.

Hume düşüncesine göre devletin oluşması bir yandan toplumsal fayda, diğer yandan kişisel fayda sağlamaktadır (Dağ, 2016, s. 955). Toplumsal fayda açısından devletin toplumsal faydasını adalete bağlayan Hume düşüncesine göre devlet insanlar arasında kuralların uygulanması ve adaletin tesis edilmesini sağlar. Bu durumda devlet, insanlar tarafından fayda çerçevesinde inşa edilmekle beraber güvenlik ve barışın varlığı da ancak devletin varlığının tesis ettiği toplumsal fayda ile mümkün olur (Uslu, 2010, s. 225-264). Devletin varlık nedenini çıkarıcı/faydacı insan doğasına bağlayan Hume da, siyasal düzenin temelini tıpkı Hobbes ve Machiavelli gibi kötücül insan doğasına bağlamıştır. Hume düşüncesine göre insanları yönlendiren temel olgu dürtüler olduğu için insanlar uzun vadeli çıkarlar yerine kısa vadeli çıkarlar için çalışırlar. Sürekli olarak kısa vadeli tutkularını tatmin etmeye çalışan insan tipolojisinin yarattığı sonuç ise çatışmadır, çünkü insanlar çıkarları peşinde koştuğu için rekabet, rekabet ise çatışmayı oluşturmaktadır. Çatışmanın önlenmesi ve insanların belirli bir toplumsal düzende yaşayabilmeleri için siyasal otorite oluşmak zorundadır. Bu bağlamda Hume düşüncesinde “siyasi otorite, insanın çıkarıcılığı ve bencilliği sonucunda doğmuştur” (Çetin, 2003, s. 78-79). Okumuş’a (2000, s. 113) göre faydacı siyasal teorisinin temelinde bireysel çıkarların/faydaların bir toplumsal düzende için harmanlamak suretiyle genel faydaya ulaşmaya çalışan bir düşünce vardır. Faydacı/çıkarıcı teorisinin temel amacı erdemli birey veya erdemli toplum yaratmak değil aksine çıkarıcı bireylerin çıkarlarını birbirleriyle uyumlaştırmaktır. Bu nedenle fayda teorisi, bireye fayda sağlamasına rağmen ahlaki/etik olmayan eylemlere veya sonuçlara dair bir izah getirilmemiştir.

Her dönemin sosyal, iktisadi ve politik gelişmeleriyle siyasal felsefesi arasında güçlü bir bağ için Hume’un insan doğası üzerinden yola çıkarak yaptığı değerlendirmeleri felsefi açıklamaların ötesinde yeni toplumsal düzenin kurgulanması süreci olarak değerlendirilmelidir (Boyd, 2008, s. 82-83). Kapitalist ekonomik düzenin yerleşmeye başladığı siyasal bir düzlemde, insan doğası da bu düzene uygun bir şekilde yeniden

keşfedilmeye çalışılmıştır. Hume'un insan doğasını fayda ile açıklamak suretiyle kapitalist sistemin ihtiyaç duyduğu; *çıkarları/faydası peşinden koşarak çıkarını maksimize eden insan (homoeconomicus)* tipolojisi inşa etmesi bu düşüncüyü ispat eder niteliktedir. Yine Hume'un mülkiyet kavramını fayda teorisine bağlaması ve bunu devletten önceye tarihleyerek modern ahlakın tezahürüne uygun deneyimlerden oluşan kurallara bağlaması bu düşüncenin bir tezahürüdür.

Hume'un tasvir ettiği insan tipolojisi haz peşinden koşarak fayda sağlamaya çalışan kötücül bireydir. Ahlakı, insan davranışlarını ve bilgiyi nedensellik bağlamında fayda illiyetine bağlayan Hume (her ne kadar doğrudan ifade etmese de); bu anlamda kötücül bir insan doğasının varlığını savunmuştur zira faydacı insan tipolojisi, tüm insanların doğası gereği sürekli olarak fayda/çıkar peşinden koşacağını vaaz etmektedir. Kendi faydasına olmayan hiçbir eylem ve olgu için çaba harcamayacak olan faydacı insan kötücül olup kapitalist anlamda *homoeconomicus* insanı oluşturmaktadır. Hume düşüncesi değişen sosyo-ekonomik gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan kapitalist sistemin temeline faydacı insan tipolojisini yerleştirmiştir. Kapitalist sürecin insanın doğası gereği yaşanması gereken bir süreç olarak okuyan Hume, böylelikle yeni toplumsal düzeni insan üzerinden meşrulaştırmıştır. "Hume'un siyasal felsefesi, kapitalistleşen dünyanın ticari modernleşmesinin açıklamasından başka bir şey değildir" (Dağ, 2016, s. 950).

Hume'un tanımladığı insan doğası, klasik düşüncedeki insandan farklılaşmaktadır. Nitekim klasik düşüncede insanının ancak erdemli olması durumunda mutlu olabileceği savunulmuş ve erdem ile insan arasında bir illiyet bağı inşa edilmiştir. Klasik düşüncede insan, hazları peşinde koşması değil aksine hazlarına ve dürtülerine gem vurması gereken bir varlık olarak tasvir edilirken Hume düşüncesi fayda kavramını ortaya koyarak dürtülerin terbiye edilmesi değil bilakis davranışlara, ahlaka ve hatta bilgiye dahi kaynaklık etmesi nedeniyle takip edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Avrupa aydınlanmasının salt akla verdiği önem İskoç aydınlanmasının öncülerinden olan Hume tarafından fayda ile ikame edilmiştir. Buna karşın Hume'un hazzı/faydacı insanı erdemli değil kötücüldür çünkü insanın mutlu olması için erdemli olmasına gerek yoktur aksine insan haz veya iktidar peşinde koştukça mutlu olabilmektedir. Bu bağlamda Hume'un hazzı insanı kapitalist sistemin ana unsuru olan bencil tüketici imgesiyle vücut bularak çıkarıcı/kötücül insan fikrini tahkim edilmiştir. benzer bir düşünceyle Adam Smith de insan doğasının çıkarıcı ve bencil olduğunu ifade ederek söz konusu bencillik/kötülük için çare aramaktan ziyade serbest bırakılması gerektiğini bu durumun sermayenin birikimiyle sonuçlanacağını ifade ederek eşitsiz ve sınıflı toplumun

insan doğasının doğal bir sonucu olduğunu ifade etmiştir (Honer ve Hunt, 1990, s. 807-825). Liberal teorinin temeli faydacı/çıkarıcı/kötücül insan doğasına dayanmakta ve gerek sermaye birikimini gerek eşitsiz-sınıflı toplumu faydacı/çıkarıcı/kötücül insan doğasının neticesi olarak görmektedir.

Modern dönemin diğer büyük anlatısı olan sosyalist ideolojisinin ideoloğu Marx'ın fikirleri, liberal düşünceye karşı kurgulanarak kapitalist sistemin eleştirisi üzerine inşa edilmiştir. Mevcut sisteme yönelik yaptığı eleştiri üzerinden hayali bir toplumsal düzen olan sosyalist düzeni kurgulamaya çalışan Marx, işe kapitalist sistemin faydacı/çıkarıcı insanını eleştirmekle başlamıştır. Marx'ın insan doğasına ilişkin fikirleri literatürde tartışmalı olsa da Marx'ın kapitalist sistemi faydacı/çıkarıcı bireyi üzerinden eleştirdiği gerçeği kabul edilmiştir (Yardımcı, 2020, s. 633) .⁵³ Marx'ın faydacı insan yerine farklı bir insan doğası ikame etmeksizin kapitalist sistemi tam anlamıyla eleştirmesi mümkün değildir. Marx'ın çalışmalarında ilk andan son ana kadar belirli bir insan tipolojisinin var olduğunu savunan Geras'a (2002, s. 24) göre Marx düşüncesinde evrensel ve değişmez bir insan doğası vardır, çünkü insan doğası kavramı tarihsel materyalizmin değil doğa kanunlarıyla ilintili olarak ortaya çıkan evrensel insan tipolojisinin bir sonucudur (Geras, 2002, s. 24).

İnsanı “homo faber” olarak tanımlayan Marx, kendi insan anlayışını Hegel'in insan tipolojisinin tersine konumlandırmıştır (Çetin, 2003, s. 72-92). Hegel idealist bir yaklaşımla insanı, maddi koşullardan bağımsız tin sayesinde kendini kurma yetisine sahip bir varlık olarak tanımlarken Marx (1997, s. 60) bu tanıma karşı çıkarak insanı maddi koşullardan bağımsız insanın var olamayacağını ifade ederek insanı toplumsal ilişkiler bütünlüğünde anlamlandırmaya çalışmıştır. Marx'ın faydacı bireyin kurucusu olan Hume'dan farklı şekilde

⁵³ Bu konu da Venable, Marx'ın yeni bir insan tipolojisi yaratmadığını ifade etse de Althusser ve Tucker gibi düşünürler Marx gençlik döneminde bu konuya eğildiğini savunmuşlardır. Öyle ki Tucker, orijinal Marksist düşüncenin kaynağı olarak gördüğü 1844 Elyazmaları'nda Marx'ın yeni bir insan tipolojisi yaratmaya çalıştığını savunmuştur. Ancak gerek Althusser gerek Tucker'e göre Marx'ın gençlik yıllarında oluşturmaya çalıştığı insan tipolojisi çalışmaları olgunluk döneminde devam etmemiştir (Karababa, 2022, s. 234). Althusser'e göre Marx'ın gençlik döneminde inşa ettiği bir insan doğası olmakla birlikte olgunluk döneminde Marx'ın kabul ettiği değişmez ve evrensel bir insan doğası yoktur. Althusser'in iddiasına göre Marx; ilk yıllarda bilimsel bir anlayışa sahip olmadığından idealizmin etkilerinden sıyrılamayarak köktenci, değişmez ve evrensel bir özün varlığını kabul etmiştir. Ancak daha sonra materyalist diyalektikle birlikte Marx bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Çünkü materyalist düşüncenin özü belirsizlik iken Marx'ın idealsizimin öğretisi olan tek evrensel insan doğasını kabul etmesi mümkün değildir (Althusser, 1998, s. 234) .

insanı tanımlaması ve değerlendirmesi ile başlayan eleştiri süreci onu farklı bir toplumsal düzene ulaştırmıştır.

Toplumsal ilişkilerin sürecini diyalektik materyalizm metoduyla anlamaya çalışan Marx, insan olgusunun tarihsel süreç içinde maddi koşulların değişmesine bağlı olarak değiştiğini ifade etmiştir. Yaşamın maddi koşulları, insanın fikir koşullarını belirlediğini ifade eden Marx ve Engels (2016, s. 38-39) bu düşüncesini Komünist Manifesto’da şöyle ifade etmiştir: “Fikirler tarihi, maddi üretim değiştiği ölçüde zihni üretimin de nitelik değiştirdiğinden başka neyi kanıtlar”. Marx, insanı varlık olarak değişmeyen bir özde değil toplumsal bir varlık olarak toplumsal ilişkiler içinde tanımlayama çalışmıştır. Marx’a (2016, s. 113) göre insanın toplumsallaşması ise ancak emekle mümkündür. Marx düşüncesine göre bir insanın diğer bir insandan doğması varlık açısından onu diğer hayvanlardan ayıran en önemli özellik olması mümkün değildir. İnsan, diğer bütün varlıklardan ayıran özellik gereksinimlerini karşılamak için harcadığı emektir. Bu nedenle insanı diğer varlıklardan ayıran şey, üretim becerisi ve emektir. Marx’ın insanı, homo faber yani alet yapabilen insan olarak tanımlaması bu düşüncenin tezahürüdür (Karadaş, 2020, s. 40).

Marx düşüncesine göre alet yapan insan, gereksinimlerini karşılamak suretiyle doğada hâkimiyet kurmaya başlamakla beraber emeğin üretimi meydana gelmiştir. Bu emek, insanı insan yapan ana unsurdur, çünkü emek insanın tinsel varlığının temelidir. Doğada hâkimiyetin kurulması emek sömürsünün de başlangıcını oluşturmuştur. Örneğin; daha fazla hayvan sürüsüne hâkim olmak için daha fazla emeğe ihtiyaç duyulduğu için emek sömürülmeye başlanılmıştır. Bu durum bir insanın emeğinin diğer insanın nesnesi haline getirmesine olanak verdiği için kölelik ortaya çıkmıştır (Senemoğlu, 2018, s. 79). Emeğin nesnelleşmesi ise bir yandan ontolojik bir probleme yol açarken diğer yandan emeği yönetecek egemen varlığının yani siyasal düzenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nesnelleşen emeklerin yönetimi, otorite olgusu dolayısıyla devletleşme/toplumsallaşma ihtiyacının temelini oluşturmaktadır (Engels, 2016, s. 187). Marx düşüncesine göre toplumsal örgütlenmenin oluşumunun temelinde emek ve emeğin sömürülmesi vardır. Emeğin insan doğasının özünü oluşturması nedeniyle Marx’ın da diğer düşünürler gibi toplumsal düzenin temeline insan doğasını yerleştirdiğini ifade etmek mümkündür.

Marx’a (2018, s. 109) göre gelişen toplumla birlikte farklılaşan ihtiyaçlar, emeğin önce toprakla sonra ise makineyle uyumlaşmasını (sanayi ile birlikte) sağlamıştır. Sanayi toplumunda makine yardımıyla artan üretim ve buna bağlı olarak artık ürünün artması sonucunda değişen insan “bireyci” insan olarak toplumsallaşmıştır. Böylelikle “Üretici

güçlerde, sürekli büyüme; toplumsal ilişkilerde, sürekli yok olma; düşüncelerde, sürekli oluşma hareketi meydana gelmiştir” (Marx, 2018, s. 109). Tüm bu tarihsel süreçte toplumsallaşmış insan; emek ve üretim öğelerinin, üretim ilişkileri ve üretim biçimlerinin, nesnel süreçlerinde nitel ve nicel değişimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar (Karadaş, 2020, s. 45). Ancak ortaya çıkan bu insan emeğine yabancılaşmış insandır. Kişinin emeğine yabancılaşmış olması, onun varlık olarak tinselinden uzaklaşmasına neden olduğu için bu durum üretim güçlerini elinde bulunduran sosyal bir sınıfın diğer sosyal sınıf üzerinde hegemonyasını kurmasına neden olmuştur. Marx düşüncesine göre insan doğası gereği (kapitalist aşamada emeğin sömürülmesini fark eden işçi sınıfın birleşmesiyle) kapitalist aşamadan sonra sosyalist aşama mutlaka gerçekleşecektir. Görüldüğü gibi Marx, liberal düşüncenin inşa ettiği insan doğası eleştirerek ve yeni bir insan doğası anlayışı inşa ederek sosyalizme giden yolun teorik taşlarını döşemiştir.

Marx, kapitalist toplumsal düzene karşı yarattığı ideal sosyalist düzene insan doğasından yola çıkarak ulaşmıştır. Diğer düşünürler gibi Marx da ideal toplumsal düzenini insan doğasından hareketle meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bu karşın Marx, diğer düşünürler gibi insan doğasının doğrudan kötücül olduğunu ifade etmediği gibi insan doğasının iyi olduğunu da ifade etmemiştir. O, daha çok kapitalist sistemin özünü oluşturan hazcı/kötücül insan tipolojisine karşı yeni bir insan tipolojisi inşa etmeye çalışarak emeğin insan doğasının özü olduğunu ifade etmiştir. İnsan emeği, Marx’ın düşüncesinde bir nevi insan doğası olduğu için tarihsel süreçte insanın kendi doğasına/emeğine yabancılaşması nedeniyle toplumsal eşitsizlikler oluşmuştur. Kapitalist sistemin özü, yabancılaşmış insan doğasının getirdiği bir sonuç olduğu için Marx’ın inşa ettiği ütopyatik toplumsal düzen, yine insanın kendi doğasını i yeniden keşfetmesiyle mümkün olacaktır.

Antik Dönem’den sonra hemen hemen tüm filozoflar, siyasal ve toplumsal düzen kurgulamalarını insan ve insan doğasından hareketle oluşturmuşlardır. İnsana dair yapılan tanımlamalar, siyasal kuramların nerdeyse bir ön koşulu olarak siyaset felsefesine yansımıştır. Yukarıda da incelendiği gibi düşünürlerin toplumsal/siyasal düzen kurgulamalarının özünde insana ve insan doğasına dair geliştirdikleri anlayış yatmaktadır. Bu nedenle toplumların kurdukları siyasal düzenin tohumları devletlerin kanunlarında veya anayasalarında değil insan doğası tartışmalarında aranmalıdır. Batı düşüncesindeki insan doğası anlayışı bir bütün olarak incelendiğinde Antik Dönem’de benimsenen insan doğasının özünün erdem olduğu fikrinin Orta Çağ’la beraber yıkıldığı görülmektedir. Orta Çağ’da Hristiyanlık öğretisindeki ilk günahtan yola çıkarak inşa edilen kötücül insan doğası anlayışı

Antik Çağ'dan sonra hemen hemen bütün düşünürler tarafından benimsendiği ⁵⁴ (Sahlins, 2012, s. 39-41).

Kötücül insan doğasından hareket eden Hobbes ve Machiavelli gibi düşünürler kötücül insan doğasının otoriter bir devlet tarafından kontrol edilmesi gerektiğini savunurken Montesquieu, söz konusu kontrolün kuvvetler ayrılığıyla yapılması gerektiğini savunmuştur. Kötücül doğanın dışsal bir kuvvetle kontrorlünü savunan bu görüşlere karşı Kant içsel bir oto kontrol mekanizması inşa ederek insanın akla dayalı ahlak yasalarıyla kötücül doğasını kontrol edebileceğini ifade etmiştir⁵⁵. Hume ve Smith gibi düşünürler ise kötücül doğanın kontrol edilmesi değil serbest bırakılması gerektiğini eşitsiz toplumun doğal bir sonuç olduğunu ve bencil insanın ilerleme(kapitalimiz) için önemli olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda inşa edilen devletlerin yönetim biçimleri farklı olsa da devletin varlık nedeni ve işlevleri aynı olmuştur. Diğer bir deyişle Batı düşünürlerinin kurguladığı siyasi kuramlar, kötücül insanın nasıl yönetileceğine dair verdikleri cevaplardan ibarettir. Batılı düşünürler tarafından önerilen farklı devlet/yönetim modelleri olan anayasal sistem, parlamento ve güçler ayrılığı gibi metotlar amaç farklılığından ziyade bir metot farklılığının tezahürüdür (Okumuş, 2000, s. 108). Modern Batılı siyasi kuramlar erdemli siyaseti ihya etmek yerine erdemi güç, rıza, fayda ve sosyal sözleşme gibi kavramlarla ikame etmeye çalışmıştır. Öyle ki Batı müesseses düşüncesine karşın alternatif bir toplumsal düzen inşa etmeye çalışan Marx'da erdemi emekle ikame etmeye çalışarak ütopyatik düzenin temeline emeğe dayalı insan doğasını yerleştirmiştir. Marx her ne kadar insan doğasını emekle tanımlasa da aslında O, insan doğasının iyimserliğine inanarak insanın kendini gerçekleştirme iyimserliğiyle hareket ederek şu veya bu şekilde insanların gönüllü paylaşımına, karşılıklı saygıya ve işbirliğine dayalı bir toplum kuracağına inanmıştı (Honer ve Hunt, 1990, s. 818). Buna karşın kurulan

⁵⁴ Buna karşın Locke ve Skinner gibi insan doğasının verili bir kötücül yapıya sahip olmadığını aksine esnek ve çevresel koşullarla şekillendiğini savunan düşünürler de bulunmaktadır (Honer ve Hunt, 1990, s. 807-825).

⁵⁵ Kant, ahlakçı düşünür olarak insanı yeniden ahlakla/erdemle ilintili bir şekilde inşa etmeye çalışmıştır. Buna karşın Kant da insan doğasının kötücül olduğunu kabul etmekte ve iyinin sonradan elde edilmiş olmasına karşın kötülüğün insanın kendisinden var olduğunu iddia etmiştir (Kant, 2017, s. 42). Kant'ın ahlakçı bir düşünür olmasına karşın insan doğasını kötücül olarak el alması inşa ettiği düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Zira Ona göre ahlaki yasaların varlığının nedeni insan doğası olmadığı için akıldan türetilmelidir. Böylelikle akıl ile ahlak arasında illiyet bağı kuran Kant, kötücül insan doğasının kanuni düzenlemelerle değil oto kontrol mekanizmasıyla kontrol altına alınmalıdır. Diğer bir deyişle kötücül insan doğasından yola çıkan Kant, kötücül insanların toplumsal barışa erişmesinde devletin koyduğu düzenlemelerden ziyade akla dayanan ahlak yasalarına öncelik vermiştir (Honer ve Hunt, 1990, s. 807-825).

komünist tarihsel süreç kurulan komünist toplumların akıbeti Marx'ın inandığı gibi gerçekleşmemiştir.

Kısaca Batı düşüncesinde kötücül insanların bencil çıkarlarını kontrol etmek için inşa edilen devlet, bir nevi kötücül insana karşı bir denge unsuru olarak tasarlanmıştır. Bu konuya dikkat çeken Sahlins'e (2012, s. 133) göre Batı düşüncesi kötücül insan doğası üzerinde şekillendiği için büyük bir yanılgıya düşmüştür. Türk devlet geleneğini kötücül insan doğası üzerine inşa edilen teoriler üzerinden okumak kişiyi yanılgıya düşüreceği aşikârdır. Tarihsel süreç boyunca kendine özgü anlam dünyası doğrultusunda toplumsal örgütlenmesini inşa eden Türk devlet geleneğinin insan doğası tartışmaları Türk-İslam düşünürleri üzerinden okunmalıdır.



2.2. Türk-İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvuru⁵⁶

2.2.1. Türk Mitolojisinde İnsan Tasavvuru

Yazının olmadığı dönemlerde milletler; yaşam biçimlerini, kültürlerini ve anlam dünyalarını destanlar ve mitoloji üzerinden gelecek nesillere aktarmaya çalışmışlardır (Koçak, 2011, s. 11). Bu nedenle destanların ve mitolojinin bir milletin gerek fikri gerek kültürel yapısını yansıtan ilk nüveler olduğunu söylemek mümkündür. Buna karşın söz konusu durum bütün milletler için geçerli değildir zira her milletin destanı yoktur. Bu tarz milletler, *yapma/yapay* destanlarla tarih ve geleneklerini eski çağlara kadar götürme gayretinde bulunmuşlardır (Banarlı, 1987, s. 40). Türk milleti ise yaşanmış destanları olan bir millet olup geleneklerini ve yaşam tarzını destanlar üzerinden nesillere atarmışlardır. Bu durum Türk devlet geleneğinin incelenmesini, ilk çağlara kadar uzanmasını zorunlu kılmaktadır⁵⁷.

Milliyetçilik kuramlarından olan *ilkçi* ekole göre millet olma bilinci, ilk çağlardan itibaren başlamıştır. Bu ekolün sunduğu en büyük kanıt ise destanlardır (Özkırımlı, 2020, s. 48-50). Destanların meydana gelmesi için az çok bir medeniyete sahip olan bir milletin büyük olaylara maruz kalmış olması ve bu olayları milletçe aşmış olması gerekmektedir. Savaş, yangın, deprem, kıtlık, göç vb. olağanüstü olaylarla karşılaşan milletler bu tarz krizleri aşmak için sahip oldukları yönetim kabiliyetini kullanmışlardır. Krizleri aşan milletler, yönetim kabiliyetlerini geliştirerek belli bir yönetim tarzını meydana getirmişlerdir. Yönetim geleneklerini diğer nesillere aktarmak isteyen milletler; efsaneler katmak suretiyle savaşlarını, mücadelelerini ve kahramanlıklarını destanlaştırmışlardır. Bu nedenle destanlar bir milletin yaşayış biçimine ve yönetim tarzına ışık tutan önemli eserlerdir (Koçak, 2011, s.

⁵⁶ Türk İslam düşüncesinde varlık olarak insanı tanımlamak için insan doğası terimini kullanmak doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim Türk-İslam eserlerinin hiç birinde doğrudan insan doğası/human nature terimi kullanılmamıştır. Aksine insan bir bütün olarak ele alınarak maddi ve manevi boyutuyla beraber işlenmiş ve incelenmiştir. Bu bağlamda Türk düşüncesinde insan kavramı doğrudan iyi ve kötü olarak tanımlanmaması nedeniyle insan doğası için nötr bir ifade olan tasavvur kavramı kullanılmak daha isabetli olacaktır. Zira tasavvur kavramı Farabi düşüncesinde nötr olanı ifade etmektedir. Farabi'nin bilgi teorisi incelendiğinde bilgi tasavvur veya tasdikten ibarettir. Bu bağlamda menfi veya müspet bir yargıya sahip olan kavramlar tasdik ile tanımlanırken tasavvur doğrudan yargı bildirmeyen yani olumlu veya olumsuz bir yargı taşımayan kavramlar için kullanılmıştır. Bu bağlamda Farabi'ye göre insan kavramı da hiçbir yargı bildirmeyen bir varlık olduğu için tasavvurdur (Kaya, 2024). Bu yaklaşım Türk-İslam düşüncesindeki insan anlayışıyla da benzeşmektedir. Nitekim Türk-İslam düşüncesinde insan doğrudan iyi veya kötü bir varlık olarak tanımlanmamıştır. Bu nedenle bu bölümde insan doğası yerine menfi ve müspet bir yargı taşımayan insan tasavvuru kavramı kullanılmıştır.

⁵⁷ Topluların ve devletlerin yönetim geleneğinin ilk nüvesi toplumsallaşmanın meydana geldiği ilk döneme kadar uzanmaktadır. Eski çağlardan itibaren toplumlar tarafından biriktirilen yönetim tecrübesi, zamanla devlet gelenekleri haline gelerek söz konusu toplumun anlam dünyalarını yansıtan olgular şeklini alır. Bu bağlamda Türk düşüncesindeki insan anlayışı destanlardan itibaren incelenmelidir.

11). Bu düşünceden hareketle milletlerin ilk devlet geleneklerini destanlar üzerinden incelemek mümkündür.

Gökalp, (1991, s. 56) destanların bir milletin geleneklerine ve yaşayış biçimine kaynaklık edemeyeceği görüşünü savunanlara karşı şöyle cevap vermiştir:

Bir uygarlığın temelini böyle mitolojiye bağlı sınıflandırmaların oluşturamayacağını itiraz olarak ileri sürenler bulunabilir. Fakat Durkheim ile Mauss, bu sınıflandırmaların yalnız varlığını haber vermekle kalmadılar; bunların bir yandan o zamanki toplumsal mantığa esas olduklarını, öbür yandan içinde oluştukları zamanki toplumsal örgütlerin doğru bir yansımaları bulunduklarını ortaya koydular (Gökalp, 1991, s. 56).

Köprülü'ye (1981, s. 41) göre “Destanlar bir ferdin kendi tahassüsleri yahut hayalinin indî ve serbest yaratışları değildir. Bütün bir milletin maneviyatından, ruhundan, tarihî ve bedîî varlığından kendi kendine doğmuş *ma'şeri* verimlerdir”. Destanların oluşumları hayal ürünlerinden değil aksine bir milletin millet olma bilincinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde Kayabaşı'na (2020, s. 55) göre destanlar toplumun kolektif şuurunu açık tutmak suretiyle bir toplumun millet olma bilincini oluşturan, geçmişle gelecek arasında köprü kuran ve milletlerin fikri hayatıyla ilgili önemli bilgiler barındıran eserlerdir. Kısaca destanlar ve mitoloji, bir milletin olayları kavrayış biçiminin somutlaşmış halidir. Türk destanları incelendiğinde söz konusu destanların eski Türklerin geleneklerine, yaşayış biçimlerine ve yönetim tarzlarına kaynaklık ettiği görülmektedir. Bu durumda “Türk mitolojisinde ve destanlarında benimsenen insan anlayışı nasıldır?” sorusu önem kazanmaktadır.

Henüz diğer kültürlerin ve dinlerin etkisi olmayan Yazı Öncesi Dönem dönemde Türkler, destanlar üzerinden kozmogoni anlayışını ifade etmişlerdir. Kozmogoni anlayışı, bir toplumun evrenle olan ilişkini yansıtması açısından oldukça önemlidir. Kozmogoni, evrenin oluşum şekli ve sürecini gösteren bununla birlikte insanın evrendeki yerini yansıtan anlatılar ihtiva eder. Türklerin kozmogoni anlayışında yer ve gök iki temel element olarak ele alınmıştır. Tanrı, bu iki elementin arasındaki varlığı yarattıktan sonra insanoğlunu yaratmıştır (Ögel, 1982, s. 50-55). Yine Altay Türklerine⁵⁸ ait olan Yaratılış Destanı'ndaki kozmogoni anlayışı incelendiğinde iyi olan Tanrı ile kötü olan şeytan arasında bir mücadele olduğu görülmektedir (Uğurcan, 2018, s. 50-59). Nitekim Yaratılış Destanı'nda ifade edilen Erlik-Ülgen (iyi-kötü) çatışması destanın ana eksenini oluşturmaktadır. Böylelikle kozmogonide yer alan gök-iyi, yer-kötü anlayışı hâkim olmaya başlamıştır. İnsan ögesi ise daha sonra eklenmiş

⁵⁸ Esasen Yakut Türklerinden kalan metinler üzerinden yapılan çalışmalardan da çıkarımlar yaparak insan doğasına bazı ipucular bulmak mümkündür. Buna karşın bu metinlerde doğrudan bir anlatı mevcut değildir.

ve üçlü bir kozmogoni anlayış geliştirilmiştir. Bu konuda incelemeler yapan Ögel'e (1982, s. 55) göre de Türklerdeki kozmogoni anlayışında düalist anlayış söz konusudur.

Türk kozmogoni anlayışında önce gök sonra yer en sonunda ise insan yaratılmıştır. İnsan bu durumda kozmolojinin tamamlayıcı ögesi haline gelmiş ve insan merkezli kozmogoni anlayışı oluşmuştur. Gökte Tanrı, yeraltında karanlıklar/iblis, ikisinin ortasında ise yeryüzünde yaşayan insan vardır. Üçlü kozmogoni sistemindeki en temel unsur insan olmuştur. Bu anlayış “*Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış*” (Tekin, 2020, s. 50) şeklinde Orhon Yazıtları'nda da ifade edilmiştir. *Türk Uygarlığı Tarihi* adlı eserinde Gökalp, (1991, s. 38) Türklerin Çin geleneğinden türettirerek oluşturdukları ikili sınıflandırmaya sahip olduğunu ifade etmiştir⁵⁹. İkili sınıflandırma ise Çin kültüründe var olan “ying-yang” anlayışından esinlenmiştir⁶⁰. Bu sınıflandırma türü daha çok birbirine eşit olmayan iki varlığın tanımlanmasında kullanılmıştır, ak-kara gibi. Bu sınıflandırma anlayışına göre ak karadan daha yüksektir. Söz konusu ikili sınıflandırma; Türk kozmogoni anlayışının temelinde yer alan gök-iyi, yer-kötü ikilemenin oluşmasına neden olmuştur.

Türk Kozmogoni anlayışın en temel ögesi olan insan ise gök ile yer arasındaki alandaki bir varlıktır. Bu anlamda insan salt anlamda gök/iyi veya yer/kötü şeklinde sınıflandırılmamıştır. Bu sınıflandırmadan hareketle eski Türklerde gök ile yer arasında yer alan insanın salt anlamda iyi –kötü olmadığını ancak iki tarafa da yönelebileceği yorumunu yapmak mümkündür. Yılmaz'a (2004, s. 136) göre “gök ile yer arasında yaratılmış olan insanda, her iki ilkedden (gök ile yer) de bir pay vardır ve insan her iki tarafa açık bir varlıktır”.

Türk kozmogoni anlayışında yansıtılan düalist insan anlayışının izlerini Yaratılış Destanı'nda da görmek mümkündür. Bu bağlamda destanda insan anlayışına şöyle değinilmiştir:

Kara Han, bu büyük adayı boş bırakmamak için adanın ortasında bir çam ağacı yükseltti. Bunun dokuz dalı vardı. Her dalın altında bir yeni adam yarattı. Bu dokuz adamdan insanların dokuz soyu türedi. Kara Han bu insanlara kılavuzluk etmek üzere yayık adlı bir melek gönderdi. Yayık

⁵⁹ Türklerde ikili, dördlü, sekizli ve on yedili bir sınıflandırma da mevcuttur. Bu sınıflandırmalarda tüm sınıflar birbirine eşittir. Örneğin; dördlü sınıflandırma olan Gök, Kızıl, Ak, Kara bölükleri birbirine eşittir. Bu bağlamda birbirine eşit olan ikili sınıflandırma mantığına göre varlıklar sağ ve sol diye iki eşit parçaya bölünmüştür (Gökalp, 1991, s. 38).

⁶⁰ Çin düşüncesinde var olan ying-yang kuramına göre evrendeki her şey karşı kutbun varlığıyla mümkündür. Söz konusu kutuplar kendi içinde sürekli ve değişmez gibi özellikleri olmasa da bir şeyin varlığı ancak o şeyin zıddıyla anlam kazanmaktadır. İyi ve kötü, soğuk ve sıcak, ön ve arka, iç ve dış vb.

insanları doğru yola götürmeye çalışırken kişi onları baştan çıkarmaya, türlü türlü eğlencelere alıştırmaya uğraşıyordu (Gökalp, 1991, s. 59).

Destanın bu bölümüne göre: Tanrı insanı yarattıktan sonra onların iyi veya kötü olabileceklerini bunun için *melek* ve *kişi*'nin de öncülük ettiğini ifade etmiştir. Destanda geçen insan tasavvuru anlayışına göre insan salt anlamda iyi-kötü olmayıp melek veya kişi'ye uyması bağlamında iki yöne de evrilebilecek bir yapıya sahiptir. Bu durum Türklerin kozmogoni anlayışında geliştirdikleri düalist anlayışın insan için de geçerli olduğunu göstermektedir. Oğuzhan Destanı'nda geçen "*Böğü Han, kardeşlerine demişti ki doğal insanlar ve güzel hayvanlar ve güzel bitkiler gördükçe daime ileri gidiniz. Fakat başı insan vücudu hayvan veya vücudu insan başı hayvan olan çirkin yaratıklar görmeye başladığınız anda ilerlemeyiniz. Çirkin yaratıklı ülkeler bize yaramaz*" pasajını Gökalp, (1991, s. 63) Türklerin estetik anlayışının varlığına işaret olarak yorumlamış olsa da burada asıl işaret edilen düalist karakterli insanların varlığıdır. Destanın devamında Böğü Han'ın esaretten kurtardığı tüm hükümdarlar güzel yüzlü ve becerikli insanlar olarak tanıtılmıştır. Bu nedenle destanda geçen çirkin insanlar kötü insanı, güzel insanlar ise iyi insanı temsil etmektedir. Bu bağlamda destandaki insan anlayışı, iyi-kötü karakterli olabilecek bir varlık olarak ele alınmıştır.

Görüldüğü üzere Türk devlet geleneğinin oluşumunun Yazı Öncesi Dönem'de başladığını söylemek mümkündür. Destanlar, savlar ve eski Çin kaynaklarına bakıldığında tarihin ilk anından itibaren Türk devletlerinin kendine has birtakım yönetim geleneklerini oluşturdukları görülmektedir. Eski Türklerde geliştirilmeye başlanan Türk yönetim geleneklerinin yanı sıra geliştirilen diğer bir gelenek ise düalist insan anlayışıdır. Destanlar ve mitoloji Türk milletinin geleneklerini ve yaşayış biçimini göstermesinin yanı sıra eski Türklerde benimsenen insan anlayışını da gösterebilmektedir. Destanlar ve mitoloji incelendiğinde Türklerin ilk çağlardan beri belirli bir insan tasavvuru anlayışını benimsediğini söylemek mümkündür. Bu anlayışa göre gök/iyi ile yer/kötü arasında kalan insan salt anlamda iyi ve kötü değildir. Buna karşın insan iki yöne de evrilebilmesi mümkün

olan bir varlıktır. Eski Türk destanlarında geçen insan anlayışına göre insanın iyi-kötü karakterli olabilecek, düalist bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür.

2.2.2. Orhon Yazıtları'nda İnsan Tasavvuru

Yazı öncesi tarihte Türk geleneklerinin insan doğasına olan bakışının ipuçlarını destanlar ve mitoloji üzerinden takip etmek mümkün olsa da yazılı tarihle beraber söz konusu insan anlayışı eserlerde somut olarak kendini göstermeye başlamıştır. Bu konuda başvurulacak olan ilk eser ise kuşkusuz Orhon Yazıtları'dır. Türklerin yaşam biçiminin yanı sıra Türk kağanların cesaretleri, savaşları ve Çin ile olan ilişkilerinin resmedildiği bu ilk yazılı eserde Türk devlet gelenekleri anlatılmıştır (Batur ve Yıldırım, 2013, s. 314). Türk devlet geleneğinin oluşumun ilk yazılı merhalesi olan Orhon Yazıtları'nın anlatımlarını günümüze kadar süregelen bir devlet geleneğinin varlığının ilk yazılı kanıtı olarak değerlendirmek mümkündür. Orhon Yazıtları'nın diğer özelliği ise çok erken bir dönemde yazılmasına rağmen günümüz Türk toplumu ve devlet anlayışını şekillendirmesindeki etkisidir. Türk devlet geleneğinin başlangıcının bu denli erken bir dönemde rastlanılmasının en önemli nedeni ise Türk toplumun kendi içinde yarattığı aidiyet duygusudur (Üstün, 2022, s. 26-56). Bu nedenle Orhon Yazıtları'ndaki insan anlayışı tez kapsamında incelenmelidir.

Türk Edebiyat Tarihi adlı külliyyatında Orhon Yazıtları'nı daha çok edebi ve dil açısından inceleyen Köprülü, (1981, s. 31-32) yazıtları insan doğası açısından içerik olarak tahlil etmemiş olmakla beraber yazıtların tarih ve etnografya açısından da ehemmiyetli olduğunu vurgulamıştır. Aynı şekilde Banarlı (1987, s. 70-80) benzer bir üslup ile yazıtları dil ve edebi açıdan tahlile tabi tutmuştur. Ergin (2002, s. 10-50) de yazıtları dil açısından incelemiş olmasına karşın eserin işlediği insan doğasına dair bir çalışma yapmamıştır. Orhon Yazıtları, birçok kişi tarafından dil ve edebi açıdan incelenmiş olmasına karşın yazıtların işaret ettiği insan anlayışı konusuna girilmemiştir. Bu durumun nedeni yazıtlarda doğrudan insan doğasına ilişkin ifadelerin olmaması olabilir. Buna karşın eserin satır aralarında insan anlayışına ilişkin görüşler bulunmaktadır. Bu konuda incelemeler yapan Uludağ'a (2023, s. 36) göre yazıtlar "Türk düşüncesindeki insanın, kozmik olarak yaratılmışların içinde merkezde olduğunu ifade etmektedir. İnsanın kendisini merkezde tanımlaması ise yaşamı etkin bir biçimde yaşayabilmek için yaşamın bütünü ve kendi benliğini anlamlı kılma çabasının bir sonucudur". Yazıtlar; insanı salt bir obje değil, süje olarak el almış ve bütün eylemlerinin ve olayların merkezine yerleştirmiştir. Bu durumda yazıtlarda resmedilen insan tipolojisi bir kişinin (Kül Tigin, Bilge Kağan veya Tonyukuk) değil belirli bir kültürün ürünü

olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tipoloji üzerinden Türk devlet geleneğinin insan anlayışına olan bakışının izini sürmek mümkündür.

Orhon Yazıtları'nda insan doğasına yönelik doğrudan bir ifade olmamakla beraber benimsenen insan anlayışını kut geleneği üzerinden okumak mümkündür. Bu bağlamda “*Tanrı, Türk boyların adı, sanı kaybolmasın diye, özümü o Tanrı kağan oturttu*” (Tekin, 2020, s. 31) ifadesinde Türk kağanların yetkiyi doğrudan Tanrı'dan aldıkları vurgulanmış ve bunun bir Tanrı lütfu olduğu kadar seçilen kağanların da bu makam için uygun olduğu ifade edilmiştir. Kut inanıcı gereği kut verilen kişide *yarlık*, *talih(kut)* ve *ülüg* özellikleri bulunmalıdır (Akcan, 2020, s. 303-321). Divanu Lügatit Türk'te *ülüg*: pay, nasip, hisse; *yarlık*: emir, hakanın fermanı; kut ise baht veya talih şeklinde tanımlanmıştır (TDK, 2024) Aynı şekilde Ögel (1982, s. 65) de kut inancını tanımlarken kut kelimesini talih ve baht şeklinde açıklamıştır. Bu bağlamda Türk hakanların başa gelmesi için baht yeterli gibi gözükse de yazıtlar incelendiği zaman hakanın aynı zamanda özünde cesaretli, bilgeli ve iyi olması gerektiği de anlaşılmaktadır. Yazıtlara göre birçok kez hakan cesur ve bilge olmadığı için ve töresine sahip çıkmadığı için Türk devleti Çin'e karşı zayıf düşmüştür. Türk hakanının kut sahibi olması için sadece baht sahibi olması yetmez ayrıca cesur, bilge ve iyi de olması gerekmektedir.

“*Çin boyların sözü tatlı, ipeği yumuşak imiş. Tatlı sözü, yumuşak ipeği ile aldatıp ırak boyları anca yaklaştırdı imiş... İyi bilgili kişiyi, iyi alp kişi yürütemez imiş*” (Tekin, 2020, s. 45) pasajında ise hakanların sahip olduğu kutun kalıcı olmadığı, hakanın bilge ve cesur olmazsa, akıllıca hareket edip töreyi korumazsa kutun elinden alınacağı ifade edilmiştir. Bu durumda hakanların başta sahip olduğu iyi özelliklerin değişebileceği ortaya çıkmaktadır, çünkü eserde en büyük düşman olan Çin, Türk hakanlarını tatlı söz ile yumuşak ipekle kandırarak Türk devletlerini zayıflatmıştır. Ancak “*İyi bilgili kişiyi, iyi alp kişi yürütemez imiş*” (Tekin, 2020, s. 51) sözüyle de bu durumun önlenebileceği vurgulanmıştır.

Yazıtlarda işlenen kut anlayışı çerçevesinde diğer yönetim geleneklerinde (Çin ve İran) olduğu Türk hakanın ilahi/masumiyet vasfı yoktur. Bu nedenle kutun verilmesiyle kişi sonsuza kadar hükümdar olamamakta ve görevlerini yerine getirmeyip kötü bir yönetim sergilediğinde kutu elinde alınabilmektedir. Orhon Yazıtları'nda resmedilen hakan üzerinden inşa edilen insan anlayışına göre insan mutlak anlamda iyi- kötü olmayıp hem iyi hem de kötü olabilecek bir varlıktır. Orhon Yazıtları'nda benimsenen bu anlayış, sadece Türk hakanı için değil diğer insanlar için geçerli olduğunu söylemek mümkündür çünkü kut, belirli bir hanedana veya soya tahsis edilmeyip Türk ulusu içinde herhangi birine bahşedilmesi

mümkün olan bir olgudur. Hakan baht sahibi, cesur, bilge ve iyi bir insan olduğu için Tanrı tarafından Türk toplumuna hakan yapılmıştır. Aynı özellikleri taşıyan başka bir kişinin hakan olması da mümkündür. Kayabaşı'na (2020, s. 60) göre toplumun başkahramanları, mensup oldukları toplumun yaşam biçimini ve idealize ettikleri insani özelliklerini yansıtan şahsiyetlerdir. Bu bağlamda hakan nezdinde anlatılan insani özellikler aslında Türk toplumun idealize ettiği insan anlayışın bir yansımasıdır. Bu durumda cesur, iyi ve bilge olan başka bir kişi hakan olabilmektedir (Özdemir, 2014, s. 72). Bu nedenle hakana ithaf edilen bu özelliklerin tek tek bireyler için geçerli olduğunu söylemek mümkündür. “*Türk boylarında... Özünde iyilik göreceksin, evine girebileceksin, sıkıntısız olacaksın...*” (Tekin, 2020, s. 61) ifadesinde sadece kağanların değil Türk toplumunun da özünün iyi olduğu ancak töresine sahip çıkmadığı zaman köleleştirilebileceği vurgulanmıştır.

Türklerin o dönem siyasal olarak boy şeklinde örgütlendiği göz önünde bulundurulduğunda, yazıtlarda hakan ve Türk toplumu için ifade edilen anlayışın ve görüşlerin tek tek bireyler için de geçerli olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Türk devlet geleneğinin şekillenmesinde başrol oynayan Orhon Yazıtları'nın düalist insan anlayışı benimsediği söylenebilir. Orhon Yazıtları'nda benimsenen insan, görünen ve görünmeyen âlemle ilişkili ve kendi kendini gerçekleştirmeye açık bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Türk düşüncesinin özü olan kut kavramıyla ilintili bir şekilde anlatılan insan anlayışına göre insan iki yöne açık bir varlıktır (Yılmaz, 2004, s. 136). Yazıtlarda geçen insan anlayışı destanlarda ifade edilen anlayışla benzerlik göstermektedir. Yazıtlarda geçen “*Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış*” (Tekin, 2020, s. 50) ifadesi insanın gök/iyi ile yer/kötü arasında yaratıldığını bu nedenle insana salt anlamda iyi veya kötü cevherinin nispet edilemeyeceği vurgulanmıştır. İlk çağlarda geliştirilen düalist insan anlayışının yazıyla beraber Orhon Yazıtları'na aktarılması, Türklerin sahip olduğu düalist insan anlayışının devam ettirildiğini göstermektedir.

Görüldüğü üzere Orhon Yazıtları'ndaki insan, iyi ve kötü olabilecek düalist bir yapıya sahip bir varlıktır. Kan bağından ziyade hakanın karakterinin ön plana çıkartılması, Türklerin bu anlayışı siyasal açıdan bilinçli olarak sahiplendiğini göstermektedir. Gerek destanlarda gerekse de Orhon Yazıtları'nda benimsenen düalist insan anlayışı, Türk devlet geleneğindeki iktidarın mutlak anlamda yetkili olmasının önü kapatmış olması yüksek ihtimaldir. Eski Türklerde hükümdarın kuta sahip olması demek her şey demek değildir. Hükümdarın otoritesini meşru kılan kut anlayışına göre kutun gereği hükümdarın idare yetkisi sınırlandırılmıştır. Ayrıca eski Türklerde hükümdarın töreyle belirlenmiş belirli görevleri

bulunmaktadır. Kut bahşedilen hükümdar keyfi, bir yönetim tarzı değil kendisine töreyle verilen görevleri yerine getirmek zorundadır. Bu görevlerin bir kısmı: dağınık boyları toplamak, nüfusu çoğaltmak, halkı doyurmak, giydirmek ve töreyi uygulamak gibi görevlerdir. Bu bağlamda kutun sahibi olan hükümdar, keyfi bir idareden ziyade töreyle belirlenmiş görevleri yerine getirmekle yükümlü olan kişidir (Donuk, 1978, s. 156). Düalist insan anlayışı gereği kötü olması muhtemel olan hükümdarın töreyle sınırlandırılmış olması muhtemeldir. Aksi takdirde hakanın mutlak olarak iyi olduğu bir senaryoda Türk hakanının sonsuz yetkisi olacağı gibi ölüm haricinde değişmesi mümkün olmazdı. Bu durum Türk düşüncesinin benimsediği insan anlayışı ile Türk devlet gelenekleri arasında sıkı bir bağ olduğunu göstermektedir⁶¹.

2.2.3. İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvuru

Modern dönem öncesi toplumsal düzen kurma ve onu meşrulaştırma aracı olarak kullanılan yapılar dinlerdir. Dinler; toplumsal düzen için gerekli olan ailevi, ticari ve toplumsal kurallara dair öğretiler vaaz etmişlerdir (Özcan, 2016, s. 203-224). İdeolojilerin yüklendiği vazifeyi yüzyıllar boyunca yerine getiren dinler, belirli kurallar vaaz etmek suretiyle hedefledikleri ütöpik düzeni kurmaya çalışmışlardır (Aygen, 2019, s. 516-536). Bu amacı gerçekleştirmek isteyen dinler, tıpkı deolojiler gibi insan doğasına dair söylemler üzerinden hedefledikleri toplumsal düzeni inşa etmeye çalışmışlardır (Durmaz, 2010, s. 93-120). İdeolojiler ile din arasındaki temel fark ise ideolojilerin aksine dinin doğma olmasıdır. İdeolojiler insan yapımı olan fikirlerin sistemleştirilmiş hali iken dinler Tanrısal öğretilerin insanlara sunulmuş halidir (Aygen, 2019, s. 516-536). Dinler de ideolojilere benzer bir vazifeyi kendilerine görev edinmişlerdir. Dinler, toplumsal düzen inşasında hala vazgeçilmez bir unsur olarak varlıklarını devam ettirmektedirler (Özyurt, 2015, s. 177). Bu nedenle dinlerin vaaz ettiği insan anlayışı önemlidir. Türk düşüncesi özelinde ise İslam dininin kabul edilmesiyle devlet geleneklerine İslam dinin öğretilerinin eklemlendiği için İslam inancındaki insan anlayışı önemlidir. Türk devlet geleneğinin insan doğasına ilişkin geliştirdiği görüşlerin

⁶¹ Eski Türklerin coğrafya olarak Çin’le komşu olmasından dolayı Çin kültür ve siyasetinden etkilendiği bir hakikattir. Buna karşın Çin siyaset düşüncesinde var olan imparatorun kayıtsız şartsız yetkili olması durumu Türk devlet geleneğinde benimsenmemiştir. Bu durumun birçok nedeni olmakla birlikte benimsenen düalist insan anlayışının etkili olması yüksek ihtimaldir.

şekillenmesinde etkili olan unsurlardan biri de kuşkusuz İslam dinidir. Bu nedenle İslam dininin insan anlayışı incelenmelidir.

İslam inancında Hristiyanlıkta olduğu gibi insanlığın dünyadaki varlığı ilk insan olan Hz. Âdem'in yasaklı fiili işlemesiyle başlamıştır. Buna karşın İslam dininde ilk insanın günahı irsiyet yoluyla tüm insanlığa geçmemiştir. İslam inancın temelinde kişinin eylemlerinden ancak kişinin kendisi mesul olduğu için kişilerin günahları şahsi olup başka birini etkilememektedir. Hristiyanlıktaki ilk günah teorisi İslam'da geçerli olmadığı için bütün çocukların masum doğduklarına inanılır (Çinpolat, 2017, s. 184). Bu düşünceden hareketle İslam inancında insan masum olarak doğmaktadır. Ancak bu durumdan insan doğasının iyi olduğu anlamı çıkmamaktadır. İslam inancında kişinin iyi veya kötü olması kişinin aklına bağlanmıştır. Akli baliğ olana kadar kişiler masum olsa da akli ile hüküm vermeye başlayan kişilerin durumu kişinin iradesine bağlıdır.

Kısaca İslam'ın temel prensiplerine göre dünyaya imtihan için gelen insan, yaptığı iyilik ve kötülüklerinin karşılığını ahirette göreceklerdir. Bu imtihana başlarken herkesin fitrat üzere, masum ve günahsız olduğu, yani doğuştan kimsenin “kutsal” veya “günahkâr” olmadığı kabul edilmektedir (Çinpolat, 2017, s. 185).

İslam anlayışındaki bu insan doğasının yapısı Kuran'da ayetlerle şöyle açıklanmıştır: “*İnsan hayrı/iyiliği istediği gibi, (bazen) şerri / kötülüğü de ister. İnsan çok acelecidir!*” (İsra, 17/11). Bu ayetin tefsirine bakıldığında insan, karşılaştığı durumların kendisine iyi mi veya kötü mü sonuçlar doğuracağını ilk anda tespit edemeyebilir. Bu durumda insan bazen kötü kararlar da alabileceği acele etmeyerek aklını kullanarak karar almalıdır (TDİ, 2024).

“*Ona (insanın nefesine, öz benliğine) kötülük ve iyiliği idrak kabiliyetini ilham edene yemin olsun ki, nefisini (kötülüklerden) temizleyen gerçekten kurtuluşa ermiştir. Onu kirletip (kötülüklerle) gömen de hüsrana uğramıştır.*” (Şems, 91/7-10) ayeti ise şöyle tefsir edilmiştir.

Allah Teâlâ'nın insanın fitratına doğru ve yanlış, iyilik ve kötülüğü, günah ve sevabı bilme, tanıma, ayırt etme, birini veya diğerini seçip yapma gücü ve özgürlüğü yerleştirmesi; dolayısıyla insanın her türlü deney ve öğrenimden önce, apriorik olarak bu yeteneklerle donanmış bulunması şeklinde açıklanabilir. Böylece Kur'an'ın insan anlayışının bir özeti sayılabilecek olan 7-8. âyetler, insanın ahlâkî bakımdan *çift kutuplu (düalist)* bir varlık olduğunu, iyilik veya kötülük yollarından dilediğini seçebilecek bir tabiatla yaratıldığını ve onun kurtuluş veya mahvoluşunun bu seçime bağlı bulunduğunu göstermektedir (TDİ, 2024a).

Biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra da çevirdik aşağıların aşağısına attık (Tin / 4-5). Bu ayeti tefsir eden âlimler ise farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşlere göre insan,

fiziken ve ruhen en iyi şekilde yaratılmıştır çünkü Allah insana kendi ruhundan üflemiştir. Bu şekilde yaratılan insan; kimi âlimlere göre zaman içinde yaşlandıkça ruhen ve bedenen çökmeye başlar, sağlığı bozulur ve idrak melekeleri zayıflar. Böylelikle insan aşağıların en aşağısına düşer. Kimi âlimlere göre ise burada kasttedilen mana: İnsanın en iyi şekilde yaratılmasına rağmen aklını kullanmayıp nefesine uyduğu zaman hayvani arzuların peşinden koşmasıdır. Böylelikle insan aşağıların aşağısına düşmektedir (TDİ, 2024b).

İlgili ayetlerde görüldüğü üzere Allah insanı en şerefli mahlûk olarak yaratmasına karşın, insanın aklını kullanmadığı zaman hayvanlardan daha aşağı olacağını ifade etmiştir. Ayrıca Şems suresinin tefsirinde insan doğasının düalist olduğu ve bunun apriorik yani evveli olduğu Kuran’da ifade edilmiştir. İslam düşüncesine göre her insan temiz doğar ve aklını kullanabileceği vakte kadar temiz olarak yaşamaya devam eder. İnsan ancak akli ile imtihan edilebilir, akli melekeleri olmayan kişiler imtihan olunmazlar. İslam anlayışına göre akıl, insan doğasının oluşmasında ki en temel ögedir. Bu nedenle insanın kötü mü iyi mi olacağı kişinin aklına mı yoksa nefesine mi uyacağıyla bağlantılıdır. Kuran’da çeşitli ayetlerde aklın kullanılması gerektiği vurgulanmış ve aklın önemi belirtilmiştir.

Hiç aklınızı çalıştırmıyor musunuz? Onlar sağır, dilsiz ve kördürler. Çünkü akıllarını kullanmazlar, Hiç akıl erdirmiyor musunuz? (Bakara, 44,76,171). *Hiç aklınızı kullanmıyor musunuz?* (Ali-İmran,65). İnsanın aklını kullanmasını teşvik eden ayeteler, insanın akli ile gerçeği yeni iyiyi bulabileceğini ifade eder. Aklın önemini ifade eden benzeri birçok ayet bulunmaktadır.

İslam düşüncesinde var olan insan doğasının temelindeki aklın yönetimi insana mahsustur. Akıl tek başına araç olarak iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilme kabiliyetine sahip olmakla beraber bilgi kaynağı olarak da iyi ve kötü bilgisine sahiptir. Ancak akli harekete geçiren istidat iradedir. İrade ise tamamen kişiye ait ve kişi tarafından kontrol edilerek akli yönlendirmektedir. İnsanın düalist doğasındaki aklın belirleyiciliğini inceleyen Uludağ, (2023: 35) “Her şeyden de çift çift yarattık ki, düşünüp öğüt alasınız” (Zâriyat 49). “Yerin bitirdiği şeylerden, insanların kendilerinden ve (daha) bilmedikleri (nice) şeylerden, bütün

çiftleri yaratanın şanı yücedir” (Yâsîn 36). “Hem Allah sizi bir topraktan, sonra bir nutfeden yarattı; sonra sizi çiftler kıldı...” (Fâtır 11) ayetler üzerinden şöyle ifade etmiştir:

Ayetlerden açıkça görülüyor ki yaratılışın temeline diyalektiği koyan yaratıcının kendisidir. Üstelik Kur’an yaratıcının yaratılışı böyle yapmasının sebebi olarak da insanın öğüt almasını yani düşünmesini, sorgulamasını esas aldığını söyler (Uludağ, 2023, s. 35).

Bu durumda İslam inancında insan doğasının düalist olduğunu söylemek mümkündür. İnsan doğasının düalist olduğunu ifade eden Taftazani’ye (2022, s. 101) göre varlık olarak insanın benliğinin ötesinde bir ben vardır. Bu ben, kişinin benliğiyle bütünleşmiş olmasına karşın insanın varlığından ayrışan bir bendir. İnsan olan varlıktan sadır olan kötülüklerin kaynağı bu benliktir ki buna nefis denir. Nefs kötülüğün kaynağı iken akıl iyiliğin kaynağı olarak insana doğuştan verilmiştir (Erdoğan, 2021, s. 157-194). Bu nedenle insandan hem iyilik hem de kötülüğün sadır olması mümkündür.

Gerek ayetler gerekse de İslam âlimlerinin fikirleri doğrultusunda İslam düşüncesinin, insan doğasının düalist olarak gördüğünü söylemek mümkündür. İslam’da, insanın iyi-kötü düalist yapısı akıl ve nefis ile sistemleştirilmiştir. Bu sistemde akıl denge unsuru olarak sisteme dâhil edilirken, insan arzularını temsil eden nefis aklın zıttı olarak kabul edilmiştir. Akıl; sadece olumlu manada kullanılmış, insanın aklını kullandığı müddetçe iyi olacağı ifade edilmiştir. Buna karşın insanı kötüye doğru sevk eden şey ise nefistir. Görüldüğü gibi İslam dinin insan tasavvurunda, insan değişken bir doğaya sahip olmakla beraber hangi yöne doğru evrileceği akla sıkı sıkıya bağlamıştır. İslam dini, akıllı insan doğasının temeline yerleştirilerek akıllı üç bilgi kaynağından biri olarak saymıştır⁶² (Taftazani, 2022, s. 101).

2.2.4. Kutadgu Bilig’de İnsan Tasavvuru

İslam’ın kabulünden sonra Türk devlet geleneğinin yansımalarının görülebileceği eser Kutadgu Bilig’dir. Karahanlı Devleti döneminde Yusuf Has Hacıp tarafından kaleme alınan

⁶² İslam öğretilerine göre bilginin asıl kaynağı Allah’tır. Akıl ise bu bilgi kaynağını anlamada bir araç olmakla beraber kendisi de bilgi kaynağı olabilmektedir. Kelamcılara göre bilginin kaynakları haber-i sâdık(vahiyi), havass-ı selime(beş duyu), ve akıldır (Taftazani, 2022, s. 101). Bu bağlamda tüm insanlarda akıl eşit derecede var olması mümkün olmaza bile, aklın tek başına bir bilgi kaynağı olabilmesi mümkündür. Bu bağlamda aklın tanımını yapan Taftazani akla üç özellik atf etmiştir; bu tanıma göre akıl, insan nefisine idraki sağlayan bir kuvvet olup araçlar müsaade ettiği sürece zaruri bilgilerin meydana geldiği fitri bir unsur ve gözlem ve kıyas yoluyla nazari bilgi elde cevherdir/tözdür. İnsan doğasında evveli olan ve insanı iyiye doğru yönlendiren akıldır (Taftazani, 2022, s. 102). Bu nedenle İslam düşüncesinde insan doğasının hangi yöne evrileceği konusundaki tek merci akıldır. Bu bağlamda İslam düşüncesindeki insan doğasının daha iyi anlaşılması için İslam’a göre

eser, Karahanlı hükümdarı Tabgaç Uluğ Buğra Kara Han'a sunulmuştur. Eser, birçok kişi tarafından analiz edilerek Türk düşünce anlayışının başyapıtlarından biri olarak kabul edilmiştir. Kutadgu Bilig; edebi bir eser olmanın ötesinde Türk geleneklerin aktarıldığı, Türk devlet geleneğinin izlerinin olduğu bir başyapıttır. Arat (1970, s. 5-15) eserin sadece Türk dil ve edebiyatında önemli olmadığı, Türk Tarihi, kültürü ve Türk içtimaiyatı hakkında önemli bilgiler verdiğini ifade etmiştir. İlk Türk-İslam siyasetname örneklerinden olan bu eserde dört karakter üzerinden سوال - cevap yoluyla adalet, saadet, akıbet ve akıl tahlile tabi tutulmuştur (Eker, 2006, s. 193-201). Eser; tahlil ettiği bu kavramlar üzerinden Türk devlet geleneğinin adalete, devlete ve akla olan bakışını irdelenmiş olmakla beraber insan doğasının yapısına da değinmiştir. İslam'ın Türk devlet geleneği üzerindeki etikleri içeren Kutadgu Bilig'in insan anlayışı incelenmelidir.

Kutadgu Bilig'i inceleyen İnalçık'a (1996, s. 259-271) göre Hacı, eserini Şehnameye benzer bir vezin ile kaleme almakla kalmamış; Hint-İran devlet geleneğini esere yansıtmıştır. Eserin tamamen İslam öncesi devlet geleneği içerdiğini söylemek mümkün değildir. Eseri edebi olarak inceleyen Köprülü (1981, s. 165-168) de İnalçık'a benzer bir çıkarımla eserin yoğun bir şekilde İslam öğretilerinin yanında Fars kültürünü de barındırdığını ifade ederek Şehname'nin bir benzeri olduğunu söylemiştir. Kafesoğlu (1980, s. 1-39) ise eseri uzun bir tahlile tabi kıldıktan sonra şu çıkarımları yapmıştır: "Eserin ihtiva ettiği ahlak öğretisi Hint-İran eserlerinin bir benzeri şeklindedir. Eser İbni Sina ile Aristo, Farabi ile de Platon'un fikirlerini aktarmakla beraber Çin tesiri altında Konfüçyizimin de etikleri görülmektedir. Türk unsurlar ise İslami öğretilerle büründürerek aktarılmıştır".

Eser incelemelerinde eserin bir geçiş dönemi eseri olduğu ve farklı kültürlerin etkisinin görüldüğü aşikârdır. Bu nedenle eserin eski Türk kültürünün saf bir yansıması olduğunu iddia etmek mümkün değildir (İnalçık, 1966, s. 259-271). Ayrıca böyle bir iddiada bulunmanın mantıki bir gerekçesi de yoktur. İslam ile tanışan Türklerin hem İslam'dan hem de tanıştığı diğer kültürlerden etkilenmesi doğaldır. Yukarıda da anlatıldığı üzere Türk devlet geleneğinin diğer kültürlerden etkilenecek değişim ve dönüşüm geçirdiği bir hakikattir.

akıl ve aklın istidadı olan iradenin mahiyetinin irdelenmesi gerekmektedir. Aklın mahiyeti daha sonraları kelamcılar ile filozoflar arasında tartışma konusu olsa da genel anlamda aklın önemi kabul edilmiştir.

Yabancı tesirleri de kabul etmekle beraber, eser Türk devlet geleneğinin insan doğası anlayışının izlerini barındırmaktadır.

Hacip insanı “*İnsana, insan adı yanıldığı için verilmiştir ve bundan dolayı da yanılma yaratmıştır*” şeklinde tanımlamıştır. Sadece bu tanımlamaya bakıldığı zaman insan doğasının kötücül olduğu şeklinde bir yanılma yaratabilir. Kutadgu Bilig’de benimsenen insan anlayışını irdelleyen Filiz’e (2002, s. 251-270) göre doğuştan iyi-tabiati bir insan bir daha asla kötü olmayacağı gibi doğuştan kötü-tabiati bir insan da asla iyi olamaz. Bu bağlamda Filiz’e (2002, s. 251-270) göre Hacib’in insan tasavvuru kötücüldür. Filiz’in iddiası eserde salt insan tanımlaması için kullanılan ifadeler üzerine inşa edilmiştir. Sadece bu tanımlamalar dikkate alındığı zaman insan doğasının kötücül olduğu şeklinde bir yanılma yaratabilir. Ancak eser bir bütün olarak incelendiğinde eserin akıl sahibi insanın kendi yönünü belirleyebileceği vurgulanmıştır. Akgün’e (1997, s. 1-11) göre eserde insanın aklını kullanarak iyiye yönelmesi durumunda insan-ı kâmil olacağı hususu vurgulanmıştır. Ayrıca Kutadgu Bilig’in belirli bir insan doğası anlayışından hareket ederek siyasal düşünce/kuram inşa ettiğini savunan Önder’e (2016, s. 562) göre Hacib’in düşüncesinde hükümdarın doğru bir yönetim gerçekleştirebilmek için insan doğasına nüfus etmesi gerekmektedir. Bu düşünceden hareketle eserdeki insan doğası anlayışını inceleyen Önder’e (2016, s. 562) göre de eser insan mutlak anlamda iyi veya kötü olarak değil değişken olarak ele almıştır.

Hacip, eserin başında iyilik etmenin güzelliklerini anlatarak kişinin iyi olması gerektiği ve iyi olduğu takdirde ölümünden sonra dahi isminin yaşayabileceğini ifade etmiştir. Buna karşın Hacip, kötülüğün ve kötü insanın da var olacağını ifade etmiştir. Bu durum Kutadgu Bilig’deki insanın düalist bir varlık olduğunu ispatlar niteliktedir. Zira Hacib’e göre İran’ın zalim hükümdarı olan Dahhak’ın sevilmemesinin ve ölümünden sonra sövülmesinin nedeni Dahhak’ın kötü biri olmasıdır. Buna karşın Dahhak’tan sonra İran tahtına geçen Feridun ise iyi biri olduğu için insanlar tarafından övülmüş ve sevilmiştir (KB, 241-2142b). Görüldüğü üzere ikisi de hükümdar olmasına karşın biri iyi diğeri kötü iki insan var olabilmektedir. Bu durum Hacib’in insan doğasını salt kötü veya iyi olarak değerlendirmedeğini, insanın düalist olduğunu benimsediğini göstermektedir.

Filiz’in iddiaların aksine eser derinlemesine incelendiğinde: Hacib’in benimsediği insan tasavvurunun İslam dininin öğretileriyle tamamen paralellik arz ettiği görülmektedir. Hacip, insanı sürekli olarak akılla beraber zikir ederek akıl sahibi insanın kendi yönünü belirleyebileceği vurgulanmıştır. Hacip bu düşüncesini Aytoldu ile Hükümdar arasındaki

diyalog üzerinden şöyle vermiştir: Aytoldu Hükümdara: “*İyi insanlar kötü olabilirler mi, kötü insanlar da bir gün iyi olabilir mi?*” diye sorar, hükümdar şöyle cevap verir:

İyi insan iki türlü olur; biri anadan doğma iyi olur, diğeri taklit yoluyla iyi olur ancak kötüye uyarsa kötü olur. Kötü insan da iki türlü olur; bunlardan biri doğuştan kötüdür. Bu insanın lekesi ölünceye kadar temizlenmez. Diğeri ise taklit yoluyla kötü olur, arkadaşı iyi olursa o da iyi yolda olur. Doğuştan iyiden hep iyilik gelir (KB, 871b-878b).

Yusuf Has Hacıb’in insan doğasına ilişkin fikirleri, bu sorunun cevabında ortaya çıkmaktadır. Hacıb’e göre insan doğuştan ya iyi veya kötü olur. Ancak kişi doğuştan sahip olduğunun aksine hareket etmesi de mümkündür. Bu ise ancak diğeri insanları taklit yoluyla mümkündür. *Çocukların tavrı ve hareketi kötü ise o kötülüğü baba yapmıştır. Çocuğu iyi olmaktan mahrum eden odur* (KB, 1378b) diyen Hacıb, iyi insanların çoğalması gerektiğini vurgulamış olmasına rağmen kötülüğün de olması gerektiğini belirtmiştir. İyinin var olması için kötülük olmak zorundadır. “*Kötü olmazsa iyi yapacak iş bulamaz.*” (KB, 1354b) diyen Hacıb, ikisinin varlığını birbirine bağlamıştır. Hacıb, insan doğasının düalist olduğunu ancak taklit yoluyla bunun mümkün olabileceğini söylemesi kendi içinde çelişki yarattığı düşünülebilir. Hacıb, bu çelişkiyi taklit yolunun yanına akli eklemesiyle aşmaktadır. Akla büyük bir önem veren Hacıb, akli insan doğasının dengeleyicisi olarak sistemin tam ortasına yerleştirmektedir. *Tanrı kime akıl; anlayış ve bilgi verirse o bütün arzularına nail olur, kişi akılla insan adını alır* (KB, 303b). Aytol ile Ögdülmüş arasındaki diyaloglarda aklın kullanılmasıyla saadete erişebileceğini ve insanın iyiye doğru yöneleceği ifade etmiştir.

Hacıb’e göre Tanrı insana hür irade vermiştir. Kişi bu hür iradeyle iki yoldan birini seçmekte özgürdür. Bu yollardan biri insanı saadete kavuştururken diğeri insanı felakete sürer. Bu bağlamda Akgün’e göre eserde ifade edilen insan iki yönlü olmasına karşın yön tercihi akla bırakılmıştır. Nitekim “*İnsan, gece gibi karanlık bir eve benzer; insan için akıl, bir meş’aledir ve onu aydınlatır.*” (KB, 288b) beytinde Hacıb bunu net bir şekilde ifade etmiştir. Bu nedenle Akgün’e (1997: 1-11) göre eserde iki yönlü insan tanımlanmış ve insanın akla uyması halinde insanı kâmil olacağı vurgulanmıştır. Yusuf Has Hacıb’in insan doğasına düalist baktığını ve insanın akıyla iyi ve kötüyü bulabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Hacıb’in insan anlayışı, İslam anlayışına benzer bir şekilde insanın hangi yöne everileceğini akla bağlamıştır. Hacıb, bu görüşünü şöyle ifade etmiştir: “*İnsana daima zarar veren üç şey vardır: kötü ve inatçı tabiatlı olmak, yalan söylemek ve hasisliktir. Ancak bunlar bilgisizlikten gelir... Her türlü iyilik akıldan gelir. Kişi aklını kullanıp bilgili olursa bunlarla*

baş edebilir.” (KB, 389b). Akla ilişkin fikirlerini oldukça açık bir şekilde ifade eden Hacib, akıllı benimsediği düalist insan doğasının temeline yerleştirmiştir. Hacib’in akılla ilgili diğer beyitti şöyledir;

Çalışmakla elde edilmeyen şey akıldır. Tanrı omu insanın hamuruna katmıştır (KB, 1836b). İnsan akıldan başka bütün faziletleri öğrenir ve böylece bilgisi gelişir (KB, 1846b). Bilgiyi olsun fazileti olsun insan öğrenebilir, fakat akıl ise insanla birlikte doğar... Bilgi, fazilet iyi tavır ve hareketi insan öğrenir ve böylece gidişi düzelir (KB, 1839b). İnsan anadan bilgisiz doğar yaşadıkça... Yaşadıkça öğrenir, bilgi sahibi olunca her işinde muvafık olur (KB, 1842b). İnsanı hayvandan ayıran şey bilgidir (KB, 1845b).

Sembollerden oldukça yararlanan Hacib, eserinin nerdeyse tamamında dile ayrı bir önem atfetmektedir. Dile yapılan bu vurgu oldukça önemlidir. Batı düşünürleri insanı, “İnsan, düşünen bir varlıktır.” şeklinde tanımlarken İslam düşünürleri “İnsan, konuşan bir hayvandır.” tanımına daha çok rağbet göstermişlerdir. Gazali’ye (1981: 298) göre bu durumun nedeni İslam düşünürlerinin akıllı konuşmaya isnat etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda Hacib’in dilin önemiyle vurgulamak istediği şeyin akıl olması çok muhtemeldir. Nitekim *akıl bir meşaledir, kör için gözdür, ölü vücut için candır, dilsiz için sözdür* (KB, 274b), *Gönlünü ve dilini doğru tut... Dil ile söylenmezse bilgi öylece kalır. Vücut sahibi olan insana lazım olan şeylerden biri dil ve söz diğeri ise gönüldür* (KB, 424b) ifadesi bu konuya işaret etmektedir.

Akla vurgu yapmasına rağmen, Hacib’e göre akıl tek başına yeterli değildir. İnsanın iyiye ulaşabilmesi için aklın yanında gönül de olmalıdır. *Gönül olmazsa insan gözünün faydası yoktur, akıl olmazsa insan gönlünden layıkıyla istifade edemez* (KB, 752b), *Beyin gönlü, dili ve tabiatı güzel olmazsa saadet o memlekete dolaşmaz* (KB, 1933b) şeklinde ifade eden Hacib; akıl ile gönül arasında da bir bağ kurmuştur. Buna göre insan doğuştan verilen iyi veya kötü değişken bir tabiat vardır, insan aklını kullanarak iyi ile kötü arasında denge sağlayabilir ve kötü tabiatını iyiye çevirebilir. Ancak akıl bu hususta tek başına yeterli olmayıp gönülden de yardım alması gerekmektedir (Akıncı, 2016, s. 153).

Kutadgu Bilig’de ifade edilen gönül kavramının anlamını tam anlamıyla kavramak pek mümkün olmadığından gönülden ne anlaşılması gerektiğini yine Hacib’in ifadelerinde aramak gerekmektedir. Hacib gönül kavramıyla ne ifade ettiğini ise şöyle açıklamaktadır: *Göz için bakarken her şey örtülü olabilir ancak gönül için örtü yoktur. Bir kimse bir şeyi sevip sevmediğini anlamak için gönülle bakmalıdır. Gönül olmazsa insan gözünün yararı*

yok, akıl olmazsa insan gönülünün yararı yok (KB, 1898b-1991b). Bu tanımlamayı günümüz açısından değerlendirmek epistemolojik bir çalışma gerektirmektedir. *Gönül* kavramının tasavvufi bir anlamda kullanılmış olması muhtemeldir (Şeker, 2010, s. 25-62). Buna karşın gönül kavramından murat vicdan da olabilir. Bu durumda Hacib'in bir oto kontrol mekanizması kurgulamaya çalıştığı söylenebilir. Bu yaklaşım oldukça önemlidir. Eserde iktidarı sınırlandıran klasik anlamda bir kontrol mekanizmasının olmaması eserin bu konuyu görmezden geldiği anlamına gelmektedir. Eser epistemolojik açıdan iktidarı akıl ve gönülle(vicdanla) sınırlandırdığını söylemek mümkündür (Akıncı, 2020, s. 141-144). Hangi anlamda kullandığından bağımsız olarak Hacib'in insan tasavvurunda gönül, aklın yanında yer alması gereken önemli bir unsurdur. Görüldüğü gibi Kutadgu Bilig'de işaret edilen insan doğası anlayışı, Türk düşüncesindeki düalist insan anlayışının İslami unsurlara bezenerek esere işlenmesinden başka bir şey değildir. İlk çağlardan beri geliştirilen bu anlayış, bir çizgi şeklinde diğer düşünürler tarafından takip edilmiş ve eserlere aktarılmıştır. İslam'ın getirdiği insan tasavvuru anlayışı, eski Türkler tarafından benimsenen insan anlayışına eklenmiştir.

Hacib'in düalist insan doğasını benimsemesi, siyasal anlamda devlete/hükümdara iyi/erdemli olması yönünde tavsiyeler vermesine sebebiyet vermiştir. Hükümdar da diğer insanlar gibi iyi olacağı gibi kötü olması da muhtemeldir. Hacib'e göre iyi bir devlet düzeninin sağlanması için hükümdar iyi/erdemli olmalıdır. Buna karşın devlet düzeni için hükümdarın erdemli olması tek başına yeterli olmadığı için hükümdarın erdemli olmasının yanı sıra devleti de siyasetle düzenlemelidir. Hacib'in siyasetten kastı ise halkı adaletle yöneterek iyiye sevk etmektedir. Hacib'e göre hükümdar, "*Kötü insanlara karşı siyaset yürütmeli, halkın bulanıklığını siyasetle süzmelidir.*" (KB, 2027-2030b). Görüldüğü gibi Kutadgu Bilig incelendiğinde Hacip; hükümdara (siyasal erke) adalet, hazineyi genişletme, şehirleri imar etme gibi birçok görevin yanında insanları iyiye sevk etmek görevi de tevdi etmiştir. Hükümdarın tek başına erdemli olması yeterli değildir. Hükümdarın en önemli görevlerinden biri *kötüleri ilinden temizlemektir* (KB, 5505b). Halkın bütün uygunsuzluklarını düzeltmekle görevli olan kişi (kendisi de erdemli olan) hükümdarın görevidir (Büyükbaş ve Vargün, 2016,

s. 31). Kutadgu Bilig’de hükümdara böyle bir görevin tevdi edilmesi ancak düalist insan doğasının benimsendiği bir siyasal paradigmada geçerli olabilir.

2.2.5. İmam Maturidi’de İnsan Tasavvuru

Türklerin İslamiyet’i kabul etmesiyle beraber Türk düşüncesi, İslam düşüncesinin etkisiyle dönüşüm geçirmiştir. Bir yandan Türk düşüncesi, İslam kültürüyle dönüşürken diğer yandan Müslüman-Türk bilginler sayesinde İslam düşüncesi de Türk kültürüyle yoğrulmuştur. Türk kültür merkezlerinden biri olan Semerkant Sünni İslam’ın yeni ilim merkezi olmasıyla Türk-İslam düşüncesi gelişmeye başlamıştır (Özgül, 2019, s. 894). Maverâünnehir kültür coğrafyasının Sünni İslam’ın merkezi haline gelmesi, İslam’ın Türk yorumunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kuşkusuz bu yorumun ortaya konulmasındaki en büyük pay İmamı Maturidi’ye aittir. Türk asıllı olan ve Türk kültürünün yoğun yaşandığı Semerkant’ta yetişen İmam Maturidi İslam’ın Türk yorumu olan Maturidilik mezhebini kurmuştur. Aşağıda detaylı anlatıldığı üzere Maturidilik öğretilerinin Türk düşünce ve kültürüyle olan uyumu sayesinde Türklerin çoğunluğu Maturidi geleneğini benimsemişlerdir (Kutlu, 2003, s. 17-55). Türk düşüncesinin teşekkül devrini inceleyen Şeker’e göre Türk düşüncesinin şekillenmesinde Yusuf Has Hacip ve Gazali’nin yanı sıra İmam Maturidi’nin de katkısı oldukça önemlidir (Şeker, 2020, s. 34). Bu nedenle Türk-İslam düşüncesinin oluşmasında ciddi katkı sağlayan İmam Maturidi’nin insana dair görüşleri incelenmelidir.

İslam düşüncesinde düalist insan anlayışı olmasının temelinde İslam’ın akla verdiği önem vardır. Buna karşın düalist insan anlayışının temelinde yer alan aklın kuvveti olan irade kavramı oldukça tartışmalıdır. İslam’ın ilk yüzyılında akıl ve irade üzerinde yapılan tartışmalar, İslam düşüncesinin kendi içinde parçalanmasına ve farklı mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu süreçte mezhepler, farklı görüşler ortaya koyarak kendine ait insan tasavvuru anlayışı geliştirmişlerdir. Maturidilik mezhebi de akıl ve irade kavramları üzerinden bir insan anlayışı geliştirmiştir. Bu nedenle İmam Maturidi tarafından geliştirilen insan anlayışını anlamak için öncelikle Maturidilik geleneğindeki akıl ve irade kavramları incelenmelidir.

Akıl ve irade temelli tartışmanın kökeninde: “*İnsan hür iradeye sahip midir, sahipse eğer, bu durum Hayır da şer de Allah’tandır*” ayetiyle çelişki doğurmaz mı? İnsan eylemlerini hür bir iradeyle mi yoksa kendisine dayatılan bir mecburiyet altında mı gerçekleştirir? sorular vardır. (Gündoğar, 2004, s. 205-218). Bu tarz sorular tarih boyunca İslam âlimleri ve filozofları

arasında ciddi tartışma noktası olmuş, verilen farklı cevaplar ile farklı mezhepler oluşmuştur⁶³.

Ehlisünnetin kurucuları arasında yer alan Türk asılı İmam Maturidi, soruyu cevaplamak için öncelikle fiilde *yönler teorisile* irade kavramını açıklamıştır. Bu teoriye göre bir fiil iki kudretin bir araya gelmesiyle oluşur. Birinci kudret *halktır* ki bu fiilin meydana gelmesi için insana lazım gelen güçtür. Bu gücün Allah tarafından yaratılması bakımından fiil yaradılış bakımından Allah'a isnat edilir. *Kesb* ise insanın yaratılan bu fiili kendi iresiyle gerçekleştirmesidir. Bu durumda sorumluluk, fiili hür iradesiyle gerçekleştiren insana aittir. Diğer bir ifadeyle insanın bir fiili gerçekleştirmesi güç lazımdır. Bu güç Allah tarafından yaratılmış olup kullanımı insan iradesine bağlıdır (Biçer ve Sezgin, 2017, s. 239-263). Maturidi düşüncesine göre hayr da şer de Allah tarafından yaratılır ama seçimi insanın aklına ve iradesine bağlanmıştır. Bu nedenle insan kendi akli ve iradesiyle iyiyi seçerse iyi, kötüyü seçerse de kötü olur ki bu da insanların fiillerinden sorumlu olmasını sağlamaktadır. İmam Maturidi'nin kurucularından olduğu Ehlisünnetin fikrini savunan Taftazani'ye (2022, s. 207-210) göre Allah'ın yarattığı şeylerle isnat olunması mümkün değildir. Nasıl ki Allah siyah ve beyazı yaratmış olmasına rağmen ne siyah ne beyaz değilse yarattığı şer ile de isnat olması mantığa aykırıdır.

Maturidi mezhebindeki akıl ve irade anlayışının diğer bir boyutu ise irade-küllîye ve irade-i cüzîye kavramlarıdır. İrade-i küllîye doğrudan Allah tarafından kullanılan iradedir. Bu irade ezelden beri var olan ve olabilecek her şeyin temel kaynağıdır. İrade-i küllîyede içinde iyi ve

⁶³İmam Maturidi'nin görüşünün daha iyi anlaşılabilmesi için karşıt görüşlere bakmakta fayda vardır. Mutezile'ye göre insan iradesinde tam bir hürriyet mevcuttur. Bu durum kulların yaptığı fiillerinden sorumlu olmasının getirdiği bir sonuçtur (Koloğlu, 2017, s. 48-80). Nitekim Allah, hayrı ve şeri yaratıp bunu insanlara dayatsaydı bu durumda insan fiillerini kendi iradesi dışında gerçekleştirmiş olurdu. Bu durumda insanın fiillerinden sorumlu olması ve bundan dolayı yargılanması mümkün olmazdı. Ayrıca insanların fiillerinden sorumlu olmaması Allah'ın adil sıfatını zedelemektedir. Bu nedenle Mutezile'ye göre günah işleyen, zina eden, hırsızlık eden vb. eylemleri işleyen insanın eylemlerini Allah yaratmış olamaz çünkü Allah bu kötü fiilleri yaratmaz (Çelebi, 2024). Bu konuda açıklama getiren diğer önemli mezhep: akli ve mantığı bidat olarak gören Selefiyye geleneğidir. Bu geleneğin öncülerden olan İbn-i Teymiye'ye göre fiilin meydana gelmesi insan iradesine bağlıdır. İnsan iradesinin yaratıcısı ise Allah'tır. Diğer bir ifadeyle insan iradesi Allah iradesiyle meydana gelir, çünkü Allah ve iradesi her şeyin üstündedir (Aydın, 2003, s. 211-234). Bu nedenle Ehlisünnet, kelamcıların aksine İbn-i Teymiye akli şeri bir delil olarak görmemiştir. Ona göre Kuran ve sünnet haricinde ortaya konan birtakım fikirler bidattır (Kazanç, 2010, s. 93-122). Böylelikle İbn-i Teymiye Ehlisünnete itikadın var olan içtihat ve kıyas yolunu kapatmıştır (Koca, 2015, s. 158). Nitekim Selefi görüşüne göre akıl sadece önceden bilinen bir sonuca ulaşarak var olan sabitliğini ve kesinliğini ortaya koyabilir. Taftazani'nin yaptığı tanımının aksine akıl nesnesi olamayan bir öznedir (Kazanç, 2010, s. 93-122). Bu bağlamda aklın temel unsur olduğu kıyas ve icmaa nas'a aykırıdır. Bu gurutta yer alan Harici gelenek ise aklın sahihliğini kabul etmemiştir. Peygamber dâhil Kuran'dan başka otorite tanımayan bu geleneğin amacı doğrudan ilahi vahiye dayanan toplum kurmaktır (Yıldız, 1999, s. 257-270). Diğer bir akım Mutezile'dir. Aklın yüceliğini savunan Mutezile görüşüne göre bir kişinin akıl yoluyla Allah'ı şeriatından önce bilebilmesi mümkündür. Bu bağlamda Mutezile, insanın akıl ile şer'i konularda olan husn ve kubhun (iyilik ve kötülüğün) bilmesinin vacip olduğunu iddia etmiştir (Çubukçu, 1964, s. 55). Bu durum aklın naklin önüne geçmesine eden olmuştur.

kötünün yaratılması da mevcuttur. Bu durumda insanların yapacağı tüm iyi ve kötü eylemler önceden bilinmiş ve yaratılmıştır. Bu iradeye karşı insana ise irade-i cüziye verilmiştir. Bu irade sayesinde insan iyi ve kötü arasında tercih hakkını kullanabilir ve kendi akıbetini kendisi çizebilir (Nesefi, 1971, s. 67-70). İnsan bu iradesini ancak sahip olduğu akılla kullanabilir. Böylelikle insanın iyi ve kötü olması kendi iradesine kalmış bir tercihtir. Görüldüğü üzere Maturidilik geleneğindeki akıl ve irade tanımlamaları düalist insan anlayışı üzerine inşa edilmiştir.

İmam Maturidi'nin insan doğasına ilişkin fikirlerini yukarıda ifade edilen *yönler teorisi ve irade-küllîye-irade-i cüziye* doğrultusunda inşa etmiştir. Bu bağlamda İmam Maturidi'nin insan doğasına ilişkin fikirlerini *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı Kuran tefsirinde dolaylı bir şekilde ifade ettiğini söylemek mümkündür. İmam Maturidi, insan anlayışını üç kavram üzerinden açıklamıştır: tab, fitrat ve akıl. İmam Maturidi'ye (2018, s. 549-570) göre insana doğuştan verili olan insan doğasının meyilli olduğu iki farklı yön vardır. Bunlardan biri insanın zevk ve şevke yönlendiren, kar-zarar hesabı yapmadan arzuları peşinden koşan yöndür ki bu yön insanın doğasındaki tabı işaret eder. Tab; insanı kötüye doğru yönlendiren, uyulması halinde insanı kötü karakterli yapacak olan yöndür (Demir, 2020, s. 92-128). Buna karşın fitrat kavramına daha müspet bir anlam yükleyen İmam Maturidi'ye (2018, s. 549-570) göre fitrat ise insanı iyiye doğru yönlendiren meyildir ki bu doğrudan yaratıcıyla bağlantılıdır. Yaratıcı ile insan arasında doğrudan bağlantı kuran İmam Maturidi'ye (2018, s. 549-570) göre fitrat gereği insan gerçeği görebilecek şekilde yaratılmıştır. Hiçbir yönlendirme dahi olmadığı durumda insan yaratıldığı üzere gerçeği görebilir. Bu bakımdan fitrat tam bir karşıtlık ilişkisi içinde olmasa da insanın tab yönüne karşın denge unsuru olduğunu söylemek mümkündür. Kısaca fitrat, insanın gerçeği idrak etmesini sağlayan bir unsurdur. Akıl ise Maturidi düşüncesine göre insan doğasının denge sağlayıcısıdır. Akıl, insana bahşedilen ve insanın kendi tercihiyle hangi yöne evrileceğini belirleyen öğedir.

Maturidi düşüncesine göre tab ve fitrat iki bölünmez parça olarak birlikte insan doğasını oluşturmaktadır. Akıl ise insan doğasının dışında kalan bir unsurdur. Akıl ile insan doğası arasında tam bir karşıtlık ilişkisi kurmayan İmam Maturidi'ye (2018, s. 549-570) göre insan, doğası gereği aldığı birtakım kararlarda isabetli olabilmektedir. Akıl, verdiği kararlarda daha gerçekçidir çünkü akıl, kıyas yapma ve sonuçları değerlendirme kabiliyetine sahiptir. Bu nedenle akıl ile insan doğası sürekli bir rekabet halinde olmasa da çoğunlukla çatışma halindedir. “Şu halde hakikatin ortaya çıkması için her işte akıl yürütmek (nazar) ve tefekkür etmek (teemmül) gerekir” (Demir, 2020, s. 171-204). İnsan doğasıyla akıl arasındaki

ilişkiyi tanımlayan Maturudi düşüncesi insan doğasının değişkenliğini mümkün kılmıştır. Zira akıl ile hareket edilmesi sonucunda Tab'ın arzularına ket vurulabilir ve insan doğası değişebilir (Özdemir, 2015, s. 169-201). Maturidi geleneğine göre insan hem iyi hem de kötü olabilecek bir varlıktır. İyiyi ve kötüyü bilme yetisine sahip olan akıl ve aklın istidadı olan iradeyle insan kendi eylemlerine karar verebilmektedir.

İmam Maturidi'nin düalist insan anlayışı, doğrudan siyasal alanı etkileyen ve şekillendiren bir olgu olmuştur. Nitekim düalist insan doğası anlayışına göre insanların hem iyi hem de kötü olması mümkündür. Bu bağlamda aklın merkezi bir konumda olduğu bireysel alanda iyi ve kötüyü bilme yetisine sahip olan kişi iyiyi ve kötüyü tercih edebilir. Bu durumda bireylerin kötü olma ihtimali bulunmaktadır. Bu ihtimali düşünen İmam Maturidi, kamusal alanda bireylerin iyiye yönetilmesi görevini siyasal erke tevdi etmiştir. İmam Maturidi (2005, s. 381-382) bu düşüncesini Ali İmaran/104 ayeti üzerine inşa etmiştir. İmam Maturidi'ye ayette ifade edilen “*emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker*”⁶⁴ emrin muhatabının iki boyutu vardır: farz-ı ayn ve farz-ı kifaye⁶⁵. Bu nedenle “*emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker*” emrin muhatabı sadece bireyler olmayıp toplum içinde belli bir kesim de toplumu sürekli olarak, kötülükten sakındırarak iyiye yöneltmelidir. Bu durumda “Toplumdan belirli bir kesim kimdir?” sorusunu soran İmam Maturidi'ye (2005, s. 381-382) göre bu cevap sırayla Hz. Prygamber, halife ve idareden sorumlu olan kişilerdir. İmam Maturidi'nin bu düşüncesini derinlemesine inceleyen Taşdelen'e (2016, s. 80-85) göre İmam Maturidi'nin ayetten yola çıkarak görevi tevdi ettiği halifeden kastettiği mana devlet başkanı ve onun görevlendirdiği kişiler olması nedeniyle söz konusu görev, doğrudan devlet erkine verilmiştir. Maturidi düşüncesine göre halifenin/siyasal erkin görevleri arasında “*emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker*” yani iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak görevi bulunmaktadır. Bu nedenle halife veya halifenin görevlendirdiği kişiler, ilgili emri yerine getirmeli ve halkı iyiye yöneltmelidir. Görüldüğü gibi Türk- İslam düşüncesinde benimsenen düalist insan anlayışının getirdiği sonuç: Devlete, insanları iyiye sevk etmek görevinin tevdi edilmesidir.

Türk devlet geleneğinde, siyasal iktidarın insanları iyiye yöneltmesi vazifesinin varlığının en temel nedenlerinden biri kuşkusuz benimsenen düalist insan anlayışdır. Ancak iyi olma ihtimali olan bir insan anlayışının varlığı durumunda insanlar bir “cemaate/topluluk/siyasal

⁶⁴ “İyiliği emretmek ve insanları kötülükten men etmek”.

⁶⁵ Allah'ın bireysel olarak kişilere farz kıldığı sorumluluklardır ki bu sorumluluklar ancak kişinin bireysel olarak yerine getirmesiyle emir yerine gelmiş olur. Namaz ve oruç gibi ibadetler farz-ı aynıdır. Allah'ın toplumsal sorumluluk olarak kişilere farz kıldığı sorumluluklardır ki bu sorumluluklar toplumda bir kesimin yerine getirmesiyle farz yerine gelmiş olur. Cenaze namazı gibi ibadetler farz-ı kifayedir (Bilmen, 1972).

erk” tarafından iyiye yönlendirilebilir. Türk devlet geleneğinde benimsenen düalist insan anlayışı, toplumsal düzenin şekillenmesinde doğrudan etkili olmuştur. Malum olduğu üzere Türk devlet geleneği ve siyasal örgütlenmesi ne Avrupa toplumsal yapılanmasına ne de diğer İslami toplumların siyasal yapılanmasına benzemektedir. Bunun en önemli nedeni Türklerin kendine özgü inşa ettiği insan anlayışıdır. Türklerin insan doğasının değişkenliği, aklın önemi ve iradenin kudreti konularında farklı bir anlayışa sahip olması özgün Türk devlet geleneğinin oluşmasının temelini oluşturmuştur. Bu bağlamda İslam müesseseler tarihinde ortaya çıkan ve doğrudan siyasal erkle ilişkili olan *hisbe* teşkilatı bu düşüncenin somutlaşmış halidir (Altıntaş, 2010, s. 57). “Hisbe teşkilatı, terim olarak emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker prensibi uyarınca gerçekleştirilen genel ahlâkî ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini ve özellikle bununla görevli müesseseyi ifade etmektedir”. Dört halife döneminde şekillenmeye başlanan hisbe teşkilatı, söz konusu emri çeşitli şekillerde yerine getirerek söz konusu görevi üstlenen bir kurum olmuştur. Bu kurumun varlığı ise Arap-Müslüman devletleri olan Emevilerde ve Abbasilerde olduğu gibi Türk-İslam devletleri olan Selçuklular ve Gaznelilerde de bulunmaktadır (Kallek, 2024). Türk-İslam devletlerinde hisbe teşkilatının varlığı Türk düşüncesinde benimsenen düalist insan anlayışının Türk devlet geleneğini şekillendirdiğini göstermektedir.

Kelam konusunda farklı görüşlerin ortaya konması, İslam dünyasının kendi içinde parçalanmasına ve farklı geleneklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Her gelenek ise kendi öğretilerine dayanan nevi şahsına münhasır siyasal yapılanmalar ortaya çıkartmıştır. Türklerin İslam’ın yanı sıra Maturidilik mezhebini kabul ederek Ehlisünnet geleneğini benimsemeleri Türk devlet geleneğini şekillendirmiştir. Aşağıda daha detaylı anlatıldığı üzere İmam Maturidi’nin halifeye masumiyet karinesi vermemesine karşın halifenin erdemli olması gerektiğini ifade etmiştir. İmam Maturidi düşüncesinde halifenin bilgili, basiretli ve takva gibi hasletlere sahip olması gerekmektedir. Ayrıca halife, müslümanların dünyevi işlerinin yanı sıra dini ihtiyaçlarını da karşılayabilecek nitelikte olmalıdır (Ünverdi, 2022, s. 13). Bu düşünce siyaset ile ahlak arasındaki bağın korunduğunu göstermektedir, çünkü Maturidi düşüncesine göre halifenin erdemli olması gerektiği gibi halkını da erdemli bireyler olmasına yönelik görevler yürütmelidir. Halifeye böyle bir görevin tevdi edilmesi ancak düalist insan doğasının benimsendiği bir siyasal paradigmada geçerli olabilir. Bu durum Türk devlet geleneğinde ahlaki siyasetin temellerinden birinin de benimsenen düalist insan anlayışı olduğunu göstermektedir. Kısaca düalist insan anlayışını benimseyen Türkler, diğer

anlayışların benimsenmesi sonucu ortaya çıkabilecek toplumsal düzenlerden farklı nevi şahsına özgü bir siyasal yapılanmayı oluşturmuşlardır.

2.2.6. Farabi'nin İnsan Tasavvuru

İnsan doğası tartışmaları çerçevesinde incelenmesi gereken diğer önemli Türk düşünür ise kuşkusuz Farabi'dir. Horasan'ın Farab şehrinde doğan ve *Al-Feylesof at-Türki* olarak anılan Farabi, geliştirdiği insan anlayışından yola çıkarak ahlak ile siyaset arasında güçlü bir bağ inşa etmiştir (Taylan, 2000, s. 165). Farabi düşüncesinin özü olan erdemli/faziletli siyasetin temelinde benimsediği düalist insan anlayışı bulunmaktadır (Çubukçu, 1985, s. 277). Siyaset ile ahlak arasında kurduğu bağ ile ön plana çıkan Farabi, fikirlerini Türk-İslam kültüründen beslenerek geliştirmiş ve kendinden sonra gelen hemen hemen tüm düşünürleri etkilemiştir. Bu nedenle Farabi'nin insan tasavvuru anlayışı incelenmelidir.

İnsanı sosyal bir varlık olarak ele alan Farabi'ye (2015, s. 120-150) göre ölümlü olan beden ve ölümsüz olan ruhtan oluşan insan, doğuştan bedenin gereksinimlerini karşılayabilme yetisine (bu gereksinimleri idrak etme yetisi) sahiptir. Ancak insanların bu gereksinimlerini tek başına karşılaması imkânsızdır. Bu nedenle insanlar bir araya gelmek ve beraber yaşamak zorundadırlar. Bu bağlamda Farabi, (2015, s. 120-150) insanı toplumun ayrılmaz bir parçası olarak görmüştür, çünkü ona göre varlık felsefesinin amacı olan ilk varlığın bilgisine erişmek ve mükemmel varlık haline gelmek ancak insanın kendi dışındaki varlıklara olan ilişkisine bağlıdır (Çubukçu, 1985, s. 277). Farabi düşüncesine göre insan; salt bir biyolojik varlık olmayıp bunun ötesinde akıl, düşünme ve konuşma yetileriyle donatılmış sosyal bir varlıktır.

Farabi düşüncesine göre sosyal bir varlık olan insan, doğasından kaynaklı olarak toplumsallaşma isteğine sahiptir çünkü insan doğası gereği mükemmelleşmek ister. Mükemmelleşmek için ise kişinin gerek ruhi gerekse bedeni ihtiyaçlarını gidermesi gerekmektedir. İnsanlar tarafından bu ihtiyaçların giderilmesi ancak toplumsal bir yapıda mümkündür (Korkut, 2005, s. 110). Bu nedenle toplumsal yaşam hem iradi hem de doğal olanın bir sonucudur. Farabi'nin insanı doğasından yola çıkarak toplumsal bir varlık olarak tanımlaması, Platon düşüncesiyle paralellik arz etmektedir. İki düşünür için de toplumsal

düzenin temelinde insan doğası vardır. Kısaca Farabi düşüncesindeki insan anlayışının toplumsal düzeni şekillendirici bir etkisi bulunmaktadır.

Farabi'nin insanın doğasına dair fikirleri incelediğinde düalist bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Farabi'ye (1987, s. 31) göre insanın doğuştan bir fazilete veya bir eksikliğe sahip olması mümkün değildir. Bu düşünceden hareketle Farabi'ye (1987, s. 31) göre insan, mutlak anlamda iyi veya kötü olarak yaratılmadığı için insanın iyi veya kötü olmasına neden olacak tüm hasletlere sahiptir. İnsanlar bu hasletleri kullanmak suretiyle kendilerine iyi veya kötü bir yön çizebilmektedir. Farabi düşüncesine göre insan doğası, düalist olup iyi ve kötü olmayı kendi iradesiyle seçebilmektedir. İyi ve kötü olmak ise insanlar için iradi bir tercih konusudur (Umut, 2009, s. 119-144). Farabi bu görüşlerini şöyle ifade etmiştir;

İnsanın, tabii olarak doğuştan, bir dokumacı veya bir kâtip olarak yaratılması mümkün olmadığı gibi, ta başlangıçtan itibaren bir fazilet veya bir eksikliğe sahip olarak yaratılması da mümkün değildir. Ancak tıpkı yazma sanatı veya diğer bir sanatla ilgili fiilleri yapmak, ona, başka herhangi bir şeyle ilgili fiilleri yapmaktan daha kolay gelmesinden dolayı, onun bu fiilleri yapmaya, tabii olarak mütemayil olması mümkün olduğu gibi, fazilet veya reziletle ilgili fiillerin, ona, başka herhangi bir şeyle ilgili fiillerden daha kolay olmasından dolayı, onun fazilet veya rezilet durumlarına tabii olarak mütemayil olması da mümkündür (Farabi, 1987, s. 31).

İnsanın iyi ve kötü olmasını sağlayan tüm eylemleri genel olarak ahlak adıyla tanımlayan Farabi düşüncesine göre ahlaki özellikler verili olmayıp sonradan kişinin iradesi sonucu oluşmuştur. Bu durumda iyi veya kötü ahlaki eylemlerin varlığının yetkinliği, insanın doğuştan sahip olduğu bir durum değildir. “İnsan var oluşunun başlangıcında zıtların terkiinden meydana getirilmiş; en genel anlamlarıyla madde/beden ve sûret/nefs gibi iki farklı cevherin terkiinden yaratılmış bir bütün olduğu için eksik (nâkıs) bir tabiata sahip olarak yaratılmıştır” (Bircan, 2015, s. 396). Burada da ifade edildiği üzere insan doğası iki farklı zıtlık cehveri barından bir varlık olmasına karşın doğası nakıstır. Ancak nakıslıktan kasıt insanın doğasının kötülüğü değil akıl yetisinin olmayışıdır. Ahlaki yönden iyi veya kötü olan hasletlerin bilgisi doğuştan var olsa da söz konusu eylemlerin tayinini belirleyen olgu, insan doğası değil insan aklısıdır. Bu nedenle ahlaki eylemlerinin oluşumunun merkezinde akıl olduğu için kişinin iyi veya kötü olmasını sağlayan unsur, akıl ve aklın kuvveti olan iradedir⁶⁶. Farabi, (1987, s. 85-86) bilginin insan tarafından akıl, duyular ile veya nazari

⁶⁶ Farabi düşüncesine göre akıl tedrici olarak gelişebilen dört farklı mertebeye sahiptir. İlk mertebe suretlerin maddeden ayrılmadığı istidat halindeki akıldır. İkinci mertebe suretler maddelerden ayrılmış olup fiil halindeki akıldır. Üçüncü hal ise makulleri kazanan akıldır. Dördüncü hal ise en mükemmel hal olan faal akıldır (Taylan, 2000, s. 185). Farabi düşüncesinde iradi bir hüviyete sahip olup temyiz kuvvetine haiz olan ve nazari bilgiyi

olarak elde edileceğini söylemiş ve akılcı bir metafizik yaklaşım oluşturmaya çalışmıştır. Farabi'nin felsefesinde ilk varlık her şeyin başlangıcı olduğu için ilk varlığın mevcudiyeti diğer varlıkların var olma nedenidir, bu yüzden insanda var olan aklın ilk hali de o varlıkta mevcuttur. İnsanın temel gayesi ilk varlığa ve onun bilgisine ulaşmaktır. Bu gayede insana yardımcı olan en önemli unsur yine akıldır (Taylan, 2000, s. 171). Kısaca Farabi düşüncesinde, insan doğası hem iyi hem de kötü olabilecek cevhere sahiptir. Söz konusu cevherleri işleyecek olan unsur ise akıldır. Bu bağlamda ahlaki eylemlerin belirleyicisi de akıl olmaktadır.

Farabi'ye (1987, s. 85-86) göre akıl, nefsin bir parçası olup kişiye doğuştan verilidir. Bu durumda akıl, nefsin bir parçası olarak ve ruhla beraber insanın temelinde olan iki temel birleşenden birinin içinde yer alır. Bir varlık olarak varlığını ilk varlığa borçlu olan insan, iki parçadan ibarettir: beden ve ruh. Bu ikisi birbirinden ayrılamayan birleşik bir olgudur (Görkaş, 2013, s. 291-305). Bu bağlamda bedenin ihtiyaç duyduğu gereksinimleri karşılama isteği doğuştan veriliyken kabiliyet doğuştan değildir. Aynı şekilde akıl da doğuştan verili olmayıp sadece akıl edebilme yetisi doğuştan verilidir (Farabi, 1987, s. 85-86). Farabi düşüncesinde insan, akıl sayesinde bir eylemin iyi veya kötü olduğuna karar verebilir. Bu bağlamda insan, hür iradesiyle eylemlerini seçme kabiliyetine sahip bir varlıktır. Kişinin kötü eylemleri ise akılsızlıktan/bilgisizlikten kaynaklanır (Korkut, 2005, s. 100). Bu nedenle iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırması için kişi temyiz gücüne sahip olmalıdır. Bu güç, kişinin yaptığı eylemin doğruluğu veya yanlışlığını kesin olarak algılamamızı sağlayan zihinsel bir güçtür ki bu da aklın sahip olduğu bilgiye dayanmaktadır (Aydınlı, 1987, s. 57-58).

Farabi felsefesinde ölümden sonra ruhun nihai saadete ulaşması da ancak akli melekelerin kullanılmasıyla mümkündür. Nihai mutlulukla akli işlevsel bir noktaya taşıyan Farabi düşüncesine göre kişi, aklını kullandığı sürece iyi davranışlarda bulunacak ve böylelikle ölümden sonra saadete erişecektir. Bu nedenle insan doğuştan eylemleri ve sanatları yapmaya meyilli olsa da bunların iyi veya kötü eylem olması bakımından meyilli değildir. İnsan ancak akli ile müşahade ettikten sonra iyi veya kötü eylemleri yapar ve o yöne doğru evrilir. Bu durumda ruhun ölümden sonraki mutluluğu verili olmayıp akla bağlanmıştır (Aksoy, 2023, s. 50-60). Ruhtan ve bedenden müteşekkil olan insanın bedenlen kemale erişmesi ruha bağlıyken ruhsal açıdan kemale erişim ancak akıl ile mümkündür. Bu bağlamda ruh bedenin, akıl ise ruhun temayüz etme aracıdır. (Sunar, 2004, s. 60). Görüldüğü gibi Farabi'nin insan

elde edebilen akıl faal akıldır. Bu nedenle salt akıl ile akıl etme yetisi arasında farklılaşma oluşmasının temeli Farabi'nin felsefesindeki akıl tasavvurudur.

anlayışı İmam Maturidi düşüncesiyle oldukça benzerdir. Farabi düşüncesinde de insan mutlak anlamda iyi veya kötü yaratılmamıştır. Buna karşın insan sahip olduğu akıl sayesinde iyi ve kötüyü seçerek kendine bir yön belirleyebilmektedir.

Medinet-ül El Fazıla ile siyasal ütopyasını temeline insan doğasına ilişkin fikirlerini koyan Farabi düşüncesine göre insanın mutluluğa erişebilmesi ancak erdemli olmasıyla mümkündür. (Korkut, 2005, s. 110). Farabi, (2015, s. 100) insanın ancak toplumla mükemmelleşeceğini ifade ederken bunu salt maddi insani gereksinimlere değil insan doğasının yapısına bağlamıştır. İdeal toplumun yanına cahil ve bozuk toplumları da analiz eden Farabi, (2015, s. 100) iki farklı toplum yapısının varlık nedenini iki yönlü insan doğasına temellendirmiştir. Akıllı ve iyi olan yöneticilerin bulunduğu toplumlar, iyi toplum olurken; aklını kullanmayan kötü yöneticilerin yönettiği toplum, cahil ve bozuk toplumları oluşturmaktadır. Ayrıca düalist doğaya sahip insanın şehirde yaşaması ve gerek sosyal gerekse de ekonomik ihtiyaçlarının sosyal ortamda karşılanması ve yardımlaşması insanın iyi olmasını yani erdemli birey olmasını sağlayacaktır. Bu nedenle Farabi'nin insanı sosyal bir varlık olarak şehirde erdeme ulaşacağını söylemesinin temelinde düalist insan doğası anlayışının olduğunu söylemek mümkündür.

Farabi düşüncesinde siyasetin temel amacı mutlu olmaktır. Mutlu olanının iki farklı boyutu vardır: mutlu olmak ve mutlu etmek. Kişinin mutlu olması daha çok içsel ve psikolojik bir durum iken, insanları mutlu etmek dışsal bir alan olan siyaset ile ilintilidir. Farabi'nin siyaset ile ahlak arasında kurduğu bağ sayesinde ideal devletteki başkanın nihai gayesi mutlu olmak ve toplumu mutlu etmektir (Altıntop, 2016, s. 50). Bu bağlamda devlet başkanın kişileri mutlu/erdemli etmesi, siyaset aracıyla bireyleri iyi yöneltmesiyle mümkündür. Farabi'nin “*Siyaset olmadan mutluluğun ne olduğu başkalarına öğretilemez.*” ifadesi bu düşüncenin tezahürüdür (Farabi, 2012, s. 21). Farabi'nin inşa ettiği ideal toplumda siyasal erkin görevlerinden biri de insanları iyi yöneltmektir. Görüldüğü gibi Farabi'nin ideal şehrinde insanların mutlu olması için beraber yaşamak yeterli değildir. Bireyler, iyilik peşinde koşarak salt iyi olanı yakalamaya çalışırken devlet başkanı da siyaset aracıyla (eğitim) yoluyla insanları iyiye sevk etmelidir. Farabi eğitim yolunu sıradan bireyler ve eğitilmiş kişiler için farklı yöntemlerin uygulanması gerektiğini ifade ederek gerek ikna/taklit gerekse de burhan yöntemiyle şehirdeki insanların iyiye sevk edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Aydın, 2010, s. 129). Farabi'nin ideal devleti, erdemli başkan tarafından kötü olabilecek kişilerin eğitim yoluyla iyiye sevk edilmesini sağlayarak ortak iyiye ulaşan toplumsal düzendir. Böyle bir düzenin varlığı ise ancak iyi ihtimali olan insan anlayışıyla mümkündür. Bu nedenle

Farabi'nin siyasal teorisinin temelinde düalist insan doğası anlayışı bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

Farabi'nin düalist insan anlayışından yola çıkarak kurguladığı nihai hedef erdemli toplumdur. Farabi düşüncesinde erdemli insanların ortak amaç olarak erdemi hedeflemeleri onları erdemli bir millet nihayetinde ise erdemli topluma sevk edecektir (Akbal, 2002, s. 95). Farabi'nin ideal devleti, düalist insanın mütemadiyen iyiye sevk edilmesi için kurgulanmış toplumsal bir düzenden başka bir şey değildir. Nitekim bireylerin şehirde yaşamaları, yardımlaşmaları ve eğitim yoluyla sürekli erdemi öğrenmeye çalışmalarının hedefi mutlak bir mutluluğa ulaşmaktır. Farabi'nin ideal devleti, insanları doğru yola ulaştırarak herkesi erdemli/iyi birey yapan bir araçtır. Gerek siyasetin gerekse de devletin temel amacı insanları iyiye sevk ederek gerçek mutluluğa ulaşmaktır. Farabi'nin bu kurgusunun temelinde ise kuşkusuz iyi olma ihtimali olan düalist insan doğası anlayışıdır. Bu düşünce İmam Maturidi düşüncesiyle paraleldir. İmam Maturidi'ye göre de toplumda bir cemaat/topluluk insanları iyiye yöneltmekle görevli olmalıdır. Gerek İmam Maturidi'nin gerekse de Farabi'nin aynı sonuca varmasının nedeni, ikisinin de aynı insan anlayışını benimsemelerinden kaynaklanmaktadır. Görülüşü gibi İmam Maturidi'nin akılcılık geleneği ve buna bağlı olarak insan doğasının insan iradesine olan bağlılığı fikri Farabi'de de kabul edilmiştir. Aynı dönemde yaşamalarına rağmen birbirlerinin varlığından ne kadar haberdar oldukları bilinmemesine rağmen siyaset teorilerinin öznesi olan insan doğasına ilişkin geliştirdikleri anlayış benzerdir. Bu iki büyük Türk-Müslüman düşünürünün insan doğası üzerinden sorunlara çözüm üretmeye çalışarak ulaştıkları nokta ise aynıdır. Aynı şekilde Farabi düşüncesi Platon düşüncesiyle benzeşmektedir çünkü Platon düşüncesine göre de insan doğasının özü erdem olduğu için toplumsal örgütlenmenin nihai hedefi erdemli toplum yaratmaktır. Platon ve Farabi'nin benzer toplumsal örgütlenme kurgulamaların nedeni yine benimsedikleri insan doğası anlayışının benzer olmasıdır. Bu durum insan doğası anlayışını, toplumsal örgütlenmelerinin temelini oluşturduğunu göstermektedir.

2.2.7. İmamı Gazali'nin İnsan Tasavvuru

İmamı Gazali tarih boyunca çokça tartışılmış olmasına karşın tartışma ifrat ve tefrit boyutunda süregelmiştir. Bu bağlamda kimileri İmam Gazali'yi felsefe ilmini baltalamakla suçlarken⁶⁷ kimileri de felsefenin dine aykırı kısımlarını çürüttüğünü iddia ederek İmam

⁶⁷ “Gazali'nin eleştirileri, belli bir ontolojik temel üzerine kurulmuş mantık ilmi çerçevesinde yapılan epistemolojik soruşturmalardır. Söz konusu eleştirilerde Gazali, bütün bir felsefi düşünceyi değil dönemindeki

Gazali’yi övme yarışına girişmişlerdir (Ayık, 2009, s. 37-57). Bu tartışmaların dışında yaşadığı dönem itibarıyla İmam Gazali, önemli bir fikir adamı ve âlim olmasının ötesinde fikirleriyle geniş çevreleri etkilen bir şahsiyettir. Bu nedenle İmam Gazali’nin tarihteki önemi yadsınamaz bir hakikattir (Çelikel, 2003, s. 118). Türk düşüncesinin gelişiminde Nizamiye Medreselerinde üzerinden katkı sağlayan İmam Gazali’nin insan anlayışı incelenmelidir.

İmam Gazali’nin fikirleri içinde yaşadığı dönemle beraber ele alınarak incelenmelidir çünkü İmam Gazali’nin gerek devlet gerek siyaset gerekse de insana dair fikirleri içinde bulunduğu dönemin şartları çerçevesinde gelişmiştir⁶⁸. İmam Gazali’nin yaşadığı dönemde Türkler, Selçuklu Devleti idaresinde Abbasi Halifesi’nin koruculuğunu üstlenerek siyasallaşan Şii düşünceye karşı İslam dininin Sünni yorumunu yaymaya çalışmıştır (Şeker, 2008, s. 4). Nizamımülk , gerek Selçuklu veziri olarak gerekse de kurucusu olduğu Nizamiye Medreseleri üzerinden Selçuklu Devleti’nin dini-siyasi politikaların oluşmasında etkili olmuştur. İmam Gazali ise bu dönemde Nizammülk tarafından Bağdat Nizamiye Medresesi baş müderrisi olarak atanmış ve siyasi mücadelenin dini/fikirsal yönünü inşa etmiştir. Bu nedenle İmam Gazali, Nizamımülk ve Nizamiye Medreseleri üzerinde Selçuklu devlet yönetimini etkileyerek Türk düşüncesine ciddi katkılar yapmıştır. İmam Gazali, fikirlerini baş müderris olarak çalıştığı Bağdat Nizamiye Medreselerinde okuyan üç yüz öğrenciye de aktarmak suretiyle İslam dünyasında ciddi bir etki yaratmıştır. Özellikle imamet, adalet ve devlete ilişkin fikirleri; felsefecilere karşı yazdığı risaleler ve radikal tarikatlara karşı geliştirdiği din temelli görüşleri ve birçok eseri tarih boyunca Türk düşüncesi bağlamında tartışılmıştır (Rahman ve Subaşı, 2023, s. 313-332).

İmam Gazali’nin fikirleri tartışılırken akılda tutulması gereken iki önemli nokta vardır. İlki Gazali’nin yaşadığı dönem itibarıyla İslam dünyasının siyasi ve dini olarak bölünmüşlüğüdür. Bu bölünmüşlük toplumda bir kaosa yol açmış, devlet idaresi oldukça

meşşai filozofları eleştirmiş; onların kullandıkları delilleri “genel-zorunlu-doğru” deliller olarak nitelermelerine karşı çıkararak bunun epistemolojik hesabını sormuştur. Çünkü Gazali, akla ya da aklın ortaya koyduğu felsefi düşüncelere değil, “akıl için mümkün modellerden biri” olan meşşai felsefeye ait düşüncelerin “genel - zorunlu doğrular” olarak sunulmasına karşıdır (Ayık, 2009, s. 37-57).”

⁶⁸ İmam Gazali’nin yaşadığı dönem İslam dünyasının mezhepsel ve siyasi bölünmelerle sarsılmaktaydı. Devleti yöneten sultanlar, savaş meydanlarında sınırlarını genişletmeye çalışırken sahip oldukları dini fikirleri de medreseler yoluyla yaymaya ve dini/ideolojik hegemonyasının kuramaya çalışmışlardır. Mısır’da Şii mezhebine bağlı Fatimi halifesi, Bağdat’ta Sünni mezhebine bağlı Abbasi halifesi, Avrupa’da ise Endülüs Emevi Devleti rekabet halindeydi. Devletlerin yanında birtakım dinsel mezhepler de etki alanını genişletmek için uğraş veriyorlardı (Korkmaz, 1995, s. 10). Bunlardan en önemlisi İsmaili tarikatına bağlı Hasan Sabah hareketidir. Bu hareket sadece dini/ideolojik araçlarla değil terör yoluyla İran topraklarına hâkim olmaya çalışmışlardır.

zayıflamıştır⁶⁹. İkinci nokta ise İmam Gazali, Eşari geleneğine tabi olup Şafi Mezhebi'ni benimsediği için geliştirdiği fikirlerin ara ara Maturidilik ve Hanifi Mezhebi fikirleriyle paralellik göstermemesi doğaldır. Bu nedenle İmam Gazali tarafından ileri sürülen fikirler yaşadığı dönemin koşullarıyla değerlendirilmelidir.

Kimya-i Saadet eserinde insanın yaratılışını ve özelliklerini anlatan İmam Gazali'ye (2023, s. 16) göre insan zahiri ve batini yönü olan bir varlıktır. Zahirden kasıt insanın fiziki bedeni, bâtiniden kasıt ise kişinin nefsi/ruhu/kalbidir. İmam Gazali düşüncesine göre insanın zahir yönü batini yönüne daima tabi olduğu için ölümlü olan beden değil ölümsüz olan ruh, kişinin hangi yöne yöneleceğini belirler (Gazali, 2023, s. 16). Bu bağlamda İmam Gazali düşüncesinde insanın iyi yanını temsil eden unsur ruh/akıl ve kalptir. Ruhun gayesi yaratıcıyı bilmek olduğu için zahiri yönle yani bedenin ihtiyaçlarıyla fazla meşgul olan kişilerin yaratıcıyı bilmeleri mümkün değildir. İmam Gazali, (2023, s. 19) insan doğasının iki zıt boyutunu ruh/iyi ve beden/kötü şeklinde kavramsallaştırarak insanın düalist yapısının varlığına işaret etmiştir.

İmam Gazali'ye (2023, s. 20) göre, insanın iyi veya kötü olması kişinin sahip olduğu dört farklı ahlaka bağlıdır: hayvanlar ahlakı, yırtıcılar ahlakı, şeytanlar ahlakı ve melekler ahlakı. Hayvanlar ahlakı insanın şehvete ve rehavete yönlendiren ahlak iken yırtıcılar ahlakı insanın öfkelerini ve hiddetini temsil eder. Yalan, hile, aldatma ve fitne vb. eylemleri yapan kişide ise şeytan ahlakı vardır. Melekler ahlakı ise insani iyiye sevk eden ahlakıdır. İmam Gazali düşüncesine göre kişi aklın ve ruhun yolunu seçer, eylemlerini bu ikisinin ışığında yaparsa melekler ahlakına sahip olur; aksini yaparsa kötü ahlaka sahip olur (Gazali, 2023, s. 20). İmam Gazali'ye (2023, s. 20) göre ahlak, kişiye bağlı olarak gelişen eylemlerinin bütünüdür. Bu manada ahlakı oluşturan insan eylemlerinin iyi veya kötü olması kişinin tercihlerine bağlıdır. İmam Gazali düşüncesine göre kişinin iyi veya kötü olması aklını kullanmasına bağlı olduğu için kişi aklını kullanırsa iyi ahlaka, hazları peşinden koşarsa kötü ahlaka sahip olur. Bu durum İmam Gazali'nin insan doğasını salt anlamda iyi veya kötü olarak değerlendirmedeğini göstermektedir. Bu düşünceden hareketle İmam Gazali düşüncesinde insan doğası düalist olup kişinin iyi veya kötü olması akla bağlanmıştır. (Gazali, 2023, s. 20-21).

İmam Gazali, tıpkı Farabi ve İmam Maturidi gibi düliast insan doğasının belirleyicisini akıl olarak tayin etmiştir. *İhya-u Ulumid'din* eserinde aklın şerefli ve üstün olduğunu ifade eden

⁶⁹ Bulunduğu şartlardan etkilenen İmam Gazali devlet otoritesini oldukça önemsemiş hatta devlet başkanlarının varlığını dini bir zorunluluk olarak görmüştür (Şekerci, 2016, s. 106).

İmam Gazali'ye (2022, s. 220) göre aklın şerefli olmasının nedeni, ilmin kaynağı olmasıdır. Ayrıca akıl, insanı hem dünyada hem de ahirette saadete ulaştıracak olan bir vesiledir⁷⁰. Bu nedenle İmam Gazali düşüncesinde akıl iyi ve kötü bilgisine sahip bir unsurdur. Yaratıcı, hayvanlara ve yırtıcılara verdiği her şeyden insana da vermiş olmasına karşın insana fazladan akıl ihsan ettiği için kişi akılla Allah'ı tanıyarak iyi biri olabilir (Gazali, 2023, s. 25). İmam Gazali'ye (2022, s. 223) göre akıllı kötöleyenler veya şeriattan daha az kıymetli görenler isabetli davranmamışlardır çünkü akıl doğrudan Allah tarafından övülmüştür. Ayrıca peygamberin getirdiği şeriatin doğruluğu veya yanlışlığı akıl ile ölçülmüştür. Buna karşın İmam Gazali'ye (2022, s. 220) göre yaratılışa verilen akılda ayrışma söz konusudur. Nitekim ona göre bir peygamber ile bir çöl bedvisine verilen akıl aynı değildir. Burada ifade edilen aklın keskinliği veya kavrama istidadıdır. İmam Gazali'nin buna getirdiği delil, kişilerin ilim tahsil ederken birbirinden farklı süreçlerde öğrenmeleridir. Kimileri ilmi uzun bir zahmetten sonra kavrarken diğerleri daha kolay şekilde öğrenebilmektedir.

Görüldüğü gibi İmam Gazali'nin insan doğasına dair düşüncelerinde bir sapma görülmemektedir. Düalist insan doğası anlayışı benimseyen İmam Gazali'nin bu konudaki fikirleri *Kimya-i Saadet* eserinde açıkça görülmektedir. Ayrıca İmam Gazali, bilinenin aksine akıllı öncelemiş ve akıllı saadetin vesilesi olarak görmüştür⁷¹ (Ayık, 2009, s. 37-57). İmam Gazali'nin bu görüşleri Türk-İslam düşüncesinin oluşumunda etkili olan diğer düşünürlerin benimsediği fikirlere benzemektedir. Nitekim insan doğasının değişken olduğu, aklın kişiyi istediği yöne yönlendirebilecek olan akılla donatıldığı düşüncesi İmam Gazali'de de mevcuttur. İmam Gazali'nin insan doğasına ilişkin düşüncesi hem İmam Maturidi'nin hem

⁷⁰ Akıl tanımını yapan İmam Gazali, akıllı dört farklı boyutla ele almıştır. İlki anlamı insanı hayvandan ayıran anlamdır ki bu anlamda akıl insana yaratılışa verilmiştir. İnsan sahip olduğu akıl sayesinde nazari ilimler öğrenme yetisine kavuşur. İkinci anlamı ise kişinin mümkün olabilecek şeyler ile mümkün olamayacak şeyler arasındaki zaruri farkı anlamasıdır. Üçüncü anlamı ise tecrübelerden elde edilen anlamındaki akıl. Dördüncü anlamı ise kişiye temyiz istidadı veren, eylemlerinin sonuçlarını değerlendirebilen ve kıyas yapabilen anlamındaki akıldır ki buna akl-ı müstefad demiştir. İmam Gazali'ye göre aklın bu dört hususiyetin toplamı aklın kendisini ve tanımını oluşturmaktadır. Ancak kişilerde bu dört tanımın olmasında farklılıklar olabilir. Nitekim tecrübe yıllara ve görmüslükle alakalıdır, aynı şekilde temyiz ve kıyas kuvveti kişinin sahip olduğu bilgi miktarıyla ilintilidir (Gazali, 2022, s. 220).

⁷¹ İmam Gazali düşüncesine göre bilginin gerçek kaynağı Allah'tır. O yüzden nakille verilen bilgilerin doğruluğundan şüphe yoktur. Bu bağlamda İmam Gazali bazı filozofların fikirlerini eleştirmiş ve çürütmeye çalışmıştır (Ayık, 2023, s. 1-17). Ayık'a göre İmam Gazali'nin Farabi'de benimsenen akılcılık geleneğinin sekteye uğrattığı iddiası ise gerçek dışıdır (daha fazlası için bkz. Ayık, 2009, s. 37-57, Ayık, 2023, s. 1-17).

de Farabi'nin düşüncesiyle paralellik arz etmektedir. Üç düşünürün benzer insan doğası anlayışına sahip olması, aklı insan doğasının temeline yerleştirmesinden kaynaklanmaktadır.

İmam Gazali'nin insan doğası konusunda Farabi ve İmam Maturidi ile benzer görüşlere sahip olması benzer siyaset anlayışları inşa etmelerine nede olmuştur. Gerek Farabi gerekse de İmam Maturidi düşüncesinde siyasetin insanların iyiye doğru sevk etmesi meselesi İmam Gazali düşüncesinde de vardır. İmam Gazali'ye (2022, s. 384) göre siyaset ile ahlak arasında koparılamaz bir bağ vardır. Bu bağın temeli ise ikisinin de aynı amaca hizmet etmeleridir. Bu bağlamda ahlak, insanı iyi yola sevk eden bir ilim iken; siyaset, ahlakın bu amacına hizmet edebilecek yakın bir arkadaşdır (Gazali, 2022, s. 384) Bu düşünceden hareket eden İmam Gazali'ye (2023, s. 93) göre din ile devlet ikiz kardeş gibi olmakla beraber din esas olandır. Devlet ise dinin koruyuculuğunu üstlenen bir olgudur İmam Gazali, bu düşünceden hareketle devletin görevleri arasında *dininin korunmasını* eklemiştir. Bu durum ise dolaylı yoldan devletin insanı iyiye yöneltmesi anlamına gelmektedir çünkü İmam Gazali düşüncesine göre bir idareci halkının tamamının mutluluğu için çalışmalıdır. Bu ise erdemli bir kişi olmasına ve halkına örnek olmasıyla mümkündür (Yazar, 2020, s. 232).

Esasen İmam Gazali'nin din ile devlet arasında kurduğu güçlü bağla ulaşmak istediği nihai hedef, ahlak ile siyaset arasında bir bağ inşa etmektir. Bu bağlamda İmam Gazali düşüncesinde devlet, toplumun refahını sağlamak için hem dünyevi hem de uhrevi dini ilimlerden yararlanmalıdır. “Bu durumda din olmaksızın siyaset yapmak mümkün değildir: çünkü siyasetin temelinde hukuk ve ahlak olmalıdır. Hukuk ve özellikle de ahlakın temelinde ise din vardır” (Ak ve Ak, 2015, s. 165). İmam Gazali, devleti akıl ve din temelinde kurgulayarak insanları mutluluğa ulaştırmayı amaçlamıştır. Böylelikle İmam Gazali, devlete insanları erdemli bireyler yapma görevi vererek nihai mutluluğa ulaşmaya çalışmıştır. Aksi takdirde sadece bu dünya mutluluğu için kurulacak bir devlet putperest anlayışa sahip bir devlet anlayışı olacak ve insanları nihai mutluluğa ulaştıramayacaktır (Ak ve Ak, 2015, s. 165). İmam Gazali'nin bu düşüncesi yukarıda anlatıldığı gibi gerek Farabi gerekse de İmam Maturidi düşüncesiyle benzeşmektedir; çünkü devletin insanı iyiye sevk etmesi düalist insan

doğası anlayışının getirdiği bir sonuçtur. Bu bağlamda üç bilgine göre de ancak iyi olma ihtimali mümkün olan insanın varlığında siyaset kurumu insanı iyiye yönlendirebilir.

2.2.8. İbn-i Haldun'unun İnsan Tasavvuru

Mukaddime'inin yazarı İbn-i Haldun; sadece bir alana veya topluma hitap eden bir düşünürden ziyade belirli bir medeniyet algısı çerçevesinde tarih, devlet, ilim, kültür, medeniyet, iktisat ve şehir gibi alanlarda orijinal fikirler sunan bir bilgidir. Mukaddime adlı eseri, birçok kişi tarafından istifade edilen ansiklopedik bir kaynak haline gelmiştir (Tansü ve Erdoğan, 2020, s. 15). Söz konusu eser, Osmanlı düşünürleri tarafından 17. yy.da keşfedilerek Pirîzâde tarafından Türkçeye çevrilmiştir (Yıldırım, 2001, s. 142-143). Böylelikle İbn-i Haldun'un fikirleri, Türk düşüncesiyle etkileşime geçerek Osmanlı devlet adamlarını etkilemeye başlamıştır. Özellikle 18. yy.da Mukaddime eseri, Osmanlı devlet adamları ve düşünürleri için bir başucu kitap olmuş ve İbn-i Haldun'un fikirleri sürekli tartışılmıştır (Okumuş, 2006, s. 141-185). Bu nedenle eserin içerdiği insan doğası anlayışı tez kapsamı dâhilinde incelenmesi gerekmektedir

Mukaddime eseri birçok kişi tarafından farklı açılardan araştırılmış ve eserin içerdiği fikirler yüzyıllar boyunca tartışılmış olmasına rağmen işaret edilen insan doğası anlayışının bakir bir alan olarak kaldığını ifade etmek mümkündür; çünkü bu konuda yapılan çalışmalar oldukça azdır. Bunun en önemli nedeni Mukaddime eserinde insan doğasına dair görüşlere doğrudan yer verilmemesidir. Buna karşın İbn-i Haldun'un Mukaddime'de dolaylı olarak belirli bir insan doğası anlayışı benimsediğini söylemek mümkündür. Bu konuda incelemeler Dhaouadi'ye (2008, s. 571-589) göre de Mukaddime'nin işaret ettiği insan doğası, birçok araştırmacı tarafından göz ardı edilmiş olsa da eserde belirli bir insan doğası anlayışı bulunmaktadır. Eserin dolaylı olarak ifade ettiği insan doğası anlayışını tespit etmek için öncelikle İbn-i Haldun'un insanı nasıl tanımladığı incelenmelidir.

İbn-i Haldun'a (2004, s. 750-760) göre varlık olarak insanın temelinde üç ihtiyaç güdüsü vardır: zaruri ihtiyaçlar, hâci ihtiyaçlar ve kemali ihtiyaçlar. Zaruri ihtiyaçlar; kişinin hayatta kalabilmesi için gereken ihtiyaçlardır ki bunlar beslenme, barınma ve benzeri ihtiyaçlardır. Hâci ihtiyaçlar, zorunlu olmayıp kişinin refah içinde yaşamasını sağlayan gereksinimlerdir. Kemali ihtiyaçlar ise fikir ve estetik gibi kaygıları gidermek için ihtiyaç duyulan gereksinimlerdir. İnsanların söz konusu ihtiyaçlarını tek başına karşılaması mümkün değildir. Bu nedenle insanlar diğer insanlarla yardımlaşmak suretiyle ihtiyaçlarını gidermek ve dış

tehlikelerden korunabilmek için toplumsal bir yaşama ihtiyaç duyar (Albayrak, 2010, s. 10). İnsanın toplumsallığı insani ihtiyaçlardan kaynaklanması nedeniyle insan doğası gereği sosyal bir varlıktır. Bu nedenle insan tek başına var olamaz (Göçen, 2013, s. 175-198). Bu neden söz konusu ihtiyaç güdülerin ortaya çıkması ve karşılanması, insanı, bir yandan toplumsal bir yaşama sevk ederken diğer yandan ihtiyaçların kademeli olarak değişmesi toplumu gelişmeye sevk eder.

İnsanı toplumsal/sosyal bir varlık olarak tanımlayan İbn-i Haldun, insan doğası fikirlerini de bu tanım üzerine inşa etmiştir. Haldun'a (2004, s. 750-760) göre insan, "Zâtı itibarıyla cahil, kesb itibarıyla âlimdir". Daha açık bir deyişle insanın doğuştan bir kemale sahip olması mümkün değildir; çünkü kemaliyet vasfı kimseye veraset yoluyla intikal etmez. Kişilerin ahlaki gelişimi kendi çabasına bağlı olduğu için kişinin faziletli fiilleri yapması onu ruhuyla bütünleştirerek kemale ulaşmasını sağlarken şer cinsinden fiiller yapması iyi hasletleri yok eder (Albayrak, 2010, s. 13). Bu bağlamda İbn-i Haldun'a (2004, s. 325) göre insanın doğuştan iyi olması (kemale sahip olması) veya kötü olması (şer cinsinden fiillere sahip olması) mümkün olmayıp bu tür hasletler kişinin çabasına bağlı olarak sonradan ruhumuzda kökleşen durumlardır. İbn-i Haldun'un düşüncesinde insan düalist yapıya sahip bir varlık olarak kurgulanmıştır.

İbn-i Haldun düşüncesinde insan doğasının iyi veya kötü olması bireysel olarak sahip olduğu akla ve nefse bağlıdır. Mukaddime incelendiğinde İbn-i Haldun (2004, s. 325) iyi ve kötüyü akıl ve nefse tabi kılmaktadır. Bu bağlamda insanı toplumdan ayıran ve kişinin bireyselliğini ifade eden nefis kötücül bir eğilime sahip olduğu için insanı kötüye sevk ederken insan doğasının diğer bir belirleyicisi olan akıldır insanı iyiye sevk eden bir unsurdur. İnsan, aklın tercihleriyle yaşamını devam ettiren bir varlık olması durumunda fitrattaki iyi hasletler ortaya çıkar (Sarıtış, 2014, s. 739). İbn-i Haldun'a düşüncesine göre insan doğasının tabii birleşenleri olan akıl ve nefis insan doğasını bireysel anlamda şekillendiren öğelerdir. Bu öğeler insanı iyi veya kötüye sevk eden temel birleşenler olmakla birlikte söz konusu öğeler kişinin tabiatında doğuştan var olmaktadır.

İnsan tabiatında doğuştan var olan diğer bir unsur ise fitrattır. İbn-i Haldun, fitrat kavramını doğuştan verilen ve değişmesi mümkün olmayan bir unsur olarak ele almış olsa da fitrat kavramından kastı insan doğası değildir. İbn-i Haldun düşüncesinde fitrat; insanın iradesinin henüz etkisinin görülmediği, doğrudan Allah'ın iradesinin şekillendirildiği insanın halini

ifade etmektedir (Kayapınar, 2006, s. 92)⁷². Bu nedenle İbn-i Haldun düşüncesine göre insan doğasında değişmezlik değil değişkenlik söz konusudur. Kurtoğlu (1999, s. 261) gibi bazı yazarlar, nefis ve hadari toplum çözümlemesi üzerinden İbni Haldun'unun insan doğasının kötücül olduğunu iddia etmişlerdir (Kurtoğlu, 1999, s. 261). Bunun nedeni İbn-i Haldun'unun insan doğası anlayışının sadece fitrat kavramı üzerinden okunmasıdır. Buna karşın fitrat kavramından hareketle İbn-i Haldun'unun insan anlayışının mutlak anlamda iyi veya kötü olarak tarif edilmesi, Mukaddime de ifade edilen akıl kavramını göz ardı etmek demektir; çünkü Mukaddime'de ifade edilen akıl sayesinde insan doğası hadarada/şehirde de iyi olabilmektedir. Bu nedenle İbn-i Haldun'un insan doğası anlayışı mutlak anlamda iyi veya kötücül değil değişkendir. Bu konuda çalışma yapan Kayapınar'a (2006, s. 85) göre insan tabiatı kavramı, tanım gereği değişmezlik ifade ettiği sanılsa da İbn-i Haldun düşüncesinde insan doğası sosyal ve siyasi yapılara paralel olarak değişime maruz kalmaktadır. İnsan doğasının değişkenliği, İbn-i Haldun'un siyaset teorisinin temel parametrelerinden birini teşkil etmektedir.

İbn-i Haldun düşüncesinde düalist insan doğasını şekillendiren tek unsur akıl ve nefis değildir; çünkü İbn-i Haldun, insanı hem akıl sahibi hem de toplumsal bir varlık olarak görmektedir. Bu bağlamda akıl yani düşünme yetisi, insanı hayvanlardan ayıran bir nitelik olmakla beraber insanları hayvanlardan ayıran diğer bir nitelik düzen sağlama ve yönetici duyulan ihtiyaçtır (Kurğan, 2014, s. 81-94). Bu bağlamda İbn-i Haldun'un insana iki özellik isnat ettiği görülmektedir. Birinci özellik insanın toplumsal bir varlık olması, ikincisi ise akla dayalı rasyonel karar alabilmesidir. Bu nedenle İbn-i Haldun düşüncesinde düalist insan doğası akılla olduğu kadar içinde yaşadığı toplum ile de şekillenebilmektedir. İbn-i Haldun'a (2004, s. 301-302) göre kişinin karakterleri kişiliğin doğal bir ögesi olmakla beraber kişiye özgü davranışlar bedensel, duygusal ve zihinsel durumun yanı sıra çevrenin de etkilediği ve şekillendirdiği bir unsurdur. Kişinin karakteri çevrenin değer yargılarının bileşkesinden mürekkeptir. Bu nedenle insanı şekillendiren unsurlar arasında aklın yanı sıra coğrafya, iklim ve toplum gibi ögeler de bulunmaktadır (Albayrak, 2010, s. 14). Fikirlerini sosyolojik bir okuma üzerine inşa eden İbn-i Haldun, insan doğasının hangi yönünün kişiye hâkim olacağını hem akla hem dışsal etkenlere bağlamıştır.

İbn-i Haldun düşüncesine göre toplumsal örgütlenmenin iki temel boyutu vardır: hadari toplum (yerleşik, şehirleşen toplum), bedevi toplum (göçebe, şehirleşmemiş toplum).

⁷² İbn-i Haldun fitrat kavramını Hz. Peygamber'in "Her çocuk fitrat üzere doğar. Sonra ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan ya da Mecusi olarak yetiştirir" hadisi çerçevesinde inşa etmiştir.

Şehirleşemeyen toplumlarda yani bedevi toplumlarda insanlar temel ihtiyaçlarını karşılamak için örgütlendiği için insanlar karmaşık olmayan çobanlık gibi yalın uğraşlar edinmişlerdir. Çobanlık yapan bedevi insanların hem sürüleri hem de göçebe hayat tarzları nedeniyle kendileri dış tehditlere açık bir toplumsal örgütlenme kurmuşlardır. Bu tarz toplumsal örgütlenmelerde insanlar kendi güvenliğini kendileri sağlamak durumunda kaldığı için diğer insanlara göre daha cesur ve savaşçı bir yapıya sahip olurlar (Özdiç, 2006, s. 77). Ahlaki açıdan ise bedevi toplumlarda insan doğasının iyi hali ortaya vardır. Bunun temel nedeni toplumsal dayanışmanın üst seviyede olmasından kaynaklanır. Bu tarz bir toplumda hayatta kalabilmenin şartı, herkesin yeknesaklık içinde hareket ederek birliği bozmamasından gelir. Bu durum ise insanı iyiye sevk ederek uyumlu bir yaşam sürmesine neden olur (Kurğan, 2014, s. 81-94). Şehirleşen toplumlarda ise temel ihtiyaçlardan ziyade haci ve kemali ihtiyaçlara yönelik bir örgütlenme meydana geldiği için insanlar daha karmaşık (zanaatkârlık gibi) işlerle meşgul olurlar. Ayrıca şehir surları içinde yaşamını devam ettiren insanlar, güvenliğini genellikle bir yönetime devretmişlerdir. Bu durum zamanla bir yandan insanların metanetini ve cesaretini söndürürken, diğer yandan insanların çeşit çeşit zevkler edinmesini sağlayarak onları dünyevileştirmiştir. Bu durum insanın nefesine yenik düşmesine neden olmuştur (İbn-i Haldun, 2004, s. 301-302). Diğer bir deyişle şehirleşen toplumlarda dayanışma, iş bölümü ve uzmanlaşma olduğu için insan karmaşık işler ve zevkler edinmiş; bu durum ise insanları daha bencil, çıkarıcı ve kurnaz yaparak insanı kötüye sevk etmiştir. İbn-i Haldun'nun insan doğasının şekillendirici unsurlarından birinin toplum olduğunu ifade etmesi O'nun toplumsallığa verdiği önemden kaynaklanmaktadır (Kılınç, 2018, s. 56-68). Bu düşünceden hareketle İbn-i Haldun düşüncesinde insan, mutlak anlamda iyi veya kötü bir varlık olmayan akla ve içinde yaşadığı topluma bağlı olarak iyi veya kötü olabilen bir varlıktır.

Kaçınılmaz toplumsal gelişmede, şehirleşmeyi başarabilen toplumlarda refah artacağı için insanlar rehavete düşüp hayvani arzuların peşinden koşabilir. Bu durumda insanın iyi doğasının sadece bedevi topluma özgü bir durum olduğu, bu nedenle şehirleşmenin insan için bireysel anlamda iyi şey olmadığı anlamı çıkabilir. Halbu ki İbn-i Haldun, medeniyet için hadariyatın elzem olduğunu ifade etmiştir. İbn-i Haldun, kendi içinde tezat gibi görünen bu kuramı akılla ile aşmıştır. İbn-i Haldun düşüncesine göre şehirleşen toplumlarda insanlar dünyevileşse de akıl sayesinde hayvani arzularına ket vurabilirler. İnsanlar akıl sayesinde yaptığı eylemlerin olası sonuçlarını kavrayarak şehirleşen toplumlarda dahi iyi bir toplumsal düzen yaratabilirler (Kılınç, 2018, s. 56-68). Bu bağlamda İbn-i Haldun, akıl ve toplumsal

yaşam arasında tezat teşkil etmeyen bir kuram oluşturarak insan doğasının değişkenliğini ön plana çıkartmıştır. Görüldüğü gibi İbn-i Haldun'un toplumsallık fikirlerinin temelinde insan doğasının değişkenliği anlayışı yatmaktadır. Bedevi ve şehirli toplumları analiz eden İbn-i Haldun, iki farklı toplumun oluşum sürecinde insan doğasının etkili olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle İbn-i Haldun'un insan doğası anlayışı, toplumsal düzenin temelini oluşturmaktadır.

İbn-i Haldun'un düalist insan doğası merkezli kurduğu toplumsal örgütlenmede devletin varlığı meselesi oldukça önemlidir; çünkü devlet salt anlamda toplumsal örgütlenmenin getirdiği bir sonuç değil, güç ve ahlakın birleşmesiyle meydana gelen en iyi toplumsal örgütlenmedir. Bu bağlamda umrana doğru yolculukta asabiyetin (dayanışma ruhunun) gelişmesi, ahlakın gelişmesiyle paralel bir seyir izler. Bu konuda çalışma yapan Kayapınar'a (2006, s. 85) göre İbn-i Haldun'nun devlet teorisinde din/ahlak bir nevi toplum örgütlenmesinin ideolojik tarafını temsil etmektedir. Dinden/Ahlaktan soyutlanmış olan asabiyet bütünleştirici olmaktan ziyade parçalayıcı bir işlev görür. Bu nedenle din veya ahlak asabiyetin temel birleşeni olarak devlet örgütlenmesinde kendine yer bulmaktadır. Bu bağlamda devleti bir topluluk için asabiyetin en yoğunlaşmış ve ahlaki açıdan en gelişmiş hali olarak tanımlamak mümkündür. Diğer bir deyişle İbn-i Haldun'a göre devletin manevi gücü ahlak, maddi unsuru ise asabiyedir. Bu nedenle İbn-i Haldun'un devlet teorisinde siyaset ile ahlak arasında güçlü bir bağ vardır.

İbn-i Haldun düşüncesinde devlet ve siyaset gibi kurumların varlık nedeni insanların iyiliği ve hayırlı üretebilmeleridir. İbn-i Haldun'a (2004: 459) göre devlet ve siyasetin temel görevlerinden biri de ahlaki gelişmenin devam ettirilmesi için bireylerin erdemli olmaya sevk edilmesidir; çünkü asabiyet ancak iyi ve güzel hasletlerle bir arada bulunduğu mülkü/devleti hâsıl eden bir unsurdur. Bu nedenle devletin varlığı toplumsal bir yaşam için mecburi olsa da devletin kendi varlığını sürdürmesi için birtakım görevleri yerine getirmesi gerekmektedir. Bu görevleri eserinde sıralayan İbn-i Haldun'a (2004, s. 459) göre devletin görevlerinden biri de tebaasını medenileştirmesidir. Bu nedenle devlet; daima tebaasını hayra ve iyiliğe çağırmalı, insanların hayırda yarışmaları için gerekli önlemleri almalıdır (Yumuk, 2010, s. 259). Bu bağlamda bir devletin ölümünün nedenlerinden biri de toplumdaki asabiyetle beraber erdemin zayıflamasıdır. Özellikle gücü elinde bulunduranların zamanla lükse ve gösterişe aldanarak toplumu adaletle yönetmemesi, ahlakın faziletlerini ve asabiyeti yitirmesi o devletin sonunu getirecektir. İbn-i Haldun bu düşüncesini şöyle dile getirmiştir: "Allah bir toplumun elindeki hükümdarlığın çöküşünü irade ederse onları kötülüklere ve

kötülükleri işlemeye yöneltir. Böylece onlardaki siyasi faziletler ve hasletler, hükümdarlık ellerinden çıkana kadar zayıflayıp eksilir ve nihayet tamamen kaybolup gider.” (İbn-i Haldun, 2004, s. 195). Görüldüğü gibi İbn-i Haldun, diğer düşünörlere benzer olarak devlete insanı iyiliğe sevk etme görevi vermiştir. Devlete yüklenen insanları iyiliğe sevk etme fonksiyonun temelinde ise düalist insan doğası anlayışı bulunmaktadır.

İnsanı toplumsallaşmanın öznesi olarak ele alan İbn-i Haldun, toplumsallaşmayı ise insan doğasının verili olan bir aradalığına bağlamış ve buradan hareketle insan doğasına ilişkin fikirlerini ifade etmiştir. Eserin satır aralarında işaret edilen insan doğası anlayışı, farklı kavramlarla aynı noktaya yönelmiştir. İnsan doğasının değişkenliği, aklın bu değişkenliğin merkezinde olması fikri; İbn-i Haldun’un devlete ve toplumsal örgütlemeye dair fikirlerinin merkezini oluşturmuştur. Bu bağlamda medeniyetin ancak şehirleşen toplumlarda olabileceğini savunan İbn-i Haldun; şehirleşen toplumlarda insanların nefesine yenilerek bencil, kurnaz ve çıkarıcı olacağını bunun ise sonunda devleti yıkıma götürebileceğini bunun önlenmesi için insanın aklını kullanması, gücü elinde bulunduranların faziletli olmaları ve insanları iyiliğe sevk etmesi gerektiğini savunmuştur. Görüldüğü üzere İbn-i Haldun da diğer düşünörlere benzer bir görüşle devleti insanları iyiye sevk eden bir olgu olarak görmüştür.

2.2.9. Ahlakı Alai’de İnsan Tasavvuru

İmamı Gazali, Farabi ve Aristo’dan etkilenererek pratik ve teorik ahlakı inceleyen Kınalızade Ahlakı Alai adlı eserinde siyaset/devlet ahlakına yer vererek Türk milletinin asırlardır yaşatmaya çalıştığı erdemli devlet modelini detaylı olarak incelemiştir (Ocak, 2012, s. 115-136). Kınalızade; eserinde devletin ayakta kalması için elzem olan mülkün korunması, adaletin sağlanması, devlet başkanının vasıfları ve devlet ile halk ilişkisi başta olmak üzere birçok konuya değinerek erdemli devlet kuramını inşa etmeye çalışmıştır (Kahraman, 2024). Değişken ahlak üzerinden insanı tanımlaya çalışan Kınalızade, erdemli insandan erdemli aileye oradan ise erdemli topluma ulaşmıştır. Kınalızade, düalist insan doğası temelinde erdemli toplum inşa etmeye çalışmıştır. Söz konusu eser incelendiğinde Kınalızade’nin Türk düşüncesinin benimsediğı düalist insan doğası anlayışını devam ettirdiğı görölmektedir. Kınalızade’nin gerek son dönem Türk düşüncesinin temsilcilerinden biri olması gerekse de

eserinin düşünürler üzerinde yarattığı etki nedeniyle insan anlayışına dair fikirleri incelenmelidir⁷³.

Kınalızade'nin eserinde doğrudan insan doğasına dair tahlil yapmaması onun belirli bir insan doğası anlayışını benimsemediği anlamına gelmez. Eserde ahlakın oluşum sürecini akıl üzerine temellendirmesi, ahlakın değişkenliğini vurgulaması ve ahlak ile insan arasında güçlü bir bağ inşa etmesi nedeniyle eserde belirli bir insan doğası anlayışın var olduğunu söylemek mümkündür. Ahlak incelemesine başlamadan önce Kınalızade, öncelikle ahlakın oluşumunu ve insanın ilk halinin durumunu tartışmıştır. Eser: “Kişi doğuştan mı ahlaklıdır yoksa sonradan mı ahlaklı olur?” sorusuna farklı bölümlerde farklı tasnifler yapmak suretiyle cevap bulmaya çalışmıştır.

Kınalızade, (2021, s. 33) söz konusu soruyu cevaplandırma bağlamında yaptığı ilk tasnifle bu konudaki tartışmaları üç grupta değerlendirmiştir. Birinci grupta bulunan düşünürlere göre insanların doğası iyidir, nitekim insan bir kemal üzere doğmuştur. Bu görüşe göre kişiler iyi olarak doğar ancak sonradan elde ettiği huylar olabilir ama bu durum kişilerin özlerinin iyi olduğu hakikatini değiştirmez. İkinci gruptaki düşünürlere göre insanların doğası kötücüdür. Bu düşünürlere göre insan kötücül olmakla beraber bazı insanlar nefesine ket vurarak iyi haller elde edebilirler ancak bu insanın öz itibarla kötü olmadığı anlamına gelmez. Bu görüşlere karşın kendi görüşünü üçüncü grup olarak değerlendiren Kınalızade'ye (2021, s. 35) göre bazı kimselerin tabiatı hayır/iyi üzeredir ki bu kısım oldukça azdır. Diğer kimselerin tabiatı ise şer üzeredir. Bu kimseler hiçbir durumda iyi kabul etmezler. Bu iki zümreye karşılık üçüncü kimselerin tabiatı ise iki taraf da meyillidir. Bu kişiler iyilerle dostluk kurarsa iyi, kötülerle dostluk kurarsa kötü olurlar .

Kınalızade, açık bir şekilde insanın salt anlamda iyi veya kötü olduğunu kabul eden görüşleri reddetmiş buna karşın insan doğasının değişkenliğini esas alan görüşü benimsemiştir. Kınalızade'nin insan tabiatına dair yaptığı tasnifleme incelendiğinde bir kısım insanların hayır, bir kısım insanların şer üzere doğmasına karşılık diğer insanların düalist bir yapıya sahip olduğunu ifade etmiştir. Kınalızade'nin görüşü incelendiğinde üç farklı insan doğası varmış gibi bir algı ortaya çıkmaktadır. Buna karşın Kınalızade'nin görüşü diğer düşünürlere beraber okunduğunda durumun farklı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İmam Maturdi de düalist insan doğasını verili üç unsur üzerinden inşa etmiştir. Bu unsurlar: tab, fitart ve

⁷³ Osmanlı devrinin büyük ahlak düşünürlerinden olan Kınalızade yazdığı Ahlakı Alai eseriyle Türk düşüncesine ciddi bir katkı sağlamış ve birçok düşünürü etkilemiştir. Kınalızade Osmanlı Devleti'nde birçok resmi görevler almıştır. Kendisi Anadolu kazaskeri iken vefat etmiştir (Oktay, 2002, s. 185-233).

akıldır. Tab, insanı kötüye sevk eden unsur iken Fıtrat insanı iyiye sevk etmektedir. Akıl ise ikisinin arasında denge kurucu unsurdur (Maturidi, 2018, s. 549-570). Aynı şekilde İbn-i Haldun düşüncesine göre de insan doğası değişken olmakla beraber insanların kendi iradesinin etkili olmadığı ilk hali hayır üzere olan fıtrattır (Kayapınar, 2006, s. 92). Bu bağlamda Kınalızade'nin ifade ettiği iyi tabiat fıtratı, kötü tabiat ise tabı temsil etmesi muhtemeldir. Buna karşın insan genel anlamda düalist bir yapıya sahip olup, aklını kullanarak iyi ve kötüyü seçen kimsedir. Kınalızade'nin takip ettiği düşünce geleneği de insanın yaradılıştan hem iyi hem de kötü olabileceği bunun için insanın ihtiyaç duyduğu istidadın yaradılıştan verildiği fikri genel kabul görmüştür (Çeliker, 2016, s. 37). Kınalızade'nin insan doğasının değişkenliğini kabul etmiş olduğunu söylemek mümkündür.

Kınalızade, eserinin başka bölümünde farklı bir tasnifine girişmiştir. Bu tasnifte Kınalızade insanları beşe ayırmıştır. Bunlar: tabiatı iyi olup diğer insanlara iyiliği dokunan kişiler, tabiatça iyi olup iyiliği diğer insanlara yayılmayan kişiler, tabiatça orta olup ne hayır ne de şer üzere olan kişiler, tabiatça şer olup şeri diğer insanlara yayılmayan kişiler ve şer tabiatlı olup şeri diğer insanlara yayılan kişilerdir (Çeliker, 2016, s. 35). Kınalızade'nin beş farklı bir tasnif yapmış olması başlı başına insan doğasının değişkenliğini benimsediğini gösterir; çünkü beş farklı kimse de mutlak anlamda iyi ya da kötü değildir. Ayrıca bu beş farklı kişinin ahlakı değişebilmektedir. Kınalızade düşüncesinde insan ahlakının değişmesi için öngörülen terbiye edicilerden birisi de akıldır (Arslan, 2014, s. 49-65). İnsan doğasının değişkenliği ve aklın belirleyici işlevi Kınalızade düşüncesinde temel bir unsur olarak ele alınmıştır.

Kınalızade'nin düalist insan doğası anlayışı benimsediği fikri, ahlak teorisinde daha iyi anlaşılmaktadır. Kınalızade ahlakçı düşünür olarak eserin büyük bir kısmını ahlak konusuna ayırarak detaylı tahliller yapmıştır. Kınalızade, eserinde ahlakı nazari/teorik ve ameli/pratik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Teorik ahlak, kişinin ahlak bilgisini ifade ederken pratik ahlak ise kişinin ameli olarak yaptığı eylemlerdir. Bu ikisinin bir kişide bulunması kişiyi ahlak açısından üstün kılmaktadır. Ahlak ilmine sahip olmanın faydalarını sıralayan Kınalızade'ye (2021, s. 40) göre bu ilme sahip olan kişi son kertede adi ve kötü huylardan arınarak edebi mutluluğa ulaşmaktadır (Arslan, 2014, s. 49-65). Bu düşünceden hareketle Kınalızade'ye (2021, s. 40) göre ahlakın/huyların değişmesi mümkündür. Bu nedenle insan tabiatına yerleşen kötü huyları terbiye ile düzeltilebilir. Bu konuyu hurma çekirdeği üzerinden anlatan Kınalızade'ye (2021, s. 42) göre hurma çekirdeğinin tabiatında hurma çekirdeği olmak vardır. Ne hurma ağacı ne de elma ağacı olması mümkün değildir. Ancak hurma çekirdeğinin belli bir terbiye ile hurma ağacı olması mümkündür. Kınalızade'ye (2021, s. 42) göre hiçbir

huy tabii değildir ki değişmesi mümkün olmasın. Ayrıca huy değişmesi mümkün olmasaydı, peygamberlerin kurduğu prensipler batıl olurdu. Bu bağlamda ahlakın değişkenliği insan ruhunun terbiye edilmesiyle mümkündür. Bu düşüncelerden hareketle Kınalızade'nin yaptığı ahlak tahlilinde insan iyi veya kötü ahlaklı olabildiği ortaya çıkmaktadır. Kınalızade, kişinin hangi ahlaka sahip olacağını ise ahlak ilmin bilgisine ve bu ilmin uygulanmasına bağlamıştır. Ahlakın birinci kaynağı ilahi emirler, ikinci kaynağı ise akıldır (Arslan, 2014, s. 49-65). Bu durumda insanların akıl sayesinde kendilerine belirli bir yön çizmesi mümkündür. Eserde işlenen ahlak tahlillerinden hareketle Kınalızade'nin düalist insan doğasını benimsediğini söylemek mümkündür.

Kınalızade'nin benimsediği düalist insan anlayışı, diğer düşünörlere benzer bir toplumsal örgütlenme kurgulamasına neden olmuştur. Bu bağlamda ihtiyaç teorisinden yola çıkan Kınalızade'ye (2021, s. 97) göre insanların tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılaması mümkün değildir. Bu nedenle insanlar bir araya gelerek toplumsal örgütlenmeyi oluştururlar. Kınalızade (2021, s. 97) göre, insan hayatı için toplum elzem olsa da toplumun tek başına varlığı tüm sorunları ortadan kaldırmaz; çünkü toplum nizamı garantilemez. Toplum içinde yaşayan insanların istekleri çakışacağı için insanlar arasında rekabet ve fesat kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Bu nedenle toplum ve toplumsal örgütlenme aracı olan devlet/siyaset, belirli bir ahlaka sahip olmalıdır (Arslan, 2014, s. 57). Kınalızade düşüncesinde ideal toplumsal düzende siyaset ile ahlak arasında güçlü bir bağ vardır. Bu düşünceye karşın Kınalızade ideal topluma ulaşmak için ahlak tedrici bir şekilde ele almıştır. Erdemli topluma ulaşmak için genel olarak tatbik edilmesi gereken üç ahlak konusu vardır: bireysel ahlak, aile ahlakı ve siyasi ahlak (Kınalızade, 2021, s. 97).

Kınalızade'ye göre ahlakın temel hedefi kişiyi mutluluğa erdştirmektir. Bu nedenle ahlakın üç farklı boyutu olsa da Kınalızade düşüncesinde nihai hedef hem dünyevi hem de uhrevi mutluluğa erişmek için lazım olan ahlakın tesis edilmesidir. Söz konusu ahlakın tesis edilmesi yani mutluluğa ulaşılması için insan bireysel anlamda hem sahih bir itikada hem nazari ahlaka sahip olmalıdır. Bunun için bireyler ahlak ilmini tahsil ederek nazari ahlakı elde etmeli daha sonra nazari ahlakı pratik eylemlerine yansıtmak suretiyle ameli ahlakı sağlamalıdır. Böylelikle insan kötü huylardan arınmış, şerefli bir mertebeye yükselmiş; *hikmet, iffet, şecaat ve adalet* erdemlerine sahip ahlaklı/mutlu bir kişi olur (Göz, 2020, s. 10). Kınalızade için insanın bireysel olarak erdemli olması önemli olsa da erdemli toplum için ilk toplumsallığın yeri olan aile de erdemli olmalıdır. Bu bağlamda aileyi toplumun küçük bir protitipi olarak gören Kınalızade'ye (2021, s. 17) göre erdemli bir toplumun ön koşulu

erdemli ailelerin varlığıdır. Bu bağlamda aile üyelerinin kötü huylardan uzaklaştırılması aile reisi olan babanın en temel görevidir. Kınalızade'nin babaya aileyi düşmanlardan koruması, helal yoldan para kazanması, meşru yollarla aile malını genişletmesinin yanı sıra aile fertlerini terbiye ve idare yetkisi vermesi aile kurumunu ideal toplum için bir hazırlık aşaması olarak değerlendirdiğini göstermektedir (Turan, 2015, s. 433-453). Önce insanlar bireysel olarak ahlaklı olmalı daha sonra aile toplumsallığı içinde aile ahlakı edinmeleri gerekmektedir. Bu tedrici aşamalarından sonra erdemli toplum inşa edilebilir.

Erdemli toplum kuramı inşa eden Kınalızade düşüncesine göre toplumsal örgütlenmede iki farklı siyaset vardır: faziletli siyaset ve faziletsiz siyaset. Faziletli siyaset, tam ve olgun bir siyaset olup yöneticinin gayesi Allah'ın ahlakıyla bezenerek toplumu nihai mutluluğa erdirmektir. Faziletli siyasetin temel hedefi erdemli toplum inşa etmektir. Faziletsiz siyaset ise nakıs siyaset olup yöneticileri nefesine uyarak toplumu başıboş bırakmış siyasettir. Bu siyasetin çıktısı ise erdemsiz toplumdur (İşçi, 1997, s. 269). Bu nedenle Kınalızade, siyasetin temel gayesinin insanları saadete erdirmek olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Kınalızade'nin idealize ettiği toplumda uygulanacak olan faziletli siyasetle idareci erdemli olacağı gibi toplum da erdemli olacaktır (Seçkin, 2020, s. 325). Bu düşünceden hareketle Kınalızade'nin erdemli toplum için siyasete aktif bir görev verdiğini söylemek mümkündür. Erdemli siyaset için siyasal erkin toplumu yönetirken uyması gereken kuralları sıralayan Kınalızade'ye göre erdemli yöneticinin en önemli görevi, toplumu erdemli hale getirerek nihai saadete erdirmektir. “Zira faziletli siyasetin hâkim olduğu yerlerdeki yönetici kesimin vazifeleri her şeyin hakikatini kabul etmek ve bunları, bilmeyenlere öğretmek, onları doğru yola sevk etmektir” (Özmen, 2017, s. 259). Kınalızade, erdemli toplum inşasında adaletle ayrı bir önem atfetmektedir. Ona göre adalet devletin temeli olduğu için devlet başkanı halkı ancak adaletle idare altına alabilir. Bu bağlamda *daire-i adalet* ilkesinin muhtevasını geniş bir şekilde ele alan Kınalızade için adalet, sadece kanunların tatbiki ile elde edilen bir şey değildir. Adalet, devletin sosyo- ekonomik ve toplumsal ilişkilerde uyması gereken bir ilkedir. Devlet-din ve devlet – toplum ilişkileri adalet çerçevesinde düzenlenmelidir (Okumuş, 2005, s. 47).

Görüldüğü gibi Kınalızade, kendinden önceki düşünürler gibi siyaset ile ahlak arasında güçlü bir bağ kurmak suretiyle erdemli topluma ulaşmaya çalışmıştır. Erdemli topluma ulaşmak için önce insan bireysel anlamda erdemli olmalı, sonra aile erdemli olmalı, nihayetinde ise devlet faziletli siyaset tatbik emek suretiyle toplumu erdemli hale getirmelidir. Diğer düşünürler gibi Kınalızade'nin de benzer bir toplumsal örgütlenmeye

ulaşmasını sağlayan husus, benimsedikleri düalist insan anlayışıdır. İyi ve kötü olma ihtimali olan insanı erdemli bir birey haline getirmek suretiyle erdemli toplum oluşturmayı hedefleyen faziletli siyaset Kınalıade düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Kısaca Kınalıade de diğer düşünürler gibi düalist insan doğasını benimseyerek erdemli bir toplum için siyasal erke aktif bir görev tevdi etmiştir.

Destanlardan itibaren Türk-İslam düşüncesinin geliştirdiği insan doğası anlayışının izleri, Türk devlet geleneğinin oluşumunda etkili olan Türk-Müslüman düşünürlerin eserlerinde görülmektedir. Türk devlet geleneğinin ilk yazılı kanıtları olan Orhon Yazıtları'nda ve doğrudan sultana takdim edilen Kutadgu Bilig'de düalist insan doğası anlayışı olduğu görülmektedir. Nizamımülk üzerinden devlet idaresinde etkili olan İmam Gazali'nin görüşleri, Osmanlı devlet adamlarını etkileyen Mukaddime'nin içerdiği fikirler, Farabi'nin görüşleri ve Anadolu Kazeskeri olan Kınalıade'nin fikirleri bir bütün olarak incelendiğinde hepsinin ortak düalist bir insan doğası anlayışı benimsediği görülmektedir. Bu anlayış bağlamında iyi veya kötü olma ihtimali olan insanın erdemli olması için devletin aktif rol üstlenmesi Türk düşüncesinde bir gelenek şeklinde takip edilmiştir. Bu anlayış Türk devlet yönetim şeklini doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiş ve devlete yüklenen fonksiyonların temelini oluşturmuştur. Düalist insan doğası anlayışı Türk devlet geleneğindeki devlet olgusunun insanları iyiliğe sevk eden veya etmesi gereken bir olgu olarak tasarlanmasını sağlamıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN VE SİYASET

Din, farklı kültürlerde farklı anlamlar taşısa da genel olarak gidilen yol olarak tanımlamak mümkündür (Tümer, 2024). Dinler, insanüstü âleme dair bir takım açıklamalar ihtiva etmekle beraber toplumsal yaşama dair işlevsel bir yapıya sahiplerdir. Dinlerin toplumsal yaşamda etkili olmasıyla beraber sosyal hayatta meydana getirdiği temel işlevlerden biri belirli bir inanç sistemi oluşturmaktır. Bu inanç sisteminin temel görevi ise insan aklının kavrayamadığı olguları açıklamaktır. Böylelikle tarihin ilk çağlarında insan, doğada gerçekleşen ve insan kudretinin ötesine geçen olayları açıklamak için insanüstü bir varlığı kabul ederek ruhsal açıdan kendini tatmin etmiştir. Dinlerin meydana getirdiği diğer işlev ise topluma ve bireye kimlik kazandırmak suretiyle meydana getirdiği toplumsal bütünleştirme veya parçalama işlevidir. Bu sosyal işlev sayesinde dinler bireysel ve toplumsal kimliklerin inşasında kullanılan temel unsurlardan biri olmuştur (Azimli ve Coşkun, 2023, s. 1-5). Dinlerin sosyal işlevleri sayesinde toplumsal düzenler, din öğretileriyle paralel bir şekilde şekillenmiştir. Dinlerin vaaz ettiği öğretiler üzerinden toplumsal düzenin şekillenmesi sadece geleneksel toplumlara özgü bir özellik değildir. Modern toplumların yönetim geleneklerinin oluşmasını sağlayan normların temelinde de dinin vaaz ettiği öğretiler ve din kaynaklı fikirler bulunmaktadır (Riviş-Tipei, 2023, s. 113). Öyle ki Bergson: “Geçmişte bulunduğu gibi bu gün de ilimsiz, sanatsız, felsefesiz toplumlar bulunacaktır, fakat dinsiz bir toplum asla!” diyerek bu düşünceyi dile getirmiştir (Akto, 2011, s. 193). Kısaca insanlığın ilk anından beri var olan dinler, tarihsel süreçte oynadığı roller nedeniyle toplumsal normların ve toplumsal düzeninin ayrılmaz parçası haline gelmişlerdir. Dinler gerek geleneksel gerek modern toplumlarda sosyal normları şekillendirmek suretiyle toplumsal düzenlerin oluşmasında etkili olan sosyal olgulardan biridir.

Tanrısal bir alan olan dinin insan yapımı olan toplumsal düzen üzerindeki şekillendirici etkisinin nedeni insanın *gerçek mutluluğa* ulaşma idealidir. Felsefenin yanı sıra söz konusu ideale nasıl ulaşılacağını gösteren olgulardan bir olan dinler, filozofların aksine düşünsel bir faaliyetin sonucunda değil doğrudan Tanrı tarafından bir elçi vasıtasıyla insanoğluna

bildirilen öğretileri vaaz etmek suretiyle gerçek mutluluğa ulaşmayı hedeflerler. Dinlerin vaaz ettiği *gerçek mutluluğa* ulaşmanın yolu ise vaaz edilen öğretiler doğrultusunda yaşam sürmektir. Bu nedenle bütün medeniyetlerin üzerinde inşa edildiği dinler, aşağı yukarı benzer amaçlarla yani tanrısal bir düşünceyle bireyin iç dünyasını ve toplumsal alanı düzenlemeye çalışırlar (Özcan, 2016, s. 203-224). Zira dinler insanoğlunun sadece ruhani dünyasına dair kurallar vaaz etmez, aksine yaşamın her alanına dair öğretiler sunarak gerçek mutluluğun nasıl bir toplumsal düzende mümkün olabileceğini gösterirler.

Dinlerin kendine görev alanı olarak ihdas ettiği toplumsal düzen aynı zamanda siyasetin de hâkim olmaya çalıştığı alan olması nedeniyle siyaset ile din arasında çiftli yönlü bir etkileşim bulunmaktadır (Taplamacıoğlu, 1973, s. 43). Din ile siyaset arasındaki bu çift yönlü etkileşim tarih boyunca inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Orta Çağ'da dinin toplumsal alanda hâkimiyet kurmasıyla siyasal düzeninin temeline dini fikirler yerleştirilmiş ve toplumsal düzen dini buyruklara uygun halde yeniden inşa edilmiştir (Cevizci, 2016, s. 32). Öyle ki Orta Çağ'da din, siyaset kurumu dâhil bütün toplumsal normların temel belirleyicisi olmuştur (Durmaz, 2010: 93-120). Modern dönemle birlikte düşünürler, tarih boyunca dinle ilintili olarak inşa edilen birçok kavramı ve kurumu laik bir düşünceyle yeniden anlamlandırmaya çalışmışlardır. Rönesans ve Reform gibi dönemler bu süreçte varılan belirli aşamaları göstermektedir (Taplamacıoğlu, 1973, s. 44).

Rönesans ve Reform gibi dönemlere karşın dinin toplumsal düzendeki rolü modern dönemde de devam etmiştir. Din ile siyaset arasında kurulan ilişki üzerinden kapitalist sistemin eleştirisini yapan Marx'a göre din, egemen sınıfların iktidarı elinde bulundurmalarını sağlayan araçlardan biridir çünkü dinler sosyal sınıfların burjuva karşıtı geliştirebilecek fikirlere gem vuran nitelikte öğretiler vaaz ederler. Din, Marx düşüncesinde egemen sınıf tarafından kullanılan bir nevi afyondur (Özyurt, 2015, s. 1-10). Bu bağlamda Marx, dinleri modern toplumların yönetilmesinde kullanılan başlıca araçlardan biri olarak görmüştür. Aynı şekilde Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde kapitalist sistemin kökenlerini Protestanlığa bağlayarak inançların sosyo-ekonomik düzenleri etkilediğini kanıtlamaya çalışmıştır. Weber'e göre Protestanlık, çalışmayı kutsallaştırarak insanların dünyada sıkı çalışmasını öğütlediği için Protestanlar, inançları gereği sıkı çalışarak kapitalist toplumun doğmasına neden olmuşlardır (Özyurt, 2015, s. 11). Aynı şekilde dini modern toplumların vazgeçilmez bir ögesi olarak tanımlayan Durkheim'e (2008, s. 322) göre din,

varlığını yüzyıllar boyunca koruyarak toplumların kurucu unsuru olmuştur⁷⁴. İnsanlık tarihini medeniyetler tarihi üzerinden okuyan Huntington'a (1996, s. 47) göre ise evrensel düzenin temelinde ortak anlam dünyaları üzerinden inşa edilen medeniyetler bulunmaktadır. Bu medeniyetlerin özü ise ortak bir etnisite veya dilden ziyade dinlerdir Huntington'un tezinde uygarlık kavramı yerine medeniyet kavramını kullanması bilinçli bir tercih olmakla beraber asıl niyeti medeniyetler üzerinden dinlerin reel politikteki ve toplumsal düzendeki etkisini vurgulamaktır (Yılmaz, 1995, s. 1-14). Mardin'e (1991, s. 191) göre dinlerrin geleneksel toplumlardaki işlevleri olan bireysel ve toplumsal kimlik inşasının Modern dönemde artarak devam etmek ve ideolojik bir vazife üstlenmektedirler. Bu düşüncelerden hareketle dinler modern toplumlarda dahi toplumsal düzeni şekillendiren önemli bir unsur olarak varlığını devam ettirdiğini söylemek mümkündür.

Belirli bir inanç sistemi oluşturan dinler, toplumsal düzenlerin inşasında ayrıştırıcı veya bütünleştirici bir unsur olarak devletler tarafından araçsallaştırılmıştır. Modern devletlerin ortaya çıkmasıyla beraber dini öğretilerin devlet üzerindeki etkisinin yok olduğunu ve milliyetçiliğin modern devletlerin yeni dini olduğunu iddia eden Anderson (2015, s. 45-51) gibi düşünürlerin aksine Smith, (2004, s. 40-50) milliyetçilik akımlarının en önemli kaynaklarından birinin din olduğunu ifade etmiştir. Smith, (2004, s. 40-50) Ermeniler ve Yahudiler üzerinde yaptığı incelemelerle dinin milliyetçilik kavramının temel kaynaklarından biri olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Armstrong'un (2018, s. 123-167) çalışmaları incelendiğinde ise etnik ortaklılığa sahip toplumların dini farklılıkları üzerinden kendilerini ayrıştırdıkları görülmektedir. Aynı etnik kökene sahip olan milletler farklı devletler inşa ederken dinsel ve mezhepsel farklılıkları temel ayrıştırıcı unsurlar olarak kullanmışlardır. Örneğin; İrlanda milli kimliğin inşasında kullanılan en önemli ayrıştırıcı unsur Katolik mezhebidir. İngiltere-İrlanda çatışmasında Protestan İngiliz'e karşı Katolik İrlanda argümanı kullanılmıştır. Modern Arap devletlerin inşa sürecinde ise kullanılan argümanlardan biri Sünni Osmanlıya karşı inşa edilen Selefi yorumdur (Kökce, 2021, s. 2780-2784). Koca'ya (2015, s. 55-59) göre Selefilik, Muhammed bin Abdülvehhab'ın fikirleri üzerinden siyasallaştırılarak Sünni Osmanlı'ya karşı alternatif bir ideoloji haline

⁷⁴ Modern düşünürlerin aksine dinin toplumsal düzendeki etkisini yadsımayan Durkheim'e göre din, klasik manada bilenen dinin ötesinde toplumsallaşmış bir din hali söz konusudur. Diğer bir deyişle Durkheim düşüncesinde toplumun kendisi dinî ve ahlaki bir olgu olarak resmedilmiştir (Koby, 2015, s. 55).

getirilmiştir. Bu durum Selefi düşüncesinin Arap milliyetçiliğine kaynaklık etmesine neden olmuştur⁷⁵.

Devletin, dinleri araçsallaştırarak toplumsal bütünleştirme veya parçalama aracı olarak kullanması ve belirli politik kazanımlar hedeflemesi tarihsel bir gerçekliktir. Bu konuya değinen Özek' (1982, s. 8) göre din soyut bir kavram olmadığı için tarihsel süreç boyunca toplumların kavrayışları üzerinden şekillendirilmiştir. Dinlerin kavrayış tarzları üzerinden şekillenmesi sürecinde etkili olan unsurlardan biri de devletlerin din politikalarıdır. Bu bağlamda verilecek en iyi örnek modern Alman devletinin oluşum sürecidir. Luther'in başlattığı reform hareketiyle Almanya Devleti, tüm Avrupa'yla beraber derin bir sosyal ve siyasal karmaşaya girmiştir. Bu karmaşada Almanya Devleti, teo-politik tercihini Protestanlıktan yana kullanarak Alman toplumundaki Katolik Kilise hegemonyasını yıkmayı amaçlamıştır. Birçok Alman prensi, Reformu, Katolik Kilisesi'nin gücünü azaltma ve kendi egemenliklerini artırma şansı olarak görmüştür. Bismarck yönetimindeki Alman İmparatorluğunun başlattığı *Kulturkampf*'i politikasının amacı Katoliğin Alman toplumu ve siyaseti üzerindeki etkisini kırmaktır. Bu bağlamda yapılan Augsburg Barışı, Avrupalı hükümdarlara kendi devletleri için teo-politik bir tercih yapma imkânı vermiştir (Şahin, 2024, s. 126-151). Aynı şekilde siyasal birliğini oluşturmaya çalışan Piast Hanedanı komutasındaki Polonya, pagan Slavları tek tanrılı din etrafında birleştirmek ve merkezden çevreye doğru genişlemek maksadıyla Katolik Hristiyanlığı kabul etmiştir. Piast Hanedanı'nın bu politik tercihinin diğer bir amacı jeopolitik meşruiyet ve siyasal tanınırlık elde etmektedir (Öztosun, 2021, s. 24). Yine VIII. Henry'nin, dinsel ve siyasal bağımsızlığını güçlendirmek amacıyla Katolik Papanın otoritesini reddetmesi ve İngiliz Kilisesi'nde egemenliğin İngiliz Kralı'nda olduğunu iddia etmesi devletin teo-politik bir tercihidir (Torron, 2008, s. 175-206)⁷⁶.

Devletin teo-politik tercihlerle politik amaçlara ulaşmaya çalışması ve toplumları şekillendirebileceği gerçeği eski Türk devletlerinde de görülmektedir. Türk Hazar Devleti'nin Museviliği tercih etmesinin nedenlerinden biri iki büyük güç olan Hristiyan Bizans ve Müslüman Arap devletlerinden ayrılarak milli varlığını devam ettirmektir (Erdem, 2000, s. 101). Hazarların Museviliği seçmesi sosyolojik bir sürecin sonucundan ziyade

⁷⁵ Selefi düşüncenin Peygamber sünnetini Kuran'la eşit sayması din-i İslam yerine din-i Muhammed anlayışının doğmasına neden olmuştur. İslam dinin Hz. Muhammed'in dini olarak ifade edilmesi Arap milliyetinin ön plana çıkarttırmasına neden olmuştur. Yine Selefilğin hilafetin Kureyşiliği meselesini savunması yöneticilerin milliyetini ön plana çıkartan bir yaklaşım olmuştur.

⁷⁶ Devletin politik amaçlarıyla paralel bir şekilde yapılan kanunla İngiliz Kilisesi'nin başı kral olduğu ve İngiltere kralı veya kraliçesi olacak kişinin Protestan mezhebinden olması zorunluğu kabul edilmiştir (Torron, 2008, s. 175-206).

devletin siyasal kaygılarla yaptığı politik bir tercihtir. Bilge Kağan'ın Budizm tercihine karşılık Tonyukuk'un söz konusu dinin Türk milli karakterine uygun olmadığını ifade etmesi ve bu sayede Budizm dinin devlet kurultayında kabul görmemesi devletin teo-politik yaklaşımını göstermektedir (Taşağıl, 2021, s. 30, Gömeç, 2003: 80).

Görüldüğü gibi din-devlet ilişkisi bağlamında din olgusu birçok devlet tarafından kimi zaman ulusal birliği sağlamak kimi zaman iktidarını tahkim etmek kimi zaman ise kendini diğer devletlerden ayırtmak amacıyla kullanılmıştır. Orta Çağ'da daha çok dinler devletleri şekillendirirken modern dönemle beraber ilişki tersine dönmüş ve devletler dini araçsallaştırmak suretiyle bir takım teo-politik hedeflere ulaşmaya çalışmışlardır. Bu durumda Türk devlet geleneklerin oluşmasında ciddi bir katkısı olan inançların benimsenmesinde devletin teo-politik tercihlerinin ne kadar etkili olduğu meselesi önemli hale gelmektedir. Bu bağlamda Türklerin farklı inançlar benimsenmesinde Türk devletlerin rolü nedir? İslamlaşma sürecinde Türk devletlerinin teo-politik kararları ne kadar etkili olmuştur? İslam içerisindeki mezheplerin benimsenmesinde Türk devletlerin teo-politik bir tercihi var mıdır? Türk devletleri dinsel veya mezhepsel farklılıkları ayırtıcı bir unsur olarak kullanmışlar mıdır? gibi sorulara tezin bu bölümünde cevap aranacaktır.

3.1. Türklerin İslamiyet'i Kabulü

Türk medeniyetinin gerek oluşmasında gerek olgunlaşmasında Türklerin tarihsel süreçte benimsediği inançların etkisi oldukça büyüktür. Türk tarihi incelemelerinde Türk devlet geleneğinin kırılma noktalarının merkezinde inançların yer aldığı görülmektedir. Bu nedenle kırılma noktalarında meydana gelen değişim ve dönüşüm süreçleri din olmadan açıklanması mümkün değildir. Kaldı ki Türkler kadar din değiştiren, yaşadığı koşullara ve coğrafyaya ayak uydurabilen, böylelikle Türk devlet geleneğini tekâmül ettiren başka bir millet bulmak da pek mümkün değildir (Kafesoğlu, 1995, s. 63-64). Bu bağlamda Türklerin İslam'ı kabul etme süreci devletin teo-politik tercihlerini de kapsayacak şekilde yeniden incelenmelidir.

Din değiştirme süreci ister bireysel olsun ister toplumsal olsun sosyo-kültürel ve siyasal etkiler olmadan açıklanması mümkün değildir. Din değiştirme sürecinde yeni dinin sunacağı sosyo-kültürel değişimler kadar devletin veya toplumun siyasal açıdan güttüğü amaçlar da önemlidir (Türkdoğan, 2003, s. 310). Bu nedenle Türklerin din değiştirme sürecini sadece dinlerin teolojik gelişmişlikleri ve sosyolojik süreç üzerinden okumak Türk kültüründe önemli bir unsur olan devletin politik tercihlerini ve diğer sosyal etkileri yadsımak olur.

Ocak'a (2003, s. 16) göre Türklerin farklı dinleri kabul etmesi sadece sosyal bir sürecin çıktısı değil aksine sosyal, kültürel ve siyasal nedenleri olan bir sürecin neticesinde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Göktürk hükümdarı olan Taspar Kağan'ın Budizm'e meyil etmesi ve Budizm öğretilerinin ülkesinde serbestçe dolaşmasına izin vermesi süreci incelenmeye değerdir⁷⁷. Çin kaynaklarına göre Taspar Kağan'ın Budizm inancı ile etkileşimi Çin ülkesinden kaçırılan Hui Lin adlı keşişle tanışmasıyla olmuştur. Keşiş ile Kağan arasında yapılan görüşmelerde Keşiş, Çin ülkesinin zengin ve kuvvetli olmasını Budizm inancına bağlamıştır. Bunun üzerine Kağan; Jingming, Niepan, Huayan ve Shı Songlü gibi keşişleri de getirterek Budizm hakkında bilgi sahibi olmaya çalışmıştır. Yine Çin kaynaklarına göre bu sürecin sonunda Taspar Kağan, Budizm dinini kabul ederek tapınaklar inşa etmiştir (Gan, 2000, s. 364). Çin kaynaklar incelendiğinde Taspar Kağan'ın Budizm inancını kabul etmesinin temelinde Çin gibi güçlü ve kuvvetli olma isteği olduğu görülmektedir. Bu konuda detaylı inceleme yapan Taşağıl'a (2017, s. 133) göre Taspar Kağan'ın halkının yaşam tarzına uymayan Budizm inancını seçmekle hedeflediği siyasi amaç Çin gibi zenginleşmektir. Ünal'a (2015, s. 362-363) göre Taspar Kağan'ın seçimi sadece keşişlerden etkilenecek alınan bir karar değildir. Budizm'in Türklerin yaşam biçimine uygun olmadığını ve bu karardan dolayı halkın gözünde itibarını kaybedeceğini bilinmesine rağmen Taspar Kağan'ının böyle bir karar alması basit bir din değiştirmenin ötesinde askeri ve ticari amaçları olan politik bir karardır. Taspar Kağan'ının din değiştirme amacı İpek Yolu üzerinde ciddi bir etkiye sahip olan Budist rahiplerle ilişkiler geliştirerek ticari kazanç sağlamak ve Çin'e karşı siyasal üstünlük sağlamaktır⁷⁸. Günay ve Güngör'e (2009, s. 167) göre Göktürkler, diplomatik ve ticari kabiliyetlerinden faydalanmak için Sogdluların kendi ülkelerinde serbestçe faaliyet göstermesine izin vererek onları sefaret hizmetlerinde kullanmışlardır. Böylelikle Sogdluların inancı olan Budizm Göktürkler arasında yayılmıştır (Günay – Güngör, 2009, s. 167). Bu durum Göktürklerin, Orta Asya'nın ticaretine ve diplomasına hâkim olmak gibi

⁷⁷ Taspar Kağan, Göktürk Devleti'nin kurucusu Bumin Kağan'ın oğlu, Mukan Kağan'ın kardeşi olup 572-581 yılları arasında Göktürk Devleti'ni idare etmiştir. Taspar Kağan'ın başa geçmesiyle beraber Budizm dinin kabul edildiği ve bu nedenle devletin zayıfladığıyla ilgili genel bir kabul olsa da Taspar Kağan'ın Budizm dinini kabul etmesi literatürde tartışmalıdır. Bu bağlamda Taşağıl ve Gömeç gibi kimi yazarlara göre Taspar Kağan, Budizm dinini kabul etmiştir (Taşağıl, 2017, s. 133, Gömeç, 2003: 80). Bu düşüncüyü paylaşan yazarlara göre Taspar Kağan'ın Budist inancında kutsal sayılan eserleri Türkçeye çevrilmesi ve Budist öğretilerin ülkede serbestçe dolaşmasını sağlaması bu bilgiyi ispatlar niteliktedir (Sümer, 1994, s. 3). Ayrıca bulunan Bugut Yazıtı'nda "O buyurdu: Yeni büyük bir Samgha (Budist cemaati) meydana getir" diye geçen cümlede Budizm inancının varlığı nettir (Çağatay ve Tezcan, 1975, s. 251). Buna karşın Yılmaz ve Yıldırım gibi bazı yazarlara göre Taspar Kağan'ın Budizm'e karşı bir ilgisi olsa da Türk geleneklerine uygun olmadığı için resmi olarak kabul etmemiştir. Yıldırım'a göre Budizm inancını kabul etmesi durumunda kutu kaybetme olasılığı olan Taspar Kağan, söz konusu inancı kendi içinde yaşamıştır (Yılmaz, 2019, s. 393-414, Yıldırım, 2016, s. 37-52).

⁷⁸ Tarihsel süreçte Çin'e karşı akınlar yapan Taspar Kağan, Çin hâkimiyetinde bulunan Budistlerin desteğini kazanarak siyasal üstünlük kazanmayı bilmiş ve Çin Devleti'ni vergiye mahkûm etmiştir.

nedenlerle Budizm inancını kabul ettiğini göstermektedir. Göktürklerin din değiştirme nedenleri arasında Budist keşişler olduğu kadar Çin gibi zenginleşmek, İpek yolunda ticari kazançlar elde etmek ve Çin üzerinde hâkimiyet kurmak gibi siyasi ve iktisadi nedenlerin de olduğunu söylemek mümkündür. Kısaca Göktürklerin Budizm tercihinin temelinde dini gerekçelerin yanı sıra ticari, askeri ve siyasi gerekçeler de vardır (Kalkır ve Başkan, 2019, s. 600). Bu nedenle Göktürklerin Budizm'i tercih etmesinin nedeni sadece dini gerekçelerle açıklamaya çalışmak doğru bir yaklaşım değildir.

Türklerin sosyal, iktisadi ve siyasi nedenlerle din değiştirmesi sadece Göktürlere has bir durum değildir. Türk toplum yapısına uygun olmayan Mani dinin kabulü de Uygur Türklerinin sosyolojik bir tercihten ziyade Uygur Devleti'nin aldığı siyasal bir karardır. Zira Mani dinin öğretileri ile Türk toplum yapısı arasında benzerlikten ziyade bir tezatlık bulunmaktadır. Mani dini; günde sadece bir öğün yemek yemeye izin veren ve süt, tereyağı gibi hayvansal ürünleri yasaklayan bir öğretiye sahiptir. Mani dini *gnostik düalizmi esas alan senkretik*⁷⁹ bir din olmasından dolayı Uygur Türklerinin savaşçı ruhunu öldüren bir etki sahipti (Erdem, 2000, s. 125). Ayrıca Mani dinin rahipleri yerleşik olmak durumundaydı. Kısaca Mani dini, bir tüccar ve şehir dini olarak göçebe olan ve hayvan sürüleriyle hayatını idame ettiren Türk yaşam biçimine uygun değildi (Gömeç, 2003, s. 81). Göngür'e (1989, s. 89) göre tıpkı Budizm gibi Mani dinin kabulünde de dini ve kültürel sebepler olduğu kadar siyasi sebepler etkili olmuştur. Gömeç'e (2003, s. 81) göre de Mani dinin kabul süreci toplumsal bir süreçten ziyade siyasi bir süreçtir çünkü Mani dini, Uygur toplumu arasında yerleşmemiş aksine Böğü Kağan ve onun ailesi tarafından takip edilen bir saray dini olarak kalmıştır⁸⁰. Mani dini tercihinin toplum tarafından değil devlet tarafından yapıldığını ifade eden Tekin'e (1962, s. 10) göre Mani dini devlet kararıyla (zoruyla) kabul edilmiştir. Uygur Devleti'nin böyle bir karar almasının siyasal nedeni Çin'in kültürel nüfuz sahasından kaçınmak ve göçebe halkın yerleşik hayata geçmesini sağlamaktır (Güngör, 1989, s. 89, Tekin, 1962, s. 10). Turan'a (2000, s. 142) göre Tuna Bulgarlarının Hristiyanlığı tercih etme sürecinde de siyasal kaygılar ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda Tuna Bulgarları, Bizans'ın

⁷⁹ Gnostik düalizmi esas alan Mani dini iki prensip: iyi-kötü, aydınlık- karanlık, yumuşak-sert gibi esasları üzerine inşa edilmiştir. Buna göre yaşadığımız dünya iyi ve kötü unsurların birleşmesiyle meydana gelmiştir. Bu bağlamda insan ruhu iyi olanı beden ise kötü olanı temsil etmektedir. Dinin amacı ise insanları kötülükten korumaktır. Bu nedenle Mani dinine göre dindarlar için evlenmek, şarap içmek, hayvan kesmek-etlerini yemek ve çalışmak yasaktır. Ayrıca herhangi bir canı öldürmek iyi ve kötü düalizminde iyi olana zarar verdiği için yasaktır (Güngör, 1989, s. 89). Dinin bu öğretileri Türklerin savaşçı ruhunu törpülemiş olması muhtemeldir.

⁸⁰ Söz konusu dini inancın Türk milli bünyesine uymamasına karşın toplumun açıktan itiraz etmemesinin nedeni hem dinin başrahibi olan hem de devletin hakanı konumunda olan Böğü Kağan'ın iradesine karşı çıkmaktan çekinmesidir (Gömeç, 2003, s. 81).

din ortaklığını kullanmak suretiyle kendilerine karşı ittifak arayışına karşın Hristiyanlığı kabul ederek Bizans'ın baskısını azaltma amacı gütmüşlerdir (Ergan, 2020, s. 610-639). Türklerin din seçimlerinde Türk devletinin teo-politik nedenlerle aktif bir rol oynadığı görülmektedir. Bu nedenle din değiştirme kararları; Türk toplumu için sadece sosyolojik bir süreç değil sosyal, ekonomik ve siyasi boyutları olan politik bir süreçtir.

Farklı coğrafyalarda ve farklı devletler şeklinde örgütlenmiş olan Türk devletleri birçok farklı din tercihleri yapmışlardır⁸¹. Türk devletlerinin farklı din tercihleri, yaşam biçimlerinin tercih edilen dinlerin öğretileri doğrultusunda değişmesine neden olmuştur. Bu değişimler kimi Türk devletinin özünü kaybetmesine yol açarak zayıflamasına neden olurken kimi Türk devletlerinin tarih sahnesinde daha güçlü şekilde var olmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Taoist, Budist, Mani, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi çeşitli dinleri kabul eden Türk devletleri diğer Türk topluluklarından ayrı düşerek, zaman içinde bu dinler içinde eriyerek milli varlığını devam ettiremezlerken (Güngör, 1999, s. 63) Karahanlıların İslam'ı özelde Maturidiliği kabul etmesi Türklerin milli varlığını devam ettirmesine ve yeni bir medeniyetin doğmasına neden olmuştur. İslam dininin kabulüyle Türk devletleri bir yandan milli karakterini korurken diğer yandan Maturidi düşüncesinin güçlenmesini sağlamışlardır. Yukarıda ifade edildiği üzere Türkler açısından din değiştirme süreci sadece sosyolojik bir sürecin neticesi değil aksine Türk devletlerinin politik tercihlerinin önemli rol oynadığı siyasal bir süreçtir. Bu nedenle İslamlaşma süreci sosyolojik ve siyasal boyutuyla beraber ele alınmalıdır.

Ocak'a (2003, s. 15) göre İslamlaşmanın üç farklı boyutu bulunmaktadır: tarihi, kültürel ve aktüel. Tarihsel boyut açısından Türklerin İslam'dan önceki dönemde benimsediği dinlerin mahiyetlerinin ortaya konması gerekmektedir. Kültürel boyut bağlamında benimsenen dinlerin Türk toplum yapısında meydana getirdiği sosyo-kültürel değişimler ortaya konulmalıdır. Aktüel boyut bakımından ise Türkler tarafından benimsenen dinlerin geçirdiği değişim ve dönüşümler incelenmelidir. Bu düşünceye karşın yapılan araştırmalar incelendiğinde sürecin sosyo-kültürel boyutları ön plana çıkartılmasına karşın, sürecin siyasal/aktüel boyutunu teşkil eden Türk devletlerinin politik kararlarına yeterince yer

⁸¹ Türk devletlerin bu kadar çeşitli dinleri seçmelerinin temelinde farklı Türk devletlerin güttüğü siyasal politikalarının farklılığından kaynaklanması muhtemeldir.

verilmediği görülmektedir. İslamlaşmaya dair yapılan araştırmalar incelendiğinde iki farklı görüşün ön plana çıktığı görülmektedir.

Birinci görüşe göre Türklerin İslam'ı seçmelerinin en önemli nedeni Gök Tanrı ile İslam dini arasındaki benzerliklerdir. Nitekim ikisi de tek tanrılı din olup ahiret, cennet cehennem, sorgu ve kıyamet gibi benzer öğretileri vaaz etmişlerdir (Kitapçı, 2002, s. 455). Bu görüşün savunucuları, derinlemesine yaptıkları incelemelerle eski Türk inanışlarıyla İslam dinini kıyaslayarak benzerlikleri ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu benzerliklerden hareketle Kafesoğlu: (1999, s. 160) “İslâmî itikadlarla eski Türk dini inanç sisteminin esasları arasında şaşılacak ölçüde bir mutabakat mevcut bulunmakta” diyerek Türklerin İslam'ı kabulünün temel nedenini bu benzerliklere bağlamaktadır. Bu bağlamda öne çıkartılan benzerliklerden en önemlisi *cihan hâkimiyeti* anlayışıdır. Bu anlayışa göre eski Türk devletlerin kızıl elması cihan devleti kurmaktır. Gök Tanrı ile ilişkilendirilen cihan hâkimiyeti anlayışına göre: Gökte tek Tanrı olduğu yeryüzünde de tek devlet olmalıdır. Söz konusu devlet de Türk devleti olmalıdır çünkü Gök Tanrı kutu sadece Türk hakanına vermiştir (Yakıt, 2016, s. 10). Oğuz Kağan Destanı'nda, Oğuz Han'ın büyük fetihler sonrası *Gök Tanrı'ya olan borcunu ödedim* ifadesi cihan hâkimiyeti anlayışını din kaynaklı bir anlayış olduğunu göstermektedir (Kafesoğlu, 2003, s. 254). Eski Türk devletlerinde var olan *cihan hâkimiyeti* anlayışın bir benzeri İslam düşüncesinde de vardır. İslam devletlerinin fetih motivasyonları olan cihat anlayışına göre İslam devletleri, İslam dinini yeryüzünde hâkim kılmak (İlâyı Kelimetullah) için fetihler yapmaktadırlar (Öz, 2011, s. 25).

Birinci görüş cihan hâkimiyeti anlayışı başta olmak üzere İslam dini ile Gök Tanrı dininin birçok benzer yanlarını ortaya koymaya çalışarak İslamlaşma sürecini bu benzerlikleri üzerinden ele almıştır. İki din arasındaki benzerliklerin İslamlaşma sürecinde etkili olduğunu ve *İslam'ın Türklerin milli bünyesine, ruh ve karakterine uyduğu* düşüncesini kabul etmekle beraber benzerliklerin İslamlaşma sürecini tek başına etkilediğini iddia etmek mümkün değildir. Tarihsel süreç incelendiğinde Türk toplum yapısına hiç uygun olmayan dinlerin de Türkler tarafından kabul edildiği görülmektedir. Özellikle Uygurların kabul ettiği Mani dini, Türk anlam dünyasına uygun olmadığı tarihsel bir gerçekliktir. Aynı şekilde Tonyukuk da benzer nedenlerle Budizm dininin kabul edilmesine karşı çıkmıştır. Ayrıca Museviliği seçen Hazar Türkleri veya Hristiyanlığı kabul eden Tuna Bulgarları da bu teoriye uymamaktadır çünkü Museviliğin veya Hristiyanlığın Türk toplum yapısına uygun olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır. Kaldı ki iki din arasındaki benzerlikler tek başına bir etken olsaydı İslamlaşmanın daha kısa bir sürede gerçekleşmesi gerekirdi. Bu nedenle İslamlaşma sürecini

sadece benzerliklere bağlamak yeterli değildir. Bu konuda çalışma yapan Barthold'a (2004, s. 65) göre iki dininin benzer cihan ülküsüne sahip olmasından dolayı İslamlaşmanın gerçekleştiğine dair herhangi bir bilimsel veri bulunmamaktadır. Aynı şekilde Ocak'a (2003, s. 10-12) göre söz konusu benzerliklerden hareketle inşa edilen tezin İslamlaşma sürecini tek başına açıklaması mümkün değildir. Söz konusu tez; İslamlaşma sürecinde etkili olan iktisadi, askeri ve siyasi boyutları göz ardı etmektedir. Berber'e (2017, s. 24) göre de Gök Tanrı dini ile İslamiyet'in benzerliği üzerinden inşa edilen anlatımlar; İslamlaşma sürecinin bir bütün olarak algılanmasını güçleştirmekte, bu süreçteki esas unsurların göz ardı edilmesine neden olmaktadır (Berber, 2017, s. 24). İslamlaşmanın siyasi ve iktisadi boyutu göz ardı edilerek benzerlikler üzerinden inşa edilen tez tek başına İslamlaşma sürecini açıklamakta yetersizdir.

İslamlaşma sürecini açıklamaya çalışan ikinci görüş; Müslüman Araplarla Türkler arasında yapılan savaşlarda Türklerin yenilmesinden dolayı İslam'ı zoraki olarak kabul ettiği tezidir. Bu teze göre Arap orduların Türk coğrafyasını fethetmek için yaptığı akınlar neticesinde Türklerin yenilgiye uğraması İslamlaşmanın başlıca nedenidir. Türkler ile Araplar arasında şiddetli çatışmaların yaşandığı ve Türk orduların yenildiği tarihsel bir gerçekliktir. Özellikle Türk nüfusunun yoğun olduğu Buhara, Baykent ve Harezm gibi şehirlerde ciddi çatışmalar olmuş ve birçok Türk bu çatışmalarda hayatını kaybetmiştir. Bazı kaynaklara göre bu dönem yapılan savaşlar katliama dönüşmüş ve şehirler talan edilmiştir (Kitapçı, 2014, s. 185-186). *Taberi Tarihi* (2007, s. 239-249) bu dönemde yapılan savaşların bir cihattan ziyade katliama dönüştüğünü ve ele geçirilen şehirlerin yakılıp yıkıldığını ifade etmiştir. Ayrıca bu savaşlarda Türklere ait birçok yazılı eserler ve dini mabet de yakılmıştır (Sayfunov, 2024, s. 14-29). Bu tarz tarihi hadiseler ve Emevi valisi Kuteybe b. Müslim'in Beykend şehrini ele geçirme sürecinde katliam yapması Türklerin kılıç zoruyla Müslümanlığı kabul ettiği tezine delil teşkil etmiştir (Usta, 2020, s. 60-70).

Türklerin İslamlaşma sürecini inceleyen Kitapçı'ya (2004, s. 87-90) göre Türklerin kılıç zoruyla İslamlaştığını iddia eden araştırmacılar; Kuteybe b. Müslim'in sadece askeri faaliyetlerine odaklandığı için Kuteybe b. Müslim'in diğer politikalarını göz ardı etmektedirler⁸². Kaldı ki İslamlaşma Emeviler döneminde yavaşlamıştır; çünkü Emevi

⁸² Kuteybe b. Müslim sadece kılıç kullanmamış aksine bölgede çok kapsamlı bir İslamlaştırma politikası izlemiştir. Bu politika kapsamında yerli halkın İslam'a ısınması için birtakım dini vecibelerin yerine getirilmesinde kolaylıklar sağlamıştır. Bu bağlamda Kur'an'ın mahalli dilde okunmasına müsaade etmiş ve Cuma namazına gelenlere nakdi mükâfatlar vermiştir. İskân politikası çerçevesinde bölgeye Müslüman Arap aileler yerleştirmiş ve hatta yerli halkın evlerine dâhil Müslüman aile yerleştirmek suretiyle yerli halkın İslam'ı yakından tanınmasına gayret etmiştir. Bölgede eski inançlara karşı sert önlemler alarak bu dinlere ait mabetleri

politikaları, İslam ruhuna aykırı şekilde talana ve yağmaya dönüşmüştür (Kitapçı, 1986, s. 295-297). Tarihi kaynaklara göre de İslamlaşma süreci iddiaların aksine Emeviler döneminde oldukça yavaşlamıştır⁸³. Zira Emeviler döneminde uygulanan ve Arap ırkın üstünlüğünü ifade eden *mevali* politikası⁸⁴ uygulanmıştır (Erkoç, 2021, s. 170-183). Emevilerin mevali politikalarının sonuçlarını göz ardı ederek Emevi valisi Kuteybe b. Müslim'in fetihlerine odaklanmak ve bu fetihler üzerinden üç yüzyıllık süreci değerlendirmek sürecin sadece bir tarafını göstermek demektir. Kaldı ki Kuteybe'nin askeri başarılar elde etmesine rağmen bölgede İslam'ı yayma hedefini aynı oranda gerçekleştirdiğini söylemek mümkün değildir (Berber, 2017, s. 6). Bu konuda incelemeler yapan Danişmed'e (1959, s. 45-46) göre Arap ordularının Maveraünnehir bölgesine yaptığı akınları ve Kuteybe b. Müslim'in politikalarını anlatan Arap kaynakları mübalağa yaparak aktarmışlardır. Ayrıca bu dönemde Türk olmayan unsurlara karşı yapılan akınlar için de *Türk kavmi* ifadesi kullanıldığı için Türklerin kılıç zoruyla İslam'ı kabul ettiğine dair gösterilen delillerin doğruluğu tartışmalıdır. Togan'a göre (1981, s. 78) Türkler askeri veya ganimet gibi maddi usuller neticesinde İslam dinini kabul etmemişlerdir. Türklerin İslamlaşma sürecini kılıç zoruyla açıklamaya çalışan görüşün yadsıdığı diğer bir nokta ise Türklerin sadece savaş alanında yenildiği buna karşın kültürel bir yenilginin olmadığı meselesidir. Türkler her ne kadar savaşlarda yenilmiş olsalar da bu yenilginin sosyo-kültürel boyutu olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir. Söz konusu dönem itibarıyla birçok millet pagan inancına sahipken gelişmişliğin bir sembolü olan tek tanrılı din Türk coğrafyasında zaten mevcuttur (Taşdelen, 2019, s. 407-422). Türkler uzun yıllar boyunca tek tanrılı bir din olan Gök Tanrı inancına ve zengin kültüre sahip olmuşlardır. Bu nedenle savaş alanındaki yenilginin ayrıca sosyo-kültürel bir yenilgi olduğunu ima etmek ve bu nedenden dolayı din değişikliği yapıldığını söylemek doğru bir yaklaşım değildir.

Dinler özellikle de geleneksel toplumlar için bir referans noktası teşkil etmektedir. Bireyin ve toplumun inançları, buna bağlı olarak oluşan davranış kalıpları ve toplumsal ahlak normlarının din öğretileri doğrultusunda oluşmaları nedeniyle gündelik hayattan siyasal

yıkılmış, onların yerine camiler inşa etmiştir. Fethedilen şehirlerin idari teşkilatlanmasında sadece Müslüman kişilere yer vererek yerli halkı Müslüman olmaya sevk etmiştir (Kitapçı, 2004, s. 87-90).

⁸³ İslamlaşma sürecin hızlanması Abbasiler döneminde gerçekleşmiştir. Emevilerden sonra İslam dünyasının yeni lideri olan Abbasiler, mevali politikasını terk ederek tüm Müslümanlara eşit bir şekilde yaklaşmışlardır. Ayrıca Abbasiler, devlet teşkilatlanmasında yerli halka yer açarak yerli hanedanların halifeye bağlı kalmak şartıyla yönetimlerde söz hakkına sahip olmasını sağlamışlardır. Abbasiler tarafından yürütülen bu ılımlı politikalar kuşkusuz Türklerin İslam'ı kabul etme sürecini hızlandırmıştır (Erkoç, 2021, s. 170-183).

⁸⁴ Emeviler döneminde uygulanan bir politika olan Mevali politikası, Arap olmayıp Müslüman olan toplumlara ve şahıslara verilen bir isimdir. Mevali politikası Arap ırkçılığını ön plana alan bir yaklaşım sergileyerek Arap olmayan Müslümanları ikinci sınıf vatandaş gören ve bu bağlamda farklı uygulamalar getiren bir politika.

hayata kadar bütün toplumsal süreçlerin merkezinde din olgusu yer almaktadır (Kirman, 2004: 76). Toplumların inançla alakalı değerlerinin farklılaşması beraberinde birtakım radikal değişimler getirmektedir (Usta, 2016, s. 3-29). Toplumlar açısından bu kadar önemli olan din değiştirme süreçlerini sadece benzerlikler veya askeri yenilgi gibi nedenlerle açıklamak indirgemeci bir yaklaşımın getirdiği sonuçtur. Din değiştirme sürecini sosyolojik açıdan inceleyen Lofland ve Stark’a göre bir toplumun din değiştirme süreci belirli aşamalar üzerinden gerçekleşmektedir. Bu teoriye göre benimsenen dinle yaşanan gerilim aşaması, dini problem çözme perspektifi, arayış, dönüm noktası, duygusal bağ, zayıf kült dışı bağlılıklar ve yoğun etkileşim aşamalarından sonra toplum din değiştirmek için hazır hale gelmektedir (Inaba, 2004: 33-47). Din değiştirme süreçlerini bu bağlamda ele alan Göngör’e (1999, s. 63) göre Türklerin çeşitli dinleri kabul etmesinin temelinde Türklerin benimsedikleri geleneksel dini inançların basit olması gerçeği yatmaktadır. Diğer bir deyişle Türklerin geleneksel dinleri teolojik açıdan yeterince güçlü olmaması nedeniyle sistemleşmemişlerdir. Bu nedenle Türkler, coğrafi olarak karşılaştığı farklı kültürlerdeki daha güçlü dinlerin etkisine girerek dinlerini değiştirmişlerdir. Sosyolojik açıdan ele alınan bu sürecin Türkler için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu dönemdeki dinlerin mahiyeti, net bir şekilde ortaya konulmadığı gibi Türklerin kendi dinlerine karşı bir gerilim yaşadığını gösteren bir delil de bulunmamaktadır (Ocak, 2003, s. 15). Ocak’a (2003, s. 10-12) göre Türklerin sadece iki din arasındaki benzerliklerden hareketle veya kılıç zoruyla İslam’ı kabul ettiği tezleri, mevcut bilimsel bilgiler ışığında yüzde yüz gerçeği yansıtmamaktadır çünkü İslamlaşma sosyolojik, ekonomik ve siyasi boyutları olan karmaşık bir süreçtir. Toplumsal yaşamda devleti merkezi bir konuma yerleştiren Türklerin İslamlaşma sürecini devletin politik kararlarını yadsıyarak ele almak doğru bir yaklaşım değildir. Bu nedenle sosyo-kültürel açıdan zengin ve devleti merkeze alan Türklerin İslamlaşma süreci; iktisadi, askeri, kültürel ve siyasi boyutlarıyla ele alınmalıdır.

Türklerin İslam diniyle gerçekleşen ilk etkileşimini 7.yy.a kadar geriye götürmek mümkündür (Güngör, 1999, s. 63-65). Türklerin tarihi İpek Yolu üzerinde yer almaları nedeniyle bölgeyle ticaret yapmak isteyen kervanların uğrak noktası olmuştur. Ticaret kervanlarına katılan din adamları, şeyhler ve dervişler İslam’ın bölgede tanıtılmasına öncülük etmişlerdir (Turan, 2000, s. 147-156). Böylelikle Türklerin İslam hakkında bilgi sahibi olmaları bölgeyle yapılan ticaretle mümkün olmuştur. Daha sonra Arap ordularının bölgeye ilerlemesiyle beraber bölgeye tacirlerin yanı sıra devşirme askerler, dervişler ve çeşitli meslek erbapları yerleşerek bölgede hem ticaret yapmış hem de İslam’ı yaymaya

çalışmışlardır. Bu durum Orta Asya'da kalan Türklerin İslam'ı daha yakından tanımasına ve zamanla bir kısmının İslam'ı benimsemesine neden olmuştur. Kaynaklar incelendiğinde 10. yy.a gelindiğinde birçok Türk kentinde camilerin, Müslüman mahallelerin ve İslami hayat tarzının varlığı görülmektedir (Şeker, 2008, s. 130). Özellikle bölgeye koloniler halinde yerleşen Müslüman azınlıkların Türklerle ticari ve sosyal etkileşime geçerek Türklerin İslam'ı kabul etmesini kolaylaştırması, İslamlaşmanın nedenlerinden birinin ticaret olduğunu göstermektedir.

İslamlaşmanın askeri boyutu incelendiğinde ise Hz. Ömer döneminde bölgeye doğru seferlerin başladığı görülmektedir. Arap Müslümanlar ile Sasanier arasında cereyan eden Nihavend Savaşı'yla Sasani hâkimiyetine son verilmiş ve Arap ordularının doğuya ilerlemesinin önündeki engel kaldırılmıştır. Böylelikle Müslüman Araplar ile Türklerin yoğun olarak yaşadığı bölgeyle askeri etkileşim artmıştır (Merçil, 1985, s. 1). Hz. Ömer döneminden sonra bölgeye birtakım akınlar yapılsa da bu akınların kalıcı olduğunu söylemek mümkün değildir. Söz konusu dönemde askeri anlamda iki bölge arasındaki Ceyhun Nehri bir nevi sınır haline gelmiştir (Özaydın, 2002, s. 240). Askeri anlamda Müslüman Arap orduların Maverâünnehir bölgesine girmeleri Emeviler döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde Emevi valisi Kuteybe b. Müslim'in bölgede yaptığı askeri seferler neticesinde Buhara, Semerkant, Beykent ve Merv gibi önemli şehirler Emevilerin hâkimiyetine girmiştir. Kuteybe, bölgede İslam'ın tesis edilmesi için askeri usullerin yanı sıra iskân, vergi ve idari gibi usullerle çok yönlü bir politika izlemiştir. Söz konusu bu politikalar İslamlaşma sürecini bireysel anlamda hızlandırmış olsa da sürecin kitleselleşerek İslam'ın Türkler tarafından tamamen benimsediğini söylemek mümkün değildir. Zira her askeri seferden sonra halk Müslüman olmasına rağmen Arap orduları geri dönünce tekrar irtidat etmişlerdir (Şeker, 2008, s. 149-150). Ayrıca Kuteybe'den sonra bölge, geçici olarak Türklerin eline geçmiş ve İslam dini zayıflamıştır. Öyle ki Buhara'ya emir olarak atanan Kuteybe,⁸⁵ bölgede İslâmiyet'in zayıflamasından mesul tutularak öldürülmüştür (Şeşen, 2024). Emevilere tepki şeklinde ortaya çıkan Abbasilerin İslamlaşma sürecini olumsuz etkileyen mevali politikasını terk etmesi, Türkleri asker olarak istihdam etmesi sürecin hızlanmasını sağlamıştır (Ecer, 1996, s. 488). Bu dönemde Çin ordusu ile İslam ordusu arasında Taraz Nehri civarında cereyan eden Talas savaşı bir dönüm noktası teşkil etmiş ve Türklerle İslam arasındaki

⁸⁵ Söz konusu Kuteybe, Emevi Valisi Kuteybe b. Müslim değil, Buhara emiri Tuğşâde'nin oğlu Kuteybe'dir

ilişkiler bir üst seviyeye taşınmıştır⁸⁶ (Taşağıl, 2024). İslamlaşma sürecinde meydana gelen ve önemli sonuçlar doğuran Nihavend Savaşı, Kuteybe b. Müslim'in seferleri ve Talas Savaşı gibi hadiseler İslamlaşmanın askeri boyutunu göstermektedir.

Üç asır boyunca süren ticari, askeri ve sosyal ilişkilere rağmen İslamlaşmanın 10. yy.a kadar kitleselleşmemesi oldukça dikkat çekicidir. Bu konuda yapılan çalışmalar incelendiğinde Türklerin İslam'ı kabul süreçlerinin merkezi otorite üzerinden analiz edildiği görülmektedir. Şeker'e (2008, s. 170) göre bu durumun temel sebebi Türklerin yaşam biçiminin merkezinde lidere/devlete itaatin olmasıdır. Dolayısıyla Türklerin kitleler halinde İslamiyet'e dâhil olmalarının sırrı burada aranmalıdır. Asırlar boyunca Türkler öbekler şeklinde İslam'ı kabul etmiş olsalar da herhangi bir devlet kararı olmaması İslamlaşmanın kitleselleşmemesinin asıl nedenidir. Türk tarihi incelendiğinde hükümdarın/devletin yeni bir din tercih etmesi toplumun çoğunluğu için yeterli bir gerekçe olduğu ve kabul edilen dinlerin Türkler tarafından kısa sürede benimsediği görülmektedir (Karatay, 2017, s. 332-357). Bu nedenle İslamlaşma sürecinin siyasi boyutunun doğrudan devletin teo-politik kararlarıyla ilintili olduğunu söylemek mümkündür.

İslam'ın Orta Asya'da güçlenerek kitleselleşmesinin asıl nedeni Karahanlıların devlet kararıyla İslam'ı kabul etmesidir. Kitapçı'ya (2004, s. 267) göre Karahanlı Devleti'nin İslamiyet'i kabul etmesiyle beraber Türklerin Müslümanlığa geçişi oldukça hızlanmıştır. Yine dönemin kaynakları olan Nesefi ve İbnü'l-Esir gibi kişilerin eserleri incelendiğinde de 10. yy.da Türklerin kitleler halinde İslam'ı kabul ettikleri görülmektedir (Berber, 2017, s. 19). Öyle ki bazı rivayetlere göre Sultan Satuk'un İslam'ı kabul etmesiyle 200 bin çadırılık bir halk İslam'a geçmiştir. Her çadırda en az on kişinin bulunduğu varsayılsa bile iki milyonluk bir nüfusun İslam'ı kabul ettiği söylenebilir. Böylesine yoğun bir nüfusun İslamlaşmasında Karahanlı Devleti'nin aldığı kararın ne kadar etkili olduğu ortaya çıkmaktadır (İnan, 1952, s. 19-30). Bu bağlamda Türklerin kitlesel bir şekilde İslam'ı kabul etmelerinin nedenlerinden biri Türk devletinin “devlet kararıyla” (Karahanlı hükümdarı Sultan Saltuk'un İslam'ı kabul etmesi) İslam'ı kabul etmesidir.

Berber (2017, s. 20) gibi bazı yazarlar *kitleler halinde İslamlaşma* ifadesinin, İslamlaşma sürecinin içerisinde yer alan birçok unsurun göz ardı edilmesine neden olduğunu ifade etse de *kitleselleşme* hadisesi İslamlaşmanın siyasi boyutunu göstermektedir. Şeker'e (2008, s.

⁸⁶ Bu savaşta Çinlere karşı kuzeyden gelen Karluklar/Karahanlılar İslam ordusunun yanında saf tutmuştur. 751 yılında gerçekleşen savaşta Karlukların, Çin'e arkadan saldırmasıyla iki ateş arasında kalan Çin ordusu yenilmiştir.

133) göre İslam'ın Karahanlılar Devleti'nin üzerinden gerçekleşmesinin nedeni Karahanlıların aktif rol üstlenmesidir. Karahanlılar, İslam'ı kabul etmekle kalmamış Türklerin İslamlaşması için çeşitli politikalar yürüterek hâkim olduğu bölgede İslam'ı tesis etmeye çalışmış ve Yesevi gibi Tasavvuf hareketlerine izin vermiştir⁸⁷. Aynı şekilde Danişmend'e (1959, s. 45-46) göre Karahanlıların politikaları incelendiğinde fethettiği bölgelerde İslam'ın yayılması için özel bir çaba harcamış ve eski inançlara olan bağı tamamen kopartmak suretiyle “bilinçli” olarak İslam'ı yaymaya çalışmışlardır. Bu nedenle İslam dini, İdil Bulgar⁸⁸ Devleti'nde saray dini halinde kalırken Karahanlılarda tüm bölgeye yayılmıştır (Şeker, 2018, s. 133). Bu durum üç asırdan sonra İslam'ın bölgede yayılması ve güçlenmesinin en önemli nedenlerinden birinin Karahanlılar Devleti'nin aldığı aktif rol olduğunu göstermektedir. Türklerin İslamlaşma sürecinde Türk devletlerinin politik tercihlerinin büyük bir önem taşıdığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Türk devletlerin (Karahanlılar) İslam'ı (özelde Maturidi geleneğini) kabul etmesinin teo-politik nedeni önem kazanmaktadır.

Tabgaçlar Budizm'i, Bulgarlar Hristiyanlığı ve Uygurlar ise Mani dinlerini tercih etmelerinden dolayı milli varlığını kaybederek tarih sahnesinden çekilmişlerdi (Usta, 1999, s. 36-44). Bu durum Türklerin din değiştirme konusunda ciddi bir tecrübeye sahip olduğunu göstermektedir. Bu tecrübeden hareketle seçilen dinlerin Türk toplum yapısına uygun olmaması durumunda milli varlığın tehlikeye girdiği ve Türk devletlerin yıkıldığı gerçeği devleti yönetenler tarafından bilinmesi muhtemeldir. Tonyukuk'un Bilge Kağan'a karşı gelerek Budizm dininin devleti yıkıma götüreceğini ifade etmesi söz konusu tecrübenin varlığını göstermektedir. Bu nedenle Karahanlılar için farklı bir din seçiminde dikkat edilmesi gereken nokta; yeni dinin öğretilerinin milli benliği törpüleyecek bir nitelikte olmamasıdır. Bu konuda çalışma yapan Şeker'e (2008, s. 170) göre “Türkler milli varlığını temin edecek modelleri ve geleceklerini İslam'ın çizdiği ve vücut verdiği çerçeve içerisinde arar hale gelmişler; zihniyet, hayat tarzları ve asalet anlayışlarını yeni bir gözle

⁸⁷ Karahanlıların tasavvuf hareketlerine izin vermesi İslamlaşmayı hızlandıran bir etken olmuştur. İslamlaşma sürecinin diğer bir nedeni Türk inançların merkezinde yer alan mistik yapıdır (Usta, 2016, s. 20). Bu konuda detaylı çalışma yapan Şeker'e (2008, s. 133) göre Türklerin eski inançlarının, mistik yapısının İslamlaşma sürecinde etkili olduğunun en önemli kanıtı: İslamlaşmanın ilk döneminde daha çok sufiler üzerinden gerçekleşmesidir. Ocak'a (2003, s. 15) göre de göçebe Türklerin eski mistik inançlarıyla İslam'ın kitabi olmayan yönü arasında bir köprü inşa etmek suretiyle meydana getirdikleri şifahi kültürel inanç yapısı, özellikle göçer Türkler arasında İslam'ın (heterodoks şekli) daha kolay benimsenmesine neden olmuştur.

⁸⁸ Bu bağlamda devlet olarak İslam'ı kabul eden ilk Türk devleti, İdil boyunda yaşayan Türklerin oluşturduğu İdil Bulgarlar Devleti'dir (Güngör, 1999, s. 63-65). İdil Bulgarlar, devlet sayesinde İslam'ın İdil boyunda güç kazanmış hatta Ruslar arasında dahi İslam'ın yayılmasına neden olmuştur (Gemil, 2016 s. 46). Buna karşın devletin yıkılmasıyla bölgede İslamlaşma yavaşlamıştır.

değerlendirmeye tabi tutmuşlardır”. Bu durumda Türkler hem mili varlığını devam ettirebilecek hem de coğrafi ve kültürel farklılıklarını muhafaza edebileceklerinin bilinciyle İslam’ı özelde Maturidiliği bilinçli olarak tercih etmiş olabilirler. Karahanlılar tarafından tercih edilen Maturidi öğretileri coğrafya ve toplumlara göre esneklik göstermekte, akılcı yorumu önemsemekte ve farklı kütüllere yaşam alanı sunmaktadır. Ayrıca Türk olması nedeniyle İmam Maturidi, İslam’ın inanç, ibadet-muamelat ve ahlak alanlarını Türk kültürel yapısına, toplumsal ihtiyaçlarına uygun olarak yorumlamıştı (Kutlu, 2025). Kafesoğlu’na (2003, s. 177) göre Türklerin Şii eğilimli İranlılarla daha fazla temasta olmasına rağmen Maturidiliği tercih etmesinin nedeni Maturidi geleneğinin Türk anlam dünyasına uyumlu olan öğretileridir. Bu bağlamda Maturidi öğretilerinin getireceği toplumsal ve siyasi sonuçların farkında olan Karahanlıların Maturidiliği teo-politik nedenlerle “bilinçli” olarak tercih seçmiş olması yüksek ihtimaldir.

İslamlaşma sürecini mezhepler üzerinden ele alan Kutlu, (2018, s. 36-39) Türklerin Maturidi tercihiyle İmam Maturidi’nin İmamiyet hakkındaki görüşleri arasında bir bağ olduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki İslami gelenekler: *“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre itaat edin”* (Nisa 59) ayetini tefsir ederken Allah’a, peygambere ve ulu emire itaatin dini bir mecburiyet olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak ulu’l emir kimdir? sorusuna gelenekler ittifak etmeyerek farklı yorumlar yapmışlardır. Bu konuda Şii geleneği imamın/hükümdarın Haşimi ve Hz. Ali’nin soyundan biri olması gerektiğini ifade ederken diğer Sünni gelenekler Kureyşi olması gerektiğini ve bunun dini bir zorunluluk olduğunu ifade etmişlerdir. İmam Maturidi ise her iki yoruma karşı çıkmıştır. Maturidi düşüncesine göre ulu’l emir’in Kureyşten olması diyanetten değil siyaseten doğrudur (Çetin, 2013, s. 170-180). Kutlu’ya (2024b) göre Maturidiliğin Türkler tarafından benimsenmesinin nedenlerinden biri bu düşüncedir. Türkler, İslam’ın siyasi amaçlar için kullanılmasına karşı çıkarak dini geleneklerin imamet öğretisi çerçevesinde hükümdarın etnik kökenini doğrudan tayin edilmesini kabul etmemişlerdir. Zengin bir devlet kültürüne sahip olan Türklerin hükümdarlığı belli bir soya tahsis eden imamet teorilerini kabullenmeyerek akla ve yoruma önem veren Maturidi düşüncüyü tercih etmesi beklenen bir durumdur. Ayrıca Maturidi geleneğinin kurucusu olan İmam Maturidi’nin Türk asıllı olması ve Türk şehri olan Semerkant’ta yetişmesi nedeniyle Maturidi gelenek Türk kültürüyle yoğrulmuş bir hal almıştır. Yörükhan’a (2005, s. 125) göre “Maturidilik, İslam harsının Türk düşüncesinden süzölmüş ve İslam esaslarının Türkler tarafından işlenmiş din fikriyatına müstenid resmî mezhep şeklindeydi”. Bu bağlamda Türklerin, milli kimliklerini koruma kaygısıyla Türk

kültürüyle yoğrulmuş ve farklı kültürlerin yaşamasına imkân veren Maturidi geleneğini benimsediğini ifade etmek mümkündür.

Bu konuda çalışma yapan Özcan'a (2019, s. 34-41) göre Türklerin İslam'ı kavrama ve anlama şekli olan Maturidiliğin kurucusu olan İmam Maturidi, görüşlerini İmam Ebu Hanife'nin görüşleri üzerine inşa etmiştir. Ebu Hanife'nin görüşleri ise akılcı ve yoruma daha açıktır⁸⁹. Kafesoğlu'na (2003, s. 177) göre Türklerin Sünniliği özelde Maturidiliği tercih etmesinin nedenleri Maturidi gelenekte var olan akılcılık, insan iradesine verilen önem ve Abbasi Halifesi nezdinde saygınlık kazanmaktır. Yine Ocak'a (2011, s. 379) göre Türk devletlerinde Maturidi geleneğinin resmi olarak benimsenmesi ve devlet yönetiminde etkili kılınmasının üç temel nedeni vardır. Türklerin yoğun yaşadığı Maverâünnehir yöresinde Maturidi geleneğin güçlü olması⁹⁰. Sünni geleneği Şii geleneğine oranla daha fazla gelişmiş ve kurumsallaşmış siyasi bir geleneğe, tekâmül etmiş bir hukuk sistemine ve teolojiye sahip olmasından dolayı çağın toplumsal hayatına ve ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikte olması. Henüz Müslüman olmuş Türklerin Sünni geleneğe sahip Abbasiler nezdinde meşruiyet ve saygınlık kazanma çabası. Köprülü'ye (2022, s. 22) göre “ Türk devletlerin siyasî menfaatleri Sünni İslam'ı benimsemelerini zarurî kılıyordu”. Gerek Kafesoğlu gerek Köprülü gerek Ocak'ın ifade ettiği tüm nedenlerin ortak noktası: İslamlaşmanın sosyo-kültürel nedenlerin yanı sıra teo-politik nedenlerle yapıldığı meselesidir. Bu düşünceden hareketle Türk devletinin Sünni İslam'ı özelde Maturidiliği tercih etmesinin teo-politik boyutunun var olduğunu söylemek mümkündür.

Hülasa, İslamlaşma süreci bir bütün olarak ele alındığında Türk devletlerinin Sünni İslam'ı özelde Maturidiliği benimsenmesinde Türk devletlerinin teo-politik tercihlerinin etkisi göz ardı edilmeyecek kadar etkilidir. Türk devletlerinin Sünni İslam'ı politik bir tercih olarak kabul etmesi ve bir devlet politikası olarak benimsemesinin nedenini Sünni İslam'ın özelde Maturidi öğretileriyle Türklerin devlet geleneği ve kültürüyle olan uyumuyla ilgilidir. Zengin bir devlet birikimine sahip olan Türk devletlerinin, Sünni geleneğinin Maturidi düşüncesini

⁸⁹ İmam Hanefi'nin hayatıyla alakalı farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerden bazısına göre İmam Hanefi'nin babası Hristiyan olup kendisi de sonradan Müslüman olmuştur. Bu nedenle İmam Hanefi'nin İslam fıkına dair yorumları daha ılımlı olduğu için Türklerin de kendileri gibi sonradan Müslüman olan İmam Hanefi'nin öğretileri benimsediğidir (Daha fazlası için bkz. Ayal, 2016, s. 72-75). Diğer bir görüşe göre ise İmam Hanefi doğuştan Müslüman olmakla beraber mesep bakımından Türk bir aileye mensuptur (bkz. Ak, 2016, s. 1-27).

⁹⁰ “Kaynaklar zaviyesinden bölgenin mezhebî haritası şu şekilde verilebilir: Horasan'dan başlayarak Buhârâ, Semerkand ve Sağâniyan halkı, Balasagun âlimleri, Hoten ve Kaşgar Hanefî mezhebine mensuptur. Bununla beraber Şaş, İlak, Tüs, Buhârâ, Taraz, Semerkand, Nesef, Tirmiz ve Balasagun'da Şafii mezhebine mensup olanlar vardır. Yine Harezm'in diğer şehirlerinin Hanefî olmasına mukabil Hive halkı Şafii'dir” (Şeker, 2008, s. 324). Bu bağlamda Maverâünnehir yöresinde Sünni gelenek oldukça güçlüdür.

kendi devlet geleneğine uyumlu olduğunu düşünerek İslam'ı devlet kararıyla kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Bu nedenle Türklerin İslamlaşma süreci sosyolojik, kültürel ve ekonomik nedenlerin yanı sıra Türk devletlerinin teo-politik tercihlerinin de etkili olduğu bir meseledir. Aşağıda daha detaylı anlatılacağı üzere Türk devletlerinin teo-politik nedenlerle tercih ettiği Sünni İslam, tarihsel süreçte devletin resmi dini (ideolojisi-geleneği) haline gelmiştir. Bu durumda ehlisünnet düşüncesinin gelişimi ve öğretileri önemli hale gelmektedir.

3.2. Ehlisünnet Düşüncesinin Gelişim Süreci⁹¹

7. yy.da başlayan İslamlaşma süreci, 10. yy.a gelindiğinde Karahanlılar Devleti'nin etkisiyle kitleselleşerek hızlanmış ve kısa bir süre sonra İslam'ın Maturidi geleneği Türkler arasında hâkim gelenek haline gelmiştir. Ehlisünnetin özelde İmam Maturidi'nin düşünceleri, bir yandan Türklerin İslam'ı kabul etmesini kolaylaştıran öğretiler barındırırken diğer yandan Maturidi geleneğinin siyasal düşüncesi (İmamet teorisi) eski Türk devlet geleneğiyle uyumlu düşünceler barındırmaktadır. Bu durum İlk Türk İslam devletlerin Maturidi geleneğinin benimsemesinin teo-politik nedenlerini göstermektedir. Bu konuda çalışma yapan Köprülü'ye (2022, s. 22) göre İslam'ın belirli bir geleneğinin benimsenmesi ve devlet geleneği şeklinde takip edilmesinin amacı: Türk devletinin âli siyasi menfaatlerinin korunmasıdır. Yine Ecer'e (1996, s. 495) göre Ehlisünnet geleneği Türk karakterine uygun ve Türk devletleri için geçerli olabilecek nitelikliliğe sahiptir. Bu bağlamda Karahanlıların, Gaznelilerin, Selçukluların ve Osmanlıların Ehlisünnet geleneğini benimsemesi dini bir politikanın ötesinde siyasi hedefleri olan teo-politik bir politika olarak değerlendirmek mümkündür. Bu nedenle Ehlisünnet düşüncesinin gelişimi ve Türk devletlerin bu gelişim sürecindeki rolü tez çerçevesinde incelenmelidir.

Müslüman âlimler, İslam tarihi sahasında önemli çalışmalar yaparak bu alana dair birçok eser kaleme almışlardır. Bu çalışmalar incelendiğinde İslam mezhepleri tarihi alanında büyük bir külliyat meydana geldiği görülmektedir. Külliyyatın oluşma nedeni ise ilk dönem sonrası Müslümanlar arasında meydana gelen ihtilaflardır. Bu ihtilaflara dair farklı görüşler beyan eden gruplar kısa bir zamanda büyüyerek ve farklılaşarak İslam içinde çeşitli geleneklerin

⁹¹ Ehlisünnet için zaman zaman Sünni İslam veya Sünnilik de denir. Ehlisünnet, İslam âleminin yaklaşık % 83'ünü oluşturmaktadır. Ehlu's-Sünne ve'l-Cemaa yahut ülkemizdeki yaygın isimlendirme ile Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak bilinmektedir (Fırlı, 2001: 53). Bu nedenle tezde Sünnilik yerine ülkemizdeki yaygın hali olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat isminin kısa hali olan Ehlisünnet ifadesi kullanılacaktır.

oluşmasına neden olmuştur. Buna karşın İslam tarihinde ilk dönem olarak geçen Hz. Muhammed'in hayatının anlatıldığı dönemde herhangi bir gelenek/fıkra oluşmamıştır. Bunun temel nedeni ihtilaflı meselelerin doğrudan Hz. Muhammed tarafından çözülmesidir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra meydana gelen ihtilaflı olaylar İslam dünyasının kendi içinde parçalanmasına ve farklı mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Yakub Bin Abdüllatîf, 2019, s. 60)⁹².

Ehlisünnet geleneği, meydana gelen ihtilaflı hadiselerin yorumlanmasındaki farklılaşmadan doğan ve İslami akımlar arasında ana akımlardan biri haline gelen bir gelenek/mezheptir. Ehlisünnet düşüncesinin gelenek haline gelmesi ve Müslümanların çoğunluğu tarafından benimsenmesinin en önemli nedeni aşırıya kaçmadan itidalli bir yol izleyerek ortaya koyduğu fikirlerdir. Bu fikirlerin metodolojik olarak kendi için tutarlı olması ve takipçileri tarafından ana çizgilerin dışına çıkılmaması sayesinde Ehlisünnet düşüncesi kısa bir zamanda İslam coğrafyasında ciddi bir güç kazanmıştır. Ehlisünnet geleneği, genel olarak kendisini Kuran'ı ve Hz. Peygamberin sünnetini takip eden ve bununla birlikte sahabenin yolunu izleyenler şeklinde tanımlamaktadır. Ehlisünnet düşüncesi kitaba, sünnete ve bu ikisine tezat olmayan akli delillerle hareket eden gelenektir (Öz, 2011, s. 370). Ehlisünnet geleneğinin hangi akımları ihtiva ettiğini açıklayan Ömer Nasuhi Bilmen'e (1972, s. 23) göre fırka-i nâciye⁹³ temelde üç geleneği ihtiva etmektedir: Seleffiye, Maturidiyye ve Eşariyye. Seleffiye geleneği, Kur'an ve hadislerde var olan öğretileri ve itikadı hususları herhangi bir tevile tabi tutmadan doğrudan kabul eden gelenektir (Çetin, 2013, s. 99). Bu geleneğin tam olarak bir İslami

⁹² İslam tarihinde meydana gelen ilk ihtilaf *kırtâs olayı* olup Hz. Peygamberin hastalığı dönemine denk gelmektedir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber, vefatına yakın rahatsızlandığı vakit kalem ve kâğıt isteyerek söyleyeceklerinin kayıt edilmesini buyurmuştur. Bu isteğe kimi sahabeler uymak istemiş ise de Hz. Ömer; buna gerek olmadığını, peygamberin şiddetli hastalık halinde olduğunu ifade ederek karşı çıkmıştır. Hz. Peygamber, huzurunda yapılan tartışmanın sona erdirerek kendinin yalnız bırakılmasını emretmiştir. Bu olayı tevil eden Şii düşünceye göre peygamberin bu olaydaki asıl isteği: kendinden sonraki halifeyi Hz. Ali olarak belirlemek ve kayıt altına almaktır. Ancak peygamberin bu isteği başta Hz. Ömer olmak üzere diğer sahabeler tarafından engellenmiştir. Sünni düşünce ise peygamberin şiddetli hastalık halinde olduğunu ayrıca el-Mâide 5/3 ayetiyle dinin tamamlandığının kesin olduğunu bu nedenle peygamberin dinin özünü ilgilendirilecek bir kayıt aldırmayacağını aksi takdirde peygamberin tartışmaları sonlandırmak yerine itirazlara rağmen kesinlikle kayıt altına alacağını ifade etmektedir. İslam dünyasında meydana gelen bu tarz siyasi veya sosyal ihtilaflı hadiselerin yorumlanma biçiminin farklılaşması mezheplerin doğuşunun temel nedeni olmuştur. Müslümanlar arasında ortaya çıkan diğer ihtilaflı meseller ise şunlardır: Üsâme ordusunun hazırlanması, Hz. Peygamber'in vefatı, defni ve mirası meselesi, hilafet/imâmet meselesi, zekât vermeyenler meselesi, Hz. Ömer'in halife seçilmesi, şura ve Hz. Osman'ın seçilmesi, Hz. Osman'ın şehit edilmesi, imamet ve usul konularındaki ihtilaf (Yakub Bin Abdüllatîf, 2019, s. 60). Ayrıca tarihsel süreç boyunca Müslümanlar tarafından karşılaşılan birtakım başka sosyal ve siyasal hadiseler de ihtilaf konuları olmuştur. Buna karşın ilgili ihtilaflı hadiseler tez sınırları kapsamında olmadığı için olaylar detaylı olarak incelenmeyecektir.

⁹³ İslam Mezhepleri tarihinde mezhep sınıflandırılması yapılırken yapılan genel atıf peygamberin bu konudaki hadisidir. Bu hadise göre peygamber ümmeti 73 fıkraya ayıracaktır, bir fırka hariç diğerleri cehenneme gidecektir, O fırka da fırka-i naciye'dir. Bu nedenle bazı Ehlisünnet âlimleri Ehlisünnet geleneğini fırka-i naciye olarak isimlendirmektedir (Kutlu, 2008a: 12).

gelenek haline gelerek varlığını devam ettirdiğini söylemek mümkün değildir⁹⁴. Bu bağlamda Ehlisünnet düşüncesi günümüz itibarıyla sadece Eş'ari ve Mâtürîdi geleneğini kapsamaktadır⁹⁵. Bu gelenekler daha çok itikatta ilişkin öğretiler sunarken gündelik hayatın bir parçası olan fikhî konular için Hanefilik, Şafilik, Malikilik ve Hanbelilik gibi yeni alt kimlikler oluşmuştur. Bu kimliklerin varlığı bir bölgenin veya bir toplumun Ehlisünnet olduğunu belirlemektedir. Kısaca Ehlisünnet düşüncesi itikat bağlamında Maturidilik ve Eşarilik, ameli bağlamda ise Hanefilik, Şafilik, Malikilik ve Hanbelilik geleneklerini kapsamaktadır (Kutlu, 2024a).

Maturidiyye ve Eşariyye Kur'an'daki teşbih ve tecsîm ifade eden kavramları tevil etmek suretiyle yorumlayan ve böylelikle dinin ve aklın gereklerine göre yorum getiren geleneklerdir (Çetin, 2013, s. 99). Ehlisünnet geleneğinin kelami ve siyasî görüşleriyle sistematik bir yapıya kavuşması ve toplumsal düzende etkili bir gelenek haline gelmesi ancak İmam Maturidi ve İmam Eşari'den sonra mümkün olabilmektedir⁹⁶ (Kutlu, 2005, s. 428-439). Buna karşın Tarihsel süreçte Türk devlet geleneği haline gelen Ehlisünnet düşüncesi yekpare olarak ele alınsa da Maturidilik ve Eşarilik gelenekleri arasında ciddi bir yaklaşım farklılığının olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bu farklılığın temel noktası ise geleneklerin akla ilişkin geliştirdikleri bilgi kuramıdır. Maturidi geleneğine göre akıl, her türlü işin ve eylemin dayandırılması gereken temel bir olgu olduğu için akıl, her fitrî-tabîî bilginin temelini ve kriterini teşkil etmektedir (Kalaycı, 2013, s. 276). Akıl olgusu Maturidi geleneğinde bilgi kuramının merkezine konulmuştur⁹⁷. Maturidi düşüncesine göre insanlar

⁹⁴ Burada ifade edilen Selefiyeden kasıt daha çok sahabe ve tabiin asrını ve o asırda yaşayan âlimlerin bazı konulardaki ictihadlarını ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda Ehlisünnet düşüncesi içinde ifade edilen Selefiye ve yahut Selef-i Salihin ifadesiyle günümüzdeki Selefi geleneği kast edilmemekte olup sadece İslam'ın ilk dönemlerindeki sahabe ve tabiin görüşleri ifade edilmektedir (Demir, 2018, s. 24). Ayrıca bu konuda daha ayrıntılı bir açıklama yapan Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye göre "Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat, hadisi bir eğlence aracı yapanlar hariç olmak üzere hadis ve re'y sınıflarından (Ehlü'l-Hadîs ve Ehl-i Re'y) meydana gelmektedir". El Bağdadi, bu tanımlamasında Selefiye'yi veya Selefiye'nin diğer adı olan Ehli's-Sünne'yi ifade etmemiştir (Ersöz, 2017, s. 13).

⁹⁵ Bu nedenle tezde ifade edilen Ehlisünnet kavramından kasıt sadece Maturidi ve Eşari geleneğidir.

⁹⁶ Ayrıca Ebu Hanife'nin fıkıh konusunda kaleme aldığı El-Fıkhü'l-ekber adlı eseri bu geleneğinin geniş kitlelere ulaşmasında ciddi bir katkı sağlamıştır. Nitekim eser Ehlisünnet ve'l cemaat düşüncesinin genel esaslarının ortaya konulduğu önemli eserlerden biri olmuştur (Kutlu, 2005, s. 428-439).

⁹⁷ Maturidi düşüncesinde aklın insan eylemlerin merkezinde olduğu fikri hüsün ve kubuh üzerinden meselesi üzerinden daha rahat açıklanabilir. Hüsün güzel olanı ifade ederken kubuh çirkin olanı ifade eden bir kavramdır (Çelebi, 2024a). Ehlisünnet düşüncesine göre bir eylemin hüsün ve kubuh olması nakil yoluyla bildirildiği için hüsün ve kubuh bilgisi Allah tarafından bildirilmiştir. Bu nedenle daha önce hüsün olan bir eylem Allah'ın emri ile kubuh olması veya tam tersi mümkündür (İmam Gazali, 1994, s. 73-74). Bu düşünceden hareketle Ehlisünnet anlayışına göre hayır da şer de Allah'tandır. Allah her türlü eylemin yaratıcısı olmakla birlikte eylemin takdiri kişiye aittir. Bu bağlamda hem iyi hem kötü eylemin veya davranışın yaratıcısı Allah iken tercih kişiye aittir (Karadağ, 2021, s. 239). Ehlisünnetin hüsün ve kubuh öğretilerinden hareketle kişinin eyleminin yaratıcısı kimdir sorusuna cevap verilmiştir. Maturidi düşüncesine göre fiilin güzel ve çirkin olması her ne kadar nakli olsa da tüm fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Buna karşın fiillerin işlenmesinde mesuliyet kişiye aittir. Nitekim eylemin oluşması için irade gösteren kişinin kendisidir (Biçer ve Sezgin, 2017, s. 239-263). Diğer bir deyişle hüsün ve

Peygamber tebliği almamış olsa dahi Allah'ın varlığını kendi akıllarıyla bilmesi gerekmektedir. Yine insan, akıllı iyi ve kötüyü bilen fitri bir unsurdur. Eşari düşüncesi ise akıldan ziyade nakle önem veren bir yapıya sahiptir. Eşariliğe göre insanın salt akılla Allah'ın varlığını ve birliğini bilmesi gerekmemektir, çünkü bu gerekliliğin oluşması ancak ilahi mesajla/tebliğe mümkündür. Yine Eşari düşüncesine göre insanın akılla haram ve helalleri bilmesi de mümkün değildir (Kutlu, 2025).

İki gelenek arasındaki ayrışmanın diğer noktası farklılaşan bilgi kuramların akla atfettiği işlevlerdir. Maturidi düşüncesinde geliştirilen bilgi kuramına göre bilginin üç kaynağı bulunmaktadır: akıl, haber ve duyular. Duyular, insanın beş temel duyu organıyla elde ettiği bilgi iken haber, genel anlamda Allah'tan (vahiy yoluyla) ve Hz. Peygamberden (Haber-i resul) nakl olunan bilgidir. Akıl ise insanın aklını kullanmak suretiyle elde ettiği nazari bilginin kaynağıdır. Ayrıca akıl, Allah'ın ayetlerini ve dinin bir takım emir ve yasaklarının anlaşılmasını sağladığı için insanın saadete kavuşmasına yardımcı olan müstakil bir bilgi kaynağıdır (Esen, 2008, s. 46-49). İmam Maturidi'ye (2005, s. 325) insandan aklını kullanmamasını istemek insanın fitri yapısına tezat teşkil etmektedir. Bu bağlamda akıl başka bir unsura gerek kalmadan eşyanın hakikatine dair bilgi sahibi olabilir ve iyi- kötüyü birbirinden ayırabilir. Bu düşünceden hareketle Maturidi düşüncesinde aklın işlevi tayin ve teklif değil tespit ve temyiz olduğunu ifade etmek mümkündür (Oral, 2015, s. 142). Maturidi düşüncesinde akıl insanoğlunun “insani” olmasını sağlayan yegâne unsurdur. Bu nedenle insanı diğer canlılardan ayıran olgu akletme yetisi ve buna bağlı olarak oluşan temyiz yetkisidir. Eşari düşüncesinde geliştirilen bilgi kuramına ilişkin görüş ise kendi içinde farklılaşmıştır. Bu bağlamda ilk dönem Eşariler bilginleri ve İbn Fûrek gibi âlimler bilgi kaynakların akıl, haber ve duyular olduğunu ifade ederken Abdülkâhir Bağdâdî, Kuşeyri ve İmam Gazali gibi âlimler dördüncü kaynak olarak ilhamı kabul etmişlerdir (Kalaycı, 2013, s. 207). Eşari düşüncesinde akıl her ne kadar bilgi kaynağı olsa da akıl tek başına Allah'ın hükmünü idrak edemeyeceği için nakle ihtiyacı duyar. Akıl, gayba ve samî'yata (Ahiret,

kubuh öğretilerinden hareketle eylemlerde insan iradesinin belirleyicisi olma meselesi oldukça önemlidir. Zira iyi veya kötü eylemlerin bilgisi nakli olmakla beraber söz konusu eylemlerin tercihi kişinin iradesine bağlıdır. Bu durum ise yukarıda detaylıca açıklanan düalist insan doğasının merkezine yerleştiren akıl/irade kavramıyla hüsün ve kubuh öğretisi arasında bir ilişkilendirme olabileceğini göstermektedir. Şii düşüncesine göre ise hüsün ve kubuh meselesinin Allah tarafından nakille bildirilmesine gerek yoktur. Bu düşünceden hareket eden Şii düşüncesine göre hayır ve şer ikisi de Allah'tan gelemez. Diğer bir deyişle Allah hayrı yaratmakla birlikte kişinin de bu hayrı tercih etmesi nedeniyle hayrın oluşumu bir taraftan Allah'a diğer taraftan kişiye nispet edilmektedir. Buna karşın Allah şeri/kötüyü yaratmaz. Ondan şer sadır olmayacağı için şer sadece şahsa nispet edilmektedir (Karadağ, 2021, s. 238-239).

kıyamet, cennet ve cehennem vb. konulara dair bilgi) dair bilgiyi tek başına bilmesi mümkün olmadığı için bu konuların anlaşılması için nakle ihtiyaç duyar. Bu düşünceden hareketle Eşari geleneğinde akıl ikincil öneme sahip olduğu için aklın işlevi kabul ve teyittir (Görgülü, 2015, s. 155).

Bilgi kuramı ve akla dair oluşan farklılaşmanın getirdiği toplumsal sonuçları geleneklerin tasavvuf düşüncesine ilişkin geliştirdikleri yaklaşımlarda görmek mümkündür (Kalaycı, 2013, s. 207). Bu bağlamda İmam Maturidi, ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul eden sufileri eleştirerek bilgiyi doğrudan Allah'tan aldığını iddia edenlere karşı çıkmış, Özellikle tevili sınırsız bir şekilde kullanan ve Batini yorumu yöntem olarak kullanmaya çalışan sufileri sert bir dille eleştirmiştir (Tosun, 2016, s. 49). İmam Maturidi'nin sufilerin mistik yapılarını eleştirmesi tasavvufa ilişkin farklı bir yaklaşımın benimsemesine neden olmuştur. Söz konusu bu yaklaşım Ashab ve Tabiin döneminde takip edilen Zühd anlayışıdır (Kutlu, 2025). Zühdçü tasavvuf anlayışı temelde dünyevi zenginlikleri terk etmeyi benimseyen bir anlayış olmakla beraber bu terk ediş bir amaç değil bir araçtır. Maturidi düşüncesine göre insan elbette sadece Allah'a güvenecek, O'na tevekkül edecek, hayrın ve şerrin O'ndan geldiğine iman edecek ve Allah'ın emir ve yasaklarına uyacaktır. Bu bağlamda insanı bu eylemlerden uzaklaştıran dünyevi şeylerden uzak kalmalı ve dünyevi zevklere sırt çevirmelidir. Ancak bu sırt çeviriş toplumdan ve toplumsal yaşamdan sırt çeviriş ve soyutlanma biçiminde olmamalıdır. Maturidi düşüncesine göre insanın sebeplere uygun davranarak toplum içinde kalması yaradılışın gereğidir, aksi durumda insanın yaradılış şekli farklı olması gerekirdi (Şekeroğlu, 2009, s. 60). Zühdçü tasavvuf anlayış; mistik yapıyı ve ilhamı dışlayan, dünyevi zevklere sırt çeviren, buna karşı insanın toplumdan soyutlanmasına karşı çıkan ve siyasilere karşı mesafeli durmayı öğütleyen bir anlayışa sahiptir. İmam Maturidi'nin ilham üzerinden sufileri ve mistik yapıları eleştirmesi bir yandan Maturidilik düşüncesinde zühd anlayışının ön plana çıkmasına neden olurken diğer yandan mistik yapıları tasavvuf hareketlerine karşı mesafeli olmasına neden olmuştur (Kalaycı, 2013, s. 195).

Maturidi geleneğine kıyasla Eşarilik geleneği tasavvuf hareketleriyle daha yakın bir ilişki geliştirmiştir. Eşariliğin gelişimi daha çok sufi karakterli âlimlerin önderliğinde olduğu için mistik yapısıyla ön plana çıkaran tasavvuf anlayışı 9.yy.dan sonra Haris Muhâsibi ve Cüneydi Bağdadi gibi Eşari ve sufi karakterli âlimlerle ön plana çıkmıştır (Göngör, 1996, s. 55-59). En baştan itibaren tasavvuf hareketleriyle yakın bir ilişkiye sahip olan Eşari geleneğinin ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmesi söz konusu yakınlığın teorik/kuramsal boyutunu oluşturmuştur. Bu durum bir yandan Eşariliğin mistik yapıları tasavvuf hareketlerle

organik bağ kurmasına neden olurken diğer yandan zühdcü anlayış yerine mistik ve daha kapalı (dünyevi işlerden uzaklaşmak adına dünyaya tamamen sırt çevirmek) tasavvuf anlayışın oluşmasına neden olmuştur. Eşarilik ile sufiler arasında oluşan organik ilişki özellikle Kuşeyri ve İmam Gazali gibi âlimlerin faaliyetleri sayesinde kurumsal bir ilişkiye dönüşerek halk ve devlet nezdindeki yerini sağlamlaştırmıştır. Öyle ki İmam Gazali ile beraber birçok tasavvuf hareketin ve Medreselerin (Nizamiye) benimsediği gelenek Eşarilik olmuştur (Eraslan, 2019, s. 682).

Ehlisünnet anlayışının iki farklı geleneğinin öğretileri arasında bir takım farklılıklar olması nedeniyle iki gelenek arasında Maverâünnehir bölgesinde mezhebi temsil noktasında siyasi, ekonomik ve sosyal nitelikli bir rekabet olmuştur. İlk dönemlerde iki geleneğin savunucuları/âlimleri bir yandan mensup oldukları geleneğin farklılığını/muteberliğini ortaya koymaya çalışırken diğer yandan mezhebi temsil noktasında bürokratik makamlar üzerinden ciddi bir rekabete girişmişlerdir. Söz konusu rekabet daha sonraki dönemlerde bir uzlaşıya evrilmiştir. Söz konusu uyumlaşmanın oluşmasında Taftazani ve Tacuddin Es-Subki gibi âlimlerin iki geleneğin görüşleri üzerinde yaptığı çalışmalar ve bu konuda kaleme aldıkları eserler oldukça etkili olmuştur (Kalaycı, 2012, s. 113). İki gelenek arasında meydana gelen uyumlaşmanın diğer bir nedeni ise kuşkusuz dönemin siyasi ve sosyal yapısından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Fatimilerin ve Büveyhilerin Şii düşüncüyü siyasallaştırmak suretiyle Sünni Abbasilere karşı alternatif bir ideoloji oluşturması Abbasileri, hem siyasi hem ilimi açıdan yekpare bir Ehlisünnet düşüncesi oluşturmaya sevk etmiştir. Abbasiler, Maturidi ve Eşarilik geleneklerin ayrıştırıcı öğretilerinden ziyade ortak öğretilerini ön plana çıkartarak yekpare bir Ehlisünnet düşüncesi inşa etmeye çalışmışlardır. Abbasiler tarafından izlenen bu siyasetle beraber İslam dünyasında Ehlisünnet düşüncesi *ehli hak* bunun dışındakiler ise *ehli bidat* adı altında konumlandırılmıştır (Yurtalan, 2022, s. 309- 341).

İki gelenek arasında oluşan uyumlaşmanın diğer bir nedeni ise Türk devletlerin iki geleneğe ilişkin geliştirdikleri teo-politik yaklaşımdır. Bu bağlamda Türklerin İslam'ı kabul etmesiyle başlayan İslamlaşma sürecinde Türkler arasında etkili olan gelenek Maturidilik olmuştur. Bunun durumun temel nedenleri: Maturidiliğin toplumsal olarak İslam'ın ilk doğduğu coğrafi alan dışında var olan kültürlerle yaşama ve İslam ile birlikte var olabilme imkânı sunan yorumu; İmam Maturidi'nin İslam'ı Türk kültürüyle yoğurması, akılcı bakış açısı ve İmamîyet hakkındaki düşünceleri etkili olmuştur (Kutlu, 2024b). Böylelikle ilk Türk-İslam devleti olan Karahanlılar döneminde bir takım teo-politik nedenlerin de etkisiyle benimsenen gelenek Maturidilik olmuştur. Batini ve Şii düşünce karşısında güçlenmek isteyen Selçuklu

Devleti ise Nizamiye Medreseleri üzerinden Eşari öğretileri devlet politikasının merkezine yerleştirmiştir⁹⁸ (Kalaycı, 2013, s. 297, Piyadeoğlu, (2018, s. 124-130). Selçuklularda başlayan bu süreç Osmanlıda da devam etmiş, hem Maturidilik hem de Eşarilik Osmanlı medreselerinde beraber okutulmuştur. Bu bağlamda Osmanlı Medreselerinde Maturidi müfredatın yanı sıra Eşariliğin önemli isimleri arasında yer alan Fahreddin er-Râzî, İmam-ı Gazali, Sadeddin et-Teftazanî, ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi âlimlerin eserleri okutulmuştur (Coşkun, 2020, s. 1-24). Türk devletlerin her ki geleneğe alan açması ve dönemselsel olarak desteklemesi iki gelenek arasında uyumlaşmanın nedenlerinden biri olmuştur.

Hülasa, Ehlisünnet geleneği Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan ihtilaflı mesellerle ilişkin belirli bir düşünce sistematiği geliştiren İslami bir gelenektir. Kuran'ı, Sünneti ve bu ikisine tezat olmayan akli delileri esas alan Ehlisünnet düşüncesi tarih boyunca tek bir isim ve gelenek halinde ilerlememiş, kendi içinde farklı ayrışmalara gitmiştir (Aykaç, 2020, s. 157-161). Maturidiye ve Eşariye gibi iki farklı yorumu şemsiyesi altında toplayan Ehlisünnet düşüncesi zaman içerisinde gelişerek yekpare bir düşünce haline gelmiş ve İslam dünyasında ana akımlardan biri olmuştur. Ehlisünnet düşüncesinin gerek yekpare hale gelmesi gerek İslam dünyasında ana akım hale gelmesinde Türk devletlerin teo-politik tercihler oldukça etkili olmuştur. Bu durum Ehlisünnet düşüncenin gelişiminde dahi Türk devletlerinin teo-politik tercihlerinin önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

3.2.1. Ehlisünnet Düşüncesinin Öğretileri

Ehlisünnet düşüncesi bir İslami geleneğinin ismi olması ötesinde Türklerin İslam anlayış, yaşayış ve devlet felsefesinin genel bir ifadesidir (Çakın, 2006, s. 13). İslam'ın Türk gelenekleriyle yorumlanmış biçimi olan Maturidilik geleneğinin benimsenmiş olması, İslam'a aykırı olmayan birtakım Türk devlet geleneklerinin İslam'dan sonra da devam ettirilmesini sağlamıştır. Böylece Türkler, kendi kültürlerini korumak suretiyle Arap kültürü içinde erimemiş ve özgün bir devlet geleneğinin inşa etmeyi başarmışlardır. Daha sonraki dönemlerde ise özellikle Selçuklularla beraber yine bir takım teo-politik nedenlerle Ehlisünnet düşüncesinin diğer bir kolu olan Eşarilik desteklenmiştir. Türk devletlerin ön plana çıkarttığı gelenekler zaman içerisinde teo-politik nedenlere bağlı olarak değişmiş olsa

⁹⁸ Selçukluların yanı sıra Mısır'daki Şii Fatimi devletine karşı Eyyubilerin Eşariliği resmi mezhep şekline dönüştürmeleri sayesinde Eşarilik İslam dünyasında gerek devlet gerek halk nezdinde makbul bir konum elde etmiştir (Toru, 2018, s. 259-292).

da son kertede her iki geleneği içine alan Ehlisünnet düşüncesi Türk devlet geleneği haline gelmiştir. Bu durumda Ehlisünnetin özellikle siyasal ve toplumsal düzeni şekillendiren politik öğretileri önemli gelmektedir. Tezin bu bölümünde söz konusu öğretilerin Türk kültürüyle olan uyumunu ortaya koymak için Ehlisünnet düşüncesinin ayrıştırıcı öğretilerine değinilecektir⁹⁹ (Yıldız, 2020, s. 703).

Ehlisünnet düşüncesinde bakılması gereken en temel kaynak Kur'an'dır. Nitekim İslami geleneklerin tamamı Kur'an'dan çıkardığı hükümler çerçevesinde oluşmuşlardır. Kur'an; inanç, ahlak ve ibadet konularına sıkça yer vermekle birlikte siyasal düzene ilişkin evrensel ilkeler dışında herhangi bir ilke belirlememiştir. Kur'an; Hz. Peygamber'den sonra kimin halife olacağına, halifenin nasıl seçileceğine (nasla belirlenip belirlenmediğine) ve yahut halifenin Kureyş'i olmasıyla ilgili herhangi bir ilke belirlememiştir. Buna karşın "Müslümanların işlerinin kendi aralarında meşveret/danışma yoluyla çözmesi, insanlar arasında adaletle ve hakkaniyetle hükmedilmesi, yetki sahiplerine itaat edilmesi, emanetlerin ehline verilmesi, insanlar arasında üstünlüğün takva ile olduğu gibi siyasal düzene ilişkin pek çok evrensel ilke Kur'an'da işlenmiştir" (Kutlu, 2008, s. 10). Bu bağlamda Kur'an'ın doğrudan siyasal bir sistemi veya devlet yönetim şeklini ortaya koyduğunu söylemek mümkün değildir.

Kur'an'da siyasal düzene ilişkin doğrudan tayin edici bir hükmün olmaması ve İslam'ın ilk dönemi olan Hz. Peygamber döneminde siyasal düzen açısından herhangi bir tartışma olmamasına karşın Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen ihtilaflar, siyasal düzene ilişkin belirleyici bir unsur haline gelmiştir. Özellikle halifenin kim olacağı ve halifenin taşıması gereken özellikler bakımından başlayan tartışma neticesinde imamet meselesi kelami bir boyut kazanmıştır. Şii düşüncenin imamet meselesini imanın bir parçası haline getirme çabası ve imametın nasla tayin olduğuna dair geliştirdiği fikir karşısında Ehlisünnet düşüncesi zorunlu olarak, konuyu bu cihette tartışmaya açarak kendine özgü bir siyaset anlayışı geliştirmiştir (Kalaycı, 2013, s. 145- 162). Ehlisünnet düşüncesi, siyasal düzenin zorunluluk olduğunu kabul etmekle beraber siyasal düzeni beşeri bir olgu olarak ele almıştır (Evkuran, 2006, s. 26-27). Ehlisünnet siyaset anlayışı, var olan pratiklerden hareket

⁹⁹ Çalışmada kullanılan Ehlisünnet kavramından murat iki farklı geleneğinin iç içe geçmiş öğretilerinin meydana getirdiği yekpare düşüncedir. Bu düşünceden hareketle tezde sıklıkla ifade edilen Ehlisünnet kavramı daha çok büyük mezhepler arasındaki (Ehlisünnet ile Şii ve Selefi arasındaki ayrışım) ayrışım için kullanılmıştır. Bu nedenle Ehlisünnet kavramı söz konusu büyük ayrışım için Maturidi ve Eşari öğretilerini kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Ehlisünnet geleneği içerisindeki ayrışım için ise Maturidilik ve Eşarilik kavramları kullanılmıştır.

ederek siyasal düzene ilişkin birtakım ilkeler belirlemekle birlikte beşeri bir olgu olan devlet yönetiminin nasla tayinin mümkün olmadığını ifade etmiş ve siyasal düzenin değişkenliğini kabul etmiştir. Konu hakkında çalışma yapan Kutlu'ya (2008, s. 15) göre “Ehlişünnet siyaset anlayışı, yaşanan ve tecrübe edilen siyasal bir sistemin, yani pratiğin teorileştirilmesi ve idealleştirilmesidir”.

Ehlişünnet düşüncesinin inşa ettiği siyaset anlayışının özü siyasal düzenin (imamet) *zorunlu olduğu* ilkesidir. Bu konuda bir referans noktası teşkil eden İmam Nesefi ve İmam Taftazani, Müslümanlar için bir imama neden ihtiyaç duyulduğunu açıklarken, Müslümanların yaşamlarını idame ettirirken karşılaşacağı sosyal ve siyasal ihtiyaçlara atıf yapmaktadırlar. İmam Taftazani'ye (2022, s. 326) göre dini hükümlerin uygulanması, cezaların infazı, ülkenin korunması, vergilerin toplanması ve işletilmesi, adalet işlevinin yerine getirilmesi, Cuma ve bayram namazlarının ifası ve evlilik işlemleri gibi birçok sosyal ve siyasal işlevin yerine getirilmesi için imamet olmak zorundadır. Bu bağlamda Ehlişünnet düşüncesi imamet gerekliliğini akli delilleri üzerinden inşa etmiştir. Buna karşın Şii düşünce imamet konusunu nakli bir meseleye dönüştürmüş ve siyasal düzeni akıldan ziyade naslar üzerine inşa etmiştir (Evkuran, 2006, s. 26-27). Kısaca Ehlişünnet düşüncesinin geliştirdiği siyaset anlayışının merkezinde siyasal düzeninin beşeri bir olgu olması ilkesi ve akli delillerin varlığı olması nedeniyle siyasal düzen akıldan soyutlanmamıştır.

Ehlişünnet görüşüne göre imamet zorunluluğu aklen ve naklen vacip olmasına karşın imamet konusu temel bir iman meselesi değildir. İmamete ilişkin hususlar ilahi bir alana dâhil olmadığı için kişinin bu hususlara ilişkin görüşleri doğrudan imanı etkilememektedir (Çetin, 2013, s. 85-90). Ehlişünnet düşüncesine göre imamet tayini/seçimi Müslümanların önde gelenlerine veya kendilerine bırakılmıştır (Karadağ, 2021, s. 240). Ehlişünnetin belirlediği bu ilke sayesinde gerek imamet tayini gerekse de imamet hususiyetleri meselesi ilahi bir alana tahsis edilmemiştir. Ehlişünnet düşüncesinin siyaset anlayışında tasavvur edilen imamet makamı ilahi değildir. Bu nedenle imamet tayini, azli ve yaptıklarından dolayı mesuliyeti beşeri bir sürecin parçası olarak ele alınmıştır. Ehlişünnet düşüncesinin siyaset anlayışında var olan beşeriyet ilkesi ve akli temellendirmeler siyaset teorisinin ana eksenini oluşturan imamet anlayışını şekillendirdiğini ifade etmek mümkündür¹⁰⁰.

Ehlişünnetin imamet tayini ve imamet hasletleri meselesinde ortaya koyduğu görüşün siyasal düzene ilişkin pratik etkisi oldukça önemlidir. İslam gelenekleri arasında ciddi bir

¹⁰⁰ Şii düşünceye göre imamet varlığı ve tayini naslarla sabit olmasından dolayı imamın tayini Allah'a vaciptir. İmamet tayini bizzat Allah tarafından yapıldığı için Allah, imamet seçimini peygambere veya ondan

tartışma konusu olan siyasal otoritenin kimde olacağı meselesinde Ehlisünnet düşüncesinin; Müslümanların dini ve dünyevi işlerinin yürüyebilmesi kendi aralarında veya Müslümanların önde gelenlerinin birini seçebileceği görüşü siyasal ve dini otoritenin birbirinden ayrılabilirliğini göstermiştir (Özarslan, 2005, s. 45). Zira Ehlisünnet düşüncesinin imamda olması gereken şartlar konusunda ileri sürdüğü ana hususlar dini olmaktan ziyade siyasadır. Bu bağlamda Ehlisünnetin siyasal ve dini otoriteyi birbirinin cüzi görmeyerek iki farklı otoritenin iki farklı kişi de olabileceğini zımnen kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bu konuya değinen Kutlu'ya (2005, s. 55-69) göre Ehlisünnet düşüncesinde din ve siyaset ayrımı vardır. Maverdi, söz konusu öğretiden hareket ederek şeri hükümlerinin uygulanmasını sağlayacak ve Müslümanların işlerini yürütecek *dinden kaynaklanmayan* bir kuvvetin gerekli olduğunu ifade etmiştir (Çifçi, 2012, s. 94-97).

İslam dinini sonradan benimsemiş olan Türkler, Ehlisünnet düşüncesinin imametini beşeri bir alan olarak gören öğretisi sayesinde dinden kaynaklanmayan meşru siyasal bir otorite kurabilmişlerdir. Bu konuya değinen İnalçık'a (2016, s. 5) göre Selçukluların halife karşısında siyasal otoriteyi elde ederek İslam dünyasında meşru bir devlet olarak güçlenmelerinin temelinde Ehlisünnet düşüncesinin imamet için geliştirdiği beşeriyet ilkesi vardır. Ehlisünnet düşüncesi yerine imamet nassa bağlayan Şii düşüncenin benimsenmesi senaryosunda halifeden ayrı müstakil ve meşru bir siyasal otoritenin ortaya çıkması mümkün değildir. Bu bağlamda Ehlisünnet düşüncesi güçlü bir hilafet ve onu destekleyen güçlü bir devleti reel politik koşullar karşısında *zorunlu* olarak kabul ederken (İnalçık, 2016, s. 7), Şii düşüncesinde diyanet- siyaset ayrımı olmadığı için halifeden ayrı siyasal bir gücün varlığı meşru değildir. Görüldüğü üzere Ehlisünnet siyaset anlayışı, beşeri ilke sayesinde değişen reel politik koşullara adapte olmuş ve Türk devletlerinin İslam dünyasında halifeden ayrı meşru bir güç olmasının teorik zeminini oluşturmuştur.

Ehlisünnet düşüncesinin siyasal düzene ilişkin diğer önemli öğretisi imametinin sahip olması hasletler hakkındadır. Genel olarak Ehlisünnet görüşüne göre; Peygamberden sonra gelen halifeler sırasıyla Hz. Ebubekir, Hz. Osman, Hz. Ömer ve Hz. Ali'dir. Bu sıra fazilet açısından da geçerli olup Cemel ve Sıffin hadiselerinden dolayı sahabelere kötü söz söylenmesi doğru değildir. Nitekim sahabelerin hükmü, Allah katında ahirette verilecektir (Kutlu, 2017, s. 353). Buna karşın ilk dört halifeden sonra imamete geçecek kişilerin birtakım

sonraki imama bildirmektedir (Demir, 2003, s. 114-120). Bu öğretisi imamet konusunu iman esaslarından biri haline getirmiştir (Onat, 1992, s. 102). Şii düşüncesinin geliştirdiği bu düşünceyle devlet başkanlığı seçimi meselesinde Müslümanların tercihleri ve kararları saf dışı bırakılmıştır.

belli şartları taşıması lazımdır. Bu şartlar: Müslüman olmak, erkek olmak, akli baliğ olmak, hür olmak, kifayetli olmak, âlim olmak, âdil olmak, efdal olmak ve zahir olmak (Çetin, 2013, s. 85-90). Ehlisünnetin imamet için ifade ettiği diğer önemli bir şart, imamın Kureyşi olması şartıdır. Ehlisünnet kelimcileri böyle bir şartı ortaya koyarken dayandıkları iki temel delil: Hz. Peygamberin hadisleri¹⁰¹ ve ilk dört halifenin Kureyş kabilesine mensup olmasıdır (Hatipoğlu, 2005, s. 77). Bu şartın varlığının temelinde Şii düşüncenin ileri sürdüğü imametle sadece Haşimoğullarına ve Hz. Ali soyundan gelenlere ait olması fikrine muhalefet vardır¹⁰². Ehlisünnet kelimcilerinin çoğunluğu imamın Kureyşi olmasını dini bir zorunluk olarak ele almış olsa da İmam Maturidi, bu konuda farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur (Özen, 2009, s. 524). Bu bağlamda Maturidi düşüncesine göre imamın/halifenin dini ölçütü belirli bir kavme (Kureyşi) mensup olmak değil *takva* sahibi olmasıdır¹⁰³. Bu nedenle imamın Kureyşi olması meselesi dini bir zorunluk değildir. İmam olacak kişinin soy ve nesep olarak insanlar tarafından saygı duyulan bir kavme (Kureyşi) mensup olması siyaseten gereklidir (Çetin, 2013, s. 170-172). Maturidi düşüncesine göre imamın Kureyşi olması dini olmaktan ziyade siyasi ve sosyolojik bir tercihtir; çünkü imamet dini bir yönü olmakla beraber daha çok siyasi ve idari bir tercih meselesidir. Bu görüş sayesinde imamet soy açısından bir kavme tahsis edilmemiştir.

İmam Maturidi'nin imamet için geliştirdiği bu görüş oldukça önemli olup Ehlisünnetin özelde Maturidi düşüncesinin Türk devletleri tarafından benimsenmesinin nedenlerinden biridir. Bu düşünceden hareketle zengin bir devlet kültürüne sahip olan Türklerin başka bir kavmin yönetiminden ziyade kendi idaresinde bir devlet kurmayı yeğ tutacakları aşîkârdır. Bu konuya değinen Kutlu, (2018, s. 36-39) İmam Maturidi'nin imamete ilişkin geliştirdiği bu görüşlerin Türk devlet gelenekleriyle uyumlu olması nedeniyle Ehlisünnet düşüncesinin kabul edildiğini ifade etmiştir. Aynı şekilde Yörükân'a (2005, s. 125) göre Türklerin Ehlisünneti

¹⁰¹ İmamın Kureyşten olduğuna dair hadisler şunlardır: “İmâmet Kureyştendir”, “Bu iş (devlet başkanlığı) Kureyş’indir. Onlar İslâm’a bağlı kaldıkça bu konuda onlarla mücadele eden herkesi, Allah yüzüstü yıkar.”, “Kureyş, kıyamete kadar iyilikte de kötülükte de insanların yöneticisidir.”, “Devlet başkanlığı işi, onlardan iki kişi bile kalmış olsa Kureyş arasındadır.

¹⁰² Ehlisünnet görüşüne göre her ne kadar imamet Kureyşi’den olması gerekiyorsa da Haşimi ve Hz. Ali’nin soyundan olmak zorunda değildir (Karadağ, 2021, s. 240).

¹⁰³ Dini açıdan “*Muhakkak ki, Allah yanında en değerliniz, O’ndan en çok sakınanınızdır*” (Hucurat, 49/13)” ayetini tefsir eden İmam Maturidi; imam olacak kişinin Allah’tan en çok sakınan, sorunları çözmeye ve karar vermede basiretli olan kişi olması gerektiğinin anlaşıldığını söyleyerek imamın dini açıdan *takva* sahibi olması gerektiğini ifade etmiştir.

özelde Maturidi görüşünü benimsemesinin temelinde İmam Maturidi'nin imamete ilişkin geliştirdiği fikir etkili olmuştur¹⁰⁴.

Ehlisünnet düşüncesinde yer alan Müslüman olmak, erkek olmak, hür olmak, zahir olmak ve akli baliğ olmak gibi şartların yanında görecelik ihtiva eden adil olmak gibi şartlar Ehlisünnet düşüncesinin genel çizgileri içinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda imam, hem İslam inancın gereklilerini yerine getirmeli hem de Müslümanları adaletle yönetmelidir. Buna karşın imamet makamı insanlar tarafından seçildiği için imametın şahsında ilahi bir masumiyet bulunmamaktadır. İmam, *ismet* sıfatı taşımadığı için politikaları gayri adil olabilir ve büyük veya küçük günah işleyebilir (Karadağ, 2021, s. 240). Bu düşünce sayesinde Ehlisünnet, imama ilahi bir alana tahsis etmeyerek imamet makamın insani olma özelliğini korumuştur¹⁰⁵.

Ehlisünnet düşüncesinin imamın adil olma şartına ilişkin geliştirdiği bu görüş, reel politikte imamın tek başına mutlak yetkili olmasının önünü kapatmıştır. Ehlisünnet düşüncesine göre: imam yani masum olmadığı için hata yapmamak adına ehil kişilerle birlikte çalışmalı, onlarla istişare ederek işlerini yürütmelidir. Ayrıca imam, ehil kişilerin uyarılarını da dikkate alarak işlerini görmelidir, aksi takdirde adalet yerine zulüm olur ki bundan hem imamın hem de çalışanların sorumluluğu olur (Çetin, 2013, s. 85-90). Ehlisünnetin geliştirdiği adil olma şartı, imamet makamına ilahi bir alan bahşetmeyerek imamın ehil kişilerle beraber çalışmasını teşvik etmiştir. Ayrıca Ehlisünnet siyaset anlayışının imamete masumluk vasfı atfetmemesi teorik olarak muhalefetin oluşmasına da izin vermiştir. Bu nedenle Ehlisünnet görüşü, imama kayıtsız ve şartsız bir itaati şart koşmamaktadır¹⁰⁶. Ehlisünnetin geliştirdiği bu görüş sayesinde imama karşı yapılan muhalefet tekfir edilmemiştir¹⁰⁷ (Çetin, 2013, s. 85-90). Taftazani'ye (1998, s. 230) göre halifenin eleştirilmesi kişi günahkâr yapmamaktadır. Yine Maverdi düşüncesine göre adaletsiz halifeye eleştiri yapmak mümkün olmakla beraber devlet

¹⁰⁴ Ehlisünnet siyaset anlayışının inşa ettiği Kureyşi meselesi, Osmanlının son dönemlerinde yeniden gündeme gelmiştir. Öyle ki Osmanlıya karşı ayaklanarak milli kimliğini inşa etmeye çalışan Vehabi Arapların ileri sürdüğü en önemli teorik eleştiri: Osmanlı hanedanının Kureyşi olmamasıdır (Kutlu, 2025a).

¹⁰⁵ Şii düşünceye göre ise imamı doğrudan Allah seçtiği için seçilen kişiden günah sadır olması mümkün değildir. Bu nedenle imamlar büyük ve küçük günah işlemekten münezzehtirler (Demir, 2003, s. 114-120). İmama ismet sıfatını bahşeden Şii düşünce, imama ilahi bir masumiyet hakkı vermiştir. Bu düşünceden hareket eden Şii düşüncesine göre: Allah, Hz. Peygamberden sonra halifenin Hz. Ali olmasını istemiş olmasına rağmen Hz. Ebubekir halifeliği gasp etmiştir. Bu nedenle Şii düşünce ilk üç halifenin imametini yok saymaktadır (Çetin, 2013, s. 43-50).

¹⁰⁶ Bu bağlamda imama itaatin iki şartı bulunmaktadır: Allah'ın emirlerine karşı olmayı gerektirmemek ve maslahatı (kamu yararını) haiz olmak (Çetin, 2013, s. 85-90).

¹⁰⁷ Buna karşın pratikte iktidarla Ehlisünnet düşüncesi uyumlaşmış ve Ehlisünnet düşüncesi toplumsal bir muhalefet aracı haline gelmemiştir. Nitekim her ne kadar sultana eleştiri ve muhalefet caiz olsa da Ehlisünnet düşüncesi, halifeye/sultana isyanı değil halifeye/sultana telkin ve tavsiye vermeyi öğütlemiştir (Kutlu, 2005, s. 437).

Ehlisünnet dairesine dâhil olmayan muhaliflere dahi adaletle yaklaşmalı ve düşmanca bir tavır sergilememelidir (Çiftçi, 2012, s. 76-77). Eski Türk devletlerindeki Türk hükümdarın ilahi bir vasfı olmadığı gibi hükümdarın eleştirilmesi mümkündür. Hükümdar başarısız olduğu zaman, adaletle hükmetmediği zaman veya töreye uymadığı zaman hükümdara yönelik eleştiriler meşruydu (Taşağıl, 1999, s. 58). Ayrıca Türk devletlerinde hükümdar devlete ilişkin önemli işleri Kurultay ve Toy'da istişare ederek yürütüldü (Seyitdanlıoğlu, 2009, s. 1-12). Bu durumda Ehlisünnet anlayışının bu düşüncesinin Türk devlet gelenekleriyle benzer olduğunu söylemek mümkündür.

İmamın adil olması şartıyla ilintili şekilde ortaya konan ve İslam'daki meşru muhalefet zeminini şekillendiren diğer bir öğreti, fasığın imameti ve cenaze namazı meselesidir. Fasık kimsenin kim olduğuyla alakalı tartışma olsa da genel anlamda Ehlisünnet düşüncesine göre fasık kişi, Allah'a ve Peygamberine inandığı halde büyük veya küçük günah işleyen kimsedir¹⁰⁸. Ehlisünnet düşüncesine göre kişi günah işlese dahi kendisi Müslüman olması nedeniyle günahların Allah tarafından affedilebilmesi mümkündür. Bu nedenle fasık kişi Müslüman olup, arkasında namaz kılınabilir ve cenaze namazı kılınır. (Yavuz, 2024). Ehlisünnet düşüncesinde var olan bu öğreti, siyasal ve toplumsal alanı doğrudan şekillendiren bir mesele haline gelmiştir. Nitekim kişinin fasık olması imanının doğrudan etkilemediği için imamın egemenlik yetkisine zarar vermemektedir. Diğer bir deyişle imam fasık dahi olsa söz konusu imamın devleti yönetimi meşrudur. Türk devlet geleneğinde de hükümdarın hatalar/günahlar işlemesi devlet yönetimin meşruiyetini ortadan kaldırmamaktadır.

¹⁰⁸ Şii düşüncesine göre ise: "Fasık kimse kendi hevesine uyarak büyük günah işleyen kimsedir. Bu bağlamda eğer fâsık; dinin emir ve yasaklarını hafife alacak derecede günaha dalar, te'vil edilemeyecek şekilde fiskını izhar ederse kâfir olur." (Yavuz, 2024). Bu durumda ise kişinin arkasında namaz kılınması ve cenaze namazı caiz değildir¹⁰⁸ (Köseoğlu, 1997, s. 95). Bu nedenle Şii düşüncesinde imamın fasık olması mümkün değildir, çünkü imam masumdur. Diğer bir deyişle nasla tayin olduğu için imamlar günah işlemekten aridirler. Zira imamların temel görevi şeriatı korumak ve işletmektir. Bu bağlamda imama itaatsizlik, Allah'a itaatsizlik anlamına gelmektedir (Demir, 2003, s. 114-120). Buna karşın Şii düşünceye göre imama itaat esas olsa da bazı âlimlere göre son imamın gaybeti söz konusudur. Gaybet düşüncesine göre on ikinci imam belirsiz bir süre için kaybolmuş daha sonra tekrar dönerek İslam âleminin imamlığını üstelenecektir (İlhan, 2024). Gaybet düşüncesiyle fasık kişi için geliştirilen düşüncenin birleşiminde Şii düşünce, toplumsal muhalefetin merkezi haline gelmiştir. Nitekim masum olan imamın yokluğunda naipliğini yürüten kişiler masum olmayıp adil olmadıkları zaman veya fasık oldukları zaman muhalefet caiz olmaktadır. "Diğer bir deyişle imamın yokluğunda tamamıyla bir İslami hükümetin mümkün olmadığını düşünen Şii ulema, imamın otoritesine dayanmayan bütün hükümet şekillerini cair (zalim) ve gasıb olarak kabul etmişlerdir" (Uyar, 1999, s. 301). Bu nedenle Şii düşünce siyasal anlamda İslami muhalefetin merkezini oluşturmuştur.

“Ehlisünnetin, imamlar muttaki ya da fasık olsa da itaat edilir anlayışı ile Türklerde görülen ‘hakana/sultana itaat’ kavramıyla birebir örtüşmektedir” (Yıldız, 2020, s. 702).

Ehlisünnet geleneğinin ayırt edici öğretilerinden bir diğeri iman ve amel konusuna dair geliştirdiği görüştür. Genel anlamda iman, haberi getiren kişinin hükmü üzerine bilgiyi tasdik etmektir (Sinanoğlu, 2024). Ehlisünnet görüşüne göre: Allah’a, Peygambere ve Peygamberin getirdiklerini tasdik etmek, iman etmektir. Bu bağlamda Ehlisünnet âlimlerin çoğunluğuna göre Allah’tan ve onun Peygamberinden gelen haberleri kalp ile tasdik, dil ile ikrar etmek iman için yeterlidir. Buna karşın esas olan kalbi tasdiktir. Dil ile ikrar ise imanın esasından olmayıp dünyevi işlemlerde Müslüman olarak muamele edilmesini sağlamaktadır (Bağdadi, 1928, s. 247). Ayrıca Ehlisünnet görüşüne göre: Amel imanın bir cüzi olmayıp eksilmesi ve artması da mümkün değildir¹⁰⁹ (Taftazani, 2022, s. 155). Bu durumda kişinin Allah’tan ve onun Peygamberinden gelen haberleri kalp ile tasdik etmesi yeterli olup günah işlemesi kişiyi kâfir yapmamaktadır¹¹⁰. Ehlisünnet düşüncesinin amel ile iman arasındaki bağı akılcı bir yaklaşımla ortaya koyarak ameli imanın bir cüzi olarak görmemesi yeni Müslüman olacak toplumlar için kolaylaştırıcı bir etki yaratacağı aşikârdır. Toplumların dinlerini değiştirerek yeni dine adapte olmaları birtakım sosyolojik değişimleri de beraber getirmektedir. Bu sosyolojik değişimlerin bir anda yaşanması ise mümkün değildir. Ayrıca bu değişim sürecinde toplumların eski dini alışkanlıkları devam ettirmeleri ve yeni dinin ibadetlerini eksik olarak yerine getirmeleri beklenen bir durumdur. İslamiyet’i sonradan kabul eden Türklerin geçiş sürecini kolaylaştırıcı öğretilere sahip olan ehlisünnet düşüncesini benimsemeleri tabidir. Tarihsel süreç incelendiğinde Türklerin yoğun yaşadığı Horasan bölgesinde en yaygın olan mezhep Ehlisünnet olmasının nedenlerinden biri İslam dinini

¹⁰⁹ “İmanı tasdik olarak tanımlayan Eş’arî iki şeye dayanarak imanda eksikliği reddetmektedir. Birincisi, eksiklik övülen bir nitelik olmayıp bir nevi ayıp ve tahkir içerir. İkincisi ise, iman tek özelliştir nassa göre ondan bir parçanın gitmesi hepsinin gitmesi demektir. Akıl açısından Hz. Muhammed’in (s.a.s) Risaletini inkâr eden kimsenin Allah’ı da inkar etmiş sayılması gerekmediği halde nass açısından inkar etmiş sayılır. Çünkü iman bir bütündür. Bir cüzünün inkârı hepsinin inkârı demektir. İmanda ziyade meselesine gelince Eş’arî bunu caiz görmektedir” (Keskin, 2022, s. 23-47).

¹¹⁰ Bu görüşe karşı Haricî, Mutezile ve Şii düşünceye göre iman ile amel arasında sıkı bir bağ vardır. Nitekim bu görüşler, ameli imanın bir cüzi olarak görmektedirler. Bu bağlamda Haricilere göre büyük günah işleyen ve Allah’ın büyük emirlerini yerine getirmeyen kişi kâfir iken Mutezile’ye göre böyle bir kişi Müslümanlıktan çıkmakla beraber tam olarak kâfir de olmayıp ikisinin ortasında bir yerde yani el-menzile beynel-menziyeteyn’dedir. Eğer bu kişi tövbe etmeden önce ölürse kâfir sayılacağından dolayı edebi cehenneme gidecektir, Şii düşüncede Mutezile’ye benzer bir görüş geliştirmiştir (Önal, 2015, s. 121-146).

kabul edenlere dair bu kolaylaştırıcı öğretilere sahip olması olarak değerlendirilmektedir (Usta, 2019, s. 22-23).

Ehlisünnet düşüncesinin diğer ayırt edici öğretisi şeri delillerdir. Ehlisünnet düşüncesine göre şeri deliller yani İslam akaidinin kaynakları dörttür: *Kur'an*, doğrudan Allah'ın hükümlerini bildirmesi hususunda İslam'ın ilk kaynağını teşkil etmektedir; *Sünnet*, Peygamberin söylediği, yapılmasını tavsiye ettiği, kendisinin hayattayken yaptığı veya başkasında görüp tavsiye ettiği şeylerdir ki bunlar da İslam'ın ikinci kaynağıdır; *İcma*, aynı asırda yaşayan tüm fakihlerin şeri bir meselede ittifak etmesini ifade etmektedir; *Kıyas* ise hakkında açık bir hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünün ona benzer bir hükmünün ortak özelliklerinden hareket ederek meseleye açıklık getirmektir¹¹¹. Ehlisünnet düşüncesinde hükmü doğrudan Kur'an ve sünnette bulunmayan meselelerde belirli usulleri tatbik etmek şartıyla müçtehitler tarafından hükümler icma veya kıyas yoluyla verirmiştir (Molla Hüseyin, 2024, s. 74-162). Bu nedenle Ehlisünnet düşüncesinde içtihatların önemli bir yeri vardır.

Ehlisünnet düşüncesinin bu husustaki görüşleri toplumsal ve siyasal yapıyı doğrudan etkileyen bir öğreti haline gelmiştir. Ehlisünnete göre İslam akaidin hükümleri açık bir şekilde Kur'an ve sünnette yer almaktadır. Bu nedenle tüm Müslümanlar, açık hükümleri kendileri doğrudan bilme yetisine sahiplerdir. Bu iki kaynakta olmayan hüküm olması durumunda ise İslam fakihlerin bir araya gelerek bir hükümde ittifak etmeleri veya ilgili usulleri tatbik şartıyla fakihlerin kıyasla hüküm vermeleri mümkündür. Ehlisünnetin bu görüşü, sonradan çıkan meseller konusunda bir rahatlama sağlarken Müslümanlar arasında bir kargaşa çıkmasının da önüne geçmişlerdir (Çayiroğlu, 2013, s. 223-240). Ayrıca icma ve kıyas yolu hükmün doğrudan Kur'an'da veya sünnette olmaması durumunda caiz olması nedeniyle Ehlisünnet geleneğini değişen reel politik koşullara adapte olabilmiş ve sonradan çıkan mesellere dair icma ve kıyas yoluyla bir hüküm verilebilmiştir. Ehlisünnetin Kur'an ve diğer delilleri yorumlama hakkını sadece imamlara tahsis etmemesi nedeniyle

¹¹¹ Şii düşüncesine göre ise Kur'an, şeri deliller için ilk kaynağı oluşturmakla beraber bazı Şii âlimler Kur'an ilmini sadece imamlara tahsis etmişlerdir. Diğer bir deyişle Kur'an her ne kadar birinci kaynak olsa da bu kaynaktan hükümlerin çıkarılması ancak imamlara tanınmış bir alandır. Nitekim Şii düşüncesine göre Kur'an'ın lafzi manasından ziyade sadece imamlar tarafından bilinen birçok batini manası bulunmaktadır. Bu bağlamda Kur'an kaynağından hüküm çıkartma yetkisi imamlara tahsis edilmiştir. Ayrıca Şii düşüncesine göre Kur'an'ın hükümlerini nesh etme yetkisi de imamlara verirmiştir. Bu bağlamda imamlar zaman ve koşullara göre Kur'an'ın hükümlerini nesh edebilmektedirler. Bu durumda Şii düşünceye göre Şeri hükümlerin kaynağı Kur'an, sünnet ve imamların hükümleridir (Çayiroğlu, 2013, s. 223-240). Nitekim Allah ve Peygamberin sözü ne kadar bağlayıcı ise ondan sonra gelen imamların sözleri de o kadar bağlayıcıdır. Bu nedenle Şii düşüncede icma ve kıyas şeri bir delil değildir. Ancak imamlar tek yetkili olması nedeniyle imamın icma ve kıyas yapması mümkündür. Bu bağlamda imamın tüm fakihlerin aynı konuda ittifak olmasına ihtiyacı bulunmamaktadır. Zira imamlar tek başına bu hükümleri verebilmektedirler (Fatış, 2021, s. 187-209).

uygulamada yeknesaklık oluşmasına ve Ehlisünneti benimseyen devletlerde herhangi bir ruhban sınıfın oluşmamasına neden olmuştur (Kara, 2001, s. 5-21). Söz konusu öğreti, hükümdarın İslami kuralla zıt olmayacak şekilde örfi hukuk kullanmasını kolaylaştırmıştır. Siyaset-i şer’iyye olarak da isimlendirilen örfi hukukun temel mantığı İslam hukukunun genel amaçlarının gerçekleşmesini sağlamakla beraber değişen sosyal şartlara uygun şekilde kural koyma yetkisinin devlet erkine verilmesidir (Koşum, 2004, s. 146-147). “Türk-İslam devletlerinde görülen hukukun şeriata ve töreye dayandırılması anlayışı da bu akılcı anlayışın etkisini göstermektedir” (Yıldız, 2020, s. 702). Bu durum bir yandan dini hükümlerin belirli kaynaklardan belirli usullerle çıkarılması nedeniyle Sünni İslam’ın evrenselliğini oluştururken diğer yandan değişen sosyal şartlara bağlı olarak İslam’ın genel amaçlarına aykırı olmayacak kural koyma yetkisinin teorik alt yapısını oluşturmuştur (Çayıroğlu, 2013, s. 223-240). Ehlisünnetin bu akılcı bakış açısı birtakım İslam’a aykırı olmayan eski devlet geleneklerinin örfi hukuk adı altında devam ettirilmesine olanak vermiştir. Bu durumun Türklerin Ehlisünneti benimsemesini kolaylaştırıcı bir etki yarattığını söylemek mümkündür.

Ehlisünnet geleneğini diğer geleneklerden ayıran başka meseleler olmakla birlikte toplumsal ve siyasal düzene dair belirgin farklılıklar yaratan temel öğretiler imamete ilişkin geliştirilen öğretilerdir. Nitekim devlet başkanı olan imamın tayini, yetkisi, azli ve masumiyeti meselesi devlet teşkilatlanmasının temelini oluşturmaktadır. Eski Türk devletlerinde sultanın soyu, seçimi ve azli meselesi ile Ehlisünnet öğretileri arasında bir paralellik söz konusudur. Hükümdarın yetkinin sonsuz yetkisinin olmaması, önemli kararları danışarak vermesi, hükümdara karşı meşru muhalefettin varlığı ve hükümdarın ilahi bir sıfatı olmaması gibi birçok eski Türk devlet geleneği ile Ehlisünnet öğretileri benzerdir. Bu nedenle Ehlisünnet düşüncesinin gerek benimsenmesinin gerek devlet geleneği şeklinde Türk devletleri tarafından takip edilmesinin sebebi hikmeti: Türk kültürü ve devlet gelenekleriyle olan uyumu ve yorumcu bakış açısı olduğunu söylemek mümkündür. Türkler Müslüman olduğu andan itibaren Ehlisünnet dairesi içinde kalarak, yaşam biçimlerini ve devlet felsefesini Ehlisünnet düşüncesiyle harmanlayarak geliştirmişlerdir (Çakın, 2006, s. 13). Ocak’a (2011, s. 378) göre Ehlisünnetin siyasal-askeri yollarla desteklenmesi ve eğitim yoluyla toplumda güçlenmesinin sağlanması, tarihsel süreç boyunca Türk devletleri tarafından izlenen bir politika olmuştur (Ocak, 2011, s. 378). Türk devlet geleneğinin İslam’la tanışması ve ilk Türk-İslam devleti olan Karahanlıların Ehlisünneti özelde Maturidiliği devlet politikasının merkezine konumlandırması bu sürecin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda

Ehlisünnet düşüncesi, tarihsel süreçte Türk devletleri tarafından benimsenmesi ve devlet politikalarının merkezine konumlandırılması süreci incelenecektir.

3.3. Türk Devlet Geleneği Olarak Ehlisünnet

3.3.1. İlk Türk-Müslüman Devletlerinin Ehlisünnet Politikaları

Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle beraber Türk devlet geleneklerinde değişim ve dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu değişim ve dönüşüm sürecini başarılı bir şekilde gerçekleştiren Karahanlılar, İslami değerlerle Türk kültürünü harmanlamak suretiyle milli varlığını korumayı başarmışlardır. Bu başarının temel nedenlerden biri Türklerin teo-politik bir tercihle Türk anlam dünyasına uygun olan Maturidilik geleneğini benimsemesidir. Maturidi geleneğin benimsenmesiyle bir yandan eski Türk devlet gelenekleri Maturidi öğretileri doğrultusunda yeniden şekillenirken diğer yandan İslam'a aykırı olmayan birtakım eski devlet gelenekleri devam ettirilmiştir. Böylelikle Karahanlılar döneminde Türk- İslam geleneklerinin sentezlenmesiyle inşa edilen Türk devlet geleneği oluşmaya başlamıştır. Tezin bu bölümünde Türklerin İslam'ı kabul etmesiyle beraber ilk Türk-İslam devletlerin benimsediği Maturidilik düşüncesinin Türk devlet düşüncesine eklemlenme süreci incelenecektir.

Türklerin İslamlaşma süreci, yüzyıllar süren bir zaman diliminde gerçekleşmiştir. Bu süreç boyunca Türkler öbekler halinde İslam'ı kabul etmiş olsalar da kitlesel bir kabul ancak 10. yy.da gerçekleşmiştir. Oğuzlar arasında ilk kitlesel İslamlaşmanın Karahanlılar (Karluklar) tarafından yapıldığını söylemek mümkündür¹¹². Bu bağlamda 10.yy.da 200.000 çadırılık Türk nüfusun Karahanlılar öncülüğünde İslam'ı kabul ettiği bilinmektedir (İnan, 1952: 19-30). Ayrıca Karahanlıların yürüttüğü politikalar sayesinde Türkler arasında İslamlaşma hız kazanarak kitleselleşmiştir. Öyle ki Sultan Satuk'un Oğlu Aslan Buğra Han zamanına geldiğinde devletin tüm halkı Müslüman olmuştur. Bu konuya değinen Okudan'a (2019: 40) göre Oğuzlar arasında İslamlaşma süreci Karahanlılarla birlikte yaygınlık kazanarak kitlesel hale dönüşmüştür. Aynı şekilde Merçil'e (1985, s. 20) göre İslamlaşma sürecinde Karahanlılar bir dönüm noktası teşkil etmiş, Sultanla birlikte halk da kitlesel olarak İslam'ı özelde Maturidi geleneğini benimsemeye başlamıştır. Şeker'e (2013, s. 160-161) göre Türk

¹¹² İslamlaşma kitlesel olarak kabul eden halk incelendiğinde bu halkın daha çok Karahanlı Hanedanı'nın hâkim olduğu bölgedeki Türk kavimleri olan Yağma, Karluk, Tuhsi, Çiğil olduğu görülmektedir.

kültüründe halk genel olarak hükümdarını taklit etmek suretiyle hükümdarlarının dinine tabi olmuşlardır. Bu nedenle Türk hükümdarın Maturidiliği seçmesi İslamlaşmanın halk nezdinde kabul edilmesinin dönüm noktasını oluşturduğunu ifade etmek mümkündür. Karahanlıların İslam'ı kabul etme sürecini simgeleyen tarihsel olgu Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han'ın İslam'ı kabul etmesidir. Bu bağlamda Sultan Satuk'un Maturidiliği benimseme/seçme süreci önemli hale gelmektedir.

Sultan Satuk'un benimsediği İslam'ı yorumun doğrudan Maturidilik olduğuna dair kesin bir tarihi kayıt olmamakla birlikte Sultan Satuk'un İslam'ı Samanilerden özelde Samani Şehzadesi Ebu Nasr'dan öğrenmiş olması bu konuda bir takım fikirler vermektedir. Samani hükümdarı Nasr bin Ahmet döneminde saray erkânın Şii-İsmaili benimsedikleri ve bazı emirliklerin Mısır'da kurulan Şii-Fatimi halifeliğinden etkilenerek Şii hareketlerine meylenmiş olduğu bilinse de Samanilerin son kurtede Sünni İslam'ı özelde Maturidi-Hanefi benimsemiş bir devlet olduğunu söylemek mümkündür¹¹³ (Bardakçı, 2023, s. 202-221). Bu konuda çalışma yapan Kutlu'ya (2000, s. 165-166) göre Samanilerin Şii-İsmaili meylenmesi hükümdar nezdinde değil saray erkânı nezdinde gerçekleşmiştir. Bu durum Samanilerin bazı dönemlerinde Şii faaliyetlerine sesiz kalmasına neden olmuş olsa da Samani hükümdarları Maturidiliği-Hanefiliği benimsemişlerdir. Macit'a (2022, s. 587-610) göre Samaniler kurulduğunda Sünni Abbasi halifesi tarafından kendilerine bir takım hediyeler gönderilmiş ve resmi olarak tanınmışlardır. Samanilerin Sünni Abbasi halifesi tarafından resmi olarak tanınması aynı geleneğe mensup olduğunu göstermektedir. Yine Makdisi'ye (2015, s. 27) göre Samani hükümdarları Maturidi-Hanefi mezhebini benimsemişlerdir. Samaniler resmi devlet erkânın atamasında Maturidi-Hanefi kişileri ön planda tutmuş ve diğer mezheplere karşı mücadele etmişlerdir (Lewis, 1995, s. 27). “Sâmânîlerin İslâm'ın Maturidi- Hanefi yorumunu benimsemesi ve daha ziyade Maturidi-Hanefî ulemayı desteklemesi, Maturidiliğin-Hanefiliğin Maverâünnehir bölgesinde güçlenmesinde oldukça etkili olmuştur” (Yurtalan, 2022, s. 148). Bu görüşlerden hareketle Samanilerin Maturidiliği-

¹¹³ Karahanlıların komşu olan ve Maverâünnehir coğrafyasında etkili olan Samaniler Devleti de Ehlisünnetin geleneklerinden olan Maturidiliği-Hanefiliği benimseyerek Batini hareketiyle mücadele etmişlerdir. Buna rağmen Samaniler tarihi incelendiğinde Samanilerin önemli şehirlerinden olan Buhara'da Mu'tezilî, Kerrâmî, Şîî ve Bâtîni grupların da faaliyet gösterdiği görülmektedir. Ayrıca Samani hâkimiyeti altındaki bölgede Budist, Maniheizt, Mecûsî, Yahudi ve Hristiyanlar gibi farklı dinlere mensup halklar da yaşamıştır (Bardakçı, 2023, s. 202-221).

Hanefiliği benimseyerek Türk coğrafyasına yaymaya çalışan bir devlet olduğunu söylemek mümkündür (Arifoğlu, 2022, s. 10-20).

Samanilerin Maturidi olması Karahanlıların da Maturidiliği benimsediği iddiasını güçlendirmektedir. Bu konuya değinen Okudan'a (2019, s. 41) göre şehzadelik yaptığı bölge Samanilere yakın olması nedeniyle Sultan Satuk'un daha şehzadelik döneminde Maturidi geleneği hakkında bilgi sahibi olması muhtemeldir. Tarihsel olgular incelendiğinde ise Sultan Satuk'un Samaniler özelde Samani şehzadesi Ebû Nasr Samani aracılığıyla İslam'ı kabul ettiği görülmektedir. Şöyle ki Samaniler, fetih politikalar bağlamında Karahanlılara karşı Talas/Taraz şehrine kadar uzanan bir sefer düzenlemiştir. Bu sefer esnasında Ebû Nasr Samani Karahanlılara iltica ederek Artuç şehrine yerleşmiş ve şehirde cami inşa ederek İslam'ın bölgede yaymaya çalışmıştır¹¹⁴. Satuk Buğra Han, bu şehre geldiğinde şehirde gerek şehirde yeşeren İslam kültürünün gerek Ebu Nasr Samani'nin kişisel etkisiyle İslam'ı özelde Maturidi geleneğini kabul etmiştir (Arifoğlu, 2023, s. 41-54). Ebu Nasr Samani'nin kişisel etkisi Satuk Buğra Han destanında da görülmektedir. Destanda her ne kadar bazı menkıbevi hadiseler¹¹⁵ anlatılmış olsa da Satuk Buğra Han'ın İslam'ı kabul etmesinde Ebu Nasr'ın ciddi bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır (Demir, 2017, s. 41-46). Sultan Satuk'un İslam'ı Maturidi-Hanefi geleneğini benimseyen Samani şehzadesi Ebu Nasr Samani'den etkilenecek kabul etmesi ise onun doğrudan Maturidiliği benimsediğini güçlendirmektedir.

Sultan Satuk'un Müslüman olma şekli Maturidiliği benimsediğini gösteren başka bir olgudur¹¹⁶. Bu konudaki menkıbeler Sultan Satuk'un Müslüman olma şeklini tasavvufi bir çerçeveye ele almaktadırlar. Bu hususu derinlemesine inceleyen Şeker, (2008: 330) Sultan Satuk'un Müslüman olma şeklinden dolayı Maturidiliği benimsediği sonucuna varılacağını, çünkü söz konusu dönemde bölgedeki tasavvufi hareketlerinin genelinin Maturidi geleneğinden beslendiğini ifade etmiştir. Yine Şeker'e (2008, s. 330) göre fıkıh merkezli medrese eğitimleri oluşturmamasından dolayı Karahanlıların Maturidiliği benimsediğini söylemek mümkündür. Zira söz konusu dönemde kelimadan ziyade fıkıh yapısıyla ön plana

¹¹⁴ Arifoğlu, Samani şehzadesinin Karahanlılara iltica etmesinin planlı bir eylem olabileceğini ve bu eylemin amacının Karhanlılara İslam'ı tebliğ etmek olabileceğini ifade etmiştir (Arifoğlu, 2023, s. 41-54).

¹¹⁵ Bu menkıbeler bağlamında destanda Hz. Peygamberin Satuk Buğra Han'ın ruhunu Miraç'a çıkarken görmesi ve Han'ın İslam'la şerefleceğini bildirmesi ve Satuk Buğra Han'ın Hz. Hızır (a.s) ile karşılaşması gibi hadiseler anlatılmıştır (Daha fazla bilgi için bkz: Demir, Satuk Buğra Han Destanı, 22-41).

¹¹⁶ Satuk Buğra Han, "*Tezkire-i Satuk Buğra Han*"da kuvvetli bir âlim ve Üveysî bir kutub olarak tanıtılan Ebû Nasr b. Mansûr ile tanıştı. Ebû Nasr'ın inşa ettirdiği caminin etrafında oluşan bu küçük ticaret şehrinde namaz kılanları görünce İslâm hakkında ilk bilgileri Ebû Nasr'dan aldı. Onun ve Nîşâburlu Ebû'l-Hasan Muhammed b. Süfyân el-Kelemâtî gibi âlim ve sûfîlerin telkinleri sonucunda Müslüman oldu. İbnü'l-Esîr, bir gece rüyasında gökten inen bir kişinin ona Türkçe olarak, "Müslüman ol ki dünyada ve âhirette esenlik bulasın" dediğini ve sabah olunca Müslümanlığı kabul ettiğini herkese açıkladığını kaydeder." (Hunkan, 2024).

ıkan gelenek Maturidilik/Hanefiliktir. Aynı ekilde Sarıkaya'ya (2015, s. 6) göre Karahanlılar, Maturidi geleneği en başından beri benimseyen ve yaymaya çalışan bir devlettir. Gerek Sultan Satuk'un kişisel menkıbesi gerek Karahanlı Devleti'nin politikaları doğrultusunda Karahanlıların İşlam'ın Maturidi geleneğini benimsediklerini kesin olarak ifade etmek mümkündür.

Sultan Satuk'un kişisel hikâyesi Maturidiliği benimsemesinde etkili olmuş olsa da Karahanlıların "devlet kararıyla" Maturidi geleneğini benimsemesinin temel nedenleri teo-politiktir. Karahanlıların Maturidilik anlayışını benimsemesinin teo-politik nedenlerinden biri bölgedeki reel-politik gelişmeler olduğunu ifade etmek mümkündür. Karahanlılar, Orta Asya'da hüküm süren bir devlet olması nedeniyle hem Mşlman Araplar hem de Çin'in baskısı altında bulunmaktaydı. Talas Savaşı ise Çin ile Arap Mşlman orduların Türkistan bölgesinde hâkim olma politikasının getirdiği bir sonuçtu. Çin'in Türkistan coğrafyasını ele geçirmek için izlediği politikalar, bir yandan Türklerin İşlam'la daha olumlu ilişkiler geliştirmesine neden olurken (Okudan, 2019, s. 42) diğer yandan Türklerin Talas Savaşı'nda Arap-Mşlmanlarla beraber hareket etmesine neden olmuştur. Türklerin, Mşlmanlarla beraber savaşmaları Çin asimilasyon politikalarına karşı verilen tepkinin bir sonucudur ¹¹⁷ (Ceylan, 2016, s. 31). Karahanlıların bir yandan Çin'e karşı Arap Mşlmanlarla işbirliğine gitmesi diğer yandan Arap Mşlmanlara karşı Türk kültürüyle uyumlu olan Maturidiliği benimsemesi oldukça muhtemeldir. Karahanlılar İşlam'ı kabul etmekle bir yanadan Çin'in asimilasyon politikanın önüne geçerken diğer yandan Maturidiliği benimsemekle Arap-Mşlman devletlerinden kendini ayırıştırmayı başarmıştır. Bu konuya değinen Karadaş'a (2006, s. 63) göre Türklerin çoğunlukta olduğu Maverünnehir bölgesinde halk nezdinde kabul edilen gelenek Maturidilik/Hanefilik olduğu için devlet yönetimi hem devlet-halk inanç birliğini sağlamak hem de Abbasiler karşısında güçlü ve kalıcı olmak için Maturidiliği resmi olarak desteklemiştir. Bu bağlamda Karahanlıların İşlam'ı özelde Maturidi tercihini, iki g arasında kaybolmak istemeyen, buna karşın milli varlığını devam ettirerek daha güçlü

¹¹⁷ Talas Savaşı, Çin ordusu ile İşlam ordusu arasında Taraz Nehri civarında cereyan etmiştir. Bu savaşta inlerin yanında Fegana ordusu yer alırken Kuzeyden gelen Karluklar İşlam ordusunun yanında saf tutmuştur. 751 yılında geçekleşen savaşta Karlukların, Çin'e arkadan saldırmasıyla iki ateş arasında kalan Çin ordusu yenilmiştir. Böylelikle Talas Savaşı'yla Çin'in Orta Asya zerindeki emellerine ket vurulurken Türk ile İşlam arasındaki ilişkiler bir st seviyeye taşınmıştır (Taşağıl, 2024).

şekilde tarih sahnesinde var olmak isteyen bir devletin politik tercihi olarak okumak mümkündür.

Karahanlıların, Maturidiliği devletin resmi mezhebi olarak kabul etmesi ve devlet politikasının merkezine konumlandırmasının diğer önemli teo-politik nedeni Türklerin asimile olmasından duyduğu endişedir. Karahanlıların İslam'la tanışması Uygurların dağılmasına rast gelen bir dönemde olmuştur (Touati, 2004, s. 119). Uygurların dağılımadaki en önemli neden ise Uygurların kendi toplum yapısına uygun olmayan Mani dinini seçmiş olmalarıdır (Erdem, 2000, s. 125). Karahanlıların Uygurların akıbetinden ve bu akıbetin nedenlerinden haberdar olduğunu söylemek mümkündür. Yukarıda daha detaylı bir şekilde incelediği üzere Maturidiliğin akılcı bir yaklaşıma sahip olması, siyaset (imamet) hakkındaki görüşleri ve Türk kültürü havzasında ortaya çıkması nedeniyle Türk yaşam biçimine uygun bir gelenektir. Türklerin böyle bir tercihte bulunarak Maturidiliği resmi mezhep olarak kabul etmesi, bir yandan Türklerin milli varlığını korurken diğer yandan Maturidiliğin de İslam dünyasında güçlenmesine neden olmuştur. Öyle ki “Ehlisünnet/Maturidi geleneği bugünkü varlığını ne derece Türklere borçluysa Türk ırkı da millî varlığını, bekasını aynı derece İslâm'a özel de Ehlisünnete/Maturidiliğe borçludur” (Erdem, 2000, s. 106). Bu durumda Karahanlıların Maturidi anlayışını benimsemesinin nedenlerinden biri de milli varlığını korumak olduğunu ifade etmek mümkündür.

İslam'ın Maverâünnehir coğrafyasında yayılma sürecini inceleyen Köprülü, (1976, s. 17) ilgili dönemde İslam dünyasında çeşitli mezheplerin vücuda geldiğini ve bu mezhepler arasında şiddetli siyasal çatışmaların yaşandığını ifade etmiştir. Bu çatışma ortamında Türklerin, Maturidiliği benimsemesi açısından etkili olan unsur tasavvufun umumileşmesi ve önemli mutasavvıfların yetişmesidir. Aynı şekilde Şeker'e (2008, s. 133) göre İslam'ın Karahanlılar üzerinden yayılmasının temel nedenlerinden biri tasavvuf hareketlerin bölgede etkin bir şekilde hareket etmeleridir. Zira Köprülü'ye (1976, s. 17) göre ilgili dönemde yetişen mutasavvıfların önemli bir çoğunluğu Maturidi geleneğine mensuptur. Bu hususta verilecek en iyi örnek kuşkusuz Maturidi- Hanefi itikadını esas alarak tasavvufi nitelikli bir hareket kuran Hoca Ahmet Yesevi'dir (Özgül, 2019, s. 901). Hoca Ahmet Yesevi, Yesevîlik tarikatını kurarak Türkler arasında İslam'ı yaymak için çeşitli faaliyetler yürütmüştür. Kısa bir sürede bölgedeki hemen hemen bütün Türklerin gönlünü kazanan Hoca Ahmet Yesevi, gerek kişiliği ve faaliyetleri gerekse de yetiştirdiği talebeler sayesinde Türklerin İslam'ı kabul etmesinde etkili olmuştur (Köprülü, 1976, s. 31- 45). Hoca Ahmet Yesevi, bütün faaliyetlerini Karahanlılar Devleti'nin hâkim olduğu bölgelerde yürüterek İslam'ı özelde

Maturidiliğ yaymaya çalışmıştır (Cebecioğlu, 1993, s. 87-137, Mansurov ve Badaruddin, 2011, s. 159-173). Karahanlıların, Hoca Ahmet Yesevi gibi tasavvuf hareketlerin faaliyetlerine izin vermesi, Maturidi düşüncenin devlet tarafından desteklendiğini göstermektedir¹¹⁸ (Azimli, 2018, s. 91). Aynı şekilde Yusuf Has Hacib tarafından kaleme alınan ve Karahanlı hükümdarına sunulan ilk Türk-İslam siyasetnamesi Kutadgu Bilig'in Maturidi düşüncesini esas alması söz konusu Maturidi düşüncenin resmi olarak benimsendiğini göstermektedir (Ayal, 2016, s. 72-75). Maverâünnehir coğrafyasına hükmeden Karahanlıların halk içinde yetişen muttasıflar aracılığıyla Maturidi geleneğini desteklediğini söylemek mümkündür.

Karahanlılar Devleti'nin fetih politikaları incelendiğinde Müslüman olmayan komşuların topraklarına doğru genişleme dikkat çekmekle birlikte bölgeye nüfus etmeye çalışan Şii hareketlerine karşı mücadele ettiği ve Maturidiliği kendi ülkesinde yaygınlaştırmaya çalıştığı görülmektedir (Aksu, 2001, s. 281-318). Bazı dönemlerde Samaniler Şii etkisi taşıyan hareketlerin faaliyetlerine izin vererek ülkenin kuzey sınırlarında Şii hareketlerin güçlenmesine neden olurken Karahanlılar Şii hareketler karşı katı bir şekilde mücadele etmişlerdir (Şahin, 2007, s. 27). Öyle ki "Buhara ve Maverâünnehir'in diğer bölgelerinde Fatimi halifeliğini kabul eden birçok İsmaili, Karahanlı hükümdarı Buğra Han'ın emriyle katledilmişlerdir." (Döğüş, 2009, s. 60). Ayrıca Satuk Buğra Han döneminde Karahanlılar gayr-i Müslim Türkler üzerine de seferler düzenlemişlerdir (Genç, 2002, s. 678-701). Karahanlılar, fetih politikaların yanı sıra eğitim politikasıyla da bölgede Maturidiliği/Hanefiliği yaymaya çalışmışlardır. Başta Semerkant ve Buhara olmak üzere Batı ve Doğu Karahan şehirleri kısa bir sürede Sünni/Hanefi düşüncenin önemli merkezleri haline getirilmiştir. Öyle ki Karahanlılar döneminde yetişen âlimlerin hemen hepsi Maturidi/Hanefi olduğu gibi bu dönemde kaleme alınan eserlerin %98'i Maturidi/Hanefi öğretileri doğrultusunda yazılmıştır (Kavakçı, 1976, s. 306). Böylelikle Karahanlılar, benimsediği Maturidilik düşüncesini devlet politikalarının merkezine yerleştirmiştir. Türk devlet geleneğinin İslam'ı düşünceyle dönüşümünü sağlayan Karahanlılar Ehlisünneti özelde Maturidi düşüncüyü benimseyen ve siyasal açıdan destekleyen ilk Türk Müslüman devleti olmuştur (Ocak, 2011, s. 378).

Türk-İslam tarihi açısından önemli bir konuma sahip olan Gazneliler, Maturidi geleneğini benimseyerek Türk devlet geleneğinin dönüşümünü sağlayan diğer bir önemli Türk

¹¹⁸ Nitekim rivayetlere göre Hoca Ahmet Yesevi dünyanın dört tarafından gelmiş 99.000 diğer rivayetlere göre 12.000 müridi vardır (Köprülü, 1976, s. 45).

Hanedanıdır. Gazneli-Selçuklu Tarihi ile ilgili çalışmalar yapan birçok araştırmacının kullandığı temel kaynaklardan biri olan *Beyhaki Tarihi*'ne göre Gazneli Mahmut, komşusu Karahanlıların hangi İslami geleneği benimsediklerini tespit etmek için mektup göndermiştir. Mektupta itikada yönelik sorulan sorular üzerinden Gazneli Mahmut'un Maturidi geleneğini benimsediğini ifade etmek mümkündür (Akkuş ve Zeki, 2016, s. 181-204). Gaznelilerin hâkim olduğu bölgede dini bir siyaset yürüttüğünü ifade eden Miquel'a (1991, s. 238) göre Sultan Mahmut kendisi Sünni/Maturidi olmakla beraber temel arzusu Batıya doğru uzanarak Abbasi halifesiyle güç birliği yapmaktı (Miquel, 1991, s. 238). Yine Köprülü'ye (2019, s. 22-30) göre Gazneli Devleti, gerek teşkilatlanmasında gerekse de hâkim olduğu coğrafyada Samaniler üzerinden gelen ciddi bir İran etkisi olmasına karşın mutaassıp bir Sünnilik siyaseti takip ederek Fatımilere karşın İslam Halifesi'nin sarayı olan Bağdat Sarayı ile samimi ilişkiler yürütmüşlerdir. Bu bağlamda Köprülü, (1981, s. 150) Gaznelilerin hâkim olduğu bölgede Sünniliği/Maturidiği yaymaya çalıştığını ve bu politika çerçevesinde Şii hareketlerle mücadele ettiğini ifade etmiştir. Gaznelilerin hâkim olduğu Hindistan, Pakistan ve hatta bu bölgelerin devamı sayılabilecek olan Endonezya, Filipinler ve Malezya'da Şii düşünce yerine Sünniliğin/Maturidiliğin güçlü olmasının en önemli nedeni Sultan Mahmut'un Maturidilik düşüncesini tahkim etmesidir (Azimli, 2018, s. 97). Gazneli Mahmut'un Şiilere karşı Sünni/Maturidi düşüncenin yayılması için gösterdiği çabalara karşılık İslam halifesi tarafından kendisine *Sultan* unvanı verilmiştir (Yazıcı, 2002, s. 205).

Gazneliler bir yandan hâkimiyeti altında bulunan topraklarda Sünni düşünceyi tahkim etmeye çalışırken bir yandan da Şii-İsmâîlî ve Karmatî fırkaların fikirlerine karşı ilmi bir mücadeleye girişmişlerdir. Bu bağlamda bizzat Gazneli Mahmut'un Maturidi/Hanefi fıkına dair kaleme aldığı *et-Tefrîd Fî'l-Furû* eser başta olmak üzere Maturidi/Hanefi geleneğinin öğretilerini içeren eserler kaleme alan âlimler desteklenmiştir. Ayrıca Gazneli Mahmut, hâkim olduğu bölgede Maturidi/Hanefi geleneğini devlet görevlileri üzerinden güçlendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Şii düşüncelerin yeşermeye başladığı bölgelere din görevlileri göndermek suretiyle Maturidi/Hanefi düşüncesini pekiştirmeye çalışmıştır. Böylelikle Gazneliler halkın itikadı düşüncelerini sürekli devlet görevlileri üzerinden takip etmişlerdir (Akkuş, 2019, s. 353-369). Kısaca "Gazneli Mahmut, ülkesindeki tüm fikhî ve kelamî mezhepleri yakından takip ederek sapkın mezhep ve fırkalara karşı amansız bir

mücadele yürütmüştür. Bu doğrultuda Ehlisünnete ters düşen mezhep ve fırkaların üzerine giderek yok etmeye çalışmıştır” (Zeki, 2018, s. 80-85).

Görüldüğü gibi Karahanlılar ve Gazneliler dini gerekçelerin yanı sıra teo-politik nedenlerle benimsediği Maturidi/Hanefi düşüncesini devlet politikalarının merkezine yerleştirmiştir. Bu bağlamda ilk Türk-İslam devleti olan Karahanlılar eski Türk devlet geleneğinin İslam’la özelde Maturidi/Hanefi düşüncesiyle dönüşümünü gerçekleştirmiş ve kendinden sonraki Türk devletlerine aktarabilmiştir. “Karahanlılar; Türk devlet sistemi ile askerî sistemini muhafaza etmekle beraber İslami unsurlarla devlet yönetimini kendi gelenekleriyle bütünleştirip ilk Türk İslam kültür ve medeniyetinin temsilcileri olmuşlardır” (Merçil, 1985, s. 30–32). Eski Türk devlet geleneğinin İslam’la dönüşümü sağlayan Karahanlılar gerek tasavvufi tarikatlar yoluyla gerek medreseler üzerinden Maturidi/Hanefi düşüncesi tahkim edilmeye çalışarak söz konusu düşüncüyü bölgede hâkim gelenek haline getirmiştir.

3.3.2. Selçuklu Devleti’nin Ehlisünnet Politikaları

Maturidi düşüncesinin yanı sıra Ehlisünnetin diğer bir geleneği olan Eşari düşüncesinin gerek devlet teşkilatlanmasında gerek devlet politikalarında ağırlık kazanması Selçuklular döneminde gerçekleşmiştir. Selçuklular döneminde devlet atamalarında kişilerin mezhepleri önemli bir kriter haline gelmiş, *Maturidi/Hanefi-Eşari/Şafii* diyenler göreve alınırken *Şii* diyenler en basit devlet görevlerine dahi alınmamıştır. Özellikle Sultan Alp Arslan, hüküm sürdüğü coğrafyada devletin varlığını devam ettirmek ve halkın devlete olan bağlılığını artırmak Sünni/Ehlisünnet -Türk kimliği inşa etmeye çalışmıştır (Yıldız, 2020, s. 704). Bu durum Ehlisünnetin diğer bir yorumu olan Eşari düşüncesinin de teo-politik nedenlerle desteklendiğini göstermektedir. Bu nedenle Selçuklular döneminde izlenen din politikaları tez kapsamında incelenmesi gerekmektedir.

Selçuklu Devleti’nin Ehlisünnet geleneğini devletin resmi ideolojisi haline dönüştürmeye çalıştığı fikri genel kabul görse de Selçuklunun ilk dönemi olan Tuğrul Bey’in izlediği dini politikalarla alakalı bir tartışma bulunmaktadır. Bu tartışmanın temel nedeni şahsen Maturidi/Hanefi olan Tuğrul Bey’in Ehlisünnet dairesi içerisinde yer almayan Mutezile geleneğine bağlı Kunduri’yi vezir olarak atamasıdır¹¹⁹. Mutezile geleneğine bağlı olan

¹¹⁹ Vâsıl b. Atâ tarafından temelleri atılan Mutezile geleneği Ehlisünnet düşüncesiyle temelde ayrıştığı noktalar ruyetullah, insan iradesi ve fiilleri, rızık meselesi, kaza ve kader, ecel meselesi ve büyük günah meselesidir. Mutezile, kendi içinde birçok farklı yaklaşım geliştirmiş olmakla beraber genel olarak söz konusu meselelerde aklı naklin önüne koyarak ortaya koyduğu fikirler nedeniyle Ehlisünnet dışı sayılmaktadır (Musahan, 2020, s. 98-155). Ayrıca Mutezile düşüncesinin siyaset anlayışı Ehlisünnetten ayrışmaktadır. Bu bağlamda Ehlisünnete

Kunduri, devletin dini politikalarında Mutezile görüşünü ön plana çıkartmıştır. Bu politika nedeniyle Tuğrul Bey döneminde özellikle Eşarilere/Şafilere baskılar yapılmış ve imamlar tutuklanmıştır. Ayrıca bu dönemde birçok Eşari âlim farklı coğrafyalara gitmek zorunda bırakılmıştır (Ocak, 2002, s. 901-100). Tuğrul Bey döneminde bu tarz olayların meydana gelmesi Selçukluların dini politikalar bağlamında Ehlisünnet politikası izlemediğiyle ilgili bir tartışmaya neden olmuştur.

Selçukluların dini politikasını sadece Tuğrul Bey dönemiyle değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Zira Tuğrul Bey dönemi, Selçukluların henüz belirli bir din politikası oluşturamadığı kuruluş dönemine denk gelmektedir (Karadaş, 2003, s. 100). Ayrıca Selçuklular, kuruluş döneminde devlet işlerinin yürütülmesi için ihtiyaç duyduğu kalifiyeli insan açığını Gazneliler ve Büveyhiler devirlerinden kalma devlet adamlarıyla kapatmaya çalışmıştır. Kundüri ise gerek kâtip olması gerekse de Farsça ve Arapça gibi dillere hâkim olması nedeniyle söz konusu ihtiyaca uygun bir zat olduğu için vezir olarak atanmıştır. Konuyla ilgili dönemin kaynakları şöyle demişlerdir: “Tuğrul Bey Nişabur’a gelince Arapça ve Farsça’da fasih bir kâtib’e muhtaç oldu. Ebu Sehl’in pederi Muvaffak ona Amidü’l-Mülk’ü gösterdi.” (Demirci, 2019, s. 226). Bu durum Selçukluların Kundüri’yi, yetişmiş insan kaynağına olan ihtiyaçtan dolayı vezir olarak atmış olabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda Selçukluların henüz dini politikalarını oturtamadığı bir dönemde ihtiyaca binaen

göre imametın varlığı hem aklen hem de naklen zorunludur. Buna karşın Mutezileden Kâdı Abdülcebbar’a göre imamın varlığı esas olmakla beraber bununla alakalı sadece nakli hüküm mevcuttur. Diğer bir deyişle imametın zorunluluğunu ifade eden hiçbir akli gerekçe yoktur (Memiş, 2010, s. 115-146). Ancak diğer çoğunluktaki Mutezile âlimleri bu görüşe katılmayarak imametın (yönetim ve otoritenin) gerekliliğini hem dini hem de akli gerekçelerle olması gerektiğini savunmuşlardır. Yine ilk dönem Mu'tezili âlimlerine göre imamet için bir Kureyşi ile Kureyşi olmayan arasında bir tercih yapılacaksa Kureyşi olmayan tercih edilmelidir. Daha sonra bu görüş son dönem Mutezile âlimleri tarafından paylaşılmayarak imametın Kureyşi olması gerektiği ifade edilmiştir. Böylelikle imamın Kureyşi olma meselesi (İmam Maturudi görüşleri hariç) Ehlisünnet düşüncesiyle paralel bir noktaya gelmiştir (Özen, 2009, s. 524). Ay’a göre son dönem Mu'tezili âlimlerinin söz konusu görüşleri savunmalarının nedeni reel politikte meydana gelen değişimlerdir. İmamet meselesinde efdal ve mefdul konusunda fikir belirten Vasil’a göre imamet efdal olmak zorunda, bu cihette Hz. Ali, Hz. Osman’dan daha üstün/efdaldır. Bu düşünce Ehlisünnet düşüncesiyle çelişen bir yaklaşım içermektedir. Ayrıca Mutezili âlimler için yönetim ve yönetici adil olmak durumundadır. Bu bağlamda “Mutezili temsilciler başta Muaviye olmak üzere Emevi yönetiminin adil olmadığı hususunda hemfikir olmuşlardır. Onlar açısından Muaviye; hakkı gasp eden, zalim ve fasık biri olarak Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların lanetini hak etmiştir.” (Ay, 2015, s. 385-436). Ehlisünnet âlimlerinden olan Taftazani’ye göre Muaviye ve yardımcılara lanet etmek caiz değildir (Demircan, 2010, s. 69:89). Bu durum Ehlisünnetin Emevi yönetimini meşru gördüğünü göstermektedir. Kısaca Mutezilenin geliştirdiği bu gibi farklı yorumlar nedeniyle Mutezile geleneği Ehlisünnet düşüncesi içerisinde yer almamaktır (daha fazlası için bkz. Ay, 2000).

bir Mutezile vezir atamasını delil göstermek suretiyle Ehlisünnet politikasından saptığını ifade etmek doğru bir yaklaşım değildir.

Tuğrul Bey'in Mutezile bir vezir atamasının diğer bir nedeni mezhepsel taassup olması muhtemeldir. Turan'a (1971, s. 306) göre Selçuklular her ne kadar Sünni mezhebini benimseyip Şii-Batini düşüncesine savaş açsa da yaşanan çatışma ortamındaki taassup yüzünden çatışmalar Ehlisünnet mezhebin içine de sirayet etmiştir. Kunduri ise itikatta Mutezile olmasına karşın amelde Hanefi mezhebine mensuptu (Ocak, 2002, s. 92). Bu durumda Hanefilik, Tuğrul Bey ile Kunduri arasında ortak bir payda olarak ortaya çıkmaktadır. Hanefilik konusunda katı olan Tuğrul Bey, söz konusu taassuptan dolayı Kunduri'yi vezir olarak atamış olabilir. Bu durum Tuğrul Bey'in Ehlisünnet dışı bir dini politika izlediğini göstermez. Zira mezhepsel çatışmanın yoğun yaşandığı bir dönemde taassup veya ihtiyaca binaen atanan Mutezili vezirin tesiriyle Eşariler dışlanmışsa da bu durum geçici olmuştur (Yaltkaya, 2011, s. 101-105). Söz konusu politika Alp Arslan döneminde Nizamülmülk'ün vezir olarak atanmasıyla son bulmuş ve Eşarilik başta Nizamiye Medreselerinde olmak üzere toplumda yayılmaya başlamıştır (Yaltkaya, 1932, s. 30). Ayrıca Turan'a göre Kunduri, Tuğrul Bey'in mezhepler arasındaki felsefi esaslara yabancı olmasından faydalanmak suretiyle daha çok siyasi rakiplerini bertaraf etmek gayesiyle Eşarilere karşı politikalar yürütmüştür (Turan, 1996, s. 316). Kısaca Mutezili vezir örneğinden hareketle Selçukluların dini politikalar bağlamında Ehlisünnet politikası izlemediğini söylemek mümkün değildir. Gerek Tuğrul Bey döneminde gerek diğer sultanlar döneminde birçok başka vezirler olmasına karşın Mutezile düşüncesi sadece Vezir Kunduri döneminde destek bulmuş daha sonraki dönemlerde devlet yönetiminin olumsuz bakışı nedeniyle etkisi oldukça zayıflamıştır (Ak, 2019, s. 55).

Selçuklu devletinin dini politikaları incelendiğinde Ehlisünnet düşüncesini devlet eliyle desteklediği görülmektedir. Selçukluların Ehlisünnet politikası izlediğini gösteren en önemli figür: Nizamülmülk'tür. Nizamülmülk, Maturidi geleneğinin yanı sıra Eşarilik geleneğinin devlet politikasına eklemlenmesinde ciddi katkılar yapmıştır. Selçukluların Şii düşünceye karşı kelam konusunda güçlü olan Eşariliği desteklemesi sayesinde iki geleneğinin yekpare şekli olan Ehlisünnet düşüncesi, Nizamülmülk gibi bir siyaset teorisyeninin eliyle Şii düşünceye karşı siyasallaşarak Sünnî birliği oluşturma politikasına dönüşmüştür (Karadaş, 2003, s. 105). Selçuklu Devleti'nin fiili olarak Ehlisünneti devletin resmi ideolojisi şekline dönüştürmeye çalıştığını gösteren diğer önemli bir gösterge Nizamiye Medreseleridir. Selçukluların toplumda yer edinmiş Maturidiliğin yanı sıra Nizamiye Medreseleri üzerinden

Eşarılığı güçlendirmeye çalışması, her iki geleneğinin Ehlisünnet adı altında devlet ideolojisi haline getirme çabasının bir yansımasıdır. Ocak’a (1990, s. 191) göre resmi ideoloji olarak Ehlisünneti devlet yönetiminde etkili kılmanın ötesine geçen Türk devletleri Ehlisünnet dışındaki her türlü dini ve mezhebi fikirlere karşı Ehlisünnet düşüncesini savunmayı tarihi bir vazife olarak görmüşlerdir. Ocak tarafından ifade edilen bu vazife Selçuklularla birlikte resmi hale gelmiştir. Zira Kafesoğlu’na (1972, s. 158) göre “Alp Arslan’dan itibaren Ehlisünnet/Sünnilik, başta Selçuklular olmak üzere diğer Türk siyasi kuruluşlarının resmi mezhebi durumuna yükselmiştir”. Selçuklular bu politikayla kendini diğer Müslüman milletlerden özellikle Şii-devletlerden ayırtırmayı başarmıştır. İzlenen politika sayesinde Anadolu ile Şii İran coğrafyası arasında siyasi sınırların ötesinde görünmeyen bir devlet anlayışı ve toplumsal bir sınır oluşturulmuştur (Kalaycı, 2017, s. 113-128). Selçukluların Ehlisünnet düşüncesini devlet ideolojisi haline getirme çabalarının nedeni dini olmaktan ziyade teo-politiktir.

Selçuklular döneminde İslâm dünyasının mezhepsel bir ayrışmaya gitmesi ve bu mezhepsel ayrışmanın siyasallaşarak devlet idaresinde bir gelenek haline gelmesiyle Fatimiler, Büveyhiler, Bâtıniler ve Sünni Abbasiler arasında çatışmalar meydana gelmiştir. Bu çatışma döneminde Şii Büveyhîlerin baskısı altında bulunan Abbasî Halifesi, çareyi Selçukluyu yardıma çağırmakta bulmuştur. “Sayısız askerle geliyorum, halife müsterih ve mütmain olsun.” diyen Tuğrul Bey’in teo-politik gerekçelerle bu çağrıya cevap vermiştir. Tuğrul Bey’in Irak seferiyle elde etmek istediği politik amaç Şii Fatimilere ve Büveyhilere karşı Sünni Abbasileri destekleyerek denge sağlamak ve Sünni dünyanın siyasi liderliğini elde etmektir. Zira Fatimi Devleti, Şiiliği siyasallaştırmak suretiyle bölgede hâkimiyet kurmaya çalışmakta ve Sünni İslam memleketlerinde karışıklık çıkartmaya çalışmaktadır. Tuğrul Bey’n söz konusu seferle Fatimi Devleti’nin siyasi emellerine set çekmeyi hedefliyordu (Ecer, 1996, s. 492). Aynı şekilde Turan’a (1966, s. 133) göre Tuğrul Bey’in Abbasi halifesine yardıma gitmesinin amacı: Sünni halifelikle Selçuklu saltanatını birleştirmek suretiyle İslam dünyasına hâkim olmaktı. Doğuş’e (2009, s. 62) göre halifenin yardım çağrısı Tuğrul Bey’e Sünni İslam’ın askeri ve siyasi gücü olacak bir fırsatı sunmuş ve Tuğrul Bey’in halifenin çağrısına cevap vererek yardıma gitmesi Selçukluların İslam dünyasındaki liderliğini meşrulaştırmıştır.

Abbasî halifesinin Selçuklular tarafından kurtarılması İslam dünyasında bir dönüm noktası oluşturmuştur. İslam’ın tebliğinden beri tek bir kişide (halifede) birleşen siyasal ve dini iktidar bu dönemde bir ayrışmaya gitmiştir. Abbasi halifesi, her ne kadar Müslümanların dini

ve dünyevi hayatlarına yönelik yönetsel işlevleri yerine getirse de Büveyhîlerin baskısından sonra yönetsel işlevlerde bağımsız hareket etme kabiliyeti sekteye uğramıştır. Selçuklular böyle bir dönemde Bağdat'a girerek Büveyhîlerin etkisini kırmak suretiyle Abbasilerin yönetsel işlevlerini fiili olarak üstlenmişlerdir. Selçukların Abbasi halifesini Şii Büveyhîlerin baskısından kurtarması, Selçukluların Sünnî İslâm'ın askeri/siyasi koruyuculuğunu resmen üstlendiklerini göstermektedir (Piyadeoğlu, 2018, s. 124). İslam dünyasında askeri açıdan güçlü bir konum elde eden Tuğrul Bey, halifeye dini otorite dışında hâkimiyet hakkı tanımayarak dini ve siyasi otoritenin fiili olarak birbirinden ayrılmasını sağlamıştır (Turan, 1996, s. 134). İslam dünyasında tek kişide (halifede) toplanan dini ve dünyevi iktidar, bu dönemde fiili olarak parçalanmıştır. Abbasiler, Sünnî İslam dünyasının dini iktidarını elinde bulundurmaya devam ederken Selçuklular, Sünnî İslam dünyasının siyasal iktidarını ele geçirmiştir (İnalçık, 2016, s. 7). Böylelikle Tuğrul Bey, Abbasilere yardım ederek amaçladığı siyasi hedeflere ulaşmış ve Sünnî İslam dünyasının siyasal iktidarının sahibi olmuştur.

Selçukluların Sünnî İslam dünyasındaki siyasi otoriteyi elde etmesini bir dönüm noktası olarak gören Ocak'a (2002, s. 324) göre bu dönemde ortaya çıkan tabloya göre İslam dünyasında tarihsel süreçte hep var olan halifenin varlığı ve yetkileri tartışılmaya açılmıştır. Reel politikte Sünnî halifenin yanında artık bir de Sünnî bir sultanın varlığı söz konusuydu. Konuyla ilgili çalışma yapan Döğüş'e (2009, s. 61-62) göre: Türklerin İslam dünyasındaki hâkimiyetlerinin artmasına paralel olarak siyasi otoritenin dini otoriteden ayrılışı hızlanmıştır. Bu bağlamda Karahanlılar ve Gazneliler, dini açıdan Abbasi halifesine bağlı birer Türk-Müslüman devletken Selçuklular siyasi otoriteyi tamamen uhdesine alarak zamanla halifenin siyasi yetkisine son vermişlerdir. Buna karşın siyasi ve dini otoritedeki ayrışma; sadece askeri cihetten gerçekleşmemiş, Ehlisünnet dairesi içinde yapılan teorik çalışmalarla söz konusu ayrışma meşru hale getirilmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan tartışmalara yön veren kişilerden biri olan Maverdi: "İslâm tarihinde kapsamlı bir devlet teorisi geliştirme konusunda ilk teşebbüsü olan *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*" kaleme alarak bu tartışmalara yön vermiştir¹²⁰ (Ocak, 2002, s. 324). Maverdi, klasik Ehlisünnet çizgisinde bir devlet anlayışını dile getirmiş olsa da onu diğerlerinden farklı kılan: Dönemin koşullarını göz önünde bulundurarak yaptığı siyasal iktidar tanımlamasıdır. Diğer bir deyişle Maverdi; (1976, s. 38-39) Ehlisünnet düşüncesi çerçevesinde bir devlet anlayışı geliştirmekle beraber

¹²⁰ Maverdi, Abbasi halifesi Kaim bin Emrullah döneminde elçilik ve kadılık görevini yürüten, İslam fihri ve hilafet, din ve siyaset konularında ciddi eserler kaleme alan Eşari/Şafi Mezhebi hukukçusudur. Maverdi, İslam dünyasının bunalımlı döneminde sadece verdiği eserlerle halife-sultan ilişkisine teorik katkı sağlamamış ayrıca Abbasi halifesi ile Tuğrul Bey arasında elçilik görevini yaparak da aktif rol oynamıştır (Ocak, 2002, s. 324).

İslam toplumuna girmiş, yeni sosyal ve siyasal müesseseleri ve koşulları İslami ilkeler ışığında tekrar yorumlamıştır. Güçsüz düşen halifeyi merkeze alarak inşa ettiği devlet anlayışında realitede var olan emirlik meselesini ele alarak siyasal sistemin içine çeken Maverdi, (1976, s. 38-39) bir yandan siyasal iktidarı ele geçiren emirlik/sultanlık makamının meşruiyetini tesis ederken diğer yandan halifenin merkezi konumunu güçlendirmeye çalışmıştır. Maverdi'ye (1976, s. 38-39) göre halifenin gasıp emirliği hukuken tanınması hilafetin aslına uygun olmadığı için bu vebaldir/günahtır, ancak bu vebal halifeyi zorladığı için halifenin değil gasıp emirindir. Bu bağlamda gasp yoluyla emirlik ele geçiren kişinin halife tarafından tanınması her ne kadar halifelik makamının aslına uygun olmasa da amme menfaati söz konusu gasıp emirliği tanımayı gerektirir. Maverdi, (1976, s. 38-39) halifenin neden gasıp emirliği tanınması gerektiğini açıklarken farklı nedenler saysa da genel olarak kullandığı argüman amme menfaatidir. Maverdi'nin gasp yoluyla elde edilen emirliği/siyasal iktidarı meşrulaştırması, Hamilton Alexander Rosskeen Gibb ve Ervin Isak Jakob Rosenthal gibi kişiler tarafından statükoculuk olarak suçlansa da (Çiftçi, 2012, s. 76-77)¹²¹ Maverdi'nin teorisi pratik açıdan Türk devletlerinin İslam dünyasındaki siyasal iktidarını meşrulaştıran bir teori olmuştur. Bu konuya dikkat çeken İnalçık, (2016, s. 5) Maverdi'nin dinden *kaynaklanmayan bir kuvvet* teorisinin siyasal iktidarın dinsel iktidardan farklılaşmasına yapılan bir atıf olarak görmekte ve Selçukluların İslam dünyasındaki liderlik rolünü meşrulaştırdığını iddia etmektedir.

Maverdi'nin devlet teorisi; dini açıdan her ne kadar Selçukluların siyasal iktidarını meşrulaştırmış olsa da söz konusu siyasal iktidar/emirlik, esasen *emîr-i müstevli*'dir, yani gasp yoluyla siyasal gücün ele geçirilmesidir. Ayrıca Maverdi'nin teorisinde iktidarın kaynağı hala halifedir. Maverdi'ye (1976, s. 38-39) göre gasıp emir, seçilme şartlarını taşıyorsa dahi ancak halifenin yetkilendirmesiyle idare işlevini yerine getirebilir, buna karşın halifenin yetkisini kısıtlayarak yürütme yetkisini üstlenirse halife güç sahiplerinden yardım alarak onu düşürmelidir. Abbasi halifesinin siyasi gücü eline geçiren Bühevi Valisine karşı Selçukluyu yardıma çağırması bu teori çerçevesinde değerlendirilmelidir (Kallek, 2004, s.

¹²¹ Maverdi'ye yönelik şarkiyatçıların eleştirilerini iki grupta toplamak mümkündür. Carl Brockelmann, Jean Sauvaget ve Malcolm H. Kerr gibi şarkiyatçılar Maverdi'nin imamiyetle ilgili düşüncelerinin günlük hayatın gerçekliklerinden koptuğunu hatta ideal ve ütöpik bir düzen tasarlamaya çalıştığını ifade etmişlerdir. Hamilton, A. Roskeen, Gibb ve Erwin I.J. Rosenthal gibi şarkiyatçılar ise siyasi emirliklerin gücü ele geçirmesine karşın halifenin otoritesini korumaya çalışması üzerinden Maverdi'i statükoculukla suçlamışlardır. Halbu ki Maverdi, aksine sosyo-politik gerçekleri dâhil etmek suretiyle halife merkezli bir yönetim inşa etmeye çalışmıştır (Kallek, 2004, s. 219-265).

239). Maverdi'nin bu bakış açısının temelinde realiteyi reddetmeden siyasi koşulları teoriye katmakla beraber halifeyi güçlendirme çabası olduğu görülmektedir.

Maverdi'nin ihtiyatlı teorisine karşın İmam Gazali, bütün yetkiyi halifeye vermek yerine sadece dini otoritenin verilmesini uygun görmüştür. Esasen İmam Gazali de tıpkı Maverdi gibi mevcut siyasi şartlarının farkında olarak yeni bir devlet anlayışı inşa etmeye çalışmıştır. İmam Gazali, dönemin siyasi gerçekliğini göz önünde bulundurarak yeni bir siyasal teori inşa etmeye çalışmıştır. Bu nedenle Maverdi'nin aksine İmam Gazali'nin devlet anlayışında halife merkezi bir konumda değildir. O, otoriteyi parçalayarak dini ve siyasi otoriteyi iki farklı kuruma devretmiştir. Böylelikle hem dini otoritenin sahibi olan halifenin varlığını savunmuş hem de siyasal realiteyi kabul ederek siyasi iktidarı sultana vermek suretiyle sultanın müstakil varlığını kabul etmiştir (Ocak, 2002, s. 329). Selçuklular döneminde Selçuklu idaresini meşrulaştırmaya yönelik teorik çalışma yapan Nizamülmülk ise Maverdi ve İmam Gazali'nin daha ötesine gitmiş ve sultanın otoritesini doğrudan Allah'a isnat etmiştir.¹²² “O'na göre: sultanın otoritesinin kaynağı halife değildir, bu tamamen Tanrı'nın sultana ikramıdır” (Ocak, 2002, s. 32).

Gerek Maverdi gerek İmam Gazali gerek Nizamülmülk'ün ortaya koyduğu devlet anlayışıyla İslam dünyasındaki otorite kavramının anlamı dönüşerek siyasal iktidarın halife dışında farklı bir erke ait olabileceği fikri ortaya konmuştur. Böylelikle klasik İslam düşüncesindeki halifenin hem siyasi hem de dini otoritenin sahibi olma düşüncesi, Selçuklular döneminde dönüşerek siyasal otoritenin sultana ait olabileceği düşüncesine evrilmiştir. İslam'ın halifelik düşüncesinde böyle bir dönüşüm gerçekleşebilmesinin en önemli nedeni Ehlisünnet düşüncesinde halifeliğin nasla belirlenmediği ilkesinin varlığıdır. Ehlisünnet anlayışında halife, sadece dini ve dünyevi işleri yürüten bir makamdır. Bu nedenle halifeden siyasal iktidarın alınması hem teorik açıdan hem de realite açısından Ehlisünnet düşüncesine aykırı bir durum teşkil etmemektedir. Böylelikle Eşari geleneğine mensup olan Maverdi, İmam Gazali ve Nizamülmülk'ün teorik çalışmalarıyla Selçuklu Devleti, İslam dünyasında siyasal otoriteyi elinde bulunduran meşru bir devlet olarak tarih sahnesinde daha güçlü bir şekilde

¹²² Selçuklu Veziri olan Nizamülmülk'ün Ehlisünnet düşüncesi çerçevesinde ortaya koyduğu devlet anlayışı kut anlayışıyla oldukça benzerdir. Kut anlayışında hükümdar otoritesini doğrudan Tanrı'dan alırken Nizamülmülk'ün devlet anlayışında da sultana verilen otorite tamamen Tanrı'nın bir ikramı olarak tasarlanmıştır. İmametin nasla değil mevcut şartlara göre seçilebileceğini kabul eden Ehlisünnet düşüncesi, dini otorite ile siyasi otoritenin farklılaşmasının önünü açmıştır. Kafesoğlu'na (2003, s. 320) göre Selçukluların Sünni birliği oluşturmalarının altında yatan temel neden de İslamiyet'in gaza fikri ile Türk'ün cihan hâkimiyeti düşüncesini birleştirerek güçlü ve büyük bir devlet idaresi kurmaktır. Selçukluların Abbasi Halifesi'ni Büveyhioğullarından kurtararak dini otoriteyi Halifeye bırakmakla beraber siyasal otoriteyi elde etmesi ve İslam dünyasında halifeden ayrı siyasal iktidarı elinde bulunduran meşru bir güç olarak yükselmesi bu çerçevede değerlendirilmelidir.

var olmuş ve İslam dünyasındaki tek hâkimiyetin ortağı olmuşlardır. Selçuklu sultanına *halifenin ortağı (Kasım Emir Ul'mu'nin)* unvanın verilmesi bu durumun bir yansımasıdır (Turan, 1996, s. 135). Selçukluların Maturidiliğin yanı sıra Eşari düşüncesini en baştan beri güçlendirmesinin getirdiği siyasal kazançların Eşari bilginleri olan Maverdi, İmam Gazali ve Nizamülmülk'ün çalışmalarında tezahür ettiğini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle Selçukluların Eşari geleneğini desteklemesinin diğer bir teo-politik nedeni Eşari âlimlerin fikirleri üzerinden devletin İslam dünyasındaki meşruiyetini güçlendirmektir.

Selçuklar, her ne kadar Sünni Müslümanlar nezdinde teorik olarak meşru bir devlet hüviyeti kazansa da sosyolojik olarak dayanacağı toplumu inşa etmek için de Eşari düşüncesinden yararlanmaya çalışmıştır. Şöyle ki Selçukların hâkim olduğu coğrafya çok dinli, çok mezhepli bir yapıya sahip olmasından dolayı büyük bir karmaşa içindedir. Selçuklu idaresindeki Türklerin genişlemesi ve yayılmasının önünde üç büyük engel vardır; Batıda konuşlanmış olan Bizans, ülkenin güneyinde yer alan Batini-Fatımiler ve İran coğrafyasında etkili Şii-Büveyhoğulları. Selçukların bu engelleri ortadan kaldırarak güçlü bir devlet idaresi kurması için birtakım sosyal, siyasal ve dini önlemler alması gerekiyordu. Bu düşünceyle hareket eden Selçuklular, toplumsal nüfusunu arttırmak ve içtimai olarak toplumsal güç elde etmek için Ehlisünneti düşüncesini siyasallaştırarak Sünni birliğini kurmaya çalışmıştır (Ocak, 1990, s. 191). Selçuklunun ilk sultanı olan Tuğrul Bey'den itibaren tüm Selçuklu sultanları, Şii düşüncesinin kendi topraklarında yayılmasını engellemek için birtakım önlemler almış, Şii düşüncesinin işlendiği eserlerin olduğu kütüphaneler yakıtılmış ve Şii Mezhepli kişilerin öğretim yapması engellenmiştir. Buna karşılık Ehlisünnet âlimlerin istihdam edildiği medreseler açılmış ve devlet kademesinde Ehlisünnet resmi ideoloji olarak tahkim edilmiştir (Hakyemez, 2013, s. 175). Selçukluların Ehlisünnet politikasını izlemesinin teo-politik nedenlerinden biri, devletin dayanacağı sosyolojik toplumsal zemini oluşturma amacıdır. Zira devletin hem siyasi hem dini olarak karşı karşıya geldiği tehditlerin ortadan kaldırılması için devletin sağlam bir zemine oturtulması ve devletin toplumsal zemini için geniş halk kitlesinin desteğine ihtiyacı vardı (Karadaş, 2003, s. 105). Bu nedenle Selçukluların inşa etmesi gereken unsur devletin ve halkın benimseyeceği resmi bir ideolojidi. Bu ideolojinin inşası için Maturidiliğin yanı sıra Eşarilik düşüncesi oldukça elverişliydi. Aşağıda detaylı anlatılacağı üzere Eşarilik düşüncesi bir yandan tasavvuf hareketleriyle olan organik bağı nedeniyle geniş halk kitlerin benimsediği bir düşünceyken

diğer yandan Eşari âlimler teorik çalışmalarla güçlü bir devletin varlığını dair fikirler geliştirmişlerdi.

Selçuklu Devleti, Nizamiye Medreseleri'nde Eşariliği desteklemesine karşın Selçuklu sultanları Maturidilik geleneğine tabi olduğu ve Maturidi geleneğini de devlet idaresine de yansıtmaya çalıştıkları görülmektedir¹²³. Nitekim Selçuklu Devleti'nin kurucusu olan Tuğrul Bey dâhil olmak üzere Sultan Alp Arslan, Sultan Melikşah ve diğer tüm Selçuklu sultanları Maturidi idiler (Nizamımülk, 1999, s. 21). Ayrıca Selçuklu Devleti'ndeki kadı atamalarına bakıldığı zaman daha çok Maturidi ulemanın seçildiği görülmektedir. Selçuklu sultanlarının bizzat kendilerinin inşa ettiği medreselere ise Maturidi geleneğine bağlı âlimler atanmıştır (Kara, 2007, s. 182). İdari anlamda da Selçuklular, başta Şam olmak üzere birçok vilayete de Maturidi beyler atamıştır (Ak, 2016, s. 119-138). Vilidimiroviç'e (2004, s. 98) göre Selçuklu Sultanları Maturidiliği sadece benimsemekle kalmamış, Maturidiliğin güçlenmesi amacıyla politikalar geliştirmişlerdir. Selçuklu sultanlarının Maturidi olmasına ve birtakım politikalarla Maturidiliği desteklemesine karşın Eşariliğin ön plana çıkartılması teo-politik bir tercih olarak okunmalıdır.

Selçuklu Devleti, Eşari düşüncesi bağlamındaki teo-politik tercihini iki farklı şekilde yapmıştır: İlki Eşari olan Nizamümülk'ün vezir yapılması, ikincisi ise Nizamiye Medreselerinin kurularak müfredatta Eşariliğin zorunlu tutulmasıdır. Bir yandan Eşari geleneğine bağlı olan Nizamümülk'ün devlet idaresinde güçlü bir figür olması nedeniyle Eşarilik devlet nezdinde hızla yükselirken diğer yandan Nizamiye Medreseleri aracılığıyla Eşari öğretilerinin sistematik bir şekilde öğrenilmesi ve öğretilmesi sağlanmıştır. Öyle ki Selçuklu Devleti'nin verdiği destek sayesinde Eşarilik resmi bir okul haline gelerek geniş coğrafyalara yayılma imkânı elde etmiş daha önce camilerin sütun diplerinde okutulan Eşari öğretileri, Nizamiye Medreseleri sayesinde usulleri belirlenmiş bir program çerçevesinde Selçuklu Devleti tarafından resmen atanan âlimler gözetiminde okutulmaya başlanılmıştır¹²⁴ (Talas, 2000, s. 41-52). Bu bağlamda Eşari âlimlerinin desteklenmesi, Nizamiye Medreseleri sayesinde Eşari geleneğinin gerek toplumda gerekse de devlet idaresinde güçlenmesi

¹²³ Selçuklu sultanları, Maturidi olmasına karşın Ehlisünnetin diğer kolu olan Eşariliği ön plana çıkartmışlardır. Bu bağlamda Sultan Alp Arslan, Maturidi/Hanefi olmasına rağmen Eşari olan Nizamümülk'ü vezir olarak atamıştır. Böylelikle Selçuklu döneminde Türk devlet politikaların çizgisi Eşarilik geleneğine doğru evrilmiştir. (Arıkan, 2011, s. 39-63). Bu tartışmada dikkat edilmesi gereken nokta: Hem Eşariliğin hem de Maturidiliğin Ehlisünnet geleneğinin içinde yer aldığı gerçeğidir. Zira yukarıda daha detaylı anlatıldığı üzere Ehlisünnet düşüncesi genel olarak hem Maturidiliği hem de Eşariliği kapsamaktadır. Buna karşın Selçuklular döneminde siyasal anlamda Eşariliğin ön plana çıkartılmasının temel nedeni birtakım teo-politik nedenlerdir.

¹²⁴ Bu konu da Maksidi (2007, s. 246-247) Selçuklarda Eşariliğin etkisinin çok sınırlı olduğunu Nizamiye Medreseleriyle birlikte etkisinin arttığını ancak medreselerin kapatılmasıyla etkisinin tamamen kırıldığını ifade etmiştir.

Maturidi olan Selçuklu Sultanları nezdinde bir sorun olarak görülmemiş aksine desteklenmiştir (Kalaycı, 2013, s. 130)

Selçukluların Eşariliği teo-politik nedenlerle tercih etmesinin nedeni: Nizamiye Medreselerinin kuruluş amaçlarında gizlidir. Kutlu' ya (2003, s. 26) göre Nizamiye Medreseleri, dini amaçlardan ziyade siyasi amaçlarla kurulmuş olup Ehlisünnet cephesini kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Selçuklu dönemine kadar İslam dünyasında medreseler, hep var olagelmışse de klasik anlamdaki medreseler genelde önemli âlimler tarafından kurularak (kimisi zaman devlet adamları tarafından da kurulmuştur) halktan toplanan yardımlarla ayakta kalabilmiş ve sistematik bir müfredata sahip olmamışlardır. Buna karşın Nizamiye Medreseleri, doğrudan devlet tarafından kurulmuş ve sistematik bir müfredata sahip olan yeni tarz medreselerdir¹²⁵ (Piyadeoğlu, 2018, s. 132). Nizamiye Medreselerinde görev yapacak müderrislerin gerek usulde (itikatta) gerekse de fûruda (amelde) Eşari/Şafi olması şart koşulmuştur (Göktürk ve Dağ, 2014, s. 464). Böyle bir şartın konulmasının temel nedeni siyasal açıdan Batini/Şii düşünceye karşı teorik bir set çekmektir. Özellikle Fatimiler ve Büveyhilerin Şii- Batini düşüncesini siyasallaştırarak Selçukluların İslam dünyasındaki meşruiyetini sarsmaya çalışması Selçukluları Eşariliği ön plana çıkartmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Fatimilerin, Şii düşünceyi siyasallaştırmak amacıyla El Ezher ve Dâru'l-Hikme gibi güçlü eğitim kurumları açarak Şii düşüncenin teolojisini Aristocu ve Eflatuncu felsefi yaklaşımlarla desteklemesi ve dailer yoluyla bu öğretileri yayması ciddi bir etki yaratmıştır. Selçuklular, bu etkiyi kırmak ve halkın bağlılığını kazanmak amacıyla Eşarlık geleneğinin gerek medreselerde gerek halk nezdinde yaygınlaşması için özel bir çaba sarf etmiştir. Zira Eşarılık, Maturidi geleneğine kıyasla kelam-felsefe konusunda daha derinlikli bir yapıya sahip olması nedeniyle Şii düşünceye karşı teolojik bir üstünlük sağlamaktaydı. Söz konusu üstünlüğün sağlanmasının temelinde Eşari âlimlerin mantık ve felsefeyi ön plana çıkartmak suretiyle Şii- Batini düşüncenin benimsediği yöntemi kullanması gerçeği vardır. Bu durum imamet teorisi başta olmak üzere kelam merkezli bir bakış sunan Şii ve Batini ekollerine karşı Eşariliğin ön plana çıkarılmasına neden olmuştur¹²⁶ (Kalaycı, 2013, s. 2013). Kısaca Selçuklular döneminde Ehlisünnete karşı ciddi bir tehdit haline gelen Batini ve Şii düşüncesi

¹²⁵ Nizamiye Medreselerin klasik anlamdan sıyrılarak sistemli bir eğitim anlayışı geliştirmesi kendinden sonraki medreseleri de şekillendirmiştir. Öyle ki bu şekillendirme sadece İslam dünyasındaki medreseler için değil Avrupa'daki eğitim kurumları için de geçerli olmuştur (Piyadeoğlu, 2018, s. 132).

¹²⁶ Eşariliğin felsefi ve kelami boyutunun derin olmasının nedenlerinden biri İmam Eşari'nin uzun yıllar boyunca Mutezile içinde yer alarak Mutezile görüşlerini benimsemesidir. Kimi rivayetlere göre rüyasında peygamberin telkini ile kimi rivayetlere göre ise Mutezile hocasıyla *salah aslahi* teorisi üzerine girdiği tartışma üzerine hocasının verdiği cevaplara tatmin olmayarak Mutezileden ayrılarak yeni bir ekol oluşturan İmam Eşari'nin görüşlerinde akıl ve felsefi yaklaşım önemli bir alan işgal etmektedir (Talas, 2000, s. 41-52).

kelam ilmini kullanmak suretiyle toplumda güç kazanmaktadır. Buna karşın Maturidi geleneğine kıyasla kelam konusunda daha fazla gelişen ve fikir üreten Eşari düşüncesi, diğer Selçuklular tarafından Nizamiye Medreselerinde zorunlu müfredat yapılmıştır (Erdemci, 2012, s. 16).

Selçukların teo-politik bir tercihle Eşariliği ön plana çıkartmasının diğer bir nedeni Eşarilik düşüncesinin toplum nezdinde siyasal-sosyal kimlik haline gelmesi ve tasavvuf hareketlerinde güçlü olmasından dolayı toplumsal desteğin alınmasında sağladığı kolaylıktır. Şöyle ki Eşarilik, Ehlisünnet düşüncesinde yer almasına karşın Maturidi düşünceden ayrılan birtakım öğretilere sahiptir. Bu öğretilerden en önemlisi ilhama ilişkin geliştirdiği düşüncedir. Eşari geleneği, kişinin keşf ve ilhamla sahip olduğu bilgiyi sahil bilgi olarak kabul ederek ilhamı bilgi kaynakları arasında saymıştır. Sufilik açısından ilhamın bilgi kaynağı olması Eşariliğin Sünni İslam dünyasındaki birçok sufi ve tasavvuf hareketlerinde merkezi bir konum elde etmesine neden olmuştur. Bu nedenle Eşarilik halk nezdinde mezhepten ziyade sosyal ve siyasal bir kimlik haline gelmiştir (Kalaycı, 2013, s. 211). Siyasi ve içtimai karmaşanın had safhaya çıktığı dönemde halkın büyük çoğunluğu sufilik hareketlerine yönelerek kendini manevi açıdan tatmin etmeye çalışması sufi hareketlerin halk nezdinde itibar kazanmasına ve güçlenmesine neden olmuştur. Yönetici kesim ise halk nezdinde itibar kazanan kimi sufileri ön plana çıkartarak halkın bağılılıklarını arttırmaya çalışmıştır. Bu politika özellikle Türkiye Selçuklu yöneticilerinde vücut bulmuştur (Ürkmez, 2018, s. 415)¹²⁷. Bu bağlamda Selçukluların Eşarilik düşüncesinin ön plana çıkartılmasının nedenlerinden bir diğeri sufi hareketler üzerinden toplumsal destek kazanmaktır.

Selçukların teo-politik bir tercihle Eşariliği ön plana çıkartmasının diğer bir nedeni Eşari bilginlerin devletin varlığına ilişkin geliştirdikleri güçlü teorik çalışmalar olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Eşari bilginlerinden Maverdi'ye (2008, s. 6) göre devletin üç temel amacı vardır; dini, askeri ve mali amaç. Dini amaç devletin en temel amacı olup devleti ayakta tutan en önemli unsurdur. Zira din, toplumu bir arada tutan ve birleştiren en temel güçtür. Bu nedenle devletin varlığı dini bir yaşam için zorunludur. Aynı şekilde Eşari âlimi İmam Gazali düşüncesinde devlet ile din arasında güçlü bir bağ kurularak devlet, dini yaşamın ön koşulu olarak ele alınmıştır. İmam Gazali düşüncesine göre çöçlü devletin olmadığı bir durumda daima karışıklık meydana gelir, hastalık ve kırıklar peyda olur ve dini ve dünyevi işler yerine getirilemez. Bu nedenle dünyevi ve dini işlerin belirli bir düzende

¹²⁷ Bu konuda verilecek en örnek Muhyiddin İbn Arabi'nin Selçuklu sultanları ile geliştirdiği ilişkiler ve bu ilişkilerin yardımıyla Anadolu 'nun ilmi cenahında yarattığı etki ve halk nezdindeki itibarıdır.

işlemesi için güçlü bir sultana/devlete ihtiyaç vardır (Taplamacıoğlu, 1964, s. 85). Bu bağlamda İmam Gazali'ye (2023, s. 93) göre her ne kadar esas amaç din ise de insanların dini bir yaşam sürmeleri ancak güçlü bir İslam devletinin varlığıyla mümkündür. Dinin kız kardeşi olan devletin temel görevlerinden biri de dinin korunması olduğu için siyaset de en şerefli işlerden biridir, çünkü iyi bir siyaset olmadan dini hükümlerin yerine getirilmesi mümkün değildir. Bu nedenle İslam dini için her dönemde güçlü bir iktidarın ve iyi bir siyasetin varlığı zorunludur (Ekinci ve Şenel, 2023, s. 946-972). Eşari âlimleri devlet-din ilişkisinde dini hayat için güçlü devlet otoritesini zorunlu bir olgu olarak tasarlamışlardır. Eşari âlimlerin hem güçlü bir siyaset hem de güçlü bir devlet olgusunu yüceltmesi gibi görüşleri kuşkusuz Selçuk Devleti'ni gerek Batini'ler karşısında gerek halk nezdinde güçlendirmiştir. Bu bağlamda Selçukluların siyasal olarak mücadele ettiği Şii ve Batini'lere karşı Eşariliği önlemesi politik bir karar olarak ortaya çıkmaktadır.

Görüldüğü üzere Selçukluların dini politikalarında Ehlisünnetin diğer kolu olan Eşariyi ön plana çıkartmasının nedenleri: sosyal-siyasal bir kimlik haline gelen Eşarilik üzerinden toplumsal destek sağlamak. Kelam konusunda güçlü olan Eşarilik üzerinden siyasallaşan Batini ve Şii düşünceye karşı set çekmek. Mezhepsel çatışmaların yoğun yaşandığı dönemde güçlü ve meşru bir devlet için teorik çalışmalarıyla ön plana çıkan Eşari âlimlerin düşüncelerinden yararlanmaktır. Bütün bu nedenler incelendiğinde Selçukluların Maturidilik yerine Eşariliği ön plana çıkartma politikasının teo-politik bir tercih olduğunu söylemek mümkündür.

Türk- İslam medeniyetinin geçiş noktasını oluşturan Karahanlılardan sonra Selçuklu Devleti'nin politikaları sayesinde Türklerin özgün katkılarıyla Türk-İslam medeniyetinin temelleri tamamlanmıştır (Kafesoğlu, 2003, s. 354). Türk asıllı bir âlim tarafından sistemleştirilmiş olan ve İslam'ın Türk yorumu olarak bilinen Maturidilik geleneği teo-politik nedenlerle ilk Türk-İslam devletleri tarafından benimsenirken Selçuklular bir takım teo-politik nedenlerle Eşarilik ön plana çıkartmışlardır. Selçukluların, Maturidiliğin yanı sıra Eşariliği desteklemesi her iki geleneğin Ehlisünnet şemsiyesi altında yekpare bir düşünce şeklinde devletin resmi ideolojisi haline gelmesine neden olmuştur. (Köymen, 1993, s. 11). İslam dünyasında yaşanan sert mezhepsel çatışma döneminde Selçuklular, dini gerekçelerin yanı sıra teo-politik gerekçelerle izlediği Ehlisünnet politikasını, Nizamiye Medreseleri yoluyla desteklemesi ve dini politikaların merkezine yerleştirmesi Türk devlet geleneğindeki Ehlisünnet düşüncesini resmileştirmiştir (Yazıcı, 2002, s. 205). “Öyle ki Bütün Selçuklu

sultanları, Ehlisünnet akidelerini şiddetle savunmuşlar, kurdukları İslâm imparatorluğu için bunu değişmez bir esas olarak kabul etmişlerdir” (Ecer, 1996, s. 492).

3.3.3. Osmanlı Devletinin Ehlisünnet Politikaları

1071’den beri yapılan akınlar ve göçler yoluyla Anadolu’ya yerleşen Türkler, Selçuklulardan sonra kısa bir zaman içinde beylikler şeklinde örgütlenerek Anadolu coğrafyasının siyasi haritasını şekillendirmişlerdir. Osmanlılar da bu siyasi haritada kendisine yer edinen Oğuz Türklerin Kayı boyuna mensup beyliğidir (Maksudoğlu, 2018, s. 43-50). Osman Gazi, gerek karizmatik kişiliği gerek Bizans’a karşı yürüttüğü akınlar sayesinde Anadolu’da belli bir saygınlık kazanarak birçok farklı kesimi etrafında toplamayı başararak devletin ilk tohumlarını atmıştır. Kuruluş döneminde Osman Gazi’nin etrafında Aygıt Alp, Turgud Alp, Hasan Alp gibi gazilik kültürüne sahip askeri kumadanlar; Şeyh Edebalı, Kumral Abdal gibi dervişler ve Dursun Fakih gibi ilmi kişiliğiyle ön plana çıkan fakihler bulunması Osmanlının kuruluşunda birçok farklı kesimin etkili olduğunu göstermektedir (Köprülü, 1999, s. 156-157, Şahin, 2007, s. 79).¹²⁸ Osman Gazi’nin kazandığı Bafeus/Koyunhisar zaferi Osman ailesini Osmanlı hanedanına dönüştürerek meşruiyet kazandırmıştır (İnalcık, 2016, s. 34). Osmanlılar her ne kadar küçük bir beylik olarak kurulsun da kısa bir süre içinde devlet sonra ise imparatorluğa dönüşerek Türk-İslam medeniyetin baş mimarı olmuşlardır. Selçuklulardan aldığı devlet mirasıyla Türk devlet geleneğini tekâmül ettiren Osmanlılar, Türk devlet geleneğindeki Ehlisünnet düşüncesini aynı şekilde korumuş ve desteklemişlerdir (Ocak, 2011, s. 378). Bu nedenle son Türk imparatorluğu olan Osmanlıların dini politikaları tez kapsamında incelenmelidir.

Osmanlının kurucusu Osman Gazi döneminde devletin kuruluşunda etkili olan zümreler incelendiğinde Osmanlının ilk dönemine ilişkin inşa edilen devletin dini-siyasi kimliği ortaya çıkmaktadır. Kuruluş döneminin dini politikalarının genel çizgisini yansıtan dervişler incelendiğinde birçok dervişin Babai Türkmen dervişler¹²⁹ olduğu görülmektedir (İnalcık,

¹²⁸ Osmanlının kuruluşuna dair yapılan tartışmalarda Witek tarafından ön plana çıkartılan gazi teorisine göre Osmanlının ihtişamlı yükselişinin temelinde cihat gayesiyle hareket eden göçebe gaziler (sadece gazilik kültürü) bulunmaktadır. Bu gaziler Bizans’tan ganimet almak için Osman Gazi etrafında birleşerek devletin kuruluşunu gerçekleştirmişlerdir. Bu teoriye karşı çıkan başta Köprülü olmak üzere birçok araştırmacı Osmanlının kuruluşunda birçok farklı kesimin etkili olduğunu ifade ederek ahiler, gaziler, dervişler ve Bacıyan-ı Rumu gibi farklı kesimlerin Osmanlının kuruluşundaki etkisini ortaya çıkartmıştır (Köprülü, 1999, s. 156-157).

¹²⁹ Babai dervişleri, Türkiye Selçuklu Devleti’ni yıkılışa sürükleyen meşhur derviş Baba İlyas etrafında toplanan Türkmenlerin Selçukluya karşı çıkarttığı isyanda etkili olan dervişlerdir. İsyanı başlatan Baba İlyas, yoksul halkın sorunlarıyla ilgilenen Vefai dervişlerinden biri olup kısa bir zaman içinde özellikle Moğol istilası önünden kaçarak Anadolu’ya gelen Türkmen aşiretler ve konar-göçer Türkmenler arasında büyük bir taraftar

2016: 38). Bu tarz Türkmen dervişlerin kuruluş döneminde devlet nezdinde itibar görmesi nedeniyle Osmanlının dini kimliğiyle ilgili farklı görüşlerin ortaya konulmasına neden olmuştur. Osmanlının kuruluşunda itibar gören Türkmen dervişleri öne süren bazı düşünürler, Osmanlının Şii geleneğini takip ettiğini savunmuşlardır. Bu düşünürlerin en meşhuru olan Babinger,¹³⁰ yazdığı makalesinde başta Maverâünnehir olmak üzere Anadolu Selçukluların ve Osmanlıların Şii olduğunu ileri sürmüştür (Babinger ve Köprülü, 1996, s. 13-24). Buna karşın Köprülü, göçebe Türklerin eski dini alışkanlıkları ve Şii öğretileri içeren birtakım heteredoks hareketlere sahip olduğunu kabul etse de Osmanlının Şii olduğu görüşünü şiddetle eleştirmiştir. Ona göre göçebe Türkler arasında yaygın olan Kalenderiler ve Haydariler hareketlerinde Şii düşüncesi ağırlıkta olmasına karşın Şii düşüncesi Osmanlı devlet geleneğine etki etmediği gibi devletin resmi olarak kabul ettiği Ehlisünnet düşüncesine ters düşmesi nedeniyle devlet ile Şii hareketler arasında kaçınılmaz çatışmalar meydana gelmiştir (Babinger ve Köprülü, 1996, s. 13-27). Ocak, (2006, s. 9-18) “*Anadolu’da İslâmiyet*” Fuat Köprülü ve Sonrası adlı makalesinde Babinger ve Köprülü’nün iddialarını inceleyerek Babinger’in argümanlarının temelsiz olduğunu savunmuştur. Ocak’a (2010, s. 11-26) göre Türkler, Selçuklu ve Osmanlı idaresinde Anadolu’ya yerleşmesiyle beraber Anadolu coğrafyası Ehlisünnet geleneğinin takip edildiği bir coğrafyaya dönüşmüştür. Cahen (1970, s. 123-124) ise Anadolu coğrafyasında birtakım Türkmen aşiretlerin Alevi inançlarında Şii düşüncenin yer aldığını ayrıca eski dini inanışların kalıntıların devam ettiğini ifade etmiş olmasına rağmen bunların Şii sayılmasının mümkün olmadığını savunmuştur. Nitekim Cahen’e (1970, s. 123-124) göre Hz. Ali’ye sevgi beslemek tek başına bir gurubu Şii yapmamaktadır. Ayrıca eski Türk inanışları ile Şii düşüncenin bir bütün ve aynı olduğunu söylemek de mümkün değildir. Bu nedenle 14-15.yy.a kadar Anadolu coğrafyasında Şiilik düşüncesi bulunmamaktadır.

Osmanlının kuruluşunda önemli görevler üstlenen dini şahsiyetlerin menşei ve görüşlerinin incelenmesi, Osmanlı Devleti’nin dini kimliğini anlamaya yardımcı olacaktır. Bu bağlamda

kitlesine ulaşmıştır.” Kendisini bir mehdi, kurtarıcı, şifacı bir şaman gibi gören ve kayıtsız şartsız bağlılıklarını bildiren bu müritlerinin sayısı bir hayli artınca, peygamberliğini ilan etmiş, bir süre sonra da gerek iktisadi gerek sosyal gerekse siyasi açılardan Türkiye Selçuklu yönetiminden memnun olmayan bütün zümreleri etrafında toplayarak büyük bir isyan hareketine girişmiştir. Bu isyan hareketi karşısında Sultan II. Gıyaseddin Keyhüsrev; başkentini terk etmek zorunda kalmış, nihayet paralı Frenk askerlerinin desteğiyle isyan bastırılabilmiş ve Baba İlyas katledilmiştir” (Şahin, 2014, s. 46). Selçuklu tarafından isyanın bastırılması üzerine bu dervişler uçlara doğru göç ederek Osmanlı gibi kimi beyliklerde etkili olmuşlardır.

¹³⁰ Bu konuda Babinger, Türklerin ilk andan beri uzun yıllar boyunca Şii düşüncesine sahip olduğunu iddia ederek Selçukluların ve Osmanlının ilk döneminde devlet idaresinde Şii geleneklerin etkili olduğunu ifade etmiştir. Bu düşüncesini Türklerde ve Türk devlet teşkilatındaki Acem kültürünün etkisiyle ispat etmeye çalışmıştır (Köprülü, 1996, s. 13-27).

öne çıkan en önemli şahsiyet Şeyh Edabalı'dır. Osmanlı tarihçileri tarafından Osmanlının manevi kurucusu olarak kabul edilen Şeyh Edabalı; Osmanlının kuruluşuna dair anlatılan rüya menkıbesinin aktörü, Osman Gazi'nin kayınpederi ve hukuk danışmanı olarak tasvir edilmiştir (Aşıkpaşazade, 2003, s. 57). Ocak'a (2009, s. 170) göre Osmanlı tarihçilerin Şeyh Edabalı'ya dair ifade ettiği manevi kurucu kimliğe ilişkin net bir delil olmasa da nüfuslu bir şahsiyet olması hasebiyle Osmanlının kuruluşuna katkı sağlamıştır. Köprülü (2005, s. 404) ise Şeyh Edabalı'yı Osmanlının kuruluşunda yer alan önemli bir ahi şeyhi olabileceğini ifade etmiştir. Bütün kaynakların ittifakıyla Şeyh Edabalı, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda yer almış önemli bir şahsiyettir. Osmanlının kuruluşundaki dini politikaların merkezinde Şeyh Edabalı vardır çünkü O, sadece önemli bir derviş değil ayrıca Osmanlı Devleti'nin ilk kadısı ve müftüsüdür (Şahin, 2024)

Şeyh Edabalı'nın menşei ile ilgili iki farklı görüş ön plana çıkmaktadır. İlk görüşe göre Şeyh Edabalı Osmanlının kuruluşunda etkili olan bir ahi şeyhidir. Bu görüşü ortaya ilk kez koyan Köprülü'ye (2005, s. 404) göre Şeyh Edabalı, tasavvufi kimliğinden ziyade ahi kimliğiyle ön plana çıkan bir şahsiyettir. Köprülü (2005, s. 404) bu iddiasını daha çok Şeyh Edabalı'nın ahi şeyhi kardeşi Şemseddin üzerinden dile getirmiştir. Köprülü tarafından dile getirilen bu iddianın kaynağı ise Neşri ve İbn Kemal'dir. Her iki kaynak da kardeşlerinden hareketle Şeyh Edabalı'yı ahi dervişi olarak ele almışlardır (İbni Kemal, 1991, s. 93-95, Neşri, 1983, s. 81-83). Köprülü tarafından ortaya konan görüşü kabul eden Barkan, (2013, s. 59) söz konu iddiayı vakıf ve tahriri kayıtlarıyla güçlendirmeye çalışmıştır. İkinci görüşe göre ise Edabalı, Babai İsyanı'ndan sonra Selçuklu Devleti'nin uç beyliklerinde etkili olan Vefai tarikatının dervişlerindendir (Şahin, 2014, s. 47). Bu iddiayı dile getiren Ocak (2009, s. 170) Şeyh Edabalı'yı Babai dervişleri içerisinde sayarak Baba İlyas'ın halifelerinden olduğunu ifade etmiştir. Ocak'ın bu tespiti Şeyh Edabalı'yı dolaylı yoldan Vefai Şeyhi yapmaktadır. Babai İsyanın kökenlerini araştıran Ocak'a (2009, s. 76) göre Baba İlyas Vefai tarikatına mensup bir derviş olduğu için Babai dervişlerin kökeni Vefai tarikatına dayanmaktadır. Ocak tarafından dile getirilen bu iddia Elvan Çelebi ve Kâtip Çelebi ve Aşıkpaşazade'nin eserleri üzerine inşa edilmiştir. Söz konusu kaynaklarda Şeyh Edabalı, Vefai halifelerinden Babai dervişi şeklinde zikredilmiştir (Şahin, 2007, s. 92). İnalçık (2016, s. 38) ise Şeyh Edabalı'yı hem bir Babai dervişi hem de bir Ahi şeyhi olarak el almıştır. Bu bağlamda Şeyh Edabalı'nın

mensup olduğu tarikatının/teşkilatının menşei hususunda net bir bilgi olduğunu söylemek mümkün değildir.

Şeyh Edabalı'nın menşei hakkında net bir görüş olmasa da mezhebi menşeinin Ehlisünnet olduğunu söylemek mümkündür. Bu konuda çalışma yapan Şahine'e (2004) göre Şeyh Edabalı'nın eğitim aldığı hocalar Necmeddin ez-Zâhidî, Sadreddin Süleyman b. Ebü'l-İz ve Cemâleddin el-Hasîrî gibi tanınmış Ehlisünnet âlimlerdir. Aynı şekilde Erşahin'e (1999, s. 303-307) göre Şeyh Edabalı'nın Hanefî fıkına dair tanınmış âlimlerden eğitim alması nedeniyle kendisi Ehlisünneti benimseyen bir şeyhtir. Şeyh Edabalı için kaynaklarda kullanılan sıfatlar incelendiğinde genelde kendisinden *Şeyh-i aziz, sahib-i kemâl, veleyetli, keremetli, derviş ve zaviye sahibi* şeklinde anıldığı görülmektedir. Bu sıfatlar ise çoğunlukla tasavvuf teorilerinde ve pratiklerinde kullanılmaktadır. Edebalı'nın sıfatı ise daha ziyade Sünni çevrelerce kullanılan *şeyhtir*. Edebalı'nın Bâtını veya heterodoks çevrelere mensup olması durumunda kendisine daha çok *dede, baba, ata, sultan veli* gibi sıfatlarla anılması daha çok muhtemeldir (Erşahin, 2025). Bu bağlamda Şeyh Edabalı'nın Ehlisünnet geleneğini benimseyen bir derviş olduğunu söylemek mümkündür.

Osmanlının kuruluş döneminde dervişlerin yanı sıra etkili olan bir diğer dini zümre fakıhlardır. Osmanlının kuruluşunda Osman Gazi'nin yanında ona danışmanlık ederek devletin kuruluşunda aktif rol üstlenen fakılara (fakih) oldukça önemlidir. Fıkıhlar gerek beyliği teşkilatlandırma konusunda gerekse de Osmanlı halkının dini-sosyal yaşamını düzenleme konusunda ciddi katkılar yapmışlardır. İnalçık'a (2016, s. 46) göre bu fakılar Sünni İslam'ı/Ehlisünneti benimsemiş zatlardır (İnalçık, 2016, s. 46). Aşıkpaşazade'ye (2003, s. 71) göre Şeyh Edabalı'nın damadı olan ve Osmanlının bağımsızlık alameti olan ilk hutbeyi okuyan, Osmanlının ikinci kadısı olan Dursun Fakih Sünni geleneğini benimsemiştir. Türklerin yoğunluklu olduğu bölgelerde Ehlisünnetin hâkim gelenek haline geldiğini, bunun nedeninin söz konusu geleneğin ake ve rey'e önem vermesi olduğunu ifade eden Bilkan'a (2019, s. 25-30) göre ise Osmanlının devlet ideolojisinin gelişiminde etkili olan gelenek yine Ehlisünnet düşüncesidir. Osmanlının ilim zihniyetinin oluşmasında ve gelişmesinde etkili olan önemli şahsiyetlerin başında Fahreddin Razi gelmektedir. Razi ise 13.yy.da İslam dünyasının içine düştüğü siyasi, sosyal ve dini karmaşa döneminde aklı ön plana alan Eşari geleneğine mensup biridir. Razi etkisi Osmanlı da kısa bir zamanda bir ekol haline gelmiş ve medreselerde etkili olmuştur. Bu bağlamda gerek Şeyh Edabalı ve diğer önemli fakıhların

Ehlisünnet olması gerek Razi ekolünün medreselerde etkili olması nedeniyle Osmanlının kuruluş döneminde etkili olan geleneğin Ehlisünnet olduğunu söylemek mümkündür.

Görüldüğü üzere Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemindeki dini-siyasi kimliği incelendiğinde Anadolu'da bulunan farklı abdalların ve dervişlerin devletin kuruluşunda katkısı olduğu görülmekle birlikte tipik bir Ehlisünnet devlet yapılanmasına sahip olduğu görülmektedir. Devletin ilk resmi kadısı/müftüsü olan Şeyh Edablı ve Dursun Fakih, Ehlisünnet geleneğine bağlı zatlardır. Ayrıca Osmanlının ilk medresesi olan İznik Medresesi'ne Baş Müderris olarak tayin edilen Davut-i Kayseri; Sadreddin Konevi, El-Kaşani ve İbnü-l Arabi gibi Ehlisünnet geleneğinin meşhur tasavvufçularından etkilenmiş ve bu doğrultuda eserler kaleme almıştır (Karadaş, (2006, s. 1-17). Osmanlının ilk Şeyhülislamı olan Molla Fenari de Razi ekolünün en önemli temsilcisi olup Ehlisünnet geleneğini benimsemiş bir âlimdir (Bilkan, 2019, s. 25-30). Buna karşın Osmanlı, kuruluşundan itibaren benimsediği Ehlisünnet geleneğini devlet erkiyle hâkim bir gelenek haline getirmekten kaçınmıştır. Osmanlının kuruluş döneminde beyliğin ideolojisine tezat teşkil etmeyen birtakım abdalların ve dervişlerin fikirleri devlet nezdinde bir tehdit unsuru olarak görülmemiş ve bu dervişlerin faaliyetlerine karışılmamıştır (Ocak, 1990, s. 192). Bu bağlamda Osmanlının kuruluş coğrafyasında özellikle göçebe Türkmen aşiretleri arasında heteredoks öğretiler yaygın olmuş olsa da Osmanlı Devleti'nin Sünniliği özelde Ehlisünnet geleneğini resmi olarak benimsediğini söylemek mümkündür.

İnalcık'a (2016, s. 40-45) göre Osmanlı kuruluşunda iki tip derviş bulunmaktadır: Birinci tip, devletle uyum içinde olan ve devletten vakfiye kabul eden dervişlerdir ki Osmanlı devleti kuruluş döneminde bu dervişlere ilişmemiş hatta desteğine başvurmuştur. İkinci tip ise devletle çatışma halinde olan dervişlerdir İkinci tip dervişler Kutbiyye inancına sahip olmalarından dolayı Tanrıyla ilişki içinde olduklarını iddia ederek saltanat işlerine müdahil olmaya çalışmışlardır¹³¹. Göçebe Türkmenler arasında saygı duyulan bu tarz dervişlerin görüşleri incelendiğinde birçoğunun benzer dini-siyasi öğretilere sahip olduğu ve bu öğretileri yaymaya çalıştıkları görülmektedir. Osmanlının daha çok çalkantılı ve zayıf olduğu

¹³¹Kutub, hem dünyanın hem âlemin manevi yönetici olduğuna inanılan veli anlamına gelmektedir. Kutbiyye ise söz konusu makamı ifade emektedir (Ateş. 2025). Gerek Sünni tasavvuf çevrelerinde gerek heteredoks hareketlerde önemli bir yer edinen kutbiyyet inancı, bazen mehdilik iddiasıyla beraber bazen ise tek başına kullanılmıştır. "Mehdilik iddiası ile ortaya çıkan şeyhlerin velayet makamına sahip bir veli hatta veli hiyerarşisinin tepesinde yer alan bir kutup olduklarını iddia etmeleri de bu durumun bir göstergesi olsa gerektir. Şu haliyle mehdi karşımızda Mistik Velayet-Kutbu'l Aktâb özelliklerini şahsında birleştirmiş sahibü'z zaman olarak durmakta her türlü siyasi ve sosyolojik örgütün üstünde bir irade ile onlara meydan okumaktadır" (Işık, 2015, s. 123). Kutub, ister mehdi iddiasında bulunsun isterse bulunmasın siyasi otoritenin üstündedir. Tarih boyunca siyasi emelleri olan birtakım hareketler kutbiyye inancını kullanmak suretiyle ciddi bir taraftar toplayarak devletle dini-siyasi çatışmaya girmiştir.

dönemlerde ortaya çıkan söz konusu bu heterdoks mehdici hareketler, merkezi yönetime karşı çıkan ve genelde göçebe Türkmenler arasında revaç gören bir nevi kurtarıcı rolü olan hareketlerdir (Işık, 2015, s. 124). “Ehlisünnet dışı bu tarz hareketler; devleti parçalamaya, birliği bölmeye, yıkmaya, siyasî otoriteyi ele geçirmeye yönelik siyasi bir muhtevaya sahiptir.” (Ecer, 1996, s. 500). Bu tarz hareketler Osmanlı iktidarına tehdit oluşturmaya ve devlet nizamını bozan bir hal almaya başladığında askeri yollarla bertaraf edilmiştir. Osmanlının ilk dönemlerinde daha çok siyasetten iktidara tehdit haline gelen birtakım heteredoks dervişlerle mücadele edildiği görülmektedir. Osmanlının kuruluş döneminde siyaseten tehdit oluşturmadığı müddetçe bu tarz heteredoks yapılara ilişmemesi hatta zaman zaman onların desteğine başvurması Osmanlının dini politikaların teo-politik boyutunu göstermektedir.

Devlet ile tarikatlar arasındaki ilişkiyi inceleyen Işık’a (2015, s. 173) göre Osmanlı tarihi boyunca merkezden uzak bir şeyhin veya dervişin belirli bir sadık kitleye (Kutbiyye inancına sahip olanlar için şeyh bir nevi kurtarıcı olması nedeniyle itaat had safhadadır.) sahip olması Osmanlı sultanlarını tedirgin etmiştir. Bu bağlamda devletle dini-siyasi bir çatışmaya girenler, tehdit olarak görülürken devletle uzlaşa içinde olanlara (siyasi emelleri olmayan ve devletin resmi görüşü Ehlisünneti benimseyen tasavvuf çevreleri) ilişilmemiştir. Örneğin; “bazı fesadatı sultana arz olunduğundan” Edirne’ye götürülen Hacı Bayram-ı Veli’nin böyle bir yola tevessül etmediği için devlet tarafından kendisine itibar gösterilmiştir. Buna karşın Şehzade Musa ile girdiği saltanat mücadelesi başta olmak üzere dini-siyasi sebeplerle geniş bir kitleye ulaşmış olan Şeyh Bedreddin askeri yollarla bertaraf edilmiştir¹³² (Işık, 2015, s. 173). Ayrıca Osmanlının kuruluş döneminde devlet ile siyasal çatışmaya giren heteredoks yapılı Kalenderîler, Hurûfîler ve Halvetîler gibi hareketler Osmanlı uleması tarafından şeriate aykırı olarak değerlendirilmiş ve bazı şeyhler idam ettirilmiştir (Uzunçarşılı, 1988b: 300 - 305). Görülüşü gibi Osmanlı ilk dönem dahi Ehlisünnet politikası izlemiş olsa da söz konusu politika daha yumuşaktır. Osmanlının böyle bir dini politika yürütmesinin nedeni: Henüz kuruluş aşamasından dolayı dervişlere olan ihtiyacı ve merkezi bir devletin henüz teşekkül etmemesi olarak okunmalıdır. Melikoff’a (2021, s. 190) göre ilk Osmanlı sultanları, Türkmenlerin desteğini almak için kendilerini babalara dayandırmışlardı. Osmanlının kuruluş döneminde siyasal açıdan tehdit unsuru olmayan heteredoks aşiretleri ve dervişleri doğrudan karşısına almaması ve bir süre boyunca bu dervişlerin desteğini kazanmaya

¹³² Daha geniş bir çalışma için bkzn: Türk İslam Siyasi düşüncesi teşekkül devrinden 18. Yüzyıla M. Akıncı ve G.N Şafak (Ed).

çalışması, dönemsel bir politika olmakla beraber politikanın teo-politik boyutunun varlığını göstermektedir. Nitekim devletin merkezileşerek güçlenmesi sonrasında heteredoks yapılarla siyasal mücadeleye girilmiş ve Ehlisünnet düşüncesi hâkim gelenek haline getirilmiştir (Yıldırım, 2014, s. 93-124).

Osmanlının merkezileştiği ve güçlendiği dönem olan Sultan Fatih'in İstanbul'u fethetmesi, dini politikalar açısından bir dönüşüm meydana getirmiştir. Beylikten tam teşekküllü bir imparatorluğa dönüşen Osmanlı, bu dönemde birtakım idari ve içtimai düzenlemelere ihtiyaç duymuştur. Sultan Fatih, gerekli düzenlemeleri yaparak merkezileşmeyi sağlamanın yanı sıra imparatorluğun gereksinim duyduğu ideolojik yapılanmayı Ehlisünnet düşüncesiyle tamamlamıştır. Sultan Fatih'in kurduğu Fatih Medreseleri, (Sahn-ı Semân) devletin resmi ideolojisinin üretildiği resmi kurumlar olmuşlardır. Böylelikle Sultan Fatih: “ İslam devletlerindeki din-devlet ikizliğini, dinin devlet güdümüne alındığı bir din-devlet özdeşleşmesi haline getirmiştir” (Ocak, 1990, s. 192). Bu bağlamda verilecek en önemli örnek Şeyhülislamlık kurumunun gelişim sürecidir. Osmanlının kuruluşundan beri geleneksel biçimiyle var olan Şeyhülislamlık Kurumu, kuruluş döneminde devlet teşkilatına alınmayarak özerk yapısı korunmuştur. Buna karşın Sultan Fatih, Şeyhülislamlık kurumunu resmen devlet teşkilatına dâhil ederek devletin dini anlamda merkezileşmesini sağlamıştır. Fatih Kanunnamesi ve Osmanlı teşrifat teamülleri incelendiğinde Şeyhülislam her ne kadar diğer devlet görevlerinden farklı bir muamele görse de sonuç olarak tayini padişah tarafından yapılan bir memuriyet hüviyetine kavuşmuştur¹³³ (Yakut, 2005, s. 20-30). Şeyhülislamlık makamının devlet teşkilatı içine alınması devletin resmi devlet anlayışını inşa etmesinin en somut örneğidir. Osmanlının Ehlisünnet düşüncesini hâkim gelenek haline getirmesinin teo-politik nedenlerinden biri: Devletin kuruluşunda yer alan ve genelde özerk olan heteredoks yapıların siyasete olan etkisini ortadan kaldırmak ve devletin ihtiyaç duyduğu ideoloji inşa etmektir.

Sultan Fatih dönemiyle beraber belirginleşen Ehlisünnet politikasının diğer bir teo-politik nedeni: Devletten imparatorluğa geçiş sürecinde imparatorluğun ihtiyaç duyduğu resmi din anlayışının ve onu temsil eden Padişah'ın ruhani iktidarının inşasıdır. Sultan Fatih'in Fatih Kanunnameleri incelendiğinde asıl niyetin sultanın hâkimiyet anlayışının kutsallaştırmak suretiyle genişletmek olduğu görülmektedir. Kuruluş döneminde geleneksel bir yönetim tarzı

¹³³ Osmanlı teşrifat teamüllerine göre padişahın selamlanması merasiminde tüm devlet görevleri padişahın eteğini öperken, padişah ayağa kalkarak Şeyhülislam ayağa kalkan padişahın yakasından öpmektedir (Yakut, 2005, s. 20-30).

benimseyen (Sultanın mutlak yetkili olmadığı zımnın toplumda etkili olan beylerle beraber devleti yönettiği) Osmanlı, Sultan Fatih dönemiyle beraber iktidarı mutlak anlamda Sultan'ın kişiliğinde yeniden inşa etmiştir. Sultan Fatih'in İstanbul'u fethinden hemen sonra Veziriazam Çandarlı'yı idam etmesi meselesi söz konusu inşanın bir yansımasıdır¹³⁴. İdari anlamda ise kardeş katli ve sultanın tek başına yemek yemesi¹³⁵ vb. uygulamaları yasallaştırması iktidarın mutlak anlamda Sultan'ın şahsında inşasının başka bir tezahürüdür (Gündüz, 2008, s. 51-66, Eroğlu, 2003, s. 19-30). Konuyla ilgili çalışma yapan Eroğlu'na (2022, s. 617) göre söz konusu imparatorluk ideolojisi için gerekli olan mutlakiyetçi ideoloji Tursun Bey tarafından Teşkilat Kanunnamesi'nde yazılmıştır. Kanunname incelendiğinde devlet işlerinin fiili yürütülmesi devlet erkânına devredildiği, devlet işlerinin vezir, kadıasker ve defterdar tarafından haftanın dört günü *Has odaya arz* şeklinde yürütüleceği görülmektedir. Söz konusu kararlar protokol kuralları gibi gözüke de esasında sultanlık makamının dokunmazlığın ve kutsallığının hukukileştirilmesidir. Teşkilat Kanunnamesi'yle Osmanlı padişahının konumu, erişilmesi mümkün olmayan “kutsal” bir makama çıkartılmıştır (Eroğlu, 2022, s. 617). Sultanlık makamı, dini anlamda mistik bir muhteva ile bezenmiş ve bu bağlamda *padişah-ı zıllullâh* unvanının muhtevası tüm insanlığa kapsayacak şekilde yeniden inşa edilmiştir¹³⁶. Söz konusu değişimin nedeni imparator olan Osmanlı padişahın iktidarını mutlaklaştırmakla beraber klasik Türk-İslam devlet usulüne uygun bir izahat geliştirmektir. Sultan Fatih'le beraber Osmanlı padişahları, yetiyi doğrudan Allah'tan alan ve tüm yeryüzünün yegena hâkimi olan *es-sultanu zıllullâhi fi'l-arz*'dır (Ocak, 1990, s. 190-195, İmamoğlu ve Öztürk, 2023, s. 64). Bu bağlamda Osmanlının Ehlisünnet politikası izlemesinin diğer bir teo-politik nedeni bir yandan devletin ihtiyaç duyduğu merkezîyetçilik inşasını hükümdarın şahsında sağlamak diğer yandan merkezileşen devletin toplumsal/sosyolojik tabanı için devletin resmi ideolojisini inşa etmektir.

Sultan Fatih'in merkezileşme ve imparatorluk dönüşümü politikasının yanı sıra Ehlisünnet geleneğini devlet ideolojisi haline getirme sürecinde etkili olan diğer bir teo-politik neden: Şii Türk devleti olan Safevilerin oluşturdukları Şii temalı alternatif devlet ideolojisi. Şöyle

¹³⁴ Çandarlı, Osmanlının kuruluşundan itibaren padişahlara vezirlik yapan bir hanedana mensup olması ve zımnın idari ve siyasi olarak Osmanlı iktidarında belirli bir pay sahibi olması nedeniyle Osmanlının ilk dönem yönetim biçimini simgeleyen bir kişiliktir.

¹³⁵ “*Ve canib-i şerifim ile kimesne ta'am yemek kanunum değildir. Meğerki ehl-i tyalden ola. Ecdad-ı izamım vüzerasıyla yerler imiş. Ben men etmişimdir*”. Böylelikle Osmanlı padişahı kimseyle yemek sofrasını dahi paylaşmayan herkesten üstün ve kutsal bir konuma yükseltilmiştir.

¹³⁶ Esasen söz konusu unvan “Murad Hüdavendigar'dan “zıllullah fi'l-arz ve Padişah-ı rûy-ı zemîn” gibi unvanlar kullanılmaktadır. Ancak söz konusu kullanımın muhtevası Fatih'ten önce tüm yeryüzünü kuşatan bir içerikten uzaktır (Buzpınar, 2024). Sultan Fatih'le beraber iktidarın meşruiyeti o döneme kadar ki temaüllerden farklı bir şekilde izah edilmesi başlanmıştır.

ki Safevilerin kurucusu olan Şah İsmail'in şeceresi hakkında bilgi veren kaynaklar onun Akkoyunlu Türkmenlerinden Uzun Hasan'ın torunu olduğunu iddia etmişlerdir. Şah İsmail de *Bahadır Han* ve *hakan* gibi Türk kültüründeki hakanlık unvanları kullanmak suretiyle Türk kimliğini ön plana çıkartmaya çalışmıştır. Safevilerin kendilerini Türk devlet geleneğinin mirasçısı olarak resmederek hedefledikleri amaç: Türkler arasında siyasi bir meşruiyet zemini yaratmaktır (Musalı, 2018, s. 1). Safevi Hanedan'ın kendilerini soy bakımından Türk sayması Türkler üzerinde ciddi etki yaratmıştır. Nitekim Hanedan'ın etrafında toplanan müritler arasında Anadolu Türkmenleri oldukça fazladır¹³⁷ (Gündüz 2013, s. 45-51). Buna karşın Safeviler her ne kadar Türklük üzerinden devletin meşruiyetini ortaya koymaya çalışmış olsalar da hâkim olmaya çalıştıkları bölgenin dini yapısının çeşitliliği onları On İki İmam Şiiliğini benimsemesine sevk etmiştir. Başka bir okumayla bölgede yeni bir devlet kurmaya çalışan Safeviler, devletin sosyolojik olarak dayanacağı toplumsal kesimi oluşturmak için On İki İmam Şiiliğini teo-politik olarak tercih etmişlerdir¹³⁸ (Köprülü, 1979, s. 133). On İki İmam Şii düşüncesinin merkezinde ise Ehlibeytten olmayan yönetimlerin gayrimeşru olması düşüncesi vardır. On İki İmam Şii düşüncesinde Osmanlı Devleti, yönetimi gasp eden gayrimeşru bir devlettir (Deniz, 2023, s. 753-779). Kendilerinin Ehlibeyt ve Türk olduğunu iddia eden olan Safevi Hanedanı, Ehlişünnet Osmanlı karşısında ideolojisi güçlü olan ve hemen hemen aynı toplumsal tabana hitap eden bir devlet yaratmayı başarmışlardır (Kartaloğlu, 2002, s. 108-109).

Devletleşme sürecini tamamlayan Safeviler, ihtiyaç duyduğu insan kaynağını Anadolu Türkmenlerinden sağlamıştır. Anadolu'da Safevilerin propagandasını yürüten dailer, ciddi başarılar elde etmiş ve kısa bir zamanda Anadolu nüfusunu boşaltacak göç hareketlerinin başlamasına neden olmuştur¹³⁹ (Bulut, 2015, s. 19). Sünni Osmanlıya karşı güçlü bir alternatif olarak ortaya çıkan Safevilerin Anadolu Türkmenler üzerinde yarattığı dini ve siyasi etki isyanlara neden olmuş ve Osmanlı yönetimini tehdit eder hale gelmiştir (Işık, 2015, s. 182). Bu durum Şah İsmail'in izlediği alternatif devlet politikasının başarılı olduğunu göstermektedir. Osmanlı, Şii düşüncüyü siyasal ve içtimai bir tehlike olarak görmüş

¹³⁷ Devletin askeri kanadını oluşturan Kızılbaş oymakların belkemiğini oluşturan kesimler incelediğinde Türklerin çoğunlukta olduğu görülmektedir. Zira Kızılbaşların en önemli oymakları: Şamlular, Ustaclular, Kaçarlar, Tekelüler, Afşarlar ve Zülkadirli'ler'dir (Deniz, 2023, s. 753-779).

¹³⁸ Şah İsmail'in şiirleri ve düşünceleri incelendiğinde kendisinin esasen Hurufi inancına mensup olmasına karşın devleti teo- politik bir tercihle On İki İmam Şii düşüncesi üzerine inşa etmiştir. Zira bölgede çoğunlukta olan Sünnilik ve On İki İmam Şiiliği varken devletin uç bir mezhep olan Hurufilik üzerinde kurulması mümkün değildir.

¹³⁹ Öyle ki bu dönemde yapılan göçler incelendiğinde göçlerin batıya değil doğuya yapıldığı görülmektedir. Söz konusu göçler Osmanlı'nın Anadolu'daki siyasi, ekonomik ve toplumsal gücünü zayıflatmıştır.

ve Şii düşüncenin Kızılbaşlık hareketi üzerinden Anadolu'ya yayılmaması için içtimai ve siyasi önlemler almıştır. Öncelikle Şiiliği İslam'dan saymayarak onları ehli küfürden saymış ve Rafizilik¹⁴⁰ kavramının muhtevasını değiştirmiştir. “Zındık, mülhid gibi dinî kıstaslarla izah edilen suçlar ile devlete karşı işlenen suçlar özdeşleştirilmiştir. İslâm'a saldırmakla sultana, Devlet-i Aliye'ye saldırmak aynılaşmış bu nedenle de aynı şiddetle kovuşturulmuş ve cezalandırılmıştır.” (Işık, 2015, s. 178). Bu politikayla Osmanlı bir yandan ülke içindeki heterodoks (Bektaşilik hariç) kesimlere karşı siyasi bir tavır takınarak onları sistem dışına iterken diğer yandan cihat kavramını genişleterek Safevilere karşı seferlere girişmiştir (Ekinci ve Şenel, 2023, s. 946-972). Ayrıca Osmanlı Devleti, Safeviler tarafından inşa edilmeye çalışılan Şii merkezli alternatif toplum ve devlet anlayışını bertaraf etmek için mezhepsel vurguları ön plana çıkartmıştır (Kalaycı, 2017, s. 113-128). Bu konuya değinen Kalaycı, (2016, s. 15-40) Osmanlının Safeviler'e karşı giriştiği siyasal mücadelenin temelinde mezhepsel bir çatışma olduğunu bu nedenle Osmanlıda Ehlisünnetin siyasal bir kimliğe büründüğünü savunmuştur. Işık'a (2015, s. 182) göre ise “Şii Safevi propagandasının Osmanlıya yansması, siyasi ve ideolojik düşmana karşı kendi ideolojisini bayraklaştırma politikasıdır. Bu bağlamda Ehlisünnet inancı ile devlet arasındaki mesafe tamamen ortadan kalkmış; devlet ile din, aynı düzlemde sapkın ve yıkıcı olarak addedilen hedeflere karşı birleşmiş ve içkinleşmiştir”.

Osmanlının Safevilerle ideolojik mücadele etmek için Ehlisünnet geleneğini devlet ideolojisi haline getirme politikası dini-siyasi bir içerik kazanmıştır. “Her ne kadar Safevilerle Osmanlılar arasında mezhep farkı ve taassubu olsa da ortak din ve dil birliği ve Anadolu'da Safevi propagandasından etkilenmiş geniş bir halk kitlesi vardı. Bu sebeple öncelikle Anadolu'daki Sünnî halk ve ordunun Safeviler ve Şah İsmail aleyhine hazırlanması gerekmektedir” (Öge, 2010, s. 33). Ocak'a (2002, s. 16) göre Osmanlı- Safevi çekişmesinde meydana gelen ictimai ve siyasi karmaşanın önüne geçmek için devlet, gerek teorik gerekse de pratik olarak ideolojisini ve otoritesini korumaya çalışmıştır. Safevilerle teorik mücadele için Osmanlının ilmiye sınıfı devreye girmiştir. Bu politika Sultan Süleyman döneminde Şeyhülislam İbn-i Kemal'de tezahür etmiştir. İbn-i Kemal'nin kaleme aldığı *Fetâvâyı Kemalpaşazâde der Hakkı Kızılbaş* adlı fetva ile Safeviler, sapkın bir toplum olarak ele alınmış ve kendileriyle savaşılmasının elzem olduğu savunulmuştur (Öge, 2010, s. 34). İbn Kemal'in fetvası incelendiğinde İbn-i Kemal'in tam bir Ehlisünnet savunucusu olduğu

¹⁴⁰ Osmanlıda, Rafizilik kavramı genel olarak Şii düşüncesini ve bu düşüncenin unsurlarını barındıran “zındık” grupları tanımlamak için kullanılmıştır.

görülmektedir. Zira fetvada sadece Hanefi görüşlere yer vermek yerine Ehlisünnet geleneği içinde ele alan diğer mezheplerin imamlarının görüşlerine de atıf yapmıştır. Ayrıca fetvada Osmanlı padişahını *imam* olarak nitelemek suretiyle Peygamberin ve halifelerinin yegâne temsilcisinin ve takipçisinin Osmanlı padişahları olduğunu vurgulamıştır (İnanır, 2014, s. 39). Fetvada Osmanlı padişahının *imam* olarak anılması söz konusu fetvanın politik boyutunu göstermektedir¹⁴¹. Söz konusu fetva, bir yandan Ehlisünnet dışı Şiilik-Kızılbaşlık gibi hareketleri zındık olarak nitelendirmek suretiyle Safevilere mücadeleyi güçlendirirken diğer yandan iç siyasette Ehlisünnetin devlet ideolojisine dönüşmesinin teolojik altyapısını hazırlamıştır. İbn-i Kemal'in *İkfaru-Ş Şia, Risale-İ Beyan-I Fıkrai-D Dalle, Risale Fi Beyanı Tekfiri Revafız* eserleriyle Ehlisünnet dışındaki diğer geleneklerin hemen hemen hepsinin dışlanması Osmanlı resmi din görüşünün net bir şekilde yansıtmaktadır¹⁴² (Bilkan, 2021, s. 30-40). Osmanlı, bir yandan Ehlisünnet dışındaki diğer görüşlerin tamamını sistem dışına iterek Ehlisünneti resmi devlet görüşü olarak benimsediğini teyit ederken (Ocak, 2002, s. 30) diğer yandan Ehlisünnet Safevilere karşı siyasallaştırılmıştır. Bu durum Osmanlının teo-politik kaygılarla dini politikalarını belirlediğini göstermektedir.

Osmanlının Ehlisünnet politikası sadece Safevi tehlikesine karşı izlenen dönemsel bir politika değildir. Söz konusu politika Safevi Devleti'yle beraber sonlanmamış Nadir Şah döneminde de devam etmiştir. Safevi hanedanına son vererek iktidarı ele geçiren Nadir Şah, hâkimiyet kurduğu bölgede Şii düşüncenin On İki İmam düşüncesinden uzaklaşarak Şii geleneğin daha ılımlı hali olan Caferiliği hâkim gelenek haline getirmeye çalışmıştır. Nadir Şah'ın amacı: Daha ılımlı olan Caferiliği beşinci mezhep olarak tanınmasını sağlayarak Sünni İslam dünyasında meşruiyet sağlamaktır. Nadir Şah'ın bu amacı dış politikasının ana eksenini oluşturmuştur (Çelik, 2023, s. 20-28). Osmanlıyla barış görüşmelerinde Nadir Şah tarafından ileri sürülen şartlarından biri: Caferiliğin beşinci mezhep olarak tanınması ve Mescidi Haram'de Caferiliğin simgesi olacak beşinci rükün/sütun dikilmesidir. Söz konusu talebe karşı Osmanlı tarafından verilen cevap incelendiğinde Osmanlının Ehlisünneti devletin dini politikası olarak izlemeye devam ettiği görülmektedir (Kürelî, Türe, Kaya, vd, 2014, s. 51). Nadir Şah tarafından Şia düşüncesinin aşırılıklardan sıyrılmasına yönelik

¹⁴¹ Zira Safevi propagandası tarafından Şah İsmail, Ehlibeyt soyundan gelen gerçek imam olarak tasvir olunurken Osmanlı padişahları Ehlibeytten olmayan gayrimeşru bir yönetim olduğu iddia ediliyordu.

¹⁴² Zira Ehlisünnet dışı akımlarla ilmi açıdan mücadele, her ne kadar İbn-i Kemal'de vücut bulmuş olsa da söz konusu mücadele İbn-i Kemal'den sonra da devam etmiştir. Özellikle Şeyhülislam Ebussuud Efendi döneminde başta bizzat Ebussuud Efendi olmak üzere ulemanın çoğunluğu Ehlisünnet dışı her türlü geleneği ve tasavvufi harekete karşı mücadele etmiştir (Ocak, 2002, s. 30). İbn-i Kemal, Ebussuud Efendi ve diğer ulemanın görüşlerinin ağır basması, Osmanlı düşünce dünyasının Ehlisünnet düşüncesi etrafında daha da katılaşmasına neden olmuştur.

izlenen politikalar, Osmanlı tarafından memnuniyetle karşılanmış olsa da Nadir Şah'ın mezhep konusundaki istekleri geri çevrilmiştir (Çelik, 2023, s. 20-28)¹⁴³. Bu durum Osmanlının Safevilerden sonra da Ehlisünnet politikasını sıkı bir şekilde resmi olarak devam ettirdiğini göstermektedir. Kısaca tarihsel süreç incelendiğinde Osmanlının Ehlisünnet politikasının teo-politik nedenlerinden biri Safevilerdir. Osmanlı, Safevilerin etmek amacıyla Ehlisünnet politikasını katılaştırmak suretiyle kendisini ve halkını¹⁴⁴ ayırttırmaya çalışmıştır. Böylelikle Selçuklu döneminde mezhepsel vurgularla inşa edilen toplumsal/sosyolojik taban Osmanlıda da korunmuştur.

Osmanlının Ehlisünnet politikası izlemesinin başka bir teo-politik boyutu, devletin siyaset-i şeri'yye¹⁴⁵ dayanmak suretiyle dini kuralları daha esnek tanınması ve başta siyaseten katli cezası olmak üzere sultana geniş yetkiler verilmesidir. Osmanlı katı bir Ehlisünnet politikası izlemesi durumunda hukuk sisteminin tamamen şariat olması beklenen bir durum iken Osmanlının İslami kuralların yanı sıra örfi kanunları düzenlemesi Ehlisünnet düşüncesinin teorik olarak sağladığı bir kolaylıktır. Özellikle Hanefi fikhına göre doğrudan hakkında naas olmayan alanlarda örfi kuralara (toplumların sürekli olarak başvurdukları, işlerin düzgün gitmesini sağlayan kurala) başvurulması mümkündür. Bu hususta fakihler, devlete daha rahat ve esnek davranmasını sağlayacak nitelikte fetvalar ve görüşler vererek Osmanlı sultanına geniş bir alan bırakmışlardır (Çağatay, 1987, s. 631). Bu durum bir yandan İslam'a aykırı olmayan eski Türk geleneklerin devamını sağlarken diğer yandan sultana bazı hususlarda dini hükümleri zorlama yetkisi tanınmıştır. Sultan Fatih'in hazırlattığı *Kanunname-i Âli Osman'ının başında* "bu kanunname atam ve dedem kanunudur ve benim dahi kanunumdur" ifadesi bu durumun bir tezahürüdür (Özcan, 1982, s. 13). Bu konuda iktidarın korunması için kanun haline getirilen kardeş katli meselesi oldukça önemlidir. Bazı Osmanlı uleması, kardeş

¹⁴³ Bu bağlamda Osmanlı, ilgili talebi şu şekilde ret etmiştir:

"Bu taleplerden birisi de mektupta işaret edildiği üzere: İmam Cafer-i Sâdık'ın mezhebinin kabul edilerek beşinci bir mezhep olarak tanınması ve Beytullah'ta diğer mezhepler gibi bu mezhep için de bir bölüm ayrılması hususudur. Malumlarıdır ki Ehlisünnet önderleri ilk devirlerden günümüze gelinceye kadar beş vakit farz namazı Mescid-i Haram'da söz konusu dört rükünden birinde dört mezhebe mensup imamlardan birine uyarak eda ediyorlar. Bu uygulama eskiden beri yapıla gelerek yerleşmiş ve o mübarek mekânlarda Ehlisünnet ve'l-cemaat'ın bir şiarı olmuştur. Allah Teâlâ o mekânların şeref ve izzetini daim eylesin. Hiç kimse bu dört rükünden birinin kaldırılması ya da bunlara ilave yapılması konusunda bir şey dillendirmemiştir. Allah Teâlâ bizleri de sizleri de haklarında "Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır" denilen kimselerden eylesin. Cehenneme girecek fırkalar arasından cennet ile müjdelenen fırka hakkında ümmetin benimsediği bu yolu ben değiştirirse bu durum dinin yasaklamış olduğu kargaşa ve fesada yol açar. Konunun anlaşılması için bizim gibi idrak sahibi kimselere edeben bu kadar anlatılması yeterlidir"(Küreli, Türe, Kaya, vd, 2014, s. 51).

¹⁴⁴ Daha çok Anadolu halkı demek doğru bir yaklaşım olacaktır. Zira coğrafi yakınlık ve Şamani etki nedeniyle Safevilerin etkili olduğu halk daha çok Anadolu'da yaşayan Türkmenlerdir.

¹⁴⁵ Siyâset-i şeri'yye, "Kamu otoritesinin yönetilen topluluğun yararına olacak ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisini ifade eder." (Apaydın, 2025).

katlini şer'i olarak açıklamaya çalışmış olsa da "isyan etmeyen" kardeşin katli şer'i bir meseleden ziyade örfi bir meseledir. Zira söz konusu kişinin hanedan kanı taşımaktan başka bir suçu bulunmamaktadır (Akman, 1995, s. 182). Bu nedenle sultanın siyaset-i şeri'yye ile yetkilerinin artırılması Osmanlı resmi din anlayışının bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür. Bu konuya değinen Köksal'a (2016, s. 300-3002) göre siyaset-i şeri'yye meselesine dair teorik çalışmaların 15-16. yy.da yoğunlaşmasının nedenlerinden biri: Safeviler başta olmak üzere diğer yorumlara karşı devletin resmi din anlayışını tesis etmesi ve bu anlayışı koruma politikası gütmesidir.

Osmanlı Devleti'nin bir takım teo-politik nedenlerle Ehlisünneti resmi mezhep olarak kabul etmesinin gösteren en önemli gösterge Osmanlı medreselerinde Ehlisünnet düşüncesinin merkezi bir konumda yer almasıdır. Esasen Osmanlı toplumu: Uç toplum olması nedeniyle konar-göçer bir yapıya sahip olmakla birlikte toplumsal yaşamda şifahî, senkretik ve mistik yönleri ağır basan bir halk kültürü söz konusudur (İnalçık, 2009, s. 18). Osmanlının ilk dönemlerinde mistik yönleri ağır basan Babai dervişleri başta olmak üzere halk kültürüyle bütünleşmiş, İslam inancını benimseyen dervişlerin toplum üzerinde bir etkisi mevcuttur (Yıldırım, 2014, s. 93-124). Buna karşın Osmanlı Devleti'nin ilk döneminde ön plana çıkan kesimler, dervişlerden ziyade fakıhlardır (Köprülü, 2005, s. 104) Osmanlının dervişlerden ziyade fakıhlara ilgi göstermesinin temelinde kitabi İslam'ın (Sünni İslam) toplumda yaygınlaştırılması politikası vardır. Osmanlının fakıhlardan izlediği bu siyaset devlet güçlendikçe medreselere tevdi edilmiştir. Osmanlının Ehlisünnet politikasını kurumsallaştıran ilk adımlardan biri Orhan Gazi'nin açtığı medrese olmuştur (Ekinci ve Şenel, 2023, s. 946-972). Bu politika daha sonraki dönemlerde takip edilmiş ve Davûd el-Kayserî, Tâceddin el-Kürdî, Alâeddin el-Esved vb. âlimler, dışardan getirerek medreselerde istihdam etmek suretiyle Ehlisünnet düşüncesi Osmanlı topraklarında yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Osmanlı sultanlarının birçok farklı bölgeden nüfuslu âlimi medreselerde istihdam etmesinin diğer bir nedeni İslam dünyasındaki meşruiyetini güçlendirmektir. Özellikle Timur yenilgisinden sonra Osmanlı sultanları, kaybettikleri gücü ve itibarı bu tarz âlimler üzerinden pekiştirmeye çalışmışlardır (Atçıl, 2019, s. 43-52). Ayrıca medreselerde devletin rolünü ön plana çıkartan âlimler üzerinden güçlü bir devletin zorunluluğu vurgulanmış ve güçlü bir iktidarın gerektiği fikri aşılannmıştır (Ekinci ve Şenel, 2023, s. 946-972). Medreselerde Ehlisünnetin hâkim olmasının diğer bir nedeni: Merkezi bir idare için

devletin ihtiyaç duyduğu ideoloji ve tek tip hukuk düzenidir¹⁴⁶ (Ekinci ve Şenel, 2023: 946-972). Yıldırım Beyazıt döneminde medrese kültürünün yerleşmesiyle kitabî İslam, Osmanlı topraklarında iyice yerleşmiştir (Ocak, 2011, s. 87).

Hülasa, Osmanlının kuruluşundan itibaren izlediği Ehlisünnet politikası dönemin siyasi koşullarına göre esneklik ve katılık gösterse de genel anlamda Osmanlının dini politikaların merkezinde Ehlisünnet düşüncesi yer almaktadır. Söz konusu politikanın dini boyutları olduğu kadar teo-politik boyutları da bulunmaktadır. Osmanlının bir yandan heterodoks yapılarla mücadele edilirken diğer yandan heteredoks bir hareket olan Bektaşiliği devlet nezdinde tanınması, aşiretlerle ilişkiler geliştirerek İdris-i Bitlisi gibi kişiler üzerinden Safevilere karşı sosyolojik bir sınır oluşturmaya çalışması¹⁴⁷, devletin ihtiyaç duyduğu ideolojiyi başta Sahnı Seman Medreseleri olmak üzere ilmiye sınıfı üzerinden inşa etmesi vb. politikalar devletin teo-politik kaygılarla dini politikalarını belirlediğini göstermektedir.

3.3.3.1. Osmanlıda Selefi Bir Hareket: Kadızadeliler Hareketi

Osmanlının dini düşünce dünyasını şekillendiren kesimler: Şeyhülislamın riyaset ettiği ilmiye sınıfı, İstanbul ve Osmanlı taşrasında bulunan ulema camiası ve halk arasında rağbet edilen birtakım tasavvuf hareketleridir. Osmanlının kuruluşunda her ne kadar birtakım heterodoks yapılar etkili olmuş olsa da merkezileşmeye paralel bir şekilde devlet erki tarafından Ehlisünnet düşüncesi, düşünce dünyasında hâkim gelenek haline getirilmiştir. Devlet tarafından bilinçli bir şekilde izlenen bu politika sayesinde 17. yy.a kadar Osmanlı dini düşünce yapısı Ehlisünnet düşüncesi doğrultusunda homojenleşmiştir (Bilkan, 2016, s. 30-40). Buna karşın 17.yy.da Osmanlıda meydana gelen siyasi, ictimai ve iktisadi

¹⁴⁶ Osmanlının Ehlisünnet inancının medreseler üzerinden devletin resmi ideolojisi haline getirilmesinin pratik nedenleri: Medrese eğitiminde ana müfredatı oluşturan İmam Gazali, İbnü'l Arabî¹⁴⁶ ve Fahreddin Razi'nin öğretilerinde saklıdır (Ekinci ve Şenel, 2023, s. 946-972). İmam Gazali'nin düşüncesine göre din-devlet ikileminde dini düzenin varlığı ancak güçlü bir devletle mümkündür. Bu nedenle sultanın etrafında oluşacak birlik ve dirlik önemlidir. Bunun için ise güçlü bir iktidarın varlığı elzemdir. İbnü'l Arabî de İmam Gazali'ye benzer bir düşünceyle halifenin dünyevi iktidarı elinde bulunduran kişi olması gerektiğini savunmuştur. Fahreddin Razi ise Ehlisünnet inancın devlet mesellerindeki pratikliğine vurgu yapmıştır (Ekinci ve Şenel, 2023, s. 946-972).

¹⁴⁷ İdris-i Bitlisi'nin çabalarıyla birçok Sünnî aşiretin bağlılıkları artırılırken diğer yandan Safevî kuşatması altında olan Diyarbekir'in alınması sağlanmıştır. Son olarak Çaldıran Seferi'yle Safevîleri askeri olarak yenmesi ve Memlûklere son vererek kutsal emanetleri İstanbul'a taşıması, Safevîlerin Müslümanların hamisi olduğu fikirlerine ket vurulmuştur (Ekinci ve Şenel, 2023, s. 946-972). Ayrıca Sultan Yavuz'un Ehlisünnet geleneği açısından önemli olan yerler ziyaret etmesi ve İbnü'l Arabî gibi şahsiyetlerin türbesini/kabrinin tamir etmesi (Bilkan, 2021, s. 30-40) gibi olaylar, Sultan Yavuz döneminin kararlarının temel motivasyonu Safevîlerin etkisini kırmak olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Osmanlı, Safevilere karşı Ehlisünnet düşüncesini vurgulayan bir dini politika izlemiştir. Bu durum Osmanlıda Ehlisünnet düşüncesinin pekişmesine ve sertleşmesine neden olmuştu (Özcan, 2024).

bozulmalar; Osmanlı düşünce hayatına sirayet ederek dini düşüncenin Safevilerden sonraki ikinci büyük kırılma dönemine girmesine neden olmuştur. Bu kırılma döneminde ortaya çıkan Kadızadeliler hareketi, Selefi düşüncüyü¹⁴⁸ merkeze alan dini-siyasi bir hareket olarak Osmanlının resmi din düşüncesini etkilemeye çalışmıştır (Durmuş, 2020, s. 41-60).

Kadızadeliler hareketi, 17.yy.da Osmanlının içine düştüğü buhrana çare arayan Osmanlı aydınlarının çözüm olarak sunduğu *kanun-ı kadime*¹⁴⁹ geri dönüşün bir nevi dini boyutunu temsil etmektedir. Osmanlıda meydana gelen bozulmalara çare arayan başta Koçi Bey olmak üzere Osmanlı aydınları; kaleme aldığı eserlerde Sultan Süleyman'dan itibaren birçok bozulmaların meydana geldiğini, bunun temel nedeninin ise geçmişten beri uygulana gelen ve kanun haline gelmiş uygulamaların terk edilmesi olduğunu savunmuşlardır. Osmanlı aydınların sultana sundukları çözüm ise kanun-ı kadime/eski uygulamalara geri dönüştür (Koçi Bey, 2018, s. 100-105). Osmanlı aydınlarının yanı sıra devletteki kötü gidişatı gözlemleyen ve çare üretmeye çalışan diğer bir kesim Osmanlının dini çevreleridir. Bu çevre içinde eski canlılığını kaybetmiş Osmanlı medreselerinde yetişen birtakım vaizler mevcut bozulmanın nedenini Kur'an'dan ve Sünnet'ten uzaklaşmaya ve bid'atlara bağlamıştır (Ocak, 1984, s. 210). Bu görüş esas itibariyle fikri ve dini bir muhtevaya sahip olsa da zamanla siyasi bir karakter kazanarak yükselmeye başlamıştır (Gürsoy, 2008, s. 34). Osmanlının sosyo-ekonomik ve siyasi gerilemesini salt dini bozulmalara (bid'atlere) bağlayan vaizlerin Kadızade Mehmet Efendi'nin etrafına toplanmasıyla oluşturduğu dini

¹⁴⁸ İslam'ın ilk döneminde İslam'a dair konularda ortaya çıkan meseleler doğrudan Hz. Peygambere, Sahabeye ve Tabiine sorulması nedeniyle bu dönemde bir takım görüşler ve içtihatlar meydana gelmiştir. Bu görüşler ve içtihatlar belirli bir bilgi kuramı veya metodu şeklinde olmayıp doğrudan bilginin kaynağından alınması şeklinde oluşmuştur (Çetin, 2013, s. 99). Söz konusu dönemde ortaya konan görüşleri ifade etmek için Selefilik kavramı kullanılmıştır. Buna karşın ilk dönemde ortaya çıkan bu görüşler bir gelenek haline gelememiştir. Modern dönemde İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından metodoloji inşa edilen Selefilik geleneği ilk dönem Selefilikten oldukça farklı olmakla beraber yeni bir İslami gelenek oluşturmuşlardır. Bu gelenek dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan Ehlisünnet karşısında kitap ve sünnete dönmeyi amaçlayan bir düşünceye sahiptir. Bu bağlamda Selefi düşünceye göre akıl sadece önceden bilinen bir sonuca ulaşarak var olan sabitliğini ve kesinliğini ortaya koyabilen bir olgu olduğu için akli delileri itibar edilmemelidir. Bu düşünceden hareketle akli şeri bir delil olarak görmeyen Selefi düşünce Kuran ve sünnet haricinde akli delilerle ortaya konan birtakım fikirleri bidat olarak görmekte ve içtihat ve kıyas yolunu caiz görmemektedir (Kazanç, 2010, s. 93-122, Koca, 2015, s. 19).

¹⁴⁹ Osmanlı hukuk sistemin iki ana ögesi: şer'i hükümler ve örfi kanundur. Şer'i hükümler, doğrudan din kaynaklı olmasından ötürü değiştirilmesi mümkün olmayan kanunlar iken örfi kanun, sultanın idaresinden kaynaklanan ve zamana göre değişkenlik gösterebilen kanunlardır. Örfi kanunlar, her ne kadar değişmesi mümkün olsa da genel olarak temelde töreye ve geleneğe bağlıdır. 17.yy.da meydana gelen bozulmalara çözüm olarak gösterilen kanun-ı kadim geçmişten beri uygulana gelen bu örfi hukuktur. Kanyaklara göre söz konusu uygulamalar *kadim oldular ki ne zaman başladığını kimse hatırlamaz* (Gürsoy, 2008, s. 34).

hareketin sonradan siyasallaşması sonucu Kadızadeliler hareketi ortaya çıkmıştır (Geçit, 2021, s. 88).

Osmanlı, merkezileşme sürecinde devletin ihtiyaç duyduğu resmi din anlayışını (ideolojiyi) Ehlişünnet düşüncesiyle ikame etmesi nedeniyle gerek medreselerde gerek halk nezdinde Ehlişünnet hâkim gelenek haline getirilmiştir (Lekesiz, 1989, s. 86). Kadızadeliler hareketi, Osmanlının resmi din ideolojisi olan Ehlişünnete karşı Selefi düşüncüyü merkeze alan dini-siyasi bir harekettir. Ocak'a (1984, s. 209) göre İbni Teymiye tarafından inşa edilen Selefi düşüncenin Osmanlıdaki yansıması: 17.yy.da Kadızadeliler hareketidir. Bu nedenle Kadızadeler hareketinin Osmanlının inşa ettiği resmi din anlayışına muhalefet eden bir yaklaşım benimsediğini söylemek mümkündür.

Kadızadelere hareketi, her ne kadar Kadızade Mehmet Efendi ile özdeşleşmişse de bazı araştırmacılara göre Osmanlıda dinde tefsircilik hareketini başlatan ilk kişi İmam Birgivi'dir. Kâtip Çelebi'ye (1980, s. 10-22) göre Kadızalilerin savunduğu fikirlerin kökenleri İmam Birgivi'ye kadar gitmektedir. Bu konuda detaylı inceleme yapan Ocak'a (1984, s. 213) göre İmam Birgivi, her ne kadar diğer Kadızadeliler gibi makam ve şöhret peşinde koşmayarak fikirlerini samimi bir şekilde dile getirmiş olsa da fikirleri ve eserleriyle Kadızadeliler hareketinin zeminini hazırlamıştır. İmam Birgivi'nin Kadızadelilerle aynı fikirlere sahip olabileceği düşüncesini güçlendiren husus ise Kadızadelilerin, İmam Birgivi'in kaleme aldığı *Tarikat-ı Muhammediye* eserini başucu kitabı olarak kullanmaları ve sürekli olarak ona atıf yapmalarıdır (Durmuş, 2020, s. 178). Bu nedenle birçok araştırmacı İmam Birgivi'yi *Osmanlıdaki İbn Teymiyye'nin takipçisi ve Kadızadelerin ilk hocası* olarak resmetmektedir. Buna karşın İmam Birgivi'yi İbni Teymiyeci ve Selefiyenin temsilcisi olarak tanımlamak mümkün değildir. Aksine kendisi gerek siyasi gerekse de dini anlamda Ehlişünnetin müdafiliğini yapmıştır. Bu müdafilik esnasında bid'atlere karşı çıkması ve birçok konuda Ehlişünnetin özünü vurgulaması onu Selefi bir âlim olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Özellikle dönemin Şeyhülislamı Ebusud Efendi'yle vakıf paraları gibi birtakım konularda tartışmaya girmesi ve siyasal sistemi eleştirmesi onun Selefi olabileceği fikrini doğurmuştur (Dumlu, 2015, s. 303-337, Martı ve Ürkmez, 2015, s. 1-28). Hâlbuki Durmuş'a (2020, s. 78) göre "Selefilik perspektifinden yapılacak olan değerlendirmeler, birkaç kesişmenin haricinde Birgivi'nin görüşlerinde karşılık bulamayacağı gibi bilimsel olarak da asılsız ve temelsiz birer iddiadan öteye gidemeyecektir." Ayrıca İmam Birgivi, "Tüm Müslümanlar hükmetmelidir ki hak mezhep Ehlişünnet ve'l cemaat'tır" diyerek mezhepler hakkında fikrini doğrudan ifade etmiştir (Dalkılıç, 2019, s. 25-37). Osmanlının,

Kadızedeler hareketini tasfiye etmesine rağmen medreselerde İmam Birgivi'nin eserlerini okutması ise İmam Birgivi'ni Kadızedelerden sayılamayacağının diğer bir kanıtıdır (Durmuş, 2024). Ayrıca başta Kâtip Çelebi olmak üzere birçok araştırmacı İmam Birgivi'yi diğer Kadızedelilerden ayırarak onun fikirlerinde samimi, maddi çıkar beklentisi olmayan ve Osmanlı'nın kötü gidişatını şeriat dairesinde inceleyen biri olarak resmetmiştir (Turan, 2014, s. 51). Konuyla alakalı çalışmalar yapan Arıkan'a (2016, s. 457-521) göre İmam Birgivi'nin Selefi olarak itham edilmesi tarihsel bir gerçeklik değildir. Buna karşın Osmanlıdaki İbn-i Teymiye ekolünü doğrudan İmam Birgivi'ye bağlanması İmam Birgivi'nin hakkıyla anlaşılabilmesi ve Selefler tarafından bilinçli olarak istismar edilmesinin bir sonucu olabilir. Kısaca İbn-i Teymiye, ekolün kurucusu ve Kadızedeler hareketinin hocası, İmam Birgivi değil Kadızedeler Mehmet Efendi'dir.

Kadızedeler hareketi, Osmanlı düşüncesinde iki büyük kırılmaya yol açmıştır. İlk kırılma Osmanlı düşünce yapısında önemli bir rol oynayan ve kuruluşundan beri ulema (devletin resmi görevlileri) ile hoşgörü içinde geçen tasavvuf hareketlerine karşı katı bir muhalefet geliştirilmesidir. Kadızedeler/Medreseliler ile tasavvuf hareketleri arasında meydana gelen ayrışım klasik Osmanlı düşünce yapısının bozulması anlamına gelmektedir. İnalçık'a (2009, s. 87) göre Osmanlı klasik düşüncesinin oluşumunda iki önemli kurum rol oynamıştır: medreseler ve tekkeler (tasavvuf hareketleri). Osmanlı klasik düşüncesinde söz konusu iki kurum arasında zıtlıktan ziyade bir uyum vardır. İkisinin temel noktası Tanrı bilgisine nasıl ulaşılır? Sorusuna cevap vermektir. Söz konusu soruya verilen cevaplardaki metod farklılığından dolayı iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu iki farklı yaklaşım Osmanlı düşünce yapısının iki farklı yorumunu meydana getirerek Osmanlı düşünce yapısını oluşturmuştur. Bilkan'a (2005, s. 121) göre Kadızedelilerin Osmanlı düşünce yapısını oluşturan bir kesimi hedef alması, Osmanlı düşünce yapısında bir kırılma oluşturarak medrese ve tekke arasındaki uyumun bozulmasına yol açmıştır.

Kadızedeler hareketinin görüşlerine göre devletteki ve toplumdaki çürümenin temel nedeni: Sonradan teamül haline gelen bid'atler olduğu için söz konusu bid'atlerin dinden ve toplumdan tasfiye edilmesi gerekmektedir. Bu düşünce doğrultusunda fikirlerini geliştiren Kadızedeler, o dönem itibarıyla çatışmaya girdiği tasavvuf hareketlerini tekfir etmişlerdir. Osmanlı tasavvuf hareketlerinde önemli bir alan olan keşif ve ilham ilmini eleştirmişleri onları tasavvuf hareketleri ile karşı karşıya getirmiştir¹⁵⁰ (Durmuş, 2020, s. 247). Turan'a

¹⁵⁰ Kadızedeler tarafından tekkelilere karşı ileri sürülen görüşler kısaca şöyledir:

(2014, s. 51) göre: Kadızadelerin yaptığı tespitlerin ilmi bir dayanağının olmaması ve sosyal gerçekleri göz ardı etmesinden dolayı fikirleri sübjektif ve kaba bir dil içermektedir. Bu kaba dilin getirdiği sonuç ise Mevlevilik ve Halvetilik gibi tasavvuf çevrelerinin tekfir edilmesidir. Kadızadeliler zaman içerisinde kendileri gibi düşünmeyen herkesi tekfir ederek düşmanlıklarını tekkelerden halka doğru genişletmişlerdir. Kendilerine karşı yapılan eleştirileri yine dini bir açıklama getirmek suretiyle *emr-i bil maruh ve nehy ani'l münker* gereği fikirlerini yaydıklarını ifade etmişlerdir. Kaynaklar incelendiğinde Kadızadelilerin özellikle Sivasilerle¹⁵¹ tartışmalara girdiği görülmektedir (Ocak, 1984, s. 220). Özellikle Sivasilerle girdikleri tartışmaların boyutları toplumsal alana yayılarak fakıhlar ve sofular adıyla iki farklı ekolleşmenin oluşmasına neden olmuştur¹⁵² (Bilkan, 2016, s. 20-30). Fakıhlar ile sofular arasındaki bu mücadele uzun dönem boyunca devam etmiştir. Bu nedenle iki grup arasındaki mücadele farklı dönemlerde farklı kişiler tarafından temsil edilmiştir. Bu bağlamda fakıhlar; Kadızâde Mehmed Efendi, Üstüvânî Mehmed Efendi, Vâni Mehmed Efendi, Kadızâde gibi kişilerle temsiliyet kazanırken Sofular; Abdülmecid Sivasî, Abdülehad Nûrî Efendi ve Niyazi Mısırî gibi kişilerle temsil edilmiştir.

Kadızadelilerin yol açtığı ikinci kırılma: Akli ve nakli ilimler arasında oluşan ayrışmadır. Klasik Osmanlı medrese eğitiminde ve düşünce yapısında akli ilimler ile nakli ilimler beraber okutulmuştur. Bu bağlamda Sultan Fatih'in Sahn-ı Seman Medreselerinde oluşturduğu sitem, bu yaklaşımın tezahür etmiş halidir. Bu klasik yaklaşıma karşın Kadızadeliler, medrese eğitiminde akli ilimlerin okutulmasına muhalefet etmişlerdir. Akli ilimlere karşı çıkışın tekkelilerden değil de medreselilerden gelmiş olması ve halkın desteğini sağlamış olması oldukça ilginçtir. Bu durumu derinlemesine inceleyen Kâtip Çelebi (1980, s. 10-22) söz konusu yaklaşımın felsefe eğitiminin eksikliğinden kaynaklanabileceğini ifade ederek

Tarikatlarda yapılan semâ ve devran, akli ilimlerin tahsili, ezan, mevlid ve Kur'an'ın makamla okunması, tasliye ve tarziye, türbe ve kabir ziyareti, cemaatle nâfile namaz kılınması, tütün ve kahve içilmesi, musâfaha ve inhinâ konularını tamamını bid'at ve haram saymıştır. Ayrıca Hızır'ın hayatta olmadığını, Resûl-i Ekrem'in ebeveyninin ve İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğunu, Firavun'un imanının geçersizliğini, devlet katında yapılan bazı işler karşılığında alınan paranın rüşvet değil ücret olduğunu, Yezid'e lânet gerektiğini ileri sürmüştür (Çavuşoğlu, 2024).

¹⁵¹ “Halvetî şeyhlerinden olup Kadızâdeliler hareketine karşı çıkan Abdülmecid Sivâsî'nin (ö. 1049/1639) müntesiplerine verilen addır.” (Gündoğdu, 2024).

¹⁵² Osmanlı tarihi boyunca mektepliler (medreseliler) ile tasavvuf hareketleri arasında belirli bir yaklaşım farklılığı ortaya çıkmış olmakla beraber genel anlamda ikisi arasında belli bir uyum sağlanmıştır. Kuşkusuz bu uyumun sağlanmasında İmam Gazali gibi âlimlerin etkisi oldukça önemlidir. Buna karşın Osmanlı'nın 17.yy.da düşünce dünyasında meydana gelen buhranla beraber söz konusu uyum çatışmaya ve mücadeleye dönüşmüştür. Buna karşın mücadele, bir medrese- tasavvuf hareketleri arasından ziyade İbn-i Teymiye ekolü ve Fahreddin Razi ekolü arasındaki mücadele şeklinde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda olumsuz bir çağrışım gibi görünse de sofular ekolü Fahreddin Razi ekolünü fakıhlar ise Kadızadeler nezdinde İbn-i Teymiyye ekolünü temsil etmektedir.

Kadızeliler aşırya kaamakla suayarak akli ilimlerin dini olarak da gerekli olduunu ispat etmeye alısmıtır¹⁵³. Eyliya alebi (2008, s. 341) ise Kadızelilerin baanz bir tutum sergilediini yaadıı bir hadise üzerine ifade etmiştir¹⁵⁴. Kısaca Kadızelilerin akli ilimlere karşı ıkarak nakli ilimleri öğrenmeden akli ilimleri okumanın ve okutmanın asilik olacaını söylemeleri Osmanlı medrese eğitim yapısında bir kırılmaya yola aamıştır.

Genel anlamda kaynaklar incelendiğinde Osmanlı Devleti'nin, kuruluşundan itibaren medreselerde akli ve nakli ilimleri beraber okuttuğu bir sistem oluşturdđu görölmektedir. Osmanlı düşünce hayatında Razi ekölün hâkim olduğu göstermektedir. Fahreddin Râzî tarafından temsil edilen bu eköl doğrultusunda Osmanlı medreselerinde tefsir, fıkıh, kelam, kıraat ve hadis ilimlerin yanı sıra felsefe, tarih, mantık ve hendese (matematik) gibi ilimler de okutulmuştur (Uzunçarşılı, 1988, s. 75-76). Ehlişünnet düşüncesinde yer alan akıl ve rey'i ön plana alan bir düşünce sistematigi üzerine inşa edilmiş bir yaklaşım olan Razi ekölünün Ehlişünnet geleneği içinde yer alması ve Osmanlının birçok uleması tarafından benimsenmesi nedeniyle Osmanlı medreselerinde, bürokrasisinde ve hukukunda Razi ekölü hâkim gelenek olmuştur. Bu durum 17.yy.a kadar devam etmiş olsa da söz konusu dönemde meydana gelen bozulmaların yol açtığı düşünce karmaşasında Selefi görüşlerin yoğun bir şekilde işlendiği ve İbn-i Teymiye ekölünün yükseldiği görölmektedir. Konuyu derinlemesine inceleyen Ocak'a (2002, s. 21) göre Kadızeliler hareketi, esasen Osmanlı düşünce dünyasına hâkim olan Razi ekölüne karşı çıkan ve Selefi görüşleriyle ön plana çıkan İbn-i Teymiye ekölünün Osmanlıdaki yansımasıdır¹⁵⁵.

Kadızeliler, akli ilimlere karşı olan tavrını dini bir çerçeveye oturtmaya çalışmışlardır. Kadızeliler, bu doğrultuda ilimleri kendi arasında üç gruba ayırmışlardır: Farz olan ilimler,

¹⁵³ Kâtip alebi'nin bu konudaki örneği şu şekildedir: "Hendese bilen müftü ile hendese bilmeyen müftünün fetvasıdır; kimse, boyu ve eni ve derinliği dört zira (dirsekten orta parmak ucuna kadar olan ve 75-90 cm. arasında değişen ölçü) bir kuyu kazmak için birini sekiz akaya tuttu. O da boyu ve eni ve derinliği iki zira olan bir kuyu kazdı ve karşılığında dört akaya istedi. Fetva ettirdiler, hendese bilmez müftü dört akaya hakkıdır, dedi. Hendese bilen müftü hakkı bir akaya diye fetva verdi, doğrusu da budur. Çünkü iki zira kuyu dört zira kuyunun sekizde biridir, ücretin de sekizde bir olması gerektir." (Kâtip alebi,1980, s. 21-22).

¹⁵⁴ "Bir mürâi yobaz ve sübyancı yani mahbup-dostlarını Kadıâdeli fırkasından geçinen nâmert, fesatçı, üçkâğıtçı, faiz yiyici, sahtekâr, hak yiyici, aşâğılık, oğlancı, müstamel, anasının hatası rezil bir herif, fazla kazanırım diye açık artırmada satılan sanat eseri bir Şehname'yi 1.600 guruşa satın alarak üzerine kaydettirdikten sonra çadırına gitmiştir. Çadırına vardığında resimleri seyrederken, "Resim haramdır" diye bütün sayfalarında olan bazı sanat eseri resimlerin gözlerini çıkarır gibi o nergislerin gözlerini Etrâk bıçağıyla oyarken her yaprağı delik delik delmiş, bazı resimleri bıçağıyla boğazladım sanarak boğazlarından çizmiş, bazı güzel kadın ve erkek resimlerinin yüzlerini ve elbiselerim ağızındaki pis balgamı ve tükürüğüyle pisletmiştir. (Evliya alebi, 2008, s. 341).

¹⁵⁵ Osmanlı düşünce hayatında etkili olan iki temel eköl vardır: Razi ve İbni Teymiyye ekölü. Fahreddin Razi ile temsil edilen Razi ekölü, Ehlişünnet düşüncesine uygun olarak akla ve rey'e önem veren bir yaklaşım sergilemektedir. Bu yaklaşımın oluşması çerçevesinde medrese ile tasavvuf hareketleri arasında uyumlaştırma sağlayan İmam Gazali'nin de büyük bir etkisi vardır. Osmanlı medreselerine hâkim olan bu yaklaşımın temsilcileri Ömer Nesefi, Zemahşeri, Merginani, Fahreddin Razi, Nasirüddin Tusî, Taftazani, Cürçani,

vacip olan ilimler ve sünnet olan ilimler. Kadızadelilere göre dini ilimler farz-ı ayın olup her Müslümanın okuması ve öğrenmesi gereken farz olan ilimlerdir. Söz konusu farz olan ilimler dururken diğer ilimlerin okunması ve öğretilmesi kişiyi asi yapmaktadır. Böylelikle Kadızadeliler medreselerde okutulan akli ilimlere karşı çıkararak önceliğin dini ilimlere verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Kadızadeliler mücadelesini fikri tartışmalar üzerinden inceleyen Kâtip Çelebi, (1980, s. 21-22) *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk* adlı eserinde Kadızadelilerin akli ilimlerin okutulmasını öncelemeyen fikirlerini eleştirerek akli ilimlerin önemini göstermeye çalışmış ve akli ve nakli ilimlerin beraber okutularak Razi geleneğinin devam etmesi gerektiğini açıkça ifade etmiştir. Kadızadelilere karşı cılız da olsa ilmi bir mücadele başlamıştır. Bu mücadele kapsamında Tatar İmam¹⁵⁶ *İdrâku'l-Hakîka fî Tahrîc-i Ehâdisi't-Tarîka* ve Kürt Molla¹⁵⁷ *Kitâbu't-Tahkîk ve't-Tevfîk beyne ehli's-Şer' ve ehli't-Tarîk* adlı eserleriyle, Kadızadelilerin başucu kitabı olarak kullandıkları Tarikat-ı Muhammediye ilmi açıdan çürütmeye çalışmışlardır (Durmuş, 2020, s. 176-178). Buna karşın Kadızadeliler hareketiyle beraber akıl yerine nakli ön plana alan İbn-i Teymiye ekolü medreselerde yükselmiş ve Osmanlı medreselerinde akli ilimler gerilemeye başlamıştır. Bu konuyu değerlendiren Ocak'a (1984, s. 223) göre Kadızadelilere karşı ulemanın cılız bir ses çıkartması Osmanlı düşünce yapısında meydana gelen gerilemenin bir tezahürüdür. Görüldüğü üzere Osmanlı medrese eğitiminde akli ilimlerin gerilemesi keyfi ve ani bir karardan ziyade siyasi, iktisadi ve içtimai bozulmanın düşünce yapısında meydana getirdiği değişimler ve Kadızadelilerin gibi hareketlerdir (Lekesiz, 1989, s. 110). Kadızadeliler hareketi, medrese eğitime ve tasavvuf hareketlerine karşı hareket ederek Osmanlının düşünce yapısının ve medrese geleneğinin bozulmasına neden olmuştur.

Başta Kadızade Mehmet Efendi olmak üzere Kadızadelile 17.yy.da toplumda hızla güçlenmeye başlamıştır. Toplumda elde edilen bu başarının altında kuşkusuz Osmanlının içine düştüğü buhranın ve Kadızade'nin hırslı karakterin etkisi vardır. Kurnaz ve haris bir şahsiyete sahip olan Kadızade, halkın bunalımından istifade ederek bütün suçlamayı şeriata muhalif olmaya yormuş ve kendisini şariat hamisi olarak göstermiştir (Gündoğdu, 1999, s. 217). Ocak'a (1984, s. 215) göre Kadızade, devlet nezdinde itibar görmek isteyen böylelikle etkisini arttırmayı amaçlayan bir şahsiyete sahipti. Bu nedenle Kadızade; dinde bid'atleri

Kutbettin Razi, İmam Gazali, Molla Fenari, İbn-i Kemal ve Ebusuud Efendi gibi âlimlerdir (Ocak, 2002, s. 21). İbni Teymiyye Okulu ise İbn-i Teymiyye tarafından kurulan akıldan ziyade nakle önem veren böylelikle Selefi düşüncenin oluşmasında ciddi katkısı olan bir ekoldür. Bu ekolün temsilcileri Cemaleddin Kasımî, Muhammed Abdub ve Reşid Rıza gibi kişilerdir (Demir, 2024a).

¹⁵⁶ Tatar İmam olarak bilinen âlim Ali b. Hasan b. Sadaka'dır.

¹⁵⁷ Kürt Molla olarak bilinen âlim Vanlı Muhammed b. Ebû Bekir el-Kurdî'dir.

tasfiye konusundaki samimiyeti net olmayıp daha çok şöhret, servet ve mevki peşinde koşan bir zat olarak padişahın dikkatini çekmeye çalışmıştır (Ocak, 1984, s. 215). IV. Murat'ın dikkatini çekmeyi başaran Kadızade, kısa bir sürede padişah tarafından Ayasofya vaizi olarak atanmıştır. Böylelikle Kadızade, fikirlerini daha hızlı bir şekilde yayarak etrafında belirli bir kesimin desteğini elde etmiştir. Kadızade Mehmet Efendi, Padişah'a İbni Teymiyye'nin *es-Siyyasetü Şer'iyye* adlı eserin bir nevi tercümesi olan *Tacu'r Reail fii Menacihî* vesail lahiyasını takdim ederek Osmanlı dini düşünce yapısının Selefileşmesi için çabalamıştır (Ocak, 1984, s. 215). Ayrıca IV. Murad tarafından yürütülen birçok politika Kadızadeler tarafından desteklenmiştir. Özellikle kahvehanelerin kapatılması ve tütünün yasaklanması gibi birçok uygulama Kadızadelerin verdiği fetvalar ile desteklenmiştir (Durmuş, 2020, s. 142). Bilkan'a (2005, s. 121) göre Kadızadelilerin etkisiyle devlet, sosyal ve kültürel hayata doğrudan müdahale etmeye başlamıştır. Kadızadeliler hareketi, her ne kadar IV. Murad döneminde itibar görse de bu durum devletin tasavvuf hareketlerine karşı tutumunu değiştirmemiştir. IV. Murad döneminde izlenen politika, tasavvuf hareketleri/Sivasiler ile Kadızadeler arasında bir denge tutmak suretiyle tartışmaların büyümesini engellemektir (Ocak, 1884, s. 219).

IV. Murad'dan sonra tahta geçen IV. Mehmet'in nispeten daha yumuşak bir politika izlemesi, Osmanlı toplumundaki düzensizliği daha da arttırmış ve Osmanlı toplumunun derinden sarsılmasına neden olmuştur. Bu dönemde Kadızadeler, Üstüvânî Mehmed Efendi ile güçlerinin zirvesine ulaşmışlardır. Özellikle Üstüvânî'nin saray içindeki gücünü kullanmak ve rüşvet vermek suretiyle atamalarda etkili olması, saray bürokrasisi üzerindeki etkisini oldukça güçlendirmiştir. Bu güçten destekle camilerde yaptığı vaazlarla tekkelileri ve halkı tekfir etmesi, toplumda ciddi karışıklığa yol açmış ve çatışmanın körüklenmesine neden olmuştur (Ocak, 1984, s. 222). Böylelikle toplumsal alanda ciddi bir güç devşiren Kadızadeliler, birçok esnaf ayaklanmasının yanı sıra fiili eyleme geçmek ve tekkeleri ortadan kaldırmak için Üstüvânî liderliğinde harekete geçmeye karar vererek; bu konuda gerekli izinleri almak için saray bürokrasisi üzerinde baskı kurmaya başlamışlardır. Faroqhi'ye (2014, s. 74) göre Kadızadelilerin toplumsal alanda böyle bir güce ulaşmalarında etkili olan husus: Kadızadelilerin, buhrana düşmüş ve yeniçerilerinin taşkınlıklarından bıkmış olan halkın ve esnafın desteğini sağlamasıdır. Şeyhülislam Bahayî Efendi'den rask ve devranın haram olduğu, bunları işleyenlerin mescitten uzaklaştırılması gerektiğiyle alakalı fetvayı alan Kadızadeliler, Halvetî tekkesini basarak insanları öldürmeye çalışmışsalar da son anda Subaşı Ömer Ağa'nın müdahalesiyle eylem gerçekleşmemiştir (Göztepe, 2010, s. 92, Turan,

2014, s. 53)¹⁵⁸. Olayın toplumsal bir noktaya ulaşması sonrası Veziriazam, devlet adamlarını davet ederek hareket hakkında yapılması gerekenleri istişare etmişlerdir. Bu istişare sonucunda fakihların batıl olduğu, toplumsal düzeni sarstıkları için cezalandırılması gerektiği kararı alınmıştır. Bu karar doğrultusunda hareketin elebaşları sürgüne gönderilmiş ve hareket sonlandırılmaya çalışılmıştır (Durmuş, 2020, s. 182). Özellikle yeni Veziriazam Köprülü Mehmed Paşa'nın etkisiyle Kadızadeler, epeyce güçsüz düşmüşlerdir (Ocak, 1984, s. 224). Söz konusu önlemlerle Kadızadeler hareketine karşı devlet, katı önlemler almışsa da hareket tamamen sönmemiş ve Vâni Mehmet Efendi¹⁵⁹ ile fikri açıdan tekrar yükselmiştir. Vani Mehmet Efendi'nin saray erkânınca önemsenmesi nedeniyle devletin tasavvuf hareketlerine karşı birtakım kararlar almasında etkili olmuştur (Taş, 2024). Buna karşın harekete/eyleme (isyana) bir daha yeltenememiştir¹⁶⁰.

Hülasa, Osmanlının 17.yy.da meydana gelen siyasi, iktisadi ve ictimai bozulmaların bir yansıması olarak ortaya çıkan Kadızadeler hareketi; Osmanlının inşa ettiği resmi ideolojiye karşı bir başkaldırışı temsil etmektedir. Turan'a (2014, s. 50) göre 17.yy.da ortaya çıkan bu hareket, resmi ideolojinin temsil ettiği Ehlisünnet anlayışına karşı geliştirilen mistik ve entelektüel bir muhalefettir. Bu muhalefettin temel amacı ise devletin ve halkın benimsediği Sünni İslam yorumunu değiştirmektir. Aynı şekilde Ocak'a (1984, s. 225) göre ise her ne kadar hareket dini görünümlü ortaya çıkmış olsa da esas amaç dini olmaktan ziyade siyasal iktidar mücadelesinin bir yansımasıdır. Taş, (2024) dinde tasfiye adı altında Selefi görüşler benimseyen Kadızadeler hareketinin dini amaçlardan ziyade siyasal amaçlar taşıdığını, temel niyetlerinin devletin resmi ideolojisini ve iktidarını yıkmak olduğunu ifade etmiştir.

¹⁵⁸ Hareket kapsamında İstanbul'daki tekkeleri basarak yıkmayı ve insanları öldürmeyi planlayan Üstüvani Efendi, tekke şeyhine bu minvalde şu mektubu göndermiştir: "Raks ve devran ettiğin için senin men edilmen vacip olmuştur. Tekkeni basıp seni ve adamlarını katlederiz ve tekkenin temelini birkaç arşın kazıp toprağını denize dökeriz ki işe bu derece ehemmiyet vermeyince orada namaz kılmak caiz olmaz" (Göztepe, 2010, s. 92).

¹⁵⁹ Vani Mehmed Efendi, Kadızadeli olmasının yanı sıra bir Türk milliyetçisidir. Bu nedenledir ki bazı müellifler tarafından "XVII. yüzyılın Türk ırkçısı" ve "Türkçülük bayrağını tefsir ilminin tepesine diken yegâne Türk âlimi" olarak tanımlanmıştır (Durmuş, 2020, s. 188). Vani Efendi'nin bu şekilde anılmasındaki temel neden bazı ayetlere yaptığı tefsiridir. Zira "Hz. Peygamber zamanında müminlerin bir kısmının Tebuk Seferi'ne katılma hususunda gevşeklik göstermeleri nedeniyle nazil olan "Ey İnananlar! Size Allah yolunda savaşa çıkın denilince ne oldu ki yere çakılıp kaldınız? Yoksa ahiretten vazgeçip dünya hayatını mı seçtiniz. Oysa ahirete göre dünya hayatının faydası pek azdır. Eğer Allah yolunda savaşa çıkmazsanız, Allah sizi elem dolu bir azap ile cezalandırır ve yerinize sizden başka bir toplum getirir." ayetlerini delil olarak kullanarak İslam'ın hâmilliğini yapma hususunda Allah'ın Arapları pasifize edip yerine Türkleri getirdiğini iddia etmektedir. Ayrıca o, Kehf Suresi 83-98. yetlerin tefsirini yaparken bu ayetlerde geçen Zülkarneyn'in Oğuzhan; Zülkarneyn'e yardım edenlerin ise Türkler olabileceğini de öne sürerek ilginç bir yaklaşım tarzı belirlemiştir" (Durmuş, 2020, s. 188).

¹⁶⁰ Buna karşın düşünce yapısı yıpranan, iktisadi ve siyasi olarak güçsüz düşen Osmanlının resmi ideolojisine karşı Selefilik geleneği alternatif bir gelenek olmaya devam etmiştir. Özellikle yıkılış döneminde Arabistan'da Vehhâbilik adı altında Selefi düşüncenin ideoloji haline getirilerek alternatif bir devlet yapılanmasına gidilmesi bu durumun tezahürüdür. Aynı şekilde Mısır'da Cemâleddin Afganî ve Muhammed Abdüh gibi kişilerin yükselmesinde de bu düşünce hâkim olmuştur (Ocak, 1984, s. 208).

Kadızedeliler hareketinin siyasi amaçlar taşıdığı çok barizdir çünkü tasavvuf çevreleriyle münakaşıa konusu haline getirdikleri sema, devran, tütün, kahve ve kabir ziyaretleri gibi birçok mesele Kadızedeliler hareketinden çok evvel Osmanlı ilmiye sınıfı içinde tartışılmıştır. İbn Kemal, Ebu'ssuud ve Zembilli Ali Efendi'ler gibi birçok âlim farklı deliller getirmek suretiyle farklı açıklamalar yapmışlardır (Gürer, 2003, s. 255-260). Buna karşı tartışımlar hiçbir cihette toplumsal karışıklığa sebebiyet vermemiştir. Kadızedeler ise söz konusu konulara dair daha önce verilen fetvalara ve tartışımlara yer vermeksizin konuları halk nezdinde yeniden tartışıma açmışlardır. Bu durum Kadızedelerin siyasi amaçlarla hareket ettiğini göstermektedir (Ocak, 1984, s. 213). Kadızedeliler hareketinin, ister dini ister siyasi amaçları olsun her iki durumda da Osmanlı resmi ideolojisine karşı yeni bir anlayış inşa etmeye çalıştıkları bir hakikattir. Osmanlı Devleti'nin resmi din anlayışına karşı gelişen bu harekete karşı tavrı teo-politik olmuştur. Bu bağlamda IV. Murad döneminde Padişahın bir takım politikalarını meşrulaştırmasının etkisiyle harekete karşı daha yumuşak bir tavır sergilenirken hareketin siyasallaşması ve isyana yönelmesi sonrası katı bir tutum benimsenmiştir. Özellikle Veziriazam Köprülü Mehmet Paşa'nın olaya müdahale ederek sert önlemler alması, devletin kendini ve resmi ideolojisini korumaya aldığı göstermektedir. Bu durum Osmanlının Selefî propagandasını bertaraf etmesi, devletin resmi din anlayışı olan Ehlisünnet geleneğini bilinçli bir şekilde koruduğunu göstermektedir.

3.3.3.2. Osmanlıda Heteredoks Bir Tarikat: Bektaşilik

Osmanlı, merkezileşme sürecinde bir yandan Ehlisünnet inancını medreseler üzerinden hâkim gelenek haline getirirken diğeryandan resmi din anlayışının dışında kalan heterodoks yapıları saf dışı bırakmıştır. Bu durum Türk devlet geleneklerinden biri haline gelen Ehlisünnet düşüncesinin Osmanlı devlet politikalarında net bir şekilde uygulandığını göstermektedir. Buna karşı Osmanlı Devleti'nin bazı politikalarının bu tarife uymadığıyla ilgili tartışmalar mevcuttur. Bu tartışmanın merkezinde ise Osmanlı Devleti'nin heterodoks bir yapı olan Bektaşiliği resmen tanınması ve desteklemesidir. Osmanlının resmi din anlayışına uymamasına rağmen Bektaşilik, zaman içerisinde Osmanlı siyasal tarihinde önemli bir yer işgal eden Yeniçeri Ocağının bir nevi resmi mezhebi haline gelmiştir (Gül, 2022, s. 107). Hâlbuki Kafesoğlu'na (1972, s. 174) göre "Bektaşilik; Sünniliğe ve medrese skolastiğine karşı cephe alan, Şii/Bâtını fikirlerin taşıyıcısı olan tarikatlardan en büyüğüdür". Osmanlı tarafından izlenen resmi din politikasına rağmen heterodoks yapısıyla ön plana

çıkan Bektaşilik geleneğinin devlet tarafından tanınması süreci incelenmesi gereken bir husus olmaktadır.

Bektaşilik geleneğinin teşekkülünde adı geçen Hacı Bektaş Veli hakkında net bir bilgi bulunmamakla beraber hakkında yapılan tartışmalar oldukça fazladır¹⁶¹. Hacı Bektaş-ı Veli hakkında yapılan bunca tartışmalara rağmen net bir sonuca varıldığını söylemek ise mümkün değildir. Bu durumun nedeni yaşadığı dönemde Hacı Bektaş-ı Veli'yle alakalı bir kaynağın olmaması ve menkıbeler yoluyla kendisine efsanevi bir şahsiyet kazandırılmasıdır. Bu konuya dikkat çeken Ocak'a (148-160) göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin iki farklı şahsiyeti bulunmaktadır. Hacı Bektaş-ı Veli, bir yandan tarihte yaşayan "muhtemel" bir heterodoks sufi iken diğer yandan Bektaşi inancın efsanelerle süslediği mitolojik bir karakterdir. Ayrıca Hacı Bektaş-ı Veli'nin bir kesimin inancını temsil etmesi münasebetiyle karakteri ve kişiliği bir nevi iman ve tasdik haline dönüşmüştür. Bektaşi geleneği için kendisi, geleneğinin kurucusu olmasının ötesinde bir inancın imanî boyutunu temsil etmektedir. Bu durum Hacı Bektaş-ı Veli hakkında yapılan ve yapılacak olan tartışmaları oldukça zorlaştırmaktadır.

Hacı Bektaş-ı Veli hakkında yapılan tartışmaları genel olarak iki grupta toplamak mümkündür. İlk grupta yer alan tartışmalara göre Hacı Bektaş-ı Veli, İslam'ın yaygınlaşmasında ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda ciddi katkıları olan heteredoks karakterli büyük bir Türk muttasıfıdır. Babai İsyanı'ndan sonra Selçuklu uçlarına göç eden birçok dervişten biri olan Hacı Bektaş-ı Veli, Anadolu'nun İslamlaşmasında etkili olmuş bir dervıştır. Bu görüşe göre Hacı Bektaş-ı Veli, her ne kadar Babai İsyanı'na katılmasa da kendisi de bir Babai dervişi olmasından ötürü heterodoks bir derviş olması muhtemeldir (Döğüş, 2002, s. 288-298). Ocak'a (2009, s. 185) göre 13-14.yy Anadolu'sunda Türkler arasında yaşanan dini kaynaşmalar neticesinde ortaya çıkan tarikatlardan biri olan Bektaşilik tarikatı, Türklerin İslam'ı kabulünden beri halk arasında yayılan İslam'ın eski inançlarla karışımından doğan heterodoks bir yapıya sahipti. Bu tarihsel gerçeklikten hareketle Bektaşiliğin kurucusu olan Hacı Bektaş-ı Veli'nin de heterodoks bir derviş olduğu söylenebilir¹⁶². Bu konuya değinen İnalçık'a (2016, s. 38) göre Hacı Bektaş-ı Veli, yaşadığı

¹⁶¹ Hacı Bektaş-ı Veli hakkında bilgi veren ilk kaynak *Menâkıbü'l-kudsîyye*'dir ancak bu eser Hacı Bektaş-ı Veli'nin vefatından çok sonra kaleme alınmıştır. Bu eserin yanında *Menâkıbü'l-ârifin*, *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli* (*Vilâyetname*), Aşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Taşköprizâde'nin *eş-Şekâ'îku'n-nu'mânîyye* gibi eserlerde Hacı Bektaş-ı Veli hakkında bilgiler vermektedir. Buna karşın bilgiler birbirleriyle benzerlik göstermemektedir. Zira Hacı Bektaş-ı Veli'yi Aşıkpaşazade meczup bir derviş olarak tanıtırken *Vilâyetname* eseri onu yüceltmiş ve büyük bir veli olarak takdim etmiştir, Taşköprizade ise Sünni bir veli gibi resmetmiştir (Ocak, 2024a).

¹⁶² Ocak'a göre bu görüş özellikle 1970'li yıllarda sol kesim tarafından dile getirilerek Bektaşilik geleneğine "devrimci, ilerici, özgürlükçü, anti-emperyalist ve demokrat" gibi hususiyet yakıştırarak Türkiye sol ideolojinin tarihsel arka planı inşa edilmeye çalışılmıştır (Ocak, 2009, s. 185).

dönem itibariyle oldukça yaygın olan İslam'ın eski inançlara ve geleneklerle karışımından oluşan İslam'ın heterodoks yapısını benimsemiş olması ihtimali yüksektir. Aynı şekilde Köprülü (1976, s. 111-112) de Bektaşilik geleneğinin ilk andan beri heterodoks karakterli bir tarikat olduğunu ifade etmiştir. *Türk Sufiliğine Bakışlar* adlı eserde incelemeler yapan Ocak'a (2009, s. 177-185) göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin gerek tarihsel kişiliğe gerekse de efsanevi kişiliği incelendiğinde Hacı Bektaş-ı Veli'nin heterodoks karakterli bir şahsiyet olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşü savunanlara göre Bektaşilik geleneği, her ne kadar sonradan teşekkül etmiş bir tarikat olma ihtimali olsa da Hacı Bektaş-ı Veli'den dolayı yapı olarak heterodoks fikirlere ve uygulamalara sahip bir fikri alt yapıya sahipti. (Kafesoğlu, 1972, s. 174). Aralarında birtakım nüanslar olmakla beraber Ocak, Köprülü, Malikoff ve Hilmi Ziya (Ülken) gibi kişiler Hacı Bektaş-ı Veli'nin heterodoks karakterli bir şahsiyet olduğunu ifade etmişlerdir (Yılmaz, 2019, s. 25-30)¹⁶³.

İkinci görüş ise Hacı Bektaş-ı Veli'yi şeriata harfiyen uyan Ehlisünnet dairesinde yer alan bir sufi zat olarak resmetmiştir. Taşköprizâde, (2022, s. 312) “*Zamanımızda yaşayan bazı sapkınlar bazı yalan ifadelerin ona ait olduğunu iddia etseler de o kesinlikle bunlardan uzaktır.*” diyerek Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ehlisünnet bir veli olduğunu ifade etmiştir¹⁶⁴. Taşköprizâde'nin *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye* eseri, Hacı Bektaş-ı Veli'yi Ehlisünnet olarak tanıtan en eski kaynaklardan biridir (Ocak, 2024a). Bu nedenle bu görüşü savunanların genel olarak gösterdiği kaynak Taşköprizâde'dir. Taşköprülüzade'nin yanı sıra Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ehlisünnet karakterli olduğunu iddia edenlerin gösterdiği diğer bir delil Makalat'tır¹⁶⁵. Bu iddiayı savunanlar, Makalat eserine atıf yaparak söz konusu eserin Ehlisünnet inançların esaslarıyla çelişkili olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır (Ocak, 2009, s. 185). Bu görüşü savunan Ali Emiri (2022, s. 322) ise Hacı Bektaş-ı Veli'yi “ali-kibar ehlüllahdan” olduğunu iddia ederek onun heterodoks yapısının olmadığını, muteber bir âlim olduğunu ifade etmiştir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ehlisünnet bir derviş olduğunu iddia

¹⁶³ Melikof da Hacı Bektaş-ı Veli'nin Babai dervişlerden olabileceğini bu nedenle Hacı Bektaş-ı Veli'nin heterodoks bir karaktere sahip olabileceğini ifade etmiştir (Melikof, 2022, s. 209-219). Ancak Hacı Bektaş Veli ile Bektaşilik arasında ince çizgi çeken Melikoff göre Bektaşiliğin heterodoks yapısı Safevi propagandasının etkisiyle 16.yy.da eklenmiştir. Başlangıçta Bektaşilik ile Sünnilik arasında bir uyum vardır. Diğer bir deyişle Melikoff'a göre Bektaşilik başlangıçta Sünni bir yapıya sahipken 16.yy.da bu yapı heterodoks bir yapıya evrilmiştir (Melikoff, 2021, s. 25-26).

¹⁶⁴ “Şeyh Hacı Bektaş-ı Veli Bu devrin şeyhlerinden biri de arif bir zat olan Hacı Bektaş'tır. Keramet sahiplerinden ve velilik derecesi olanlardandır. Mübarek mezarı Türkmen diyarında olup üzerinde türbe, yanında da bir zaviye vardır. Türbesi ziyaret edilir ve mübarek sayılır. Mezarının yanında yapılan dualar kabul olunur. Zamanımızda yaşayan bazı sapkınlar bazı yalan ifadelerin ona ait olduğunu iddia etseler de o kesinlikle bunlardan uzaktır. Allah yüce sırrını mübarek kılsın” (Taşköprizâde, 2022, s. 312).

¹⁶⁵ Buna karşın eserin Hacı Bektaş-ı Veli tarafından yazıldığı kesin olarak bilinmemektedir (Ocak, 2009: 185).

edenlere göre Bektaşilik önceleri Ehlisünnet bir tarikat iken Balım Sultan tarafından heterodoks yapıyla tekrar inşa edilerek bugünkü hüviyetine kavuşturulmuştur (Ocak, 1996, s. 148-160).

Görüldüğü üzere Hacı Bektaş-ı Veli'nin heterodoks olup olmadığıyla ilgili oldukça tartışmalı bir literatür bulunmaktadır. Bektaşilik geleneğinin hakkıyla idrak edilebilmesi için öncelikle Bektaşilik geleneğinin kurucusu olduğu söylenen Hacı Bektaş-ı Veli'nin efsanevi kişiliğinden sıyrılmış olan tarihsel kişiliğine odaklanmak gerekmektedir. Bektaşilik üzerine incelemelerde bulunan Melikoff'a (2022, s. 209-219) göre Hacı Bektaş-ı Veli tarihte yaşamış gerçek bir kişi olmasına karşın tarihsel kişiliğiyle efsanevileşmiş kişiliği arasındaki benzerlik oldukça azdır. Yine Ocak'a (2024a) göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin esas tarihi, Hacı Bektaş-ı Veli'nin ölümüyle doğmuştur. Hacı Bektaş-ı Veli'nin tarihi ve menkıbevi iki farklı kişiliği bulunması nedeniyle tarihi kişiliğin ortaya konması için menkıbevi kişiliği bir tarafa bırakılmalıdır.

13.yy Anadolu'sunda Horasan ve Maverâünnehir başta olmak üzere çeşitli coğrafyalardan gelen ve halk üzerinde ciddi bir nüfus sahibi olan dervişler mevcuttur (Ay ve Ketenci, 2008, s. 31). Bu dervişlerden biri olduğu tahmin edilen Hacı Bektaş-ı Veli, büyük ihtimalle Moğol istilasından sonra Anadolu'ya göç etmiş Yesevi veya Haydari dervişlerden biridir (Ocak, 2009, s. 177-185). Aşıkpaşazade'nin (2022, s. 264) verdiği bilgilere göre Hacı Bektaş-ı Veli ve kardeşi Menteşe Baba, İlyâs-ı Horasânî'ye intisap etmişlerdir. Menteşe'nin Anadolu'daki Babai İsyanı'na karışmasına rağmen Hacı Bektaş-ı Veli isyana dâhil olmamıştır. Bu bilgilerden hareketle Hacı Bektaş-ı Veli'nin Yesevi veya Haydari'nin yanı sıra Babai dervîşi olma ihtimali de vardır çünkü Babai İsyanı'ndan sonra uçlara doğru göç eden dervişler arasında olan Hacı Bektaş-ı Veli, Bektaşi oymağıyla beraber göç ederek Sulucakaraöyük'e gelerek Çepni Türkleri arasına yerleşmiştir (Ocak, 2009, s. 177-185). Köprülü de (1976, s. 208-209) benzer bir düşünceyle Anadolu'daki heterodoks yapılarının kökenlerinin Babai İsyanı'ndan sonra teşekkül ettiğini belirterek Bektaşiliğin oluşumunu bu sürecin bir çıktısı olarak ele almıştır.

Ülken ve Birge gibi araştırmacılara göre Bektaşilik ile Hacı Bektaş-ı Veli arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Hacı Bektaş-ı Veli; özellikle Kayseri, Kırşehir ve Sivas civarında etrafına müritler toplamak suretiyle Bektaşiliği oluşturduğu rivayet edilmektedir (Yılmaz, 2019, s. 30-35). Ocaktan (2024, s. 84) ise Hacı Bektaş-ı Veli'nin yerleştiği coğrafyayı seçerken Ehlisünnetin yaygın olduğu şehirlerden uzak bir yeri bilerek seçmiş olabileceğini ifade etmiş olmasına karşın Hacı Bektaş-ı Veli ile Bektaşilik arasında doğrudan bir bağlantının

olmadığını iddia etmiştir. Yine Ocak'a (2009, s. 177-185) göre her ne kadar bazı kaynaklara göre yaşadığı dönemde meşhur bir veli olduğu iddia edilse de yaşadığı dönemde herhangi bir kaynağa girmemesi nedeniyle hayattayken büyük bir şöhrete sahip değildi. Ayrıca kendisiyle alakalı yazılan en erken kaynaklar ölümünden sonra 120-150 yıl sonraya tarihlenmektedir. Bu nedenle hayattayken bir tarikatlaşmadan bahsetmek mümkün değildir. Osmanlı dönemi hakkında detaylı bilgiler veren Aşıkpaşazade (2022, s. 264) Hacı Bektaş-ı Veli'yi Horasan'dan gelen *meccup* bir derviş olduğunu hayattayken mürit toplamadığını ifade ederek Hacı Bektaş-ı Veli'nin tarikat kurmadığını vurgulamıştır. Benzer bir düşünceyle Köprülü'ye (1976, s. 111-112) göre de Hacı Bektaş-ı Veli, Osmanlının kuruluşundan evvel Anadolu'ya gelen *meccup* bir derviş olmakla beraber hayatında herhangi bir tarikat kurmamıştır çünkü Hacı Bektaş-ı Veli şahsiyetinin mahiyeti gereği büyük tarikat kurması mümkün değildi. Melikoff'a göre (2022, s. 209-219). de Hacı Bektaş-ı Veli, yaşadığı dönem itibari ile şöhret sahibi değildir. Bu görüşlerden hareketle Bektaşilik ile tarihsel Hacı Bektaş-ı Veli kişiliği arasında doğrudan bir bağlantı olmaması muhtemeldir. Konuyu derinlemesine inceleyen Yılmaz'a (2019, s. 30-35) göre Bektaşilikle ilgili genel kabul, zaman içerisinde değişmiş olsa da netice itibarı ile Hacı Bektaş-ı Veli'nin Bektaşiliğin kurucusu olmadığı yönündeki görüş ağırlık kazanmıştır. Bektaşilik geleneğinin kaideleri Balım Sultan tarafından 15.yy.da oturtulmuş, tam teşekkülü bir gelenek haline getirilmiştir. Bu nedenle Bektaşilik, Hacı Bektaş-ı Veli'nin vefatından çok daha sonraki yıllarda teşekkül eden bir tarikattır (Köprülü, 2022, s. 168-169). Buna karşın Bektaşilik geleneği, kendisine pir olarak menkıbelerle efsaneleşmiş Hacı Bektaş-ı Veli'yi seçmiş olabilir. Tartışmalardan hareketle Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ehlisünnet bir sufi mi yoksa heteredoks bir derviş mi olduğuyla alakalı net bir görüş belirtmek pek mümkün değildir. Ayrıca Hacı Bektaş-ı Veli'nin derviş olmasına karşın hayattayken bir teşkilatlanma çerçevesinde tarikat kurduğunu gösteren bir delil de bulunmamaktadır. Buna karşın Bektaşiliğin özellikle 14.yy.dan sonra teşekkül eden hetererokds öğretilere sahip bir tarikat olduğunu kesin olarak ifade etmek mümkündür (Döğüş, 2002, s. 288-298).

Osmanlının, kuruluş döneminde heterodoks yapılarıyla ön plana çıkan Türkmen dervişlerle müspet ilişkiler geliştirdiği tarihsel bir gerçeklik olsa da Osmanlı, süreç içinde Ehlisünneti resmi ideoloji haline getirerek bu tarz hareketlerle ilişkilerini kesmiş ve özellikle siyasal açıdan iktidarla çatışmaya girenlerle askeri olarak mücadele etmiştir. Buna karşın heteredoks yapısıyla ön plana çıkan Bektaşiliğin Osmanlıda resmi bir tarikat olması, siyasi ve toplumsal bir nüfuza sahip olması ilgi çekicidir. Bektaşilik 14.yy.dan itibaren başlayarak Osmanlı

Devleti'nde ciddi bir nüfuz elde etmiş, özellikle 15.-18.yy.ları arasında Osmanlı siyasi hayatında etkili olan Yeniçeri Ocağı üzerinden siyasal hayatta etkin bir gelenek haline gelmiştir (Köprülü, 2022, s. 168-169). Bu etkinin yaratılmasındaki nedenlerinden biri Yeniçeri ile Bektaşilik arasındaki münasebetler olmalıdır. Zira bazı rivayetlere göre Yeniçeri Ocağının gerek kuruluşunda gerek Yeniçeri kıyafetinin belirlenmesinde (*ak börkün* seçilmesinde) Hacı Bektaş-ı Veli'nin doğrudan dâhili olmuştur. Bu rivayete sıkça yer veren 15-16.yy Bektaşî kaynaklarına göre: Orhan Gazi, ak börkün giyilmesi için Hacı Bektaş-ı Veli'den icazet almıştır (Oruç Beğ, 2022, s. 306-307). Osmanlı kuruluşuyla Bektaşiliği birbirine bağlayan diğer Bektaşî menkıbelerine göre ise Hacı Bektaş-ı Veli, Osman Gazi'ye kılıç kuşatmış veya taç giydirtmiştir (Köprülü, 2022, s. 168). Bu tarz menkıbeler yoluyla Yeniçeri Ocağının kuruluşunun manevi piri Hacı Bektaş-ı Veli olarak tasvir edilmiş veya Ocak için efsanevi bir Hacı Bektaş-ı Veli kişiliği inşa edilmiştir, çünkü söz konusu rivayetlerin tarihsel bir gerçeklik olduğu tartışmalıdır.

Neşri'ye (1983, s. 267) göre Yeniçeriden evvel Orhan Gazi, askerlerin ayırt edilmesi için kendisine kardeşi Ali Paşa tarafından verilen tavsiye üzerine askerlerine ak börk giydirmiştir. Bu nedenle ak börkün giyilmesinde Bektaşiliğin bir dâhili yoktur. Yine konuya değinen Aşıkpaşazade'ye (2022, s. 264) göre Hacı Bektaş-ı Veli'yle ilişkilendirerek anlatılan menkıbe, *külliyen yalan* olmakla beraber Yeniçerinin taktığı börk Bektaşilikten değil Osman Gazi döneminde Bilecik'te zahir olan bir börktür. Köprülü'ye (2022, s. 168) göre de bu menkıbeler özellikle 15.yy.da Bektaşiliğin konumunun güçlendiği dönemde üretilen menkıbeler olup herhangi bir tarihsel gerçeği bulanmamaktadır. “Tarihi kayıtlara bakıldığında rivayetler gerçeğe uymamaktadır, çünkü Yeniçerilerin pirimiz dedikleri Hacı Bektaş, XIII. yüzyılın ikinci yarısında ölmüştür. Buna göre Hacı Bektaş, devletin kurucusu Osman Bey'i dahi görmemiştir” (Döğüş, 2002, s. 294). Yeniçeri ile Bektaşilik arasındaki ilişkiler üzerinden üretilen menkıbeler, Sultan Mehmet döneminde devlet ile heterodok yapıları arasındaki ilişkilerin zayıflamasıyla Bektaşilik, Ehlisünnet Osmanlı Devleti'nde ve toplumunda belirli bir konum elde etmek için hayali rivayetler ve menkıbeler üzerinden kendine meşruiyet zemini yaratmaya çalışmıştır. Devletle arasını bozmak istemeyen bazı Bektaşiler, Osmanlı sultanları ve Yeniçeri üzerinden menkıbeler yoluyla efsaneleştirdikleri münasebetleri kullanarak kendini müdafaa etmiş ve devletin kuruluşunda katkıları olan bu zümreye karşı devletin sırt çevirmemesi gerektiğini vurgulamışlardır (Gül, 2022, s. 115). Faroqhi (2003, s. 188) Bektaşî-Yeniçeri ilişkisinin İstanbul ve Kahire dışındaki zaviyelerde rastlanmadığını vurgulamıştır. Aynı şekilde Hasluck (1929, s. 169) da bilinenin aksine

Bektaşiliğin Yeniçeri Ocağında çok olmadığını zira kendisi de bir Bektaşî dervîşi olan Kalender Çelebi İsyanı'nın bastırılmasında Yeniçeri içinde herhangi bir tereddüt yaşanmadığını ifade etmiştir. Bu görüşü daha ileri bir noktaya taşıyan Gül'e (2022, s. 122) göre Ocağın kayıt ve kaynaklarına bakıldığında Yeniçeri Ocağının teşkilat yapısı Bektaşilik değil Ehlisünnet üzeredir. Yeniçeri Ocağı Ehlisünnet düşüncesi çerçevesinde gelişen birçok görevlilere, uygulamalara ve alametlere sahiptir. "Öyle ki alaylarda Yeniçeri ağası önünde taşınan ve ordugâhta çadırı önüne dikilen ocak sancağının adı, İmam-ı Azam Sancağı'ydı" (Gül, 2022, s. 122). Bütün bu tartışmadan hareketle Hacı Bektaş-ı Veli ile Yeniçerinin kuruluşu arasında tarihsel bir bağ olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak mesele söz konusu menkıbelerin tarihsel bir gerçeklik olup olmaması değil, Yeniçerilerin böyle bir olayın varlığına dair inançların olmasıdır (Maden, 2015, s. 175).

Menkıbeler ister tarihsel gerçeklik olsun ister efsanevi nitelikte olsun Bektaşiliğin Yeniçeri Ocağında bir şekilde yer edindiği ve Osmanlı siyasal hayatında etkili olduğu tarihsel bir gerçekliktir (Döğüş, 2002, s. 294). Bu gerçekliğin oluşmasında birçok farklı neden etkili olmuştur. Örneğin: Bektaşilik sahip olduğu heteredoks yapısı nedeniyle İslam'ın daha esnek anlayışını barındırmaktaydı. Bu durum çoğunluğu sonradan Müslüman olan devşirme kökenli Yeniçerilerin Bektaşî geleneğini benimsemesinde etkili olmuştur (Said, 2006, s. 262, Gül, 2022, s. 116-123). Yine 16.yy.da sayıları çoğalan Yeniçerilerin bazılarının ilme ve tasavvufa yönelerek Bektaşî geleneğine mensup olmaları ve Ocak da belirli bir saygınlığa ulaşmaları önemli bir nedendir¹⁶⁶ (Maden, 2015, s. 177). Bektaşiliğin Yeniçeriler arasında yayılmasının diğer nedeni de Bektaşilik menkıbelerinde işlenen fütüvvet anlayışıdır¹⁶⁷ (Eğri, 2013, s. 2). Ayrıca Osmanlının 16.yy.da Bektaşiliği resmen tanınması ve Safevi propagandasına karşı tarikatın maddi ve manevi destek sağlaması, Yeniçerilerin Bektaşiliğe rağbet etmesini hızlandırmış olabilir (Gül, 2022, s. 116-123). Hasluck'a (2012, s. 23) göre Osmanlının Bektaşiliği Safevi propagandasına karşı kullanması Yeniçeriler arasında Bektaşiliğin daha fazla yer edinmesine neden olmuştur. Görüldüğü üzere Bektaşiliğin gerek Yeniçeriler arasında gerek toplumda yer edinmesinin birçok nedeni bulunmakla beraber devletin birtakım teo-politik nedenlerle Bektaşiliği desteklemesi tarikatın güçlenmesine neden olmuştur. Bu durum tezin ilk andan itibaren iddia ettiği: *Türk devletlerin din politikalarını sadece dini gerekçelerle değil teo-politik nedenlerle beraber inşa ettiği ve bu*

¹⁶⁶ Özellikle "14. yüzyılın sonlarında bir Bektaşî babasının miralay rütbesi ve sekiz dervîşiyle Yeniçeri Ocağının 99. Orta'sına alınması" Bektaşiliğin Yeniçeriler arasında yayılmasına neden olmuştur (Maden, 2015, s. 177).

¹⁶⁷ "Her meslek ve sanat kolunun bir pirinin bulunmasının şart olduğu şeklindeki yaygın inanç, yeniçeriliği "erenler serveri ve gaziler serdari" sayılan Hacı Bektaş Veli gibi bir din büyüğünün ruh ve dinamizmi ile şekillendirmek istenmiş olabilir" (Eğri, 2013, s. 2).

bağlamda Ehlisünnet düşüncesini devlet geleneği şeklinde takip ettiği savıyla birebir uyumludur. Bu bağlamda Bektaşiliğin teo-politik nedenlere resmen tanındığı ve gerek devlet gerek Ocak gerek halk nezdinde itibar kazandığı II. Beyazıt dönemi incelenmelidir¹⁶⁸

II. Bayezid, Bektaşilik geleneğinde ikinci pir olarak kabul edilen Hızır Bali'yi (Balım Sultan) Hacı Bektaş Âsitanesi'ne tayin etmiştir. Yine II. Bayezid, tarafından Bektaşiliğe çeşitli imkânlar verilmek suretiyle teşkilatlanması ve büyümesi sağlanmıştır (Yılmaz, 2015, s. 108). Öyle ki Bektaşiliği desteklemesi nedeniyle II. Beyazıt, Balım Sultan'ın müridi olarak resmedilmiştir (Ocak, 2024). Bu durum devlet tarafından izlenen Bektaşî politikasının teo-politik boyutunun varlığına işaret etmektedir. Zira devlet ile tarikatlar arasındaki ilişkiyi içleyen Işık'a (2015, s. 188) göre tarih boyunca Osmanlı Devleti, tarikatlara sunduğu imkânlar yoluyla birçok tarikatı devletleştirme yoluna gitmiştir¹⁶⁹. “Böylelikle birçok tarikat ile devlet arasındaki mesafe kısaltılmış, zamanla devletle ve toplumla içselleşen tarikat ile devlet arasındaki ilişkiler bir patronaj ilişkisine dönüşmüştür” (Işık, 2015, s. 188). II. Bayezid döneminde Bektaşî dergâhların tamir edilmesi, büyük arazilerin bağışlanması, teşkilatlanmaya destek verilmesi ve bizzat sultanın Bektaşî piri Balım Sultan'ı tayin etmesi tarikatı devletleştirme politikasının bir tezahürüdür (Aydın, 2020, s. 119). Bazı kaynaklara göre II. Beyazıt, bu tarz politika izlemesinin nedenlerinden biri tahta geçmesinde tarikatların gücünü bizzat müşahade etmesidir (Konur, 2022, s. 227-244)¹⁷⁰. II. Beyazıt döneminde tarikatlar üzerinden toplumun yönetiminin sağlandığı iddiasını güçlendiren olgu ise Bektaşiliğin yanı sıra Kadiriyye, Nakşibendiyye, Halvetiyye ve Bayramiye gibi birçok tarikatın söz konusu dönemde İstanbul'da teşkilatlanmasına müsaade edilmesi ve devlet tarafından desteklenmesidir (Demir, 2017, s. 55-75). Tarikatların toplum ve asker üzerindeki olumlu etkisi Yıldırım Beyazıt, Çelebi Sultan Mehmet, II. Murat devirlerinde yaşanan iç sorunlar da padişahlar tarafından bizzat görülmüştü. “Örneğin: Sultan Fatih Fethin milletin birlik ve beraberliğinin sağlanmasının ve fetih şuurunun canlı tutulması için bir Bektaşî Gazi dervişi olan Sarı Saltuk'un menkıbelerini yazdırma görevini vermişti” (Eğri, 2013, s. 3). Devletin kuruluşundan itibaren izlenen dinde merkezileşmeye bağlı olarak devletin

¹⁶⁸ II. Beyazıt döneminde böyle bir politika izlenmesinin nedenlerinden biri Safevi propagandasının Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü tehdit eden isyanlara sebebiyet vermesidir. Bu bağlamda Şîî tehlikesinin büyüklüğünü göstermesi bakımından II. Bayezid Dönemi'nde zuhur eden Şahkulu ve Nur Ali isyanları önemlidir (Bulut, 2015, s. 15-20).

¹⁶⁹ Osmanlı'nın tarikatları devletleştirme politikası bağlamında kullandığı en önemli araçlar: vergi muafiyeti, tarikatların tekke ve zaviyelerine yer tahsis edilmesi ve tamir onarımın sağlanması vb. araçlardır.

¹⁷⁰ Bu bağlamda Taşköprülüzade, menkıbesinde Amasya'da etkili olan Halvetiyye tarikatı şeyhi Çelebi Halife'nin manevi ve maddi destekleriyle Cem Sultan taraftarı olan Sadrazam Karamânî Mehmed Paşa'nın düştüğünü ve böylelikle II. Beyazıt'ın saltanat yolu açıldığını ifade etmiştir (Konur, 2022, s. 227-244).

tarikatlardan ziyade ulema ve medreselere yakın durması politikası bu dönemde tarikatlara yönelmiştir. Bu nedenle II. Beyazıt döneminde tarikatlar, devlet örgütlenmesi altında yeniden düzenlenerek toplumun daha etkin ve etkili yönetimi hedeflenmiştir¹⁷¹ (Yılmaz, 2015, s. 101). Bu durum devletin taşrada karşılaştığı birtakım sorunları tarikatlar ve şeyhler üzerinden çözmeye çalıştığını göstermektedir. (Işık, 2015, s. 215). Bektaşiliğin, Kalenderîlik, Rum Abdalları ve diğer heteredoks yapılarla olan benzerliğin II. Beyazıt döneminde ayrışması ve müstakil hale gelmesi tarikat-devlet ilişkisi doğrultusunda benimsenen yeni yaklaşımın bir yansımasıdır. Bu nedenle Osmanlı tarafından izlenen politikayı sadece dini bir politika olarak değerlendirmek yanıltıcı olacaktır.

II. Beyazıt döneminde Bektaşiliği destekleme politikasının amacı: Söz konusu tarikatı devlet ideolojisi içinde yeniden şekillendirmektir. Osmanlı Devleti'nin Bektaşilik tarikatını devletleştirme politikası çerçevesinde Bektaşilik, öğretileri ve tekkeleriyle yeniden inşa edilerek müstakil bir hale getirilmiştir. Bu dönemde bir yandan Bektaşilik öğretileri Balım Sultan üzerinden Şii düşüncesine yaklaştırılmış diğer yandan Hacı Bektaş-ı Veli'nin şahsiyeti Sünni bir çerçevede yeniden inşa edilmiştir¹⁷². Bu bağlamda *Hacı Bektaş* kültürünün tarikat içinde yayılması 14.yy.la beraber başlamıştır¹⁷³ (Ocak, 2024, s. 81-90). Hacı Bektaş-ı Veli'nin Sünni kimliğine dair tezler de bu dönemden sonra ortaya çıkmıştır. Bu konuya değinen Ocak'a (2015, s. 462) göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin Sünni olduğunu gösteren kaynaklar 15.yy.dan sonra ortaya çıkmış kaynaklar olması nedeniyle devletin resmi din anlayışı çerçevesinde bilinçli inşa edilen bir tez olabileceğini ifade etmiştir. Aynı iddia Bilkan (2018, s. 250) tarafından da ileri sürülmüş ve Makalat'ın Türkçe çevirtilerek Sünni öğretiye uygun olduğu söyleminin devletin politikası olabileceğini ifade etmiştir. Ocak ve Bilkan'ın tezlerini güçlendiren nokta ise devletin resmi belgelerde Hacı Bektaş-ı Veli'yi abartılı bir şekilde saygı ve hürmetle anmasına karşın çağdaşı olan Bektaşî temsilcilerini

¹⁷¹ Bu konuya değinen Işık, söz konusu yeni politikanın teo-politik nedenlerini şöyle sıralamıştır: Birincisi, tarikatlar başıboş bırakılamazlardı ki bırakılırlarsa ne olabileceği Şeyh Bedreddin İsyanı'nda görülmüştü. Şeyh, göz hapsindeyken bile durdurulamamıştı. İkincisi, toplumun özellikle kırsal kesimleri üzerinde derin etkileri olan bu gizemli teşkilatları karşılarına da alamazlardı. Üçüncüsü, çağın devletler açısından en büyük sorunu olan egemenliği ülkenin en ücra köşelerine kadar ulaştırabilme sorununun tarikatlar gibi ülke sathına "yayılmış/kısa sürede yayılabilecek" dinî, toplumsal örgütler yoluyla halledilebilecek olmasına da kayıtsız kalamazdı. Dördüncüsü bu örgütlü yapıları sistemin karşısında tutarak sürekli tehdit almak ve tehdit etmek yerine onların enerjisini ve güçlerini sistemin içerisine çekerek devletin oluşturmak istediği ideolojik algıyı meşrulaştırmak, tebaanın devlete olan bağlılığını yükseltmek, moral ve motivasyonunu artırmak yani tarikatı devletin ideolojik aygıtlarından birisine dönüştürmek daha doğru bir tercih olabilirdi (Işık, 2015, s. 180-190).

¹⁷² Bektaşiliğin kurucusu her ne kadar Hacı Bektaş-ı Veli olduğu varsayılsa da 14. yüzyıla kadar Bektaşiler diğer birçok heteredoks yapı gibi kendilerini Abdalan-ı Rum ve Babailik içinde görmüşlerdir. Öyle ki bu döneme kadar Bektaşiler kendilerine Bektaşî değil *Baba İlyas müridi* diyorlardı (Döğüş, 2002, s. 289).

¹⁷³ Ayrıca Bektaşiler kendi düşüncelerini yaymak için Anadolu'da saygın olan Yunus Emre, Fuzuli, Şeyh Galip gibi birçok zaatı kendi mensuplarıymış gibi göstermekten geri durmamışlardır (Döğüş, 2002, s. 289).

sıradan ifadelerle nitelendirmesi, şeylikten ziyade vakıf gelirlerinden mesul mütevellî heyeti şeklinde bahsetmesidir (Işık, 2015, s. 199). Bu bağlamda devletin bir yandan “sonradan” tarikat piri olması muhtemel olan Hacı Bektaş’a dair anlatıları Ehlisünnet bir çerçeveye oturtması, diğer yandan Bektaşilik öğretilerin Balım Sultan’la Şii düşünceye yaklaştırılması devletin Bektaşiliği yeniden şekillendirme amacı güttüğünü göstermektedir.

Osmanlı, Safevilere karşı Bektaşiliği desteklemekle teo-politik bir politika yürütmüş olması oldukça muhtemeldir. Balım Sultan’la birlikte Bektaşiliğin yeniden şekillendirildiği ve Şii düşüncesine yaklaştırıldığı görülmektedir. Bu bağlamda On İki İmam inancı başta olmak üzere pek çok Şii kaide Balım Sultan tarafından Bektaşilik içerisinde sistemleştirilmiştir. Buna rağmen Bektaşilik, Rafîzi gruplar içinde sayılmayarak ilhad/zındık suçlaması yapılmamıştır. Bektaşiliğin teo-politik nedenlerle devlet tarafından tanındığını ima eden Said’e (2006, s. 296-297) göre Osmanlının izlediği bu politika oldukça kapsamlı bir politikadır. Öyle ki bu politika kapsamında Osmanlı Devleti, Anadolu Türkmenleri arasındaki Şiiliğe meyil edenleri kendi tarafına çekmek için Balım Sultan üzerinden Bektaşilik öğretilerine On İki İmam inancı ve birtakım Şii unsurları dâhil ettirmek suretiyle Bektaşiliği yeniden teşekkül ettirmeye çalışmıştır. Aynı şekilde Ocak’a göre (2015, s. 462) II. Beyazıt döneminde Safevilerin yoğun propagandası, Anadolu Türkmenlerinde karşılık bulmaya başlayınca Osmanlılar Anadolu’daki toplumsal desteği kaybetmemek için siyasi bir politika çerçevesinde Bektaşiliği resmen tanıyarak tekke ve zâyîlerinin açılmasına ve güçlenmesine izin vermiştir. Döğüş’e (2002, s. 1) göre II. Beyazıt döneminde tarikatın resmen devletin himaye ve kontrolüne girmesi sağlanarak Anadolu Türkmenlerin bağlılığı arttırılmak istenmiştir. Yine Işık’a (2015, s. 215) göre Osmanlının böyle bir politika izlemesinin nedenlerinden biri Safevi tehlikesine karşı Bektaşiliği yeniden şekillendirmek suretiyle Anadolu’daki Türkmenlerin bağlılığını sağlamaktır. Saim’e (2002, s. 140-149) göre Osmanlı Devleti’nin Bektaşiliği desteklemesi/devletleştirmesinin nedeni yansıması Anadolu’da baş gösteren isyanlardır. 16-17.yy.da Safevi etkisinde olan Rafîzi ve Kızılbaş grupların isyanlarına karşı Bektaşilik siyaseten desteklenmiştir. Bu düşünceden hareketle Osmanlının Bektaşilik politikasının amacı: Anadolu’da Safevilere sempati besleyen halkın Bektaşiliği devletleştirmek suretiyle itaatlerini sağlamaktır. Bu durum Osmanlının birtakım teo-politik nedenlerle Bektaşiliği tanıdığını ve desteklediğini göstermektedir¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Bektaşiliğin resmen tanınması dönemsel olarak izlenen Safevi politikası çerçevesinde teo-politik nedenlerle alınan siyasi bir kararın ötesine geçmemiştir. Keza Bektaşiliğin Yeniçeriler üzerinden siyasallaşması üzerine devlet Yeniçeri Ocağında Bektaşilik yerine Mevleviliği ikame etmek istemiş ve bu doğrultuda politikalar izlemiştir (Selçuk, 2021, s. 28). II. Mahmut dönemine gelindiğinde ise Yeniçeri ile olan bağlantılarının etkisiyle de Bektaşilik tamamen yasaklanmıştır (Maden, 2013, s. 53).

Görüldüğü gibi Osmanlının kuruluşuna dair Bektaşiler tarafından menkıbelerin söylenmesi, Bektaşiliğin daha esnek öğretilere sahip olması, devletin Safevilere karşı Bektaşiliği desteklemesi, devşirme Yeniçeriler ve Anadolu Türkmenleri arasında Bektaşiliğin yaygın olması vb. birçok nedenden dolayı Bektaşilik toplumda ve devlette kendine yer edinmiştir. Gözden kaçırılmaması gereken nokta söz konusu nedenlerin sadece dini olmadığı, birtakım teo-politik nedenlerin de var olduğu gerçeğidir. Heteredoks bir yapıya sahip olan Bektaşiliğin devlet tarafından resmen tanınması devletin teo-politik nedenlerle hareket ettiğinin en somut örneğidir. Bu nedenle Türk devletlerinin Ehlisünneti benimsemesi, desteklemesi ve toplumda hâkim gelenek haline getirmeye çalışması; sadece dini bir politika olmayıp birtakım teo-politikler amaçları olan dini ve siyasi bir politikadır.

Hülasa, Ehlisünnet düşüncesi İlk Türk-İslam devletleri olan Karahanlıların ve Gaznelilerin resmi devlet politikalarının ana eksenini oluşturmuştur. Maverâünnehir coğrafyasında gerek muttasıflar gerek devlet kanalıyla desteklenen Ehlisünnet düşüncesi, Selçuklu Devleti'nin politikalarıyla Türk devlet geleneğindeki yeri resmi bir hüviyet kazanmıştır. Selçuklular döneminde devlet yönetim ve teşkilatında tahkim edilen Ehlisünnet düşüncesi, Osmanlı tarafından da takip edilerek devletteki merkezileşmeye paralel olarak Osmanlı toplumunda hâkim gelenek haline getirilmiştir. Buna karşın Osmanlının siyaseten desteklediği Bektaşilik gerek Anadolu Türkmenler nezdinde gerekse de toplumda nezdinde kuvvetlenmiştir (Köse, 2009: 196). Osmanlı Devleti'nin Bektaşiliği resmen tanınması ve desteklemesi, izlenen dini politikaların teo-politik olduğunu göstermektedir. Bu durum Türk devletlerin din-devlet ilişkilerinde teo-poliitik bir yaklaşım inşa ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular ve Osmanlılar tarafından izlenen dini politikalarda teo-politik bir yaklaşımla Ehlisünnet düşüncesinin sahiplenildiği ve bu meselenin dönemsel bir politikanın ötesinde zamanla bir devlet geleneği haline dönüştüğünü ifade etmek mümkündür. Kısaca Türk devletlerinin Maverâünnehir'den beri teo-politik yaklaşım bağlamında Ehlisünnet geleneğini benimseyerek devlet geleneği şeklinde takip ettiklerini söylemek mümkündür.

SONUÇ

Türk devlet geleneği alanında yapılan çalışmaların hemen hemen tamamının temel noktası devletli bir millet olan Türklerin Orta Asya'dan itibaren özgün bir devlet geleneği inşa ederek tarih sahnesinde güçlü bir şekilde var olduğu düşüncesidir. Bu düşünce tarihsel bir hakikat olmakla beraber, birçok araştırmacı söz konusu hakikati Batılı kuramlar ve kaynaklar üzerinden ispat etmeye çalışmıştır. Çalışma boyunca yapılan literatür taramasında birçok çalışmanın Türk düşüncesinin inşa ettiği insan, devlet, din ve siyaset olgularını Batılı kuramlar üzerinden incelediği görülmüştür. Türk devlet geleneğinin Orhon Yazıtları, Kutadgu Bilig, Farabi ve Kınalızade gibi Türk-İslam kaynakları üzerinden değil de Hobbes, Locke, Machiavelli, Hegel ve Marx gibi Batılı kaynaklar üzerinden ele alınması Türk devlet geleneğinin ayrıştırıcı noktalarının gölgede kalmasına neden olmuştur. Zira medeniyetleri farklılaştıran ana unsurlar tarih, kültür, din ve düşünce gibi gelenekleridir. Bu gerçeğe karşın söz konusu unsurların göz ardı edilerek Avrupa merkezci bir yaklaşımın benimsenmesi, Türklerin inşa ettiği özgün devlet geleneklerinin tam olarak anlaşılmasına neden olmuştur.

Antik Yunan'dan itibaren yaratılan "öteki" kavramıyla Doğu toplumları sürekli olarak gelişimini tamamlayamamış bir aktör olarak Batı'yla karşıtlık bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır. Batı'nın sosyolojik gerçeklikleri üzerinden inşa edilen Batılı kuramlar nedeniyle "öteki" olan Doğu toplumları *Şark Despotizmi*'yle özdeşleştirilmiştir. Bu durum Batı'nın, Doğu toplumlarını "ötekileştirerek" meşruiyetini inşa etmesine neden olmuştur. Hâlbuki feodalizmin yarattığı mülkiyet ilişkilerinin, kapitalist sistemin yarattığı sınıflı toplum yapısının veya kentli yaşamın olmayışını şark despotizmle açıklamak, Doğu toplumların sosyolojik gerçeklerini göz ardı etmektir. Bu konuya değinen Toynbee, şark despotizmi kavramının temelsiz ve siyasi bir propagandanın bir parçası olduğunu dile getirmiştir. Bu gerçekliğe karşın Batılı kaynaklar üzerinden yapılan okumalar nedeniyle Türk devlet geleneği ile Batı devlet geleneği kıyaslanmış ve Batılı bir anlayışın benimsenmesinin sorunları çözebileceği şeklinde *çarpık* bir fikrin gelişmesine neden olmuştur. Dahası bu durum Batı'nın inşa ettiği "öteki" teorisinin ispatı haline dönüşmüştür. Türk düşüncesini Batı düşüncesinden ayıran temel noktaların ortaya çıkartılması Türk-İslam kaynakların

incelenmesiyle mümkündür; çünkü Türk düşüncesinin insana, siyasete ve devlete yüklediği anlamlar farklıdır. Bu düşünceden hareketle çalışma, Türk düşüncesinin özgün olarak inşa ettiği insan, siyaset ve din-devlet ilişkilerini Türk-İslam kaynakları üzerinden incelemeye özen göstermiştir.

Türk Devlet Geleneği: İnsan Din Siyaset İlişkileri adlı çalışma bir devlet geleneği çalışması olması nedeniyle devlet geleneğinin hangi meseleleri kapsadığı meselesi önemli hale gelmektedir. Gelenek, geçmişten geleceğe aktarılan teamülleri, sosyal uygulamaları ve belirli düşünce anlayışlarını ifade etmektedir. Devlet geleneği ise bir millet tarafından farklı coğrafyalarda, farklı zamanlarda ve farklı formlarda kurulan devletlerin ortak olarak benimsediği anlayışları, teamülleri ve uygulamaları ifade etmektedir. Bu durumda somut uygulamaların ötesinde bir milletin anlam dünyasını yansıtan anlayışları da devlet geleneği olarak tanımlamak mümkündür. Zira devletlerin biçimsel ve biçimsel olmayan iki farklı boyutu vardır. Devletin biçimsel boyutu söz konusu devletin anayasasında yazılı olan yasama, yargı ve yürütme arasındaki ilişkiyi ifade eden bir yönetim biçimi iken devletin biçimsel olmayan yönü devletin üzerinde inşa edildiği anlam dünyasını ifade etmektedir. Batı düşüncesinde devletin soyut yönünü ifade eden stateness, devlet ile toplumun düşünce anlayışları arasındaki uyumu ifade ederken devletin biçimsel yönünü statehood kavramıyla ifade edilmektedir. Bu durumda devlet, "şimdi"de var olan bir kurumun biçimsel yönetiminin ötesinde geçmişten günümüze aktarılan bir devlet düşüncesinin somutlaşmış halidir. Devlet, sadece bir kurum veya yasa koyan bir yönetim biçimi değildir. Devleti meydana getiren kurum ve yasaların altında devleti kuran bir kültür ve belirli bir anlayış vardır. Söz konusu bu anlayışlar devletin birer cüzi olması nedeniyle devletin somut politikalarını şekillendiren ana unsurlardır. Bu bağlamda çalışmada ele alanın insan doğası anlayışları ve din-devlet ilişkilerinde inşa edilen yaklaşımlar birer devlet geleneğidir.

İnsan doğasına ilişkin geliştirilen görüşler toplumsal düzenin nasıl ve neden olması gerektiğine dair fikirlerin oluşmasına neden olmuştur. Bu durum düşünürlerin siyasal kuramlarını insan doğasıyla ilintili bir şekilde inşa etmesine neden olmuştur. Gerek Batı düşüncesinde gerek Türk düşüncesinde düşünürlerin siyasal kuramlarından önce insan doğasını sorgulamalarının temel nedeni toplumsal düzene ilişkin belirli bir öz/doğa bulma çabasıdır. Farklı düşünce geleneklerinin insan doğasına dair farklı anlayışlar inşa etmesi siyasete dair farklı anlayışların oluşmasına neden olmuştur. Siyasetin öznesi olan insana dair oluşan farklılaşma, insan doğası üzerinden inşa edilen siyaset teorilerinin ve devlet kuramlarının ayırıştırıcı noktası haline gelmiştir. Bu bağlamda Türk düşüncesi düalist insan

doğası anlayışını inşa ederken Batı düşüncesi kötücül insan doğası anlayışı inşa etmiştir. Türk devlet anlayışının Batı düşüncesinden farklılaştığı temel noktalardan biri olan söz konusu insan doğası anlayışları siyaset ve devlet kavramların da farklı bir şekilde yorumlanmasına neden olmuştur. Öyle ki bu farklılık siyasete atfedilen kavramlaştırmada dahi kendini göstermektedir. Batı düşüncesinde siyaset olgusunu karşılayan *politika* kavramı, devleti merkeze alan bir yaklaşım sergileyerek devletin yönetsel işlevlerini ifade ederken Türk düşüncesindeki siyaset kavramının ihtiva ettiği anlamın merkezinde insan bulunmaktadır. Siyaset tanımlamasında insanı merkeze alan Türk düşüncesinde insan, hem iyi hem de kötü olabilecek düalist bir varlık olarak kurgulanmıştır. Bu düşünceden hareketle Türk düşüncesindeki siyaset kurumuna zımnen verilen görev: Siyasal erkinin düalist insanı iyiye sevk ederek erdemli toplum inşa etmesidir. Siyaset kavramının epistemolojik anlamı olan *atın seyis tarafından tımar edilmesi* meselesindeki alt metnin vurguladığı husus, düalist insanın siyasal erk tarafından iyiye/erdemle sevk *edilmesidir*. Tabiri caizse Türk düşüncesinde düalist insan doğasından hareketle inşa edilen siyaset/devlet tıpkı bir seyis gibi insanları inşa ettiği mutluluğa sevk etmektedir. Düşünce geleneklerin inşa ettiği farklı insan doğası anlayışlarının, siyaset kuramlarının ayrıştığı noktalar olduğunu ispat eden çalışma, Türk düşüncesinin özgün bir şekilde inşa ettiği düalist insan doğası anlayışını düşünürler ve temeler eserler üzerinden ortaya koymuştur.

Türk düşüncesinde benimsenen düalist insan anlayışının alt metninde kuşkusuz siyaset ile ahlak arasında kurulan güçlü bağ vardır. Türk düşüncesindeki siyaset-ahlak bağını inşa eden Farabi'ye göre siyasetin âli bir ilim olmasının nedeni insanı mutluluğa ulaştıran bir ilim olmasıdır. Farabi'nin siyasete yüklediği bu anlamın temelinde düalist insan doğası anlayışı vardır. Farabi'ye göre insanın hayattaki temel gayesi olan mutluluğa/erdemle (insan mükemmelleşmek/mutlu isteyen bir varlıktır) ancak iki şekilde ulaşabilir. İlki maddi açıdan mutlu olmaktır ki bu ancak maddi gereksinimlerin karşılanmasıyla mümkün olur. İnsan, tüm gereksinimlerini tek başına karşılayan bir varlık olmadığı için maddi mutluluğa ancak sosyal bir yaşamla yani şehirle elde edebilir. Bu nedenle Farabi'nin siyaset teorisinde insanın mutlu olmasının ilk şartı toplumsal bir hayattır. İkinci şart ise insanın kötü huylarından arınarak erdemli bir birey olmasıdır. Söz konusu iki şartı sağlayan insanlar erdemli/mutlu toplumlar inşa edebilir. Buna karşın her toplumun erdemli olması mümkün değildir, çünkü bazı insanlar nefislerine uyarak erdemsiz birey olurlar ki bu durum erdemsiz toplumların oluşmasına neden olur. Bu nedenle Farabi, *siyaset olmadan mutluluğun ne olduğu başkalarına öğretilemez* diyerek inşa ettiği siyasal ütopyasında siyasal erke insanları erdemli/mutlu etme

görevi vermiştir. Farabi'nin siyaset teorisinde devlet başkanının yürüttüğü siyaset, insanları mutlu etmenin/iyiye sevk etmenin sanatından başka bir şey değildir. Bu düşünceden hareketle Farabi'nin düalist insan doğasını, siyasal ütopyasının temeline yerleştirdiğini söylemek mümkündür.

Düalist insan doğasının sonucu olarak inşa edilen siyasetin insanları iyiye sevk etme meselesi İmam Maturidi'de toplum içindeki bir gurubun/siyasal erkin insanları *iyiliğe yönlendirmesi ve kötülükten sakındırması* olarak formüle edilmiştir. Türk düşüncesinin devlete tevdi ettiği erdemli toplum oluşturma fikrini dini bir muhtevayla ifade eden İmam Maturidi'ye göre insanların nihai mutluluğa ulaşması ancak erdemli olmasıyla mümkündür. Buna karşın insanın düalist bir doğaya sahip olduğu, kötü/erdemsiz olma ihtimali her zaman vardır. Bu nedenle kötü olma ihtimali olan insanların erdeme/iyiye sevk edilmesi Allah tarafından halifeye/devlete farz kılınmıştır. Bu nedenle İmam Maturidi'ye göre insanları *iyiliğe yönlendirmesi ve kötülükten sakındırması* halifeye/devlete ait bir görevdir. Söz konusu düşünce Kınalızade tarafından da benimsenerek erdemli bir toplumun ancak faziletli bir siyasetle mümkün olacağı ifade edilmiştir. Kınalızade'ye göre siyasetin nihai gayesi insanı saadete erdirmektir. Bu gayenin gerçekleşmesi ise ancak erdemli yöneticilerin ve toplumun varlığıyla mümkündür. Buna karşın insan düalist bir varlık olduğu için insanların iyiye sevk edilerek erdemli toplumu inşa etmek erdemli yöneticilerin görevidir. Kınalızade de diğer düşünürler gibi devlete/siyasete erdemli bir toplum inşa etme görevi tevdi ederek faziletli toplumun ancak bu şekilde oluşacağını aksi takdirde faziletsiz toplumun oluşacağını ifade etmiştir.

Türk düşüncesinde devlete erdemli toplum inşa etme görevi tevdi edilmesinin temel nedeni benimsenen düalist insan doğası anlayışı olduğu görülmektedir. Türk- İslam düşünürlerinin devlete insanları iyiye sevk etme görevi vermesi ancak iyi ihtimali olan düalist insan doğası anlayışının benimsendiği siyasal bir paradigmadır mümkündür. Bu durum bir yandan siyasete ilişkin kuramların temelinde insan doğası anlayışı olduğunu ortaya koyarken diğer yandan benzer bir insan doğası anlayışının benzer siyasal kuramlar inşa edildiğini göstermektedir. Bu bağlamda Türk düşüncesinde benimsenen düalist insan doğasının ortaya çıkarttığı sonuç ahlakçı siyaset anlayışıdır. Türk düşüncesinde siyasetin nihai hedefi mutlu/erdemli toplum inşa etmektir. Söz konusu hedefin gerçekleştirilmesinin ön şartı erdemli yöneticiler olmalıdır; çünkü ancak erdemli yöneticiler insanları iyiye/erdeme sevk edebilirler. Bu nedenle erdem öncelikle yönetici sınıfında bulunması gereken oradan da tüm topluma yayılması gereken bir olgudur. Türk düşüncesinin erdem, erdemli yönetici ve erdemli toplum

arasında illiyet bağı inşa etmesinin getirdiği sonuç erdemli/ahlaklı siyaset anlayışıdır. Bu tarz bir siyasal kuramın inşa edilmesi yine iyi/erdemli olması mümkün olan bir insan doğası anlayışı paradigmasında mümkündür. Kısaca Türk düşüncesinde benimsenen düalist insan doğası anlayışının beraberinde getirdiği anlayış: erdemli siyasetle, erdemli bir toplumun inşa edilmesidir.

Batı düşüncesinde siyaset ile ahlak arasında kurulan bağın henüz mevcut olduğu Antik Yunan düşüncesindeki siyasal erke benzer bir işlev verilmiştir. Antik Yunan düşüncesinde insanın yanılısına neticesinde kötü olabileceği ancak insan özünün erdem olduğu ifade edilmiştir. İnsanların iyiye/erdeme sevk edilmesi gerektiğini savunan Antik Yunan düşüncesinde siyaset, mutlu olmanın aracı iken devlet ideal mutluluğu inşa eden yegâne olgudur. Platon'un kurguladığı ideal devletin ve filozof kralın nihai hedefinin mutluluk olması, Aristo'nun devleti, tüm iyi ortaklıkları kapsayan ve en yüksek iyiyi amaç edinen toplumsal bir örgütlenme olarak tanımlaması bu düşüncenin bir tezahürüdür. Antik Çağ'da erdemli insan doğası üzerinden inşa edilen ahlak ile siyaset arasındaki bağ daha sonraki dönemlerde koparılmış ve Batı düşüncesinde kötücül insan doğası genel kabul görmüştür. Batı düşüncesinde yaşanan bu dönüşümün nedeni Hristiyan felsefesidir. Özellikle Augustinus'un Hristiyanlığın ilk günah öğretisinden yola çıkarak insan doğasının kötücül olduğunu ve dünyadaki kötülüğün kaynağının insanın özgür iradesi olduğunu iddia etmesi kötücül insan doğası anlayışının oluşmasına neden olmuştur. Orta Çağ'da inşa edilen bu düşünce kendinden sonraki bütün dönemleri etkilemiştir. Orta Çağ'a tepki olarak ortaya çıkan Rönesans ve modern dönem dahi kötücül insan doğası anlayışını devam ettirmiştir.

Rönesans düşüncesindeki insan doğası anlayışına göre insan sürekli çıkarları peşinde koşan çıkarıcı, bencil ve rasyonel bir varlıktır. Bu bağlamda Rönesans, kilise düşüncesinin etkisini kırmak için her ne kadar rasyonel bir insan tipolojisi yaratmış olsa da söz konusu insan erdem peşinde değil çıkarları peşinde koşan kötücül bir varlıktır. Rönesans düşüncesi kötücül insan doğasını din yerine hayali bir senaryo olan doğa durumu üzerinden meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Machiavelli düşüncesinde işlenen *iktidar olmak için her şey mubahtır* düşüncesi Batı düşüncesinde benimsenen kötücül ve rasyonel insan anlayışının en iyi tanımıdır. Hristiyan düşüncesinin kaynaklık ettiği kötücül insan anlayışının Rönesans'ın rasyonel insanıyla birleşmesi sonucu siyaset ile ahlak arasındaki bağ tamamen kopmuş ve siyaset, mutlu olmanın ötesinde iktidar olmanın bir aracı haline gelmiştir. Bu düşünceden hareketle kurgulanan Batılı siyasal kuramların nihai hedefi erdemli toplum inşa etmek değil çıkarları peşinde koşan insanların çıkarları arasında belirli bir uyumlaştırma sağlamak

suretiyle toplumun ortak çıkarını elde etmektir. Devletin görevi ise çıkarı peşinde koşan bireylerin kaosa sürüklenmesini engellemek adına toplumsal bir düzen oluşturmak ve bu düzeni devam ettirmektir. Bu bağlamda Hobbes ve Machiavelli gibi kimi düşünürler kötücül insanın zorbalığını kontrol altına almak için otoriter ve çıkarıcı bir devlet modeli önerirken Montesquieu gibi kimi düşünürler kötücül insanın iktidarı kötüye kullanmaması adına toplumsal güçlerin dengeli bir biçimde dağıtıldığı güçler ayrılığı modelini önermiştir. Aynı şekilde Immanuel Kant, insanın kötücül doğasının dışsal bir kuvvetle yani devlet düzenlemeleriyle değil akla dayanan ahlak yasalarıyla yönetilmesi gerektiğini savunurken Adam Smith kötücül insan doğasının kontrol edilerek değil serbest bırakılmasıyla yönetilmesi gerektiğini savunmuştur. Smith, insan doğasının bencil/kötücül yapısı için çare aramaktan ziyade serbest bırakılması gerektiğini ifade ederek kapitalist düzenin esası olan sermayenin birikiminin nedeninin söz konusu bencillik olduğunu savunmuştur. Görüldüğü üzere insan doğası tartışmalarından hareketle siyasal kuramlar inşa eden Batılı düşünürlerin vardığı nokta kötücül insan doğasının nasıl yönetileceğine dair verilen cevaplardan ibarettir. Antik Çağ'da insan doğasına atfedilen unsur erdem iken Orta Çağ'dan sonra erdem yerine günah, dürtü, bencillik, fayda/haz ve emek gibi unsurlar ön plana çıkmıştır. Bu nedenle Antik Çağ'dan sonra Batı düşüncesinde inşa edilen siyaset olgusunun nihai gayesi erdemli toplum inşa etmek değil kötücül insanı belirli bir toplumsal düzen içerisinde yönetmek olmuştur.

Gerek Batı düşüncesinde gerek Türk-İslam düşüncesinde yapılan siyaset tartışmaları insan doğası merkezli olmuştur. Türk devlet geleneğinin özgün olarak inşa ettiği düalist insan anlayışına göre insan, kendi özgür iradesiyle hem iyi hem kötü olabilecek bir varlıktır. Türk düşüncesinin merkezini oluşturduğu düalist insan anlayışı, Batı düşüncesiyle kıyaslandığında oldukça farklı bir siyasal anlayış inşa ettiği görülmektedir. Batılı düşüncesi kötücül insanın nasıl yönetileceğine dair siyasal kuramlar inşa etmişken Türk düşüncesindeki siyasal kuramların nihai amacı erdemli toplumu inşa etmektir. Bu nedenle Türk düşüncesindeki devlet, ortak iyinin inşa edildiği ideal bir toplumsal yapılanmadır. Türk düşüncesinde gelişen bu anlayışın nedeni ise benimsenen düalist insan anlayışıdır.

Hülasa, çalışmanın sonuçlarından biri Türk düşüncesindeki düalist insan anlayışının varlığıdır. Bu anlayışın süreklilik arz ederek Türk devletlerinin gerek yönetim biçimini gerek politikalarını şekillendirmesi nedeniyle düalist insan anlayışı, Türk devlet geleneklerinden biri haline gelmiştir. Türk düşüncesinde devlete tevdi edilen insanları iyiye sevk etme görevinin yansımalarını günümüzde dahi görmek mümkündür. Türk tarihi boyunca devletin bireye ve bireysel alana daha fazla müdahale etmesi bu düşüncenin bir tezahürü olduğunu

ifade etmek mümkündür. Ayrıca bireyin devlet karşısında edilgen bir yapıda olmasının nedeni: *Devlet en iyisini* bilir anlayışının getirdiği bir sonuç olması muhtemeldir çünkü Türk siyaset anlayışında devlet/siyaset insanları daima iyiye yönlendiren bir olgu olarak kurgulanmıştır. Bu bağlamda devlet; eğitim, kültür-sanat ve din politikaları üzerinden insanları *kendi inandığı iyisine* sevk etmeye çalışan bir kurum olarak varlığını modern dönemde devam ettirmektedir. Öyle ki modern dönemde parçalanan iyi olgusu nedeniyle toplumsal mühendislikle insanları *kendi iyisine* yönlendiren anlayışlar iktidarların farklılaştığı noktalar olarak ortaya çıkmaktadır. Devleti yönetmeye talip olan siyasal partilerin toplum için gördükleri *iyi/erdemli* toplum kavramına farklı anlamlar atfetmesi ve toplumu *kendi iyisine/erdemine* göre düzenlemek istemeleri düalist insan anlayışının günümüzdeki yansımalarıdır. Bu durum başka bir akademik çalışmaya konu olacak olan *modern Türk devletinin veya iktidarlarının benimsediği erdemli toplumun ne olduğu?* sorusunu gündeme getirmektedir. Düşüat insan doğası anlayışının günümüzdeki diğer bir yansıması toplumun devlete atfettiği kutsallık ve devlet-i ebedi müddet anlamıdır. Devletin kutsal varlığının temelinde, devletin iyi'yi bilmediği inancı vardır. Kültürel kavrayış tarzıyla algıladığımız Türk düşüncesindeki devlet, Türk düşüncesinde bireyi ve toplumu iyiye/erdeme sevk eden bir araç olmasının ötesinde hem bu dünyayı hem de öteki dünyayı kurtaracak erdemi bilen ve kurgulayan bir olgu olarak kurgulanmıştır. Bu durum devlet-i ebedi müddetin *her şeyin en iyisini bilen* kutsal bir olgu olarak toplumsal zihinde yer edinmesine neden olmuştur.

Çalışma sonucunda elde edilen diğer bir sonuç: Devlet geleneği bağlamında Türk devletlerinin din-devlet ilişkilerinde devlet merkezli bir yaklaşım benimsemesidir. Tarihsel süreçte İslam haricinde birçok din seçen Türkler, söz konusu seçimlerini sadece dini gerekçeler veya sosyolojik süreçler üzerinden değil, teo-politik amaçları üzerinden gerçekleştirmişlerdir. Geçmişte seçilen dinlerin milli varlığı ortadan kaldıran sonuçlar doğurması Türk devletlerinin din-devlet ilişkilerini teo-politik bir yaklaşımla ele almasına neden olmuştur. Türk devletlerinin din-devlet ilişkilerinde devlet merkezli bir yaklaşımı benimsemesinin getirdiği sonuç: Türklerin İslam içerisinde benimsedikleri mezhepler bağlamında Ehlişünnet düşüncesinin Türk devlet geleneği haline gelmesidir. Söz konusu devlet geleneği, belirli süreçte meydana gelmiştir. Bu sürecin başlangıç noktası ise Türklerin Sünni İslam'ı özelde Maturidi geleneğini benimsemesidir.

Türklerin İslamlaşma sürecini inceleyen çalışmalar incelendiğinde iki görüşün ön plana çıktığı görülmektedir. Bu iki görüşe göre İslamlaşmada etkili olan husus, iki din arasındaki

benzerlikler veyahut Türklerin askeri olarak yenilmesidir. Bu iki görüşün tek başına İslamlaşma sürecini açıkladığını ifade etmek mümkün değildir. Her iki görüş, Türk toplum yapısında önemli bir yer işgal eden devlet olgusunu yadsımaktadır. Devletli bir millet olan ve tarihte devlet kararıyla birçok kez din değiştiren Türklerin İslamlaşma sürecinin, devlet kararları ve politikaları olmadan açıklanması mümkün değildir. Çalışma, Türk devletlerinin teo-politik tercihlerini de içeren bir bakış açısıyla İslamlaşma sürecini yeniden ele alarak süreci analiz etmiştir.

Türklerin 8.yy.da İslam'la tanışmalarına karşın İslamlaşmanın 10.yy.da kitleselleşmesinin temel nedeni: Karahanlı Devleti'nin iki yüz bin çadırılık halkıyla İslam'ı özelde Maturidiliği kabul etmesidir. Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han'ın devlet kararıyla İslam'ı özelde Maturidi geleneğini kabul etmesi, İslamlaşma sürecinin dönüm noktasını oluşturmuştur. Maturidi geleneğinin imamet/siyaset teorisi bağlamında iktidarı belirli bir soya/ırka tahsis etmemesi, farklı kültürlerle yaşam alanı tanınması, akılcı yorumu esas alması ve Türk kültürüyle yoğrulmuş olması Türk devletinin Maturidi geleneğinin benimsemesinin temel nedenidir. Bu durum Karahanlıların İslam'ın Maturidi düşüncesini benimsemesinin teo-politik boyutunu varlığına işaret etmekte ve söz konusu kararın bilinçli bir politik tercih olduğunu göstermektedir. Bu öğretiler sayesinde bir yandan İslam'a aykırı olmayan eski gelenekler devam ettirilirken diğer yandan Türk devlet geleneği İslam düşüncesiyle zenginleşmiştir. Ayrıca Karahanlıların, Maturidi düşüncesini kabul etmesi ve devlet politikalarının merkezine yerleştirmesi milli varlığını devam ettirmesine olanak sağlamıştır. Karahanlılar; sadece İslam'ı kabul etmekle kalmamış, hâkim olduğu bölgede gerek fetihler gerekse de medreseler üzerinden İslam'ı yaymaya çalışmışlardır. Türk devleti tarafından izlenen bu politika sayesinde bir yandan İslamlaşma kitleselleşerek Türkler arasında hızlıca yayılırken diğer yandan Maturidi düşüncenin Türk devlet geleneğine eklemlenmesini sağlamıştır. Görüldüğü üzere İslamlaşma sürecinde benzerlikler ve askeri yenilgiler kadar etkili olan diğer önemli bir neden devletin teo-politik kararlarıdır.

Türklerin İslam'ı özelde Maturidi düşüncesini kabul etmesi bir yandan Türk devletlerine yeni bir alan açarak Sünni İslam dünyasında ön plana çıkmasına neden olurken diğer yandan Türklerin milli varlığını devam ettirerek devlet geleneğini İslam'la zenginleştirmesini sağlamıştır. Maturidi düşüncesinin Türk kültür ve anlam dünyasına uyumlu olduğunun bilinciyle hareket eden ilk Türk-İslam devletleri, politikalarının merkezine Maturidi düşüncesini yerleştirmek suretiyle kısa bir zamanda Sünni İslam dünyasında ön plana çıkmışlardır. Bu nedenle ilk Türk-İslam devletlerinde Ehlisünnetin özelde Maturidili

düşüncesinin devlet geleneği haline gelmesi hem sosyolojik bir sürecin çıktısı hem de Türk devletlerinin teo-politik tercihleri şeklinde okunmalıdır.

Din-devlet ilişkilerinde devlet merkezli yaklaşımın diğer bir yansıması ilk Türk-İslam devletlerinin Maturidiliği benimsemesine karşın sonraki dönemlerde devletin teo-politik nedenlerle kurumları ve toplumu Eşariliğe doğru teşvik etmesidir. İlk Türk İslam devletlerinde teo-politik nedenlerle ön plana çıkartılan Maturidilik düşüncesi Selçuklular döneminde yerini Eşarilik düşüncesine bırakmıştır. Selçuklar döneminde İslam dünyasının kelam üzerinden yoğun bir çatışma dönemine girdiği ve imametın/devletin meşruiyeti konusunda farklı görüşler dile getirildiği görülmektedir. Fatimiler ve Büveyhilerin Şii- Batini düşüncesini siyasallaştırarak Selçukluların İslam dünyasındaki meşruiyetini sarsmaya çalışmışlardır. Fatimilerin, Şii düşüncüyü siyasallaştırmak amacıyla El Ezher ve Dârü’l-Hikme gibi güçlü eğitim kurumları açarak Şii düşüncenin teolojisini Aristocu ve Eflatuncu felsefi yaklaşımlarla desteklemesi ve dailer yoluyla bu öğretileri yayması bölgede halk için ciddi bir etki yaratmıştır. Eşarilik, Maturidi geleneğine kıyasla kelam-felsefe konusunda daha derinlikli bir yapıya sahip olması nedeniyle Şii düşünceye karşı teolojik bir üstünlük sağlamaktaydı. Söz konusu üstünlüğün sağlanmasının temelinde Eşari âlimlerin mantık ve felsefeyi ön plana çıkartmak suretiyle Şii- Batini düşüncenin benimsediği yöntemi kullanması gerçeği vardır. Ayrıca Eşari düşüncenin ilhamı bilgi kaynakları arasında sayması ve tasavvuf hareketleriyle kurduğu organik ilişki sayesinde tasavvuf hareketleri üzerinde oldukça etkiliydi. Selçuklular siyasallaşan Şii düşüncesine ket vurmak ve halkın bağlılığını kazanmak amacıyla kelam konusunda daha güçlü olan Eşarilik geleneğinin gerek medreselerde gerek halk nezdinde yaygınlaşması için özel bir çaba sarf etmiştir. Henüz toplumsal homojenliğin sağlanmadığı ve sert mezhepsel çatışmaların yoğun yaşandığı bir siyasal paradigmada mutasavvıflar üzerinden halkın bağlılığını kazanmak için Selçuklular Eşariliği ön plana çıkartmışlardır. Bütün nedenler Selçukluların Ehlisünnet düşüncesinin diğer bir kolu olan Eşarilik geleneğini teo-politik nedenlerle ön plana çıkarttığını göstermektedir.

Selçukluların Eşariliği ön plana çıkartmasının diğer bir teo-politik nedeni Eşari âlimlerin yaptığı teorik çalışmaların güçlü iktidar olgusunu ön plana çıkartması ve Selçukluların Sünni İslam dünyasında meşru bir devlet olarak yükselmesine kolaylık sağlamasıdır. Selçuklulara kadar İslam dünyasında halife tek meşru makam olarak görülürken yaşanan sert mezhepsel çatışmaları ve reel siyasal koşulları göz önünde bulunduran Eşari âlimleri, siyasal iktidarın başka bir erkte olabileceğine dair yeni fikirler geliştirmişlerdir. Bu bağlamda Eşari

geleneğinden olan Maverdi, İmam Gazali ve Nizamımülk gibi bilginler; halifenin gücüne dayanmayan halifeden ayrı güçlü bir siyasal otoritesinin meşruiyetine yönelik teorik çalışmalar yapmışlardır. Maverdi, siyasal koşulların meydana getirdiği emirlik makamını sisteme dâhil ederek siyasal emirlikleri meşrulaştırırken; İmam Gazali, din-devlet ilişkisinde dini bir hayat için halifeden tamamen ayrı güçlü bir siyasal otoritenin varlığını savunmuştur. Nizamümülk ise sultanın otoritesini kut anlayışına benzer bir şekilde doğrudan Tanrı'ya bağlamıştır. Eşari âlimlerin reel politiği göz önünde bulundurarak yaptığı teorik çalışmalar Selçukluların rakipleri karşısında güçlü bir konum elde etmesini ve İslam dünyası içinde meşru bir devlet olarak yükselmesini sağlamıştır. Eşari âlimlerin geliştirdikleri bu teorik çalışmalar sayesinde Selçuklular zaman içinde Sünni İslam dünyasındaki siyasal iktidarın yegâne meşru temsilcisi olmuşlardır. Bu durum Selçukluların teo-politik nedenlerle Eşariliği ön plana çıkardığını göstermektedir.

Eşari âlimlerin güçlü devlet iktidarını ön plana çıkartan düşünceleri, Eşariliğin ilhama dair öğretileri bağlamında tasavvuf hareketlerinde etkili olması ve Batini-Şii karşısında kelim konusunda daha etkin olması gibi nedenlerle Selçuklar tarafından Eşarilik ön plana çıkartılmıştır. Selçuklular, Eşariliği ön plana çıkartmak amacıyla bir yandan Nizamiye Medreseleri'ni kurmuş diğer yandan Eşari olan Nizamümülk gibi güçlü bir figürü vezirliğe getirmiştir. Bu politika sayesinde gerek devlet nezdinde gerek halk nezdinde Maturidiliğin yanı sıra Eşarilik de muteber bir gelenek haline gelmiş ve iki gelenek Ehlisünnet adı altında Türk devlet geleneğine eklemlenmiştir. Selçukluların Şii düşünceye karşı toplumsal destek sağlamak adına iki gelenek arasındaki farklılıklardan ziyade ortak hususları ön plana çıkartması ve buna dair ilmi çalışmaları desteklemesi her iki geleneğin Ehlisünnet/Sünni adı altında Türk devlet geleneği haline gelmesine neden olmuştur. Bu durum Selçukluların tıpkı Karahanlılar ve Gazneliler gibi salt dini gerekçelerden ziyade teo-politik nedenlerle dini politikalarını belirlediğini göstermektedir.

Din-siyaset ilişkileri çerçevesinde devlet geleneğinin izlerinin görüldüğü diğer bir alan Osmanlı İmparatorluğu'nun izlediği devlet merkezli din politikalarıdır. Osmanlı da diğer Türk devletleri gibi politik kaygılarla Ehlisünnet düşüncesini devletin resmi ideolojisi şeklinde tahkim etmiştir. Selçukludan aldığı devlet mirasıyla hareket eden Osmanlı, kuruluşunda daha çok heteredoks yapılarla ilişkili olsa da merkezileşmeye paralel olarak hâkim olduğu bölgede Ehlisünnet düşüncesini hâkim gelenek haline getirmek için çaba sarf etmiştir. Osmanlı, Sultan Fatih dönemine kadar siyasal açıdan kendisine rakip olmayan birçok heteredoks yapıyla ilişkiler geliştirerek bu yapıların desteğini almaya çalışmışsa da

devletin güçlendiği dönemde merkezileşmeye bağlı olarak belirli bir din anlayışı inşa etmek amacıyla heteredoks yapıları sistem dışına çıkartmıştır. Sultan Fatih'in bu politikasının amacı bir yandan devletle uyumlaşmayan heteredoks yapıların varlığına son vererek Sultanın iktidarını mutlaklaştırmak diğer yandan imparatorluğun ihtiyaç duyduğu resmi din anlayışını (ideoloji) Ehlisünnet düşüncesiyle ikame etmektedir. Osmanlının kuruluşunda daha bağımsız bir yapıya sahip olan Şeyhülislamlık kurumu, Sultan Fatih tarafından devlet teşkilatı içine alınarak Şeyhülislamlık, memurluk seviyesine indirilmiştir. Her ne kadar diğer kurumlara nispeten özerk bir yapısı olsa da Şeyhülislam da tıpkı diğer memurlar gibi sultan tarafından atanmaktadır. Osmanlının heteredoks yapıların inşa ettiği İslam anlayışına (Halk İslamı) ve Şii propogandasına karşı Şeyhülislamlık üzerinden resmi din anlayışını inşa etme çabası teo-politik yaklaşımın yansımasıdır.

Devletin mutlak iktidarını sultanın şahsında güçlendirmeye çalışan Sultan Fatih, hâkimiyet kavramını dini kaynaklarla pekiştirmek suretiyle iktidara mistik bir anlam yüklemiştir. Böylelikle Osmanlı Sultanı dini bir hüviyet kazanarak bir yandan İslam dünyasının yegâne lideri konumu elde ederken diğer yandan sultanın hâkimiyet anlayışının tüm herkesi kapsadığı düşüncesi işlenmiştir. Yaşanan bu zihniyet değişimi sultana bahşedilen *Padişâh-ı ruy-ı zemin zillullah-i fi'l-arz* unvanında vücut bulmuştur. Ayrıca Sultan Fatih, Sahn-ı Seman Medreseleri üzerinden Ehlisünnet geleneğini hâkim gelenek haline getirmek suretiyle imparatorluğun ihtiyaç duyduğu ideolojik düşüncüyü teşekkül ettirmiştir. Osmanlı tarafından kuruluş döneminden itibaren izlenen Ehlisünnet politikasının Sultan Fatih'le birlikte koyulaşmasının nedeni devletin ihtiyaç duyduğu ideoloji inşa etmek ve zihniyet dönüşümünü (iktidarı mutlaklaştırmak) sağlamaktır. Sultan Fatih, bu düşüncüyü pekiştirmek adına devlet teşkilatlanmasını yeniden inşa eden kanunnamelerle devletin gelecek yüzyıllarını şekillendirmiştir. Bu bağlamda bir yandan şeyhülislam makamını devlet teşkilatı içine almak suretiyle din anlayışı tamamen devlet kontrolü altına alınırken diğer yandan kardeş katli gibi uygulamalarla devletin iktidarı mutlaklaştırılmıştır. Bu durum Osmanlının izlediği din politikaların teo-politik olduğunu göstermektedir.

Osmanlının Ehlisünnet politikasının teo-politik boyutunu gösteren diğer bir olgu: Sünni Türk Osmanlıya karşı alternatif bir devlet haline gelen Şii Türk Safevi Devleti'nin ortaya çıkışıdır. Anadolu'daki Türkmenler ve Kızılbaşlar üzerinden Şii düşüncüyü yaymaya çalışan ve Şii düşüncüyü merkeze alarak teşkilatlanmasını inşa eden Safeviler, Osmanlıya karşı dini ve siyasi olarak rakip olmuşlardır. Osmanlı gibi bir Türk devleti olan Safeviler, Şiiliği siyasallaştırarak Osmanlıyı zayıflatmayı amaçlamıştır. Anadoludaki Türkmenler üzerinde

etkili olan Safevi Devleti'ne karşı Osmanlı, dayandığı toplumsal yapıyı güçlendirmek için Ehlisünnet düşüncesini belirgin bir şekilde ön plana çıkartmıştır. Bu politika bağlamında bir yandan bölgedeki Sünni aşiretlerle ilişkiler geliştirilmek suretiyle Sünni bloğu oluşturulmuş, diğer yandan Ehlisünnet dışındaki akımlar *mülhit-zındık* olarak nitelendirilmiştir. Osmanlı, bu politikayla dayandığı toplumsal tabanı bir nevi konsülde etmeye çalışmıştır. Ayrıca Şeyhülislamlık kurumu üzerinden Ehlisünnet düşüncesi Osmanlı hukukunun ana teması haline getirilmiş ve Osmanlı sultanı için *Seyd-i Sünni* ifadesi kullanılmaya başlanılmıştır. Bu politika bağlamında II. Beyazıt döneminde heteredoks bir yapıya sahip olan Bektaşilik dahi resmen tanınmıştır. Osmanlı Devleti, Anadolu Türkmenleri arasındaki Şiiğe meyledenleri kendi tarafına çekmek için Balım Sultan üzerinden Bektaşilik öğretisine On İki İmam inancı gibi birtakım Şii unsurları dâhil ettirmek suretiyle Bektaşiliği yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Bektaşiliğin Osmanlı Devleti nezdinde resmen tanınması ve büyümesinin teşvik edilmesi Safevi tehlikesine karşı alınan ictimai ve siyasi bir önlemdir. Söz konusu politika her ne kadar ilk bakışta tezat gibi görünse de Osmanlı, Bektaşiliği resmen tanımak suretiyle Safevilere karşı Anadolu Türkmenlerin bağlılıklarını sağlamaya çalışmıştır. Osmanlı bir yandan dayandığı toplumsal desteği güçlendirmek için toplumu Sünnileştirirken diğer yandan Sünni olmayan Türkmenleri Bektaşiliğe eklemleyerek bağlılıklarını sağlamaya çalışmıştır. Ehlisünneti resmi ideoloji şeklinde devlet politikalarına eklemleyen Osmanlının Ehlisünnet dairesi içinde yer almayan Bektaşiliği desteklemesi dini politikaların teo-politik olduğunu göstermektedir.

17.yy.da meydana gelen ictimai, siyasi ve iktisadi bozulmalar Osmanlı Medreselerinde selefi bir ekolün yükselmesine neden olmuştur. Osmanlının gerilemesini dindeki bid'atlere bağlayarak çözümün dinde bir tasfiye hareketiyle mümkün olduğunu savunan Selefi ekolün yansıması olan Kadızadeliler Hareketi, Osmanlı düşünce dünyasını şekillendiren medreseler ve tasavvuf hareketleri üzerinden Ehlisünnete sert muhalefet geliştirmişlerdir. Buna karşın Osmanlı, Kadızadeliler Hareketi'ni bastırarak resmi din anlayışını korumaya çalışmıştır. Osmanlı, bir yandan hukuk düzeni ve medreseler üzerinden Ehlisünnet düşüncesini tahkim ederek Selefi gibi geleneklerin önüne geçerken diğer yandan Ehlisünnet dairesi içinde yer almayan Türkmenleri Bektaşiliğe eklemlemeye çalışmıştır. Bu bağlamda Osmanlının dini politikasının nihai hedefi, Şii düşüncenin siyasallaşmasına karşın bir yandan toplumu Sünnileştirmek diğer yandan Sünni dairesine girmeyen heteredoks Türkmenleri Bektaşiliğin şemsiyesi altında toplamak suretiyle toplumsal bağlılığı sağlamaktır. Bu politikanın katılığı devletin kudretli olduğu ve diğer geleneklerin devlet için tehdit hale geldiği döneme göre

değişkenlik göstermiştir. Bir yandan Ehlisünnet dışı bir tarikat olan Bektaşiliğin desteklenmesi diğer yandan Ehlisünnete karşı olan Kadızadeliler Hareketi'nin tasfiye edilmesi, devletin din politikasının teo-politik tercihler çerçevesinde şekillendirdiğini göstermektedir.

Karahanlılardan itibaren Türk devletlerinin Ehlisünnet geleneğini devlet geleneği şeklinde takip etmelerinin nedeni sadece dini bir politika olmayıp teo-politik bir tercihtir. Söz konusu tercih kapsamında Türk devletleri, Türklerin İslam'ı algılayış biçimi olan Ehlisünnet geleneğini benimsemekle kalmayarak bu yorumu devlet denetimi altında tutmaya çalışmışlardır. Modern Türkiye'nin Ehlisünnet politikasını ne kadar devam ettirdiği sorusu başka bir akademik çalışmanın konusu olmakla beraber, 1924 yılında kurulan Diyanet İşleri Başkanlığının gerek teşkilatlanmasının gerek müfredatının Ehlisünnet geleneği üzerine inşa edildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı, diğer Türk devletlerinde olduğu gibi devlet teşkilatı içinde yer alan, herhangi bir özerkliği olmayan ve devlet başkanı tarafından atanan-azledilen bir kurum olarak inşa edilmiştir. Bu inşa sürecinin laik bir devlet kurmayı amaçlayan Cumhuriyet kadroları tarafından yapılması ise oldukça ilginçtir. Ayrıca Cumhuriyet kadrolarıyla iletişimi yüksek olan ve halk İslam'ı olarak günümüze kadar gelen Alevi-Bektaşî geleneğine Diyanet teşkilatında temsilliyet hakkı verilmemiştir. Bir inanç geleneği olan Alevi-Bektaşî geleneği, Cumhuriyet'ten bir asır sonra Diyanet İşleri Başkanlığı yerine Kültür ve Turizm Bakanlığında temsil edilmeye başlanılmıştır. Bu durum devletin teo-politik nedenlerle dini politikalarını şekillendirdiğini göstermektedir. Bu nedenle devlet geleneği haline gelen Ehlisünnet politikasının yansımalarının günümüzde dahi devam ettiğini söylemek mümkündür.

Türk düşüncesinin inşa ettiği insan doğası anlayışı ve teo-politik kaygılar bağlamında ele alınan din-devlet ilişkileri üzerinden Türk devlet geleneklerini inceleyen çalışma bu hususlarda aydınlatıcı bir çerçeve sunmakla beraber birçok farklı sorgulamaları da beraberinde getirmektedir. Türk devlet geleneği bağlamında belirli bir alana ışık tutmayı amaçlayan çalışmanın kapsamı dışında kalan modern Türkiye örneği farklı bir akademik çalışma alanı oluşturmaktadır. Buna karşın modern Türkiye'nin inşası siyasi, iktisadi, sosyal ve düşünsel bir kırılma yarattığı için söz konusu geleneklerin modern dönemin yönetim anlayışını ne kadar etkilediği meselesi çalışılması gereken bakir bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca çalışmanın bulgularından biri olan devletin insanı ve toplumu iyiye yönlendirmesi meselesindeki iyi kavramı izaha muhtaçtır. Zira kadim dönemde iyi kavramı her ne kadar erdem ile ifade edilse de modern dönemle birlikte iyi kavramı parçalanmış ve

her siyasal örgütün farklı bir *iyi toplum ideali* oluşmuştur. Modern dönemde benimsenen çok partili siyasal hayatın getirdiği dönüşüm devletin değil partilerin *her şeyin en iyisini bildiği* düşüncesidir. Bu durum bir taraftan seçmen davranışları üzerinde belirli bir etki yaratarak lidere tam itaat eden bir cemaat/örgüt davranış kalıbının oluşmasına neden olurken diğer taraftan partilerin *iyi toplum idealinin* tartışmasız bir politika şeklinde algılanmasına neden olmaktadır. Söz konusu bu bulgular, Türk düşüncesindeki *iyi toplum* kavramının gerek kadim dönemde gerek modern dönemde ne ifade ettiğiyle ilgili farklı bir akademik çalışmanın yapılması gerektiğini göstermektedir. Çalışmanın bulguları üzerinden çalışılması gereken diğer bir nokta; din-devlet ilişkilerinde benimsenen devlet merkezli yaklaşımın modern dönemdeki etkisidir. Bu bağlamda “*Türkiye’de Din-Devlet İlişkileri Bağlamında Devletin Rolü ve Diyanet İşleri Başkanlığının İşlevi*” adlı bir akademik çalışma alana dair kıymetli bir katkı sunabilir. Böyle bir çalışma bir taraftan söz konusu geleneğin modern dönemdeki etkisini gösterirken diğer taraftan modern dönemdeki toplumun algıladığı din kavramının ne kadarının devlet tarafından inşa edildiğini ve söz konusu meselenin dış politika üzerindeki etkisini gösterecektir.

Hülasa çalışma, Türk devletlerin nasıl olması gerektiğiyle değil nasıl olduğuyla alakalı bir çalışma olup tarihsel süreçte kurulan Türk devletlerinin gelenek haline getirdiği devlet geleneklerine odaklanmaktadır. Temel eserler olarak kabul edilen destanlar, Orhon Yazıtları, Kutadgu Bilig ve Siyasetname gibi eserler; Türk düşüncesinin şekillenmesinde katkıları olan: Farabi, İmam Maturidi, Kınalızade Efendi ve İmamı Gazali gibi düşünürler ve Türk devletlerin izledikleri dini politikalar gibi somut olgular üzerinde incelemeler yapılmıştır. Çalışmanın sınırlılıkarı bağlamında yapılan inceleme sonucu olarak iki Türk devlet geleneği çıktısı elde edilmiştir. İlki Türklerin anlam dünyalarına uygun bir şekilde inşa ettikleri düalist insan anlayışı ve bu anlayışın sonucu olan erdemli toplum oluşturma gayesinin devlete tevdi edilmesi. İkincisi ise teo-politik gerekçelerle devletin din politikalarını oluşturmaları ve Ehlisünnet düşüncesinin Türk devlet geleneği haline gelmesidir. Çalışma, Türk devlet geleneği bağlamında bakir kalmış alanlar üzerinde çalışmalar yaparak Türk devletlerinin düalist insan anlayışı ve teo-politik yaklaşımla benimsediği Ehlisünnet düşüncesinin tarihsel süreç içinde devlet geleneği şeklinde takip edildiğini savunmakta ve delilleriyle kanıtlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A. (Ed.). (2015). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da siyasal düşünceler*, İletişim Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (1991). *Tanrı devletinden kral devlete*. İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (1991a). *İmparatorluktan Tanrı devletine*. İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (2009). *Kral devlet ya da ölümlü Tanrı*. İmge Kitabevi.
- Ağırman, F. (2018). Aristoteles: Devlet-Birey ilişkisinde devletin önceliği. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 6(13), 676-683.
- Ağırman, F. (2018a). Hobbes ve Rousseau'nun devlet kuramlarında doğa durumu. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (32), 115-120.
- Ahmetbeyoğlu, A. (2020). Eski Türklerde kut ve töre bağlamında hükümlürlüğün hududları. *Tarih Dergisi*, (71), 29-50.
- Ak, A. (2004, 10 Eylül). Tarihte ve günümüzde Ehl-i Sünnet sempozyumu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45(2), 413-22. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/40637/488880>
- Ak, A. (2016). Mâturîdîliğin Halep ve Şam'a gelişi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 16, 119 – 138.
- Ak, A. (2019). *Selçuklular döneminde Mâturîdîlik*. Ensar Yayın Evi.
- Ak, U ve Ak, E. (2015, 8-10 Ekim). *Gazali'nin düşünce yapısında din-devlet ilişkisi*. [Bildiri sunumu]. I. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi, Aksaray, Türkiye.
- Akad, M. (1974). Machievel-Bodin ve Hobbes'da monarşi anlayışı. *İÜHFM*, 40, 1-4.
- Akarsu, B. (1961). John Locke'un devlet felsefesi. *Felsefe Arşivi* (12), 73-85.
- Akbal, İ. (2020). Türk İslam siyasi düşüncesi teşekkül devrinden 18. yüzyıla. M. Akıncı ve G. N. Şafak (Ed.), *Farabi Siyasi Düşüncesinde Toplum, Devlet Yönetimi ve Siyasal Rejimi Sorunu* (s. 81-107). Kadim Yayınları.

- Akcan, A. (2020). Eski Türklerde devlet yönetiminde hâkimiyetin ilahi temelleri. *Mecmua*, (10), 303-321. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1283874>.
- Akgün, E. (2012). Eskiçağ yazıları II. V. Çelgin ve E. A. Şahin (Ed.), *Antik Yunan'da Yurttaşların Özgürlüğünün Temeli Olarak Demokrasi* (163-172). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Akgün, M. (1997). Kutadgu Bilig'de insan ve kâmil insan. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3(3), 1-11.
- Akıncı, A. (2013). *Türk İslam sentezinde tarih ve kimlik*. Bursa: Ekin Yayınevi.
- Akıncı, A. ve Burak, A. (2022). Selçuklu Devleti kuruluş döneminde (1040-1092) Türk devlet anlayışında pers etkileri. *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 10(1), 31-52.
- Akıncı, M. (2016, 18-20 Kasım). *Türk İslam siyasi düşüncesi ve Kutadgu Bilig*. Yusuf Has Hacib'in doğumunun 1000. 42. yılında Kutadgu Bilig, [Bildiri sunumu]. Türk Dünya Görüşünün Şaheseri Uluslararası Sempozyumu Bildiriler, İstanbul, Türkiye.
- Akıncı, M. (2020). Türk İslam Siyasi Düşüncesi Teşekkül Devrinden 18. Yüzyıla. M. Akıncı ve G. N. Şafak (Ed.), *Türk Siyasal Düşüncesinin İnşasında Kutadgu Bilig'in Yeri* (s.133-159). Kadim Yayınları.
- Akıncı, M. (2014). *Tozlu raflardan günümüze Kutadgu Bilig: Siyaset ve yönetim*. Nobel Yayınları.
- Akkuş, M. ve Zeki, İ. (2016). Târîh-İ Beyhakî'ye göre Selçuklu-Gazneli ilişkileri ve Selçuklu algısı. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, (5), 181-204.
- Akkuş, M. (2019). Gazneli Mahmut'un mutasavvıflarla ilişkisi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (45), 353-369.
- Akman, M. (1995). *Osmanlı hukukunda kardeş katli meselesi* (Tez No. 36610) [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Aksoy, T. (2023). *Farabi felsefesinde eski Türk düşüncesinin izleri* (Tez No. 801633) [Doktora tezi, Elazığ Fırat Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Aksu, A. (2001). Karahanlılar ve İslam'ın yayılmasındaki katkıları. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 281-310.

- Akto, A. (2011). Kişilik oluşumunda dinin rolü. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(2), 191-217.
- Albayrak, A. (2010). İbn Haldun'un medeniyet tasarımı ve insan. *Journal of Islamic Research*, 21(1), 7-20.
- Ali Emîrî. (2022). Hacı Bektaş Veli: Hayatı ve dönemi üzerine metinler. B. Bilmez ve S. Bozkurt (Ed.), *Hacı Bektaş Veli (1919)*, (s. 322-327). İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü.
- Alper, H. (2010). İmam Mâtürîdî'de akıl-vahiy ilişkisi: Akıl önceliği ve vahyin gerekliliği. *Milel ve Nihal*, 7(2), 7-29.
- Althusser, L. (1991). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. (Y. Alp ve M. Özışık, Çev.). İletişim Yayınları.
- Althusser, L. (1998). *Gelecek uzun sürer*. (İ. Birkan, Çev.). Can Yayınları.
- Altıntaş, R. (2010). İmam-ı Mâtürîdî'de din-siyaset ilişkileri. *Milel ve Nihal*, 7(2), 53-66.
- Altıntop, C. (2016). Ebû Nasr El-Farabî'nin ideal devlet anlayışı. *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), 48-62.
- Anderson, B. (2015). *Hayali cemaatler milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması*. (İ. Savaşır, Çev.). Metis Yayınları.
- Apaydın, Y. (2025, 10 Şubat). Siyâset-i Şer'îyye. <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset-i-seriyye>.
- Arat, R. R. (1970). Kutadgu Bilig ve Türklük bilgisi. *Türk Kültürü Dergisi*, 98, 70-90.
- Arıkan, Â. (2016). Osmanlı'da ilm-i kelâm: âlimler eserler meseleleri. U. L. Klavuz, O. Demir vd. (Ed.), *Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivi üzerinden ihdas etmenin imkânı* (s. 457-521). İSAR Yayınları.
- Arıkan, A. (2011). Nizâmülmülk'ün Eş 'arilere destekleri ve diğer sünnîlerle ilişkileri. *İslâmî İlimler Dergisi*, 6(2), 39-64.
- Arifoğlu, Y. (2022). *Veli Sultan Abdülkerim Satuk Buğra Han*. G. Ekinci (Ed.). Erdem Yayınları.
- Arifoğlu, Y. (2023). Bir veladet ile değişen hikâye: Türklerin İslamiyet'i kabulü, Abdülkerim Satuk Buğra Han'ın doğumu ve İslamiyet'e girişi meselesine dair bir değerlendirme. *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 41-54.

- Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a etik*. (S. Babür, Çev.), Ayraç Yayınevi.
- Aristoteles. (2007). *Politika*. (E. Uysal, Çev.), Dergâh Yayınları.
- Armağan, A. (2011). Klasik dönemde Osmanlılarda devlet yönetim anlayışına dair bazı düşünceler. *Gazi Akademik Bakış*, (9), 139-156.
- Armstrong, J. A. (2018). *Milliyetçilikten önce milletler*. (S. E. Türközü, Çev.). İletişim Yayınları.
- Arslan, H. (2014). Kınalızâde Ali Efendi'de ahlâk-din ilişkisi. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(2), 49-65.
- Arslan, M. (2012). Eski İran Devlet geleneği ve siyasetnameler. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3(1), 231-262.
- Asku, H. (2025, 2 Ocak). *Hurufilik*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hurufilik>.
- Aşıkpaşazade. (2003). *Osmanoğulları'nın tarihi*. (K. Yavuz ve M. A. Yekta Saraç, Çev.), MAS Matbaacılık.
- Aşıkpaşazade. (2022). Hacı Bektaş Veli: Hayatı ve dönemi üzerine metinler. B. Bilmez ve S. Bozkurt (Ed.), *Tevârîh-i Âl-i Osman (15. yüzyıl)* (s.264-267). İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü.
- Atçeken, Z. ve Bedirhan, Y. (2012). *Selçuklu müesseseleri ve medeniyeti tarihi*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Atçıl, A. (2019). *Erken modern Osmanlı İmparatorluğu'nda âlimler ve sultanlar*. (G. Kami, Çev.), Klasik Yayınları.
- Ateş, S. (2025, 1 Ocak). *Kutub*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kutub>.
- Augustinus, (1999). *İtirafılar*. (D. Pamir, Çev.). Kaknüs Yayınları.
- Augustinus, (2009). *The city of god*. (M. Dods, Çev.). Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Ay, M. (2015). Doğu'dan Batı'ya düşüncenin serüveni İslâm düşüncesinin altın çağı. B. A. Çetinkaya (Ed.). *Mutezile'de siyâsî düşünce* (s. 385-436). İnsan Yayınları.
- Ay, M. (2000). Mutezile-Siyaset ilişkisi (Tez No. 94635) [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.

- Ayal, İ. (2016, 18-20 Kasım). *Kutadgu Bilig’de insan ve devlet, Yusuf Has Hacib’in doğumunun 1000. yılında Kutadgu Bilig* [Bildiri sunumu]. Türk Dünya Görüşünün Şaheseri Uluslararası Sempozyumu Bildiriler, İstanbul, Türkiye.
- Aybars, P. (2009). Orta-Asya Türk hukukunda “töre” kavramı. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 58(2), 359-376.
- Aydın, H. (2003). İbn Teymiye’ye göre kelâm ve kelâmcılar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1), 211-234.
- Aydın, H. (2010). Dini-Felsefi temelleri ışığında Farabi'nin ütopyası. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 8(1), 123-150.
- Aydın, N. (2020). Osmanlıdan günümüze aleviliğin tarihsel gelişimi. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (Sbard)*, 18(16), 113-137.
- Aydın, R. (2018). Ulus, uluslaşma ve devlet: bir modern kavram olarak ulus devlet. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 6(1), 229-256.
- Aydınlı, Y.(1987). Farabi’nin siyaset felsefesinde "İlk-Başkan (Er-Reîs El-Evvel)" kavramı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 291-302.
- Aygen, M. (2019). Din, devlet ve siyaset ilişkisi üzerine. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(18), 516-536.
- Ayık, H. (2023). Gazali’nin felsefe eleştirisi üzerine. *MANAS Journal of Religious Sciences*, 2(1), 1-17.
- Ayık, H. (2009). Gazali’nin eleştirileri felsefeyi bitirdi mi?. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(3), 37-57.
- Aykaç, M. (2020). Ehl-i Sünnet. M. Aykaç (Ed.), *Eş'ari ve Matüridilere göre Ehl-i Sünnet'in kimliği meselesi* (s. 157-195). Ensar Neşriyat.
- Azimli, E. ve Coşkun, A. (2023). Sosyal kontrol ve din: dinin dindar bireyler üzerindeki kontrol gücü. *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi*, 9(1), 1-16.
- Azimli, M. (2018). Matüridi düşünce ve Matüridilik literatürü. M. R. Akpınar, R. Tuzcu ve A. Menekşe (Ed.), *Maturidi çağında Türkistan* (s. 90-99). Önsöz Yayınları.
- Babacan, A. (2018). Türkiye’de siyaset-toplumsal ahlak ilişkisi ve gençlik. *İnsan ve Toplum*, 8(4), 1-30.
- Babinger, F. ve Köprülü, F. (1996). *Anadolu’da İslâmiyet*. M. Kanar (Ed.), İnsan Yayınları.

- Bağdâdî, A. (1928). *Usûlü 'd-Dîn*. Medresetü'l-İlahiyat bi-Dâri'l-Fünûn.
- Bakirezer, G. (2008). Antik Yunan düşüncesinde kölelik. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63(1), 17-54.
- Baldini, E. (2018). Machiavelli, Makyavelizm ve modernite, C. B. Akal (Ed.), *Machiavelli, makyavelizm ve siyasi modernite sorunu*. Dost Kitabevi.
- Banarlı, N. S. (1987). *Türk edebiyatı tarihi*. Remzi Kitabevi.
- Bardakçı, M. N. (2023). Samaniler Devrinde Batınîlerle mücadele ve Hakîm Tirmizî'nin bu sürece katkısı. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (60), 202-221.
- Barkan, Ö., L. (2013). *Kolonizatör Türk dervişleri ve Süleymaniye Camii ve imareti muhasebesi (1585-1586)*, Ç. Çakır (Haz.). Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Barthold, V., V. (2004) *Orta Asya Türk tarihi hakkında dersler*. H. Dağ (Hz), Çağlar Yayınları.
- Başgil, A. (1946). Devlet nedir? realist bir tarif denemesi. *Journal of İstanbul University Law Faculty*, 12(4), 981-990.
- Batur, Z. ve Yıldırım, G. (2013). Orhun Yazıtlarında anlama ve anlatma becerileri. *Turkish Studies*, 8(4), 313-333.
- Berber, O. (2017). Türklerin İslamlaşma sürecine dair Türk tarih yazımındaki bazı ifadeler üzerine. *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 1-24.
- Berktaş, H. (1983). *Kabilelerden feodalizme*. Kaynak Yayınları.
- Bıçak, (2011, 26-27 Ekim). *Kutadgu Bilig'in Teorik Yapısı*. [Bildiri sunumu]. Doğumunun 990. Yılında Yusuf Has Hacıp ve Eseri Kutadgu Bilig, Kutadgu Bilig Bildirileri, Ankara, Türkiye.
- Bıçak, A. (2004). *Tarih düşüncesi II: Felsefe ve tarih*. Dergâh Yayınları.
- Biçer, R. ve Sezgin, O. (2017). Teo-Psikolojik açıdan Matürîdî'de irade özgürlüğü. *Bilig*, (80), 239-263.
- Bilkan, A. F. (2005). XVII. Yüzyılda medrese ve tekke mücadelesinin osmanlı şiirine yansımaları. *Osmanlı Araştırmaları*, 26(26), 119-132.
- Bilkan, A., F. (2016). *Fakihler ve sofuların kavgası*. İletişim Yayınları.

- Bilkan, A., F. (2018). *Osmanlı zihniyetinin oluşumu*. İletişim Yayınları.
- Bilkan, A., F. (2019). *Osmanlı zihniyetinin oluşumu: Kuruluş döneminde telif ve tercüme*. İletişim Yayınları.
- Bilkan, A., F. (2021). *Osmanlı imparatorluk ideolojisi: Klasik dönemde din, toplum ve kültür (1451-1603)* (3024). İletişim Yayınları.
- Bilmen, Ö., N. (1972). *Muvazzah İlmi Kelam*. Bilmen yayınevi.
- Bircan, H., H. (2015). Fârâbî'nin ahlâk felsefesinde değerlerin kaynağı sorunu. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 13(29), 393-414.
- Bodin, J. (1967). *Six books of the commonwealth*. (M. J. Tooley Alden Çev.). Press Oxford.
- Boyacı, N., P. (2014). Platon'un ideal toplum modelinde köleler/kölelik. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 41-51.
- Boyd, R. (2008). Hume's political economy. C. Wennerlind and M. Schabas (Ed.), *Manners and Morals: David Hume on civility, commerce, and the social construction of difference* (s. 65-86). Routledge.
- Boyras, B. (2020). Machiavelli'nin insan doğası düşüncesinin siyaset kuramına etkisi. *Akdeniz İİBF Dergisi*, 20(1), 90-110.
- Bozkuş, Y., D. (2022). İslamiyet öncesi dönemin Türk kültür ve uygarlığına genel bir bakış. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24(1), 335-349.
- Bulut, H., İ. (2015). Safevîlerin Ehl-i Sünnet karşıtı politikaları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (76), 15-30.
- Bulut, N. (2002). Ortaçağdan Yeniçağa geçiş süreci bağlamında ekonomik zihniyet değişiminin siyasal düşünceye etkisi. *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, 6, 1-4.
- Bulut, Y. (2011). İdeolojinin tarihçesi. *Sosyoloji Dergisi*, 3(23), 183-206.
- Buzpınar, T. (2024, 25 Kasım). *Osmanlı klasik çağında hilafet meselesi & hilafet ve saltanat*. https://www.bisav.org.tr/Bulten/274/1695/osmanli_klasik_caginda_hilafet_meselesi___hilafet_ve_saltanat.
- Cahen, C. (1970). *Le Problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane*. Le Shi'isme Imâmîte: Presses Universitaires de France.

- Cassirer, E. (1980). *İnsan üstüne bir deneme*. (N. Arat, Çev.). Remzi Kitabevi.
- Cebecioğlu, E. (1993). Hoca Ahmet Yesevî. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34(1-4), 87-132.
- Cevizci, A. (2002). *Aydınlanma felsefesi*. Ezgi Kitabevi.
- Cevizci, A. (2016). *Ortaçağ felsefesi*. Say Yayınları.
- Ceylan, E. (2016). Çin kaynaklarına göre İslamiyet'in Çin'e girişi. *Current Research in Social Sciences*, 2(2), 27-36.
- Cihan, C. (2014). Fuad Köprülü ve Türk tarihinde kökenler; süreklilik, dış tesir ve hususi tekâmül. *Electronic Turkish Studies*, 9(7), 233-259.
- Copleston, F. (2022). *Felsefe tarihi, Hobbes ve Locke*. (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınları.
- Coşkun, İ. (2003). Modernliğin kaynakları: Rönesans üzerine bir değerlendirme. *İstanbul University Journal Of Sociology*, 3(6), 45-70.
- Coşkun, İ. (2004). Ütopya ve kent. *Sosyoloji Dergisi*, 3(8), 185-192.
- Coşkun, İ. (2020). Eş'arî kelamının Selçuklu/Nizamiye ve Osmanlı Medreselerine girişi ve kimi Eş'arî yorumların toplumdaki yansımaları. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, (5), 1-24.
- Çağatay, N. (1987). İslam hukukunun ana hatları ve Osmanlıların bunun bazı kurallarını değişik uygulamaları. *Belleten*, 51(200), 625-636.
- Çağatay, S ve Tezcan, S. (1975). Köktürk tarihinin çok önemli bir belgesi: Sogutça Bugut Yazıtı. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten*, 23(1975-1976), 245-252.
- Çakın, K. (2006). Ashâbu'l-Hadis perspektifinden Ehl-i Sünnet. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 8(24), 13-25.
- Çam, E. (2005). *Siyaset bilimine giriş*. Der yayınları.
- Çam, S. ve Öngüç, M., S. (2020). Mâtürîdîlikte imâmet/devlet başkanlığı anlayışı (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî Örneği). *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11(2), 641-669.
- Çandarlıoğlu, G. (2003). *İslam öncesi Türk tarihi ve kültürü*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

- Çavuşoğlu, S. (2024, 19 Aralık). *Kadıẓâdeliler*.
<https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Kadizadeliler>.
- Çayıroğlu, Y. (2013). Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki temel ihtilaf noktaları. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), 199-243.
- Çelebi, İ. (2024, 25 Nisan). *Mu‘Tezile*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutezile>.
- Çelebi, İ. (2024a, 4 Temmuz). *Hüsün ve Kubuh*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>.
- Çelebi, E. (2011). David Hume’da insan doğasının evrenselliği temelinde ahlâk problemi. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(1), 657-665.
- Çelik, S. (2023). Nadir Şah’ın Caferiliğin V. mezhep şartının Karahisar-I Sahip Sancağındaki yansımaları (1736-1746). *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, 9(1), 20-28.
- Çelikel, B. (2003). Gazali’nin dönemindeki ulemaya yönelttiği eleştiriler. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(2), 117-138.
- Çeliker, E. (2016). *Ahlâk-I Alâî’de insan tabiatı: Tabî ve kesbî nitelikler* (Tez No. 429333) [Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Çetin, H. (2003). İnsan ve siyaset: Siyasal insanın yol hikâyesi. *Felsefe Dünyası*, (38), 72-92.
- Çetin, H. (2005). Ezelden ebede; kadim bilgeliğin kutsal yolculuğu: Gelenek. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 1(3), 153-171.
- Çetin, M. (2013). *Mâturidiliğin siyaset (hilâfet/imâmet) anlayışı* (Tez No. 357468) [Doktora tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Çiçek, H. (2008). *Karl Jaspers’in siyaset felsefesi*. Dergâh yayınları.
- Çiftçi, M., Z. (2012). *Maverdi’ye göre din-devlet ilişkisi* (Tez No. 350750) [Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Çilliler, Y. (2016). Türk siyasal hayatında devlet ve hikmet-i hükümet geleneği/the state and raison d’etat tradition in turkish political Life. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13(34), 416-430.

- Çinpolat, S. (2017). *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da çocukluk dönemi ile ilgili inanç ve uygulamalar (Fenomenolojik bir yaklaşım)* (Tez No. 468532) [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Çobanoğlu, S. (2024). Ukrayna'da devlet geleneği. *Kamu Yönetimi ve Politikaları Dergisi*, 5(1), 25-52.
- Çolakoğlu, H. (2015). Antik Yunan ve Platon'da cinsiyet sorunu. *Atatürk İletişim Dergisi*, (9), 223-229.
- Çubukçu, İ., A. (1964). Mutezile ve akıl meselesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1-4), 51-62.
- Çubukçu, İ., A. (1985). Türk Filozofu Farabi ve düşüncesi. *Belleten*, 49(194), 273-286.
- Dağ, A. (2016). David Hume'un siyasal ekonomisi ve insan doğası. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(1), 947-968.
- Dalkılıç, M. (2019). İslam mezhepleri bağlamında Balıkesirli İslam âlimi imam Birgivî'nin Ehl-İ Sünnet algısı ve Vehhâbilik/Selefilikle suçlanmasının günümüze yansımaları. M. Bayyigit, vd. (Ed.), *Balıkesirli bir İslâm âlimi imam Birgivî* (s. 25-73). Balıkesir Büyükşehir Belediyesi.
- Damlıbağ, F. (2023). Asya Tipi Üretim Tarzı tartışmalarının 1960'lı yılların Türk düşünce dünyasına etkileri. *Paradigma: İktisadi ve İdari Araştırmalar Dergisi*, 12(2), 23-37.
- Danışmend, İ. H. (1959). *Türkler niçin müslüman oldu?*. Okat Yayınları.
- Demir, H. (2024, 20 Aralık). Nedir bu Selefilik. *Türkiye Gazetesi*, <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/kose-yazilari/hilmi-demir/nedir-bu-selefilik>
- Demir, H. (2024a, 19 Kasım). Osmanlı'ya Karşı Neden Selefilik?. https://www.tepav.org.tr/tr/blog/s/6179/Osmanli___ya+karsi+neden+Selefilik_
- Demir, İ., A. (2003). İsnâ'Aşerîyye'de imamın otoritesi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(2), 109-125.
- Demir, M. (2017). II. Bayezid devrinde padişah tarikat ilişkisi bağlamında devlet-din ilişkisi. *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 55-75.
- Demir, N. (2017). *Satuk Buğra Han destanı*. Ötüken Neşriyat.
- Demir, O. N. (2020). İmam Mâtürîdî'de akıl, insanî doğa (Tab ') ve Fıtrat. *Diyanet İlmi Dergi*, 56(1), 171-204.

- Demir, O. N. (2020). *Maturide insan tasavvuru*. Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demir, Ş. (2008). Geleneğin ne'liği ve değersel boyutu üzerine. *Marife Dergisi*, 8(1), 189-201.
- Demircan, A. (2010). Ehl-i Sünnet âlimlerinin Kerbela olayına yaklaşımları. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 10(1), 69-89.
- Demirci, M. (2019). Selçuklu Veziri Amîdûlmülk Kündürî ve Selçuklu dinî siyasetindeki yeri. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (46), 221-239.
- Demirci, S. (2013). Erken dönem Osmanlı tarihi “kara bir delik/a black hole” mi?” Osmanlı Devleti’nin kuruluşu “gazi/gazâ” ideolojisi ile ilgili tartışmalar. *History Studies International Journal of History*, 5(1), 89-100.
- Demirel, D. (2014). Farabi’nin ideal devleti: Erdemli şehir. *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 7(1), 358-369.
- Deniz, Ş. (2023). Safevî Devleti’nin kurucusu Şah İsmail’in ölümü. *Türkiyat Mecmuası*, 33(2), 753-779.
- Dhaouadi, M. (2008). The Forgotten concept of human nature in Khaldunian. *Asian Journal of Social Science* 36(3-4), 571-589.
- Dindar, B. (2024, 20 Ağustos). Bedreddin Simâvî. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bedreddin-simavi>.
- Dirican, R. (2017). Çocuklarla felsefeye varoluşsal bir bakış. *Çocuk ve Medeniyet*, 2(4), 167-178.
- Divitçioğlu, S. (1967). *Asya üretim tarzı ve Osmanlı toplumu*. Sermet Matbaası.
- Donuk, A. (1978). *Eski Türklerde devlet ve teşkilâtı, Gök Türk dönemi* (Tez No. 254842) [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Doruk, Z., Ş. (2008). Lev Nikolayeviç Gumilev’in geleneksel Türk dini ile ilgili görüşleri. *Erdem*, (52), 183-230.
- Dögüş, S. (2002). Bektaşiler ve Osmanlı yönetimi. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1), 288-297.
- Dögüş, S. (2009). *Türk düşünce tarihine bir bakış*. Ukde Kitaplığı.

- Duman, F. (2006). Akılcılık bağlamında iki aydınlanma geleneği: Fransız aydınlanması versus İskoç aydınlanması. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 61(01), 117-151.
- Duman, F. (2023). Siyasal düşüncede şark despotizmi üzerine eleştirel bir değerlendirme. *Amme İdaresi Dergisi*, 56(4), 1-13.
- Dumlu, E. (2015). XVI. Yüzyıl Osmanlı uleması arasında para vakıfları etrafında cereyan eden tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal-Çivizâde, Birgivî). *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 2(44), 303-337.
- Durkheim, É. (2008). *The elementary forms of religious life*. (C. Cosman Çev.). Oxford University Press.
- Durmaz, S. (2010). Yüksek Ortaçağ'da Papa-İmparator çatışması: Kılıç ile asa'nın savaşı. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1), 93-120.
- Durmuş, A. (2020). *Osmanlı'da dinî-siyasî bir yapılanma olarak kadızâdeliler hareketi* (Tez No. 626926) [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Durmuş, İ. (2024, 19 Aralık). *El-Avâmilü'l-Mie*. <https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/El-Avamilul-Mie>
- Duvan, A., Ö. (2019). Devlet teorisinde kuvvetler ayrılığının doğuşu: Locke ve Montesquieu. *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi*, (1), 35-60.
- Düvenci, S. (2018). Devletin köken teorileri açısından devleti doğuran etmenler: Çeşitli uygarlıklar ve topluluklar üzerinden bir değerlendirme. *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi*, 1(2), 66-93.
- Düvenci, S. (2018a). Kuvvet ve mücadele teorisine göre Mezopotamya'da devletin ortaya çıkışı. *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi*, 1(1), 106-116.
- Dyson, K. (2009). *The state tradition in Western Europe*. ECPR Press.
- Ecer, A., V. (1996). Tarihte Türkler, İslamiyet ve mezhepleri. *Erdem*, 8(23), 485-502.
- Eğri, O. (2013). Yeniçeri Ocağı'nın manevi eğitimi ve Bektâşilik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 24, 113-131.
- Eker, S. (2006). Türk edebiyatı tarihi I. T. S. Halman, O. Horata, Yakup Çelik, vd. (Ed.), *Yusuf Has Hacip "Kutadgu Bilig"(1069)* (s. 193-201). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları,

- Ekinci, A. ve Şenel, S. (2023). Din-Devlet ilişkileri bağlamında: Osmanlı Sünniliğinin şekillenme ve kurumsallaşma sürecinin fikrî arka planı. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 32, (Dicle Üniversitesi'nin 50. Yılına Özel 50 Makale), 946-972.
- Ekinci, E., B. (2015). Osmanlı hukukunda şehzâde katli. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 71-83.
- Emecen, F. (2024, 20 Ağustos). Şahkulu Baba Tekeli, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahkulu-baba-tekeli>.
- Emecen, F. M. (2012). *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu beylikler dünyası*. Timaş Yayınları.
- Emeklier, B. (2011). Thomas Hobbes ve John Locke'un güvenlik anlayışlarının karşılaştırmalı bir analizi. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 7(13), 99-123.
- Engels, F. (2016). *Doğanın diyalektiği*. (A. Özüpek, Çev.). Yason Yayınları.
- Eraslan, Y. (2019). İlham bağlamında Eş'arî kelâm okulunun tasavvufla ilişkisi. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(11), 671-709.
- Erçavuş, D. (2020). Platon'un idealar âlemi, Jung'ın kolektif bilinçdışı ve Mevlânâ'nın gönül âlemi. *Doğu Esintileri*, (13), 347-372.
- Erdal, Y. ve Engin, Y. (2018). Platon'un devlet-toplum-insan anlayışı. *Tabula Rasa*, 29, 125-139.
- Erdem, M. (2000). *Kırgız Türkleri sosyal antropoloji araştırmalar*. ASAM Yayınları.
- Erdemci, C. (2012). Eş'ariliğin Selçuklu siyasetinin sistemleşmesindeki rolü. *İslami İlimler Dergisi*, 2, 7-32.
- Erdinç, Z. (2021). Teftâzânî'nin düşünce sisteminde insanî nefsin varlığı ve hakikati. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 7(2), 157-194.
- Ergan, G. (2020). Tuna Bulgarlarının Hristiyanlığı kabul etmesinin siyasi nedenleri. *Journal of International Eastern European Studies*, 2(2), 610-639.
- Ergin, M. (2002). *Orhun Abideleri*. Boğaziçi Yayınları.
- Eriş, H., E. (2006). *Küreselleşme çağında egemenlik*. Lotus Yayınları.
- Erken, B. (2020). Hegel'de sivil toplum ve devlet üzerine teorik bir inceleme. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 29(4), 33-53.

- Erkoç, M. (2021). İlk dönem Arap toplumunda mevali anlayışı. *The Journal of Turk-Islam World Social Studies*, (25), 170-183.
- Eroğlu, H. (2003). Osmanlılarda iktidarın değişim süreci ve meşruiyet sorunu. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 43(2), 19-39.
- Eroğlu, H. (2022). XVIII. Türk tarih kongresi bildirileri. S. Nurdan ve M. Özler(Haz.), *Klasik Dönemde Osmanlılarda iktidar ve muhalefet ilişkisi üzerine* (s. 609-630). TTK Yayınları.
- Eroğlu, T. ve Kılıç, H. (2005). Türk inançları ve inanışlar. *İstanbul Üniversitesi Journal Of Social Policy Conferences*, 49, 750-770.
- Erol, T. (2018). *David Hume’da insan doğası* (Tez No. 503664) [Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Ersöz, R. (2017). *Selefilik ve Selefi tefsir anlayışı* (Tez No: 459879) [Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Erşahin, S. (1999). Türk hâkimiyet geleneğinde bilge kişi: Osmanlı hâkimiyetinde Şeyh Edebalı örneği. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 12 (3-4), 303-309.
- Erşahin, S. (2025, 29 Nisan). Şeyh Edebalı. <https://turkdunyasiansiklopedisi.gov.tr/detay/1672/%C5%9Eeyh-Edebalı->
- Ertugay, F. (2016). Medeniyetin inşasında ‘epistemik topluluklar’-üstünlük iddiası ve sömürü ilişkisi: antik yunan üzerinden bir değerlendirme. *Atatürk Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20(1). 27-43.
- Ertuğrul, A. (2002). *Bir kaynak olarak Nizamü’l-Mülk’ün Siyâsetnâme’si*. Yeni Türkiye Yayınları.
- Esen, M. (2008). Matûridî’nin bilgikuramı ve bu bağlamda onun âlem, Allah ve kader konusundaki görüşlerinin kısa bir tahlili. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49(2), 45-56.
- Evkuran, M. (2006). Ehl-i Sünnet kelâm’ında siyaset anlayışı-vücûbu’l-imâme (yönetimin gerekliliği) ekseninde bir değerlendirme. *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, 6(2), 21-38.
- Evliya Çelebi. (2008). *Seyahatname*. Y. Dağlı ve S. A. Kahraman (Haz.). Yapı Kredi Yayınları.

- Farabi. (1987). *Fusûlü'l-Medenî (Siyaset felsefesine dair görüşler)*. H. Özcan (Ed.) Dokuz Eylül Yayınları.
- Farabi. (2012) *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya mebâdi'ül- mevcûdât*, (M. S. Aydın, A. Şener ve M. Rami Ayas, Çev.). Büyüyenay Yayınları.
- Farabi. (2015). *İdeal devlet: El-Medinetü'l Fazıla*. (A. Arslan, Çev.), Divan Kitap.
- Farabi. (2019). *Kitabü'l mille*. (Y. Aydınli Çev.). Litera Yayınları.
- Faroqhi, S. (2014). *Osmanlı kültürü ve gündelik yaşam. Ortaçağdan yirminci yüzyıla*. Tarih Vakfı Yayınları.
- Faroqhi, S., N. (2003). *Anadolu'da Bektaşilik*. (N. Barın, Çev.). Simurg Kitapçılık.
- Fatiş, E. (2021). İmamiye Şiasında ve Zahirîlerde dinî deliller. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 6(12), 187-209.
- Febvre, L. (1995). *Rönesans insanı*. (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi.
- Fırlı, E., R. (2001). *Çağımızdan İtikâdî İslam mezhepleri*. Şato Yayınları:
- Filiz, Ş. (2002). Kutadgu Bilig etiginde insan eleştirel bir yaklaşım. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (14), 251-270.
- Gan, L. (2000). Göktürklerde gelenekler ve dini inançlar. (E. Sarıtaş, Çev.). *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 4(2), 361-374.
- Gazali. (1981). *Tehafüt el - felsefe / filozofların tutarsızlığı*. (B. Karlığa, Çev.). Çağrı Yayınları.
- Gazzali. (1994). *El-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*. (Y. Apaydın, Çev.). Rey Yayıncılık.
- Gazali. (2022). *İhya-u Ulumiddin*. (A. Serdaroğlu, Çev.). Bedir Yayınları.
- Gazali. (2023). *Kimya-yı Saadet*. (A. Arslan, Çev.). Merve Yayınları.
- Geçit, M., S. (2021). Balıkesirli bir İslam âlimi İmam Birgivi. M. Bayyığıt vd. (Ed.), *İmam Birgivi'de öze dönüş temayülü Osmanlı dönemi Selef-İ Salihîn itikadına dönme denemesi* (s. 85-103). Balıkesir Büyükşehir Belediyesi.
- Gemil, T. (2016). *X-XIV. yüzyıllarda Orta ve Doğu Avrupa'da İslâm varlığı*. TİKA Yayınları.
- Gencer, B. (2014). *İslam'da modernleşme (1839-1939)*. Doğu Batı Yayınları.

- Genç, R. (2002). *Karahanlılar tarihi*. H. C. Güzel (Ed.). Yeni Türkiye Yayınları.
- Geras, N. (2002). *Marx ve insan doğası: Bir efsanenin reddi*. (İ. Akça ve M. G. Doğan, Çev.). Birikim Yayınları.
- Gibbons, H., A. (1916). *The foundation of the Ottoman Empire a history of the Osmanlı up to the death of Bayezid I (1300 – 1403)*. Oxford Press.
- Goff, J. (2005). Ortaçağda Batı Avrupa. (N. Uluç Çev.). *Doğu-Batı Dergisi*. 33, 39-68.
- Göcen, G. (2013). İbn Haldun'un toplum ve insan yaklaşımının günümüze düşen izdüşümleri: Tüketim toplumu ve narsist insan. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7(14), 175-198.
- Gökalt, Z. (1991). *Türk uygarlığı tarihi*. Y. Çotuksöken (Haz.). İnkılap Yayınları.
- Gökalt, Z. (2018). *Türk töresi*. Bilgeoğuz Yayınları.
- Gökberk, M. (1946). Hegel'in devlet felsefesi. *Felsefe Arkivi*, 1(2-3), 99-129.
- Gökce, G. (2006). Devleti yeniden keşfetmek: devlet gücünün göstergesi olarak idari kapasite. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 8(3), 203-230.
- Göksu, E. (2008). *Türkiye Selçuklularında ordu* (Tez No: 218836) [Doktora tezi, Gazi Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Göktürk, T. ve Dağ, İ. (2014). Nizamiye Medreselerinin eğitim-öğretimdeki rolü. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 27, 457-469.
- Gömeç, S ve Fidan, A., G. (2020). Türk Devleti'nin mesuliyet anlayışı. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 125(247), 329-334.
- Gömeç, S. (2003). Eski Türk inancı üzerine bir özet. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 22(33), 79-104.
- Görgülü, F. (2015). Ebu'l-Hasen El-Eş'arî'de akıl-nakil ilişkisi. *Diyanet İlmi Dergi*, 51(4), 145-160.
- Görkaş, İ. (2013). Farabi'nin insan tasavvuru. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (50), 291-305.
- Görkaş, İ. (2021). Kindî metafiziğinin temel kavramları. *ERDEM İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, (81), 41-62.

- Göz, K. (2020). Kınalızâde'nin aile ahlâkına bakışı. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1), 1-25.
- Göze, A. (2007). *Siyasal düşünceler ve yönetimler*. Beta Yayınevi.
- Gözler, K. (2017). Devlet kelimesi üzerine bir deneme. *Türkiye Günlüğü*, 129, 5-9.
- Gözler, K. (2020). *Devletin genel teorisi*. Ekin Yayınları.
- Göztepe, Y. (2010, 30 Nisan-1 Mayıs). *Osmanlı'da bir fikrî mücadele: Kadızâde-Sivâsî tartışmaları*. [Bildiri sunumu]. İlim ve Kültür Tarihinde Sivâsîler Ulusal Sempozyumu Tebliğleri, Sivas, Türkiye.
- Gruber, J. (2024). The theo-politics of ritual: Defining and contesting the sacred order of the church. *Oxford Journal of Law and Religion*, rwae002, <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwae002>.
- Guénon, R. (1997). *Doğu ve Batı*. (F. Aslan, Çev.). Ataç Yayınları.
- Gül, A. (2022). Bir efsanenin gücü: Yeniçeri-Bektaşîlik münasebetinin tarihî gelişiminin incelenmesi. *Tarih Dergisi*, (77), 107-163.
- Güler, B., A. (2023). *Devlet bilimi göçebe ve yerleşik devlet*. İmge Yayınları.
- Günel, V., A. ve Aksoy, E. (2022). Selçuklu Dönemi Türk devlet yapısını ve yönetim anlayışını şekillendiren unsurlar. *TÜRKAV Kamu Yönetimi Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3), 135-168.
- Günay, Ü ve Güngör, H. (2009). *Türklerin dini tarihi*. Rağbet Yayınları.
- Gündogar, H. (2004). Mu'tezile mezhebinde insanın fiilleri problemi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 205-218.
- Gündoğdu, C. (2024, 19 Aralık). Sivâsî, Abdülmecid. <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Sivasi-Abdulmecid>
- Gündoğdu, C. (1999). XVII. Yüzyıl Osmanlısında siyasi otoritenin ulema-sufi yaklaşımına dair bir örnek, IV. Murat-Kadızade-Sivasi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2(5), 203-223.
- Gündüz, A. (2008). İstanbul'un Osmanlılar tarafından fethi, Türk-İslam ve Avrupa açısından önemi. *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, (17), 51-66.
- Gündüz, T. (2013). *Son kızılbaş Şah İsmail*. Yeditepe Yayınları.

- Güney, Ü. (1999). Dinin bireysel ve toplumsal boyutu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41(4), 91-118.
- Güngör, E. (1996). *İslam tasavvufunun meseleleri*. Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1999). *Tarihte Türkler*. Ötüken Yayınları.
- Güngör, H. (1989). Orta Asya'da Mani dininin yayılması ve Türk kültürüne etkisi. *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 7(6), 81-94.
- Güngör, H. ve Ünver, G. (1997). *Başlangıçtan günümüze Türklerin dini tarihi*. Ocak Yayınları.
- Gürer, D. (2003). Sema ve devran hakkında iki risale. *Marife*, 3(1), 255-260.
- Gürsoy, Ş. (2008). XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde gelenekçi bir akım olarak Kadızâdeli Hareketi'nin dini algılayışı ve bunun kanun-ı kadim'le ilişkilendirilmesi. *Tarih Dergisi*, (45), 27-55.
- Gürsu, U. (2011). Osmanlı'daki hükümdarlık anlayışının Tarih-İ Ebu'l-Feth'teki yansımaları. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 43(43), 67-84.
- Hacımuftuoğlu, E. (2018). Prometheus' den halife'ye... Doğu ve Batı'nın insan tasavvurları. *Bilimname*, 2018(35), 505-534.
- Hacib, Y., H. (2010). *Kutadgu Bilig*. (A. Çakan, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Hakyemez, C. (2013). Ehl-i Sünnet'in Şi'ilik algısı ve temel etkenler. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 173-194.
- Hakyemez, Y., Ş. (2004), *Mutlak monarşilerden günümüze egemenlik kavramı*. Seçkin Yayıncılık.
- Hancıoğlu, H. (2016). Gelenek üzerine. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 2(1), 1-14.
- Hasluck, F., W. (1929). *Christianity and Islam under the sultans*. Hasluck Margaret (Ed). Oxford University Press.
- Hasluck, F., W. (2012). *Bektaşilik incelemeleri*. Say Yayınları.
- Hatipoğlu, M., S. (2005). *Hilâfetin Kureyşliliği (İslam 'da ilk siyasi kavmiyetçilik)*. Kitabiyat Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Tarihte akıl*. (Önay Sözer, Çev.). Ara Yayınları.

- Hegel, G.W. F. (1967). *Hegel's philosophy of right*, (T. M. Knox, Çev.). Oxford University Press.
- Heper, M. (2012). *Türkiye'de devlet geleneği*. Doğu Batı Yayınları.
- Heywood, A. (2017). *Siyaset*. (B. B. Özipek, B. Seçilmişoğlu, A. Yayla ve H. Y. Başdemir, Çev.). Adres Yayınları.
- Hobbes, T. (1993). *Leviathan*. (S. Lim Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, T. (2007). *De Cive, yurttaşlık felsefesinin temelleri*. (D. Zarakolu, Çev.). Belge Yayınları.
- Honer, S., M. ve Hunt, T., C. (1990). Felsefe ve insan doğası. (H. Ünder, Çev.), *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)*, 23(2), 807-825.
- Hume, D. (1975). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma*. (O. Aruoba, Çev.). Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Hume, D. (2009). *İnsan doğası üzerine bir inceleme*. (E. Baylan, Çev.). Bilgesu Yayınları.
- Hunkan, S. Ö. (2024, 5 Haziran). *Satuk Buğra Han*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/satuk-bugra-han>.
- Huntington, S., P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Simon And Schuster Rockefeller Center.
- Inaba, K. (2004). Conversion to new religious movements. *Human Science Research*, 11, 33-47.
- Işık, C. (2021). Hegel'in Protestan devleti. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (26), 69-90.
- Işık, Z. (2015). *Osmanlı toplumunda devlet tarikat ilişkileri* (Tez No. 393101) [Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- İbn Kemal. (1991). *Tevârih-i Âl-i Osmân, I. Defter*. Ş. Turan (Haz.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İbn-i Haldun. (2004). *Mukaddime*. S. Uludağ,(Haz.). Dergâh Yayınları.
- İlber, O. (2008). *Türkiye teşkilât ve idare tarihi*. Cedit Neşriyat.
- İlhan, İ. (2024, 3 Haziran). *Gaybet*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gaybet--sia>.

- İmamoğlu, A., T ve Öztürk, Ö. (2023). İslam siyaset düşüncesi açısından zıllullâh hadisi ve işârî yorumları. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, (12), 52-78.
- İnalcık, H. (2023, 3 Ekim). *Osmanlı, Bizans'tan mı?*. Bilim ve Ütopya. <https://bilimveutopya.com.tr/osmanli-bizanstan-mi?>
- İnalcık, H. (1959). Osmanlılar'da saltanat ve verâseti usûlü ve Türk hâkimiyet telakkisiyle ilgili. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 14(01), 69-94.
- İnalcık, H. (1966). Kutadgu Bilig'de Türk ve İran siyaset nazariye ve gelenekleri. *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*, 259-271.
- İnalcık, H. (2009). *Devlet-i Aliyye: Osmanlı imparatorluğu üzerine araştırmaları II: tegayyür ve fesad (1603-1656): Bozuluş ve kargaşa dönemi*. İş Bankası Kültür Yayınları
- İnalcık, H. (2009a). *Devlet-i Aliyye: Osmanlı imparatorluğu üzerine araştırmalar-I klasik dönem(1302-1606)*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2016). *Osmanlı tarihinde İslamiyet ve devlet*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2018). *Osmanlı'da devlet, hukuk ve adalet*. Kronik Kitap.
- İnan, A. (1952). Müslüman Türklerde şamanizm kalıntıları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(4), 19-30.
- İnanır, A. (2014). *İbn Kemal'in fetvaları ışığında Osmanlı'da İslâm hukuku* (Tez No. 214651) [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- İşçi, M. (1997). Kınalızâde Ali Efendi'nin siyaset ve devlet anlayışı. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2(2), 267-278.
- İşçi, M. (2004). *Siyasi düşüncelere tarihi*. Der Yayınları.
- Jones, W., T. (2006). *Klasik düşünce batı tarihi*. (H. Hünler, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Kadıoğlu, M. (2011). *Hümanizm. Sosyoloji Konferansları*, (23), 157-165.
- Kafesoğlu, İ. (1972). *Selçuklu tarihi*. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1973). Eski Türk dini. *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 3, 1-34.
- Kafesoğlu, İ. (1980). *Kutadgu Bilig ve kültür tarihimizdeki yeri*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1995). *Türk milliyetçiliğinin meseleleri*. Hamle Yayınları: İstanbul.

- Kafesoğlu, İ. (1995a). *Türkler ve medeniyet*. Hamle Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1999). *Türk-İslam sentezi*. Ötüken Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (2003). *Türk milli kültürü*. Ötüken Yayınları.
- Kahraman, A. (2024, 12 Aralık). *Ahlâk-ı Alâî*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak-i-alai>
- Kalafat, Y. (2004). *Altaylar'dan Anadolu'ya kamizm-şamanizm*. Yeditepe Yayınevi.
- Kalaycı, M. (2012). Eşarilik ve Maturidiliği uzlaştırma girişimleri, Tacuddin Es-Subki ve Nuniyye kasidesi. *Dini Araştırmalar*, 15(40), 112-121.
- Kalaycı, M. (2013). *Tarihsel süreçte eşarilik maturidilik ilişkisi* (Tez No. 302135) [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Kalaycı, M. (2016). Mâtürîdî-Hanefî aidiyetin Osmanlı'daki izdüşümleri. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20(2), 9-72.
- Kalaycı, M. (2017). Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik ilişkisine genel bir bakış/a general outlook on the Ash'arism-Maturidism relationship in the ottomans/العلاقة بين الأشعرية والماتريدية في الدولة العثمانية نظرة عامة. *İlahiyat Akademi*, (5), 113-128.
- Kalkır, N ve Başkan, S. (2019). Göktürk Kağanlarının kültürden uzaklaşma eğilimi ve sebepleri: Taspar Kağan ve İşbara Kağan. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 34(2), 595-608.
- Kallek, C. (2004). Mâverî'nin ahlâkî, içtimaî, siyasî ve iktisadî görüşleri. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (17), 219-265.
- Kallek, C. (2024, 30 Kasım). *Hisbe*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hisbe>
- Kant, I. (2017). *Saf aklın sınırları dâhilinde din*. (S. Başar Çağlan Çev.). Literatürk.
- Kantarcı, Z. (2014). En iyi yönetime giden yol: Aristoteles' in siyaset felsefesi. *Mavi Atlas*, (2), 21-39.
- Kapani, M. (2009). *Politika bilimine giriş*. Bilgi Yayınevi.
- Kar, E. (2024). Platon ve Aristoteles'te Philia: Dostluk üzerine. *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (18), 81-99.
- Kara, İ. (2001). "İslâm'da ruhbanlık yoktur" söylemi etrafında dînî otorite ve ulemâ üzerine birkaç not. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (21), 5-21.
- Kara, S. (2007). *Büyük Selçuklular ve mezhep kavgaları*. İz Yayıncılık.

- Karababa, E. (2022). Marx'ın insan anlayışına ilişkin çağdaş bir tartışma: insan doğası insana özgü nitelikler ile sınırlandırılabilir mi?. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (34), 231-248.
- Karadağ, A. (2021). Ehl-İ Sünnet ve Şîa arasındaki farklar. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 11(21), 237-246.
- Karadaş, C. (2003). Selçuklular'ın din politikası. *İstem*, (2), 95-108.
- Karadaş, C. (2006). Dâvûd-i Kayserî ve genel hatlarıyla düşüncesi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 1-17.
- Karadaş, C. (2006). Semerkand Hanefî kelim okulu Mâtürîdîlik-oluşum zemini ve gelişim süreci. *Usul İslâm Araştırmaları*, 6(6), 57-100.
- Karadeniz, S. (2007). Gelenek üzerine bir okuma denemesi: Geçmişle gelecek arasında gelenek. *Milel ve Nihal*, 4(2), 29-47.
- Karatay, O. (2017). Türklerin İslam'ı kabulü: En baştan bir düşünmek. *Yeni Türkiye*, 95-1, 332-357.
- Karpat, K. (2000). *Osmanlı ve dünya, Osmanlı Devleti ve dünya tarihindeki yeri*. Ufuk Kitapları.
- Kartaloğlu, H. (2002). *Safevilerin ilk döneminde iktidar-ulema ilişkisi*. Fecr Yayınları.
- Kaşgarlı, M. (1998). *Divan-ı Lügat-i Türk*. (B. Atalay, Çev.). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaşıkcı, O. (2002). *Eski Türklerde devlet başkanlığı-Hakanlık*. Yeni Türkiye Yayınları.
- Kâtip Çelebi. (1980). *Mizanü'l hak fi ihtiyari'l hakk*. O. Ş. Gökyay (Haz.). Kabalcı Yayınevi,
- Kavakçı, Y., Z. (1976). *XI ve XII. asırlarda Karahanlılar devrinde Mâverâ'n-Nehr İslâm hukukçuları*. Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Kaya, E. (2016). *Hukuk zihniyeti*, Adalet Yayınevi.
- Kaya, M. (2024, 27 Mayıs). *Tasavvur*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvur>.
- Kayabaşı, O. A. (2020). Türk İslam siyasi düşüncesi teşekkül devrinden 18. yüzyıla. M. Akıncı ve G. N. Şafak (Ed.), *Destan ve hükümdar: sözlü kültürde Türk devlet geleneği* (s. 55-81). Kadim Yayınları.

- Kayapınar, A. (2006). İbn Haldun'un asabiyet kavramı: Siyaset teorisinde yeni bir açılım. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (15), 83-114.
- Kazancı, M. (2006). Althusser, ideoloji ve ideoloji ile ilgili son Söz. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 24(5). 1-20.
- Kazanç, F. (2010). Selefiyye'nin nass ve metot ekseninde din anlayışı ve sonuçları. *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, 8(1), 93-122.
- Keskin, M. (2022). İmam Eş'ari'nin iman risalesi. *Van İlahiyat Dergisi*, 10(16), 23-47.
- Ketenci, T. ve Topuz, M. (2013). Aristoteles ve Augustinus' un insan anlayışları üzerine. *Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (20), 1-18.
- Keyder, Ç. (1983). *Toplumsal tarih çalışmaları*. Dost Kitabevi Yayınları.
- Kılıç, E. (2022). David Hume düşüncesinde duygu-düşünce ilişkisinin insan doğasında temellendirilmesi. *Tetkik*, (2), 429-445.
- Kılıç, Y. (2015). Hobbes, Locke ve Rousseau'da "doğa durumu" düşüncesi. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (2), 97-117.
- Kılıç, Y. (2004). *İnsan doğası kavramı üzerine bir çalışma* (Tez No. 144232) [Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Kılınç, Z. A. (2018). Toplumsal sözleşme teorileri, İbn Haldun ve insan doğası. *Pesa Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(1), 56-68.
- Kınalızade Ali Efendi. (2021). *Ahlak-ı Alai*. Klasik Yayınları.
- Kıran, A. (2019). Aristoteles, devlet, köleler ve vatandaşlık. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (44), 350-359.
- Kirman, M, A. (2004). Din değiştirme olgusuna sosyolojik bir yaklaşım. *Dini Araştırmalar*, 6(18), 75-88.
- Kitapçı, Z. (1986). *Yeni İslam tarihi ve Türkistan*. Otağ Yayınları.
- Kitapçı, Z. (2004). *Türkler nasıl müslüman oldu?*. Yedi Kubbe Yayınları.
- Kitapçı, Z. (2014). *Türkistan'ın Müslüman Araplar tarafından fethi*. Yedi kubbe Yayınları.
- Kitapçı, Z.(2002). Türkler. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.), *Türklerin Müslüman Oluşu* (s. 487-497). Yeni Türkiye Yayınları.

- Kobyay, M. (2015). Din sosyolojisinde dini davranış kuramları. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5), 50-63.
- Koca, F. (2015). İslam düşünce tarihinde Selefilik: Tarihsel serüveni ve karakteristiği. *İlahiyat Akademi Dergisi*, (1-2), 15-70.
- Koçak, K. (2011). *Eski Türklerde devlet gelenekleri ve törenleri (Tarih öncesi devirlerden Türklerin İslam dini medeniyetine girişine kadar)* (Tez No. 279454) [Doktora tezi, Gazi Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Koç Bey. (2008). *Koç Bey Risalesi*. Y. Kurt (Haz.). Akçağ Yayınları.
- Kojève, (2000). *Hegel felsefesine giriş*. (S. Hilav, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Koloğlu, O., Ş. (2017). Mu'tezile'nin temel öğretileri. *İslâmî İlimler Dergisi*, 12(2), 43-80.
- Konur, D ve Toprak, S. (2016). Hegel'in insan anlayışı. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(2), 117-130.
- Konur, H. (2022). Amasya'dan İstanbul'a saltanat yolunda bir şehzade ve bir şeyh: II. Bâyezîd ve Cemâl-i Halvetî. *Sufiyye*, (13), 227-244.
- Korkmaz, F. (1995). *Gazali'de devlet*. TDV Yayınları.
- Korkut, Ş. (2005). *Farabi'nin siyaset felsefesinin temel problemleri ve kökenleri* (Tez No. 480094) [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Koşum, A. (2004). Osmanlı örfi hukukunun islam hukukundaki temelleri. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(17), 145-160.
- Kökce, H. (2021). Din ve milliyetçik ilişkisi: kolaylaştırıcı mı zorlaştırıcı mı?. *OPUS International Journal of Society Researches*, 18(40), 2775-2796.
- Köksal, A.ç, C. (2016). *Fıkıh ve siyaset*. Klasik Yayınlar.
- Kömbe, İ. (2014). *Adalet dairesinin teşekkülü ve temel kavramları* (Tez No. 366694) [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Köprülü, M., F. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. M. Ergun(Haz.). Akçağ Yayınları.
- Köprülü, M., F. (2019). *İslam ve Türk hukuk tarihi araştırmaları ve vakıf müessesesi*. Alfa Yayınları

- Köprülü, M., F. (1976). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,
- Köprülü, M., F. (1981). *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ötüken Yayınları.
- Köprülü, M., F. (1981a). *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri*. Ötüken Yayınları.
- Köprülü, M., F. (1999). *Osmanlı devletinin kuruluş ve gelişmesinde itici güçler*. Yeni Türkiye Yayınları.
- Köprülü, M., F. (2005). *Türkiye Tarihi Anadolu istilâsına kadar Türkler*. Akçağ Yayınları.
- Köprülü, M., F. (2022). Hacı Bektaş Veli: Hayatı ve dönemi üzerine metinler. B. Bilmez ve S. Bozkurt (Haz.), *Bektaşîliğin menşeleri* (s. 21-35). İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü.
- Köprülü, M., F. (1979). *Âzerî. İslam Ansiklopedisi*. MEB Yayınları.
- Köse, H., M. (2024, 28 Mayıs). *Siyaset*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset>.
- Köse, M., Z. (2009). Yeniçeri Ocağının Bektaşîleşme süreci ve Yeniçeri-Bektaşî ilişkileri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, (49), 159-180.
- Köseoğlu, N. (1997). *Devlet (Eski Türkler 'de, İslam 'da ve Osmanlı 'da)*. Ötüken Yayıncılık.
- Köymen, M., A. (1986). *Tuğrul Bey*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Köymen, M., A. (1993). *Selçuklu devri tarihi*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Köymen, M., A. (2001). *Büyük Selçuklu imparatorluğu tarihi*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kurğan, E. (2014, 15-18 Mayıs). *İbn Haldun'da insan doğası ve akademik yanılısıma: Fıtrat*. [Bildiri sunumu]. III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi-Bildiriler Kitabı, İstanbul, Türkiye.
- Kurtoğlu, E. (2020). Mukaddime'de insan doğası ve bilimsel tarihin imkânı. *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 5(2), 153-169.
- Kurtoğlu, Z. (1999). *İslam düşüncesinin siyasal ufku*. İletişim Yayınları.
- Kutlu, S. (2003). Bilinmeyen yönleriyle Türk bilgini: İmam Mâturîdî. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 5(15), 5-28.
- Kutlu, S. (2005). Ehli Sünnet isimlendirmesinin değeri nedir? böyle bir isim belirlenmemiş olsaydı yerine ne önerilebilirdi?. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 5(3), 428-439.

- Kutlu, S. (2005a). İmam Maturidi'ye göre diyanet-siyaset ayrımı ve çağdaş tartışmalarla mukayesesi. *İslamiyât*, 8(2), 55-69.
- Kutlu, S. (2008). Ehl-i Sünnet siyaset anlayışının dinî temellerinin sorgulanması. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 7-26.
- Kutlu, S. (2008a). *Mezhepler tarihine giriş*. Dem yayınları.
- Kutlu, S. (2017). İslâm mezhepleri tarihi. S. Kutlu ve H. Onat (Ed.), *Ehl-i Sünnetin teşekkül süreci ve fikrî çerçevesi* (s. 343-364). Grafiker Yayınları.
- Kutlu, S. (2018). *İmam Maturidi ve Maturidilik*. Otto Yayınları.
- Kutlu, S. (2020). *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutlu, S. (2024a, 7 Eylül). *Ehl-i Sünnet üzerine soruşturma*. MARİFE. <http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=112&pt=Ehli+S%C3%BCnnet+%C3%9Czerine+Soru%C5%9Fturma+%28Marife%29>.
- Kutlu, S. (2024b, 13 Ekim). *Tarih boyunca Türk kavimlerinin benimsediği İslam mezhepleri ve kırgızistan'daki dini durum*. <http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=80&pt=T%C3%BCrklerin+Benimsedi%C4%9Fi+Mezhepler>
- Kutlu, S. (2025, 25 Nisan). *İmam Maturidi ve Maturidilik söyleşi*. <http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=109&pt=%C4%B0mam+Maturidi+ve+Maturidilik+S%C3%B6yle%C5%9Fisi+I+%28Vatanbir+Dergisi%29>
- Kutlu, S. (2025a, 1 Ocak). *Türklerin İslam anlayışının oluşumunda ve medeniyet tasavvurunda İmam Mâturîdî(333/944)'nin etkileri*. [Sonmezkutlu.net/?Syf=26&Syz=765610&/Türklerin-İslam-AnlayışınınOluşumunda-Ve-Medeniyet-Tasavvurunda-İmam-Mâturîdî\(333/944\)'Nin-Etkileri](http://www.sonmezkutlu.net/?Syf=26&Syz=765610&/Türklerin-İslam-AnlayışınınOluşumunda-Ve-Medeniyet-Tasavvurunda-İmam-Mâturîdî(333/944)'Nin-Etkileri)—
- Kutlu, İ. (2024, 19 Aralık). *Mîzânü'l-Hak*. <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Mizanul-Hak>.
- Kutsal Kitap/İncil. (2019). Kutsal kitap. Atchtower Bible And Tract Society Of New York. file:///C:/Users/2022/Downloads/bi12_TK.pdf.

- Kürelî, İ., Türe, İ., Kaya, A., vd. (2014). *I. Mahmud-Nadir Şah mektuplaşmaları*. U. Ünal (Ed.). Bion Matbaacılık.
- Lebow, R., N. ve Kelly, R. (2001). Thucydides And Hegemony: Athens And The United States. *Review of International Studies, British International Studies Association*, 27, 593–609.
- Lekesiz, M., H. (1989). *Osmanlı ilmi zihniyetinde değişme: teşekkül-gelişme-çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar* (Tez No. 7727) [Yüksek Lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Lenin, V., İ. (2015). *Devlet ve devrim*. Yordam Kitap.
- Lewis, B. (1988). *Political language of İslam*. The University of Chicago.
- Lewis, B. (1995). *Haşîşiler*. (A. Aktan, Çev.). Sebil Yayınları
- Luke, T., W. (1990). *Social theory and modernity: Critique, dissent, and revolution*. Sage Publications.
- Machiavelli, N. (2017). *Prens*. (K. Atakay, Çev.). Can Yayınları.
- Macit, H. M. (2022). *Tarihsel akıl çerçevesinde türk devlet felsefesi*. Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı Yayınları (TASAV).
- Macit, N. (2022). Samani Hanedanlığı kubbesi altında fikirler, inançlar ve Matürîdî. *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, (53), 587-610.
- Maden, F. (2013). *Bektaşî tekkelerinin kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin yasaklı yılları*. TTK Yayınları.
- Maden, F. (2015). Yeniçerilik-Bektaşîlik ilişkileri ve Yeniçeri isyanlarında Bektaşîler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (73), 173-202.
- Makdisi. (2015). *Ahsenü't Tekâsim*. (A. Batur Çev.). Selenge Yayınları.
- Makdisi, G. (2007). *İslam'ın klasik çağında din hukuk eğitim*. (H. T. Başoğlu, Çev.). Klasik Yayınları.
- Maksudoğlu, M. (2018). *Osmanlı tarihi (1289-1922)*. Salon Yayınları.
- Mansurov, F ve Badaruddin, F., H. (2011). Hacı Yusuf Hemedani: İki büyük sufi tarikatının ilham kaynağı. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(26), 159-173.

- Martı, H ve Ürkmez, A. (2015). XVI. Asır Osmanlısında bir âlimin kaleminden siyaset eleştirisi: Birgivî ve “Zühru’l-Mülûk” adlı eserinin tercümesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 15(2), 1-28.
- Marx, K ve Engels, F. (1976). *Collected works*. Lavrence and Wishard.
- Marx, K ve Engels, F. (2016). *Komünist manifesto*. (N. Satlıgan, Çev.). Yordam Kitap.
- Marx, K. (1997). *Hegel’in hukuk felsefesinin eleştirisi*. (K. Somer, Çev.). Sol Yayınları.
- Marx, K. (2016). *1844 el yazmaları* (M. Belge, Çev.). İletişim Yayınları.
- Marx, K. (2018). *Kapital: Ekonomi politiğin eleştirisi*. (M. Selik ve N. Satlıgan, Çev.). Yordam Kitap.
- Mardin, Ş. (1991). *Türkiye’de din ve siyaset*. İletişim Yayınları.
- Maturidi, E., M. (2005). *Te’vilatu’l Kur’ân*. Daru’l-Mîzan.
- Maturidi, E., M. (2018). *Kitabü’t Tevhid*. El Mektebetü’l-İslamiyye. İSAM Yayınları.
- Maverdi (1976). *Al’ Ahkamu-l sultanniye*. (A. Şafak, Çev.). Bedir Yayınları
- Maverdi, (20089. *Yönetimin esaslar*. (M. A. Kara Çev.). İlke Yayınları.
- Mélıkof, I. (2022). Hacı Bektaş Veli: Hayatı ve dönemi üzerine metinler. B. Bilmez ve S. Bozkurt (Haz.), *Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî (1998)* (s.209-219). İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü.
- Mélıkoff, I. (2021). *Uyur idik uyardılar: Alevilik-Bektaşilik araştırmaları*. Demos Yayınları.
- Memiş, M. (2010). İmamet teorisi bağlamında Mu'tezililerin Hz. Ali Anlayışı. *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, 8(2), 115-146.
- Menekse, Ö. (2005). İslam düşünce tarihinde devlet anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(2), 193-211.
- Merçil, E. (1985). *Müslüman Türk devletleri tarihi*. İstanbul Üniversitesi Yayınları,
- Merçil, E. (2015). *Selçuklular zamanında divân teşkilâtı: Merkez ve eyalet divânları*. Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Meriç, C. (1970). İdeoloji. *İstanbul University Journal of Sociology*, 2(21-22), 119-142.
- Miller, F. (2024, 2 Ocak) *Aristotle’s political theory*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/aristotle-politics/>

- Miquel, A. (1991). *İslâm ve medeniyeti I-II*. (A. Fidan ve H. Menteş, Çev.), Birleşik Dağıtım Kitabevi.
- Molla Hüsrev. (2024). *Mirkâtü'l-Vusûl İlâ İlmi'l-Usûl, Mir'âtü'l-Usûl Fî Şerhi Mirkâtü'l-Vusûl*. (D. İltaş, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Montesquieu. (2014). *Kanunların ruhu üzerine*. (F. Baldaş, Çev.). Hiperlink Yayınları.
- Musahan, Y., A. (2020). *Mâturidin'in Mutezile eleştirisi Ebul-Kasım el-Kabî el-Belhî bağlamında*. Araştırma Yayınları.
- Musalı, N. (2018). I. Şah İsmail'in idarî-askerî ve ictimâ-iktisadî politikaları üzerine bazı notlar ve değerlendirmeler. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5(14), 1-46.
- Nasr, S., H. (1997). *Knowledge and sacred*. State University of New York Press.
- Negiz, N. (2023). Kent terimleri ansiklopedisi. N. Negiz, Ö. Yalçın, A. Kemeç (Ed.), *Antik kent (Ancient city)* (s.25). Efeakademi Yayınları.
- Nesefi, Ö. (1971). *İslam inancının temelleri akaid*. (M. S. Ahsen, Çev.). Bayrak Yayınları.
- Nesefi. (2003). *Tebziratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn*. H. Atay(Ed.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Neşrî. (1983). *Kitâb-ı Cihannümâ I-II*. M. A. Köymen(Haz.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Nettl, J. P. (1968). The state as a conceptual variable. *World Politics*, 20(4), 559-592.
- Nisbet, R. (2008). *Gelenek ve gelenekçilik, modern toplumsal düşünce sözlüğü*. (W. Outhwaite, Ed.), (M. Pekdemir, Haz.). İletişim Yayınları.
- Niyazi, M. (1993). *Türk devlet felsefesi*. Ötüken Yayınları.
- Nizamımülk. (1999). *Siyasetname*. M. Altay (Haz.). TTK Yayınları.
- Ocak, A., Y. (1984). XVII. Yüzyılda Osmanlı imparatorluğu'nda dinde tasfiye (Pürütanizm) teşebbüslerine bir bakış: Kadızâdeliler Hareketi. *Türk Kültürü Araştırmaları*, 17-19(1-2), 208-225.
- Ocak, A., Y. (1990). XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı resmî dinî ideolojisi ve buna muhalefet problemi, *İslami Araştırmalar*, 4 (3), 190-194.
- Ocak, A., Y. (1996). *Türk sufiliğine bakışlar*. İletişim Yayınları.
- Ocak, A., Y. (2003). *Türkler, Türkiye ve İslam*. İletişim Yayınları.

- Ocak, A., Y. (2006). Anadolu'da İslâmiyet, Fuat Köprülü ve sonrası. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 2(8), 9-18.
- Ocak, A., Y. (2015). *Türkiye’de tarikatlar tarih ve kültür (Bektaşîyye)*. SAM Yayınları.
- Ocak, A., Y. (2022). Hacı Bektaş Veli: Hayatı Ve Dönemi Üzerine Metinler. B. Bilmez ve S. Bozkurt (Haz.), *Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış* (s. 61-69). İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü.
- Ocak, A., Y. (2002). Türkler. H. C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca (Ed.), *Klasik dönem Osmanlı düşünce hayatı, tezler, antitezler, yöntem ve yaklaşımlar* (s. 15-26). Türkiye Yayınları.
- Ocak, Y., A. (2009). *Babailer isyanı: Aleviliğin tarihsel altyapısı*. Dergâh Yayınları:
- Ocak, Y., A. (2010). Allame, Puits De Science: Essays in Honor of Kemal H. Karpat. H. Kaan Durukan, Robert W. Zens, and Akile Z. Durukan (Ed.), *Islam’s Second Aspect in Turkey’s History: Rethinking the Shî’a Element in Anatolia, or Some Comments on the İsmâ’îlî Influences*, in Hoca. Isis Press.
- Ocak, Y., A. (2011). *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın ayak izleri: Selçuklu Dönemi: Makaleler-incelemeler*. Kitap Yayınevi
- Ocak, Y., A. (2002). *Selçukluların dini siyaseti (1040 - 1092)*. Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları.
- Ocak, Y., A. (2024, 24 Ekim). Balım Sultan, <https://islamansiklopedisi.org.tr/balim-sultan>.
- Ocak, Y., A. (2024a, 21 Ekim). Hacı Bektaşî Velî. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haci-bektas-i-veli>.
- Ocak, H. (2012). Kınalızade Ali Efendi’de mutluluk ahlâkî kavramının felsefî temelleri. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (1), 115-136.
- Ocaktan, S. (2024). Kuruluşundan Yeniçeriliğin kaldırılmasına kadar Osmanlı-Bektaşîlik ilişkileri. *Ahmet Yesevi Dergisi*, 2(4), 81-90.
- Odabaş, U., K. (2019). Eudaimonia’nın sokratik görünümü: Erdem bilgidir ve hiç kimse bilerek kötülük yapmaz. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23(1), 93-102.

- Okday, A., S. (2002). Kınalızâde Ali Efendi'nin hayatı ve Ahlâk-I Alâî isimli eseri. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (12), 185-233.
- Okudan, G. (2019). *Sarayı, askeri ve idari yönleriyle Karahanlı Devleti'nin teşkilat tarihi*. E. Kalkan (Ed.), İksad Yayınları.
- Okumuş, A. (2000). Modern siyaset düşüncesinde meşrûiyet fikrinin serencamı. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (8), 105-122.
- Okumuş, E. (2005). Osmanlılar'da siyasal bir kurum olarak adâlet dairesi. *Politika Dergisi*, (5), 45-51.
- Okumuş, E. (2006). İbn Haldûn'un Osmanlı düşüncesine etkisi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, (15), 141-185.
- Okumuşlar, M. (2008). Ehl-i Sünnetin kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin etkisi. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 8(1), 137-148.
- Ollman, B. (2006). *Marksizm'e sıra dışı bir giriş*. Yordam Kitap.
- Ollman, B. (2015). *Yabancılaşma: Marx'ın kapitalist toplumdaki insan anlayışı*. Yordam Kitap.
- Omay, N., M. (2010). *Aristoteles' te insanın nihai amacı* (Tez No. 277799) [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Onat, H. (1992). Şii İmamet nazariyesi (Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin görüşleri çerçevesinde). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32(1-2), 89-110.
- Onbaşı, F., G. (2003). Geleneksel ve modern sınırlar ve geçirgenlikle. *Doğu Batı Yayınları, Doğu-Batı Düşünce Dergisi (Modernliğin Gölgesinde Gelenek)*, (25), 83-101.
- Oral, O. (2015) Mâtürîdî'de akıl ve yaratılış hikmeti. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(40), 139-158.
- Orhan, Ö. (2012). JJ. Rousseau'da genel irade kavramı. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (14), 1-26.
- Ortaylı, İ. (2008). *Türkiye teşkilât ve idare tarihi*. Cedit Neşriyat.
- Oruç Beğ. (2022). Hacı Bektaş Veli: Hayatı ve Dönemi Üzerine Metinler. B. Bilmez ve S. Bozkurt (Haz), *Oruç Beğ Tarihi (1502-1503)* (s. 306-308). İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü.

- Öge, A. (2010). *Şeyhü'l-İslam İbn Kemal'in Sünnilik anlayışı*. [Doktora tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. <https://acikerisim.selcuk.edu.tr/server/api/core/bitstreams/9d9ccdc4-2fb9-4611-93a6-f97f77dd8b3d/content>.
- Ögel, B. (1978). *Türk kültür tarihine giriş*. C. 1, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, B. (1982). *Türklerde devlet anlayışı*. Ötüken Neşriyat Yayınları.
- Ögel, B. (1998). *Türk kültürünün gelişme çağları*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Ögel, B. (1984). *Türk kültür tarihi*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Önal, R. (2015). İman ve mahiyeti konusunda Mu'tezile ile Ehl-İ Sünnet polemigi. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (39), 121-146.
- Önal, R. (2018). Osmanlı coğrafyasında Sünnî düşüncenin resmî ideoloji olarak benimsenmesi üzerine sosyo-jeopo-teolojik analizler. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10(4), 22, 1258-1275.
- Önder, Ö. (2016, 18-20 Kasım). *İnsan Doğasından egemenlik düşüncesine Kutadgu Bilig'de siyaset felsefesinin temelleri*. [Bildiri sunumu]. Yusuf Has Hacib'in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig, Türk Dünya Görüşünün Şaheseri Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, Türkiye.
- Öz, M. (2011). *Başlangıçtan günümüze islam mezhepleri tarihi*. Ensar Neşriyat.
- Öz, M. (2020). Türk tarihçiliğinde tezler/teoriler. A. Şimşek (Ed.), *Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Dair Tezler* (s. 199- 227). Yeni İnsan Yayın Evi.
- Öz, M. ve İlhan, A. (2024, 6 Temmuz). *İmâmet*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/imamet>.
- Öz, Ş. (2011). Kutadgu Bilig'de Türk cihan hâkimiyeti düşüncesi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11(3), 19-35.
- Özarslan, S. (2005). Şia'nın dini otorite anlayışı ve günümüze yansımaları. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 3(1). 41-60.
- Özaydın, A. (2002). *Türklerin İslamiyet'i kabulü*. Yeni Türkiye Yayınları.
- Özaydın, A. (2024, 22 Nisan). *Nizâmiye Medresesi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizamiye-medresesi>.
- Özaydın, A. (2024b, 21 Şubat). *Karahanlılar*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/karahanlılar>.

- Özcan, A. (1982). Fatih'in Teşkilat Kanûnamesi ve Nizam-ı Âlem için kardeş katli meselesi. *Tarih Dergisi*, (33), 7-56.
- Özcan, A. (E.T. 08.11.2024). *İdrîs-i Bitlisî*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/idris-i-bitlisi>.
- Özcan, H. (2019). Maturidism; an interpretation from turkish point of view. *Journal of Islamic Research*, 30(1), 34-41.
- Özcan, Ş. (2016). İnsana verilen değer ekseninde çeşitli dinlerde insan: Dinler tarihi açısından karşılaştırmalı bir araştırma. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 19(48), 203-224.
- Özdemir, G. (2014). Weberyen anlamda Türklerde otorite ve meşruiyet ilişkisi (15. Yüzyıl Osmanlı Dönemine Kadar). *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9(2), 69-90.
- Özdemir, G. (2015a). Batı'da ve Türklerde egemenlik kavramı. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (23), 123-138.
- Özdemir, M. (2015). Doğu'dan Batı'ya düşüncenin serüveni: Felsefe, ahlak ve kelamın sentezi. İ. Çalışkan (Haz.), *Maturidi'nin düşünce sisteminde kötülük problemi* (s. 169-200). İnsan Yayınları.
- Özdiñç, Ö. (2006). İbn Haldun'a göre bedavet ve hadaret'te fert toplum ilişkisi. *Bisav Bülten Dergisi*, (62), 71-79.
- Özek, Ç. (1982). *Devlet ve din*. Ada Yayınları.
- Özen, Ş. (2009, 22-24 Mayıs). *Büyük Türk bilgini İmâm Mâturidi ve Mâturidilik. mâturidi ve siyaset: hilâfetin kureyşiliği meselesi*. [Bildiri sunumu]. Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul, Türkiye.
- Özgül, Ö. (2019). İmam Mâtürîdî'nin Anadolu tasavvuf kültürü Üzerindeki Etkileri. *Diyanet İlmi Dergi*, 55(3), 893-907.
- Özgün, C. ve Uluçakar, M. (2020). Platon İle Fârâbî'nin devlet anlayışlarının günümüz siyaset perspektifinden karşılaştırılması. *International Journal of Economics Administrative and Social Sciences*, 3(1), 1-16.
- Özkan, D. (2018). Sosyal, beşeri ve idari bilimlerde akademik çalışmalar. R. Karagöz, T. Kodaman ve M. Premović (Ed.), *Platon'un ideal devlet teorisi: doğruluk, mükemmellik ve mağara metaforu* (s. 3-15). Ivpe.
- Özkan, F. (2013). Sokrates'in entelektüalist ahlakı. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, 33-53.

- Özkan, F. (2019). Sokrates ve Platon felsefesinde insan sorunu. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (18), 1-20.
- Özkırımlı, U. (2020). *Milliyetçilik kuramları eleştirel bir bakış*. Doğu Batı Yayınları.
- Özlem, D. (2018). *Tarihselci gelenek: Dilthey-Weber-Gadamer*. Notos Kitapevi.
- Özmen, A. (2017). Yönetim ahlak ilişkisi bağlamında Kınalızade Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alai isimli eseri çerçevesinde bir değerlendirme. *Türk İdare Dergisi*, 484, 251-269.
- Özsöz, C. (2007). Max Weber'in din sosyolojisi metodu ve eleştirisi. *Sosyoloji Notları*, 2, 53-58.
- Öztosun, O. (2021). *1945'ten günümüze polonya'da katolikliğin toplum, din ve siyaset ilişkisine etkileri* [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi]. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/ET002895.pdf>.
- Öztürk Lider, H., Y. (2019). *Öteki kavramı bağlamında radikal demokrasi üzerine*. [Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi]. <https://openaccess.hacettepe.edu.tr/xmlui/handle/11655/7904>.
- Özyurt, C. (2014). Marx'ta yanılısma ve ideoloji olarak din. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(2), 207-240.
- Özyurt, C. (2015). Sosyal teoride din, durkheim sosyolojisinde toplumsal bütünleşme aracı olarak din. C. Özyurt ve İ. Mazman (Ed.). *Sosyal Teoride Din* (s. 177-239). Hece Yayınları.
- Pamir, A. (2009). Orta-Asya Türk hukukunda "töre" kavramı. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 58(2), 359-376.
- Piyadeoğlu, C. (2018). Nizâmiye Medreselerinin kuruluşu ve önemi. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, (8), 124-135.
- Platon. (1960). *Devlet adamı*. (B. Boran ve M. Karasan, Çev.). Sosyal Yayınları.
- Platon. (1998). *Devlet*. (S. Eyüboğlu ve M. A. Cirocoz, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Platon. (1998a). *Yasalar*. (C. Şentuna ve S. Babür, Çev.). Kabalcı Yayınevi.
- Platon. (2015). *Sokrates'in savunması*. (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Rahman, H. ve Subaşı, S. (2023). İmam Gazâlî'nin düşüncesinde siyaset ve devlet. *Enderun*, 7 (2) , 313-332.

- Rasim, A. (2022). *Osmanlı tarihi*. H. D. Yıldız (Haz.). Kapı Yayınları.
- Riviş-Tipei, I. (2023). The role of religion in contemporary society–mapping a research itinerary. *RAIS Journal for Social Sciences*, 7(2), 113-119.
- Rousseau, J.J. (2009). *Bilimler ve sanatlar üzerine söylev*. (C. Ersöz, Çev.). Şule Yayınları.
- Rousseau, J.J. (2010). *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı*. (R. N. İleri, Çev.). Say Yayınları,
- Rousseau, J.J. (2011). *Toplum sözleşmesi*. (V. G. Yol Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ruhi, M., E. (2005). Platon'un devletin kökenine ilişkin görüşü ve yansımaları. *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 9(1-2), 241-278.
- Russell B. (1997). *Sorgulayan denemeler*. (N. Arık Çev.). TÜBİTAK Yayınları.
- Sahlins, M. D. (2012). *Batı'nın insan doğası yanılması*. BGST Yayınları.
- Said, B. (2006). *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî zümreleri*. Kitap Yayınevi.
- Saim, S. (2002). *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. Türk Tarih Kurumu.
- Sami, Ş. (1985). *Kâmûs-ı Türkî*. YKB Yayınları,
- Sarıkaya, M. S. (2015). Türklerin İslamlaşma süreçlerinde mezheplerin ve tarikatların yeri. *Yeni Türkiye Dergisi*. 22(82), 637-650.
- Sarıtaş, K. (2014). İbn Haldun'da bilgi felsefesi. *Electronic Turkish Studies*, 9(8).
- Savaş, A., R. ve Akyol, E. (2021). İdeoloji kavramına sosyo-politik bir bakış: başlangıçlar, karşılaştırmalar ve sonlar. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 1(50), 159-187.
- Sayfunov, B. (2024). Türkistan bölgesinin islamlaşma süreci: İlk Müslüman fetihleri. *New Era International Journal Of Interdisciplinary Social Researches*, 9(22), 14-29.
- Saygılı, T. (2015). Babil hukuku ve hamurabi kanunları. *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi*, 2(2), 1-22.
- Schopenhauer, A. (2021). *Yaşam bilgeliği üzerine aforizmalar*. (Ç. Canan Çev.). Doğan Yayınları.
- Seçkin, Z. (2020). Türk İslam siyasi düşüncesi teşekkül devrinden 18. yüzyıla. M. Akıncı ve G. N. Şafak (Ed.), *Devlet yönetiminde Kınalızâde'nin ahlak anlayışı* (s.321-335). Kadim Yayınları.

- Selçuk, H. (2021). Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş (Alevi)-Bektaşileri Sünnileştirme siyaseti takip ettiği 19. ve 20. yüzyılda Hacı Bektaş Veli tekkesi. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sbe Dergisi*, 11, 26-36.
- Senemoğlu, O. (2016). Antik Yunan siyasal düşüncesinde insan doğası ve toplum anlayışı: Platon ve Aristoteles. *İnsan ve İnsan*, 3(10), 42-63.
- Senemoğlu, O. (2016a). Machiavelli'den Hobbes'a Rönesans dönemi siyaset teorisinde insan doğası ve toplum anlayışı. *İnsan ve İnsan*, 3(9), 77-100.
- Senemoğlu, O. (2018). *Marx'ı yeniden düşünmek insan doğası*, toplum ve özgürlük. Hece Yayınları.
- Sesli, M. (2021). Devlet, toplum ve din çerçevesinde Türk yönetim geleneği üzere genel bir değerlendirme. *Enderun*, 5(2), 209-224.
- Sever, M. (2020). İlig tutup törüg itmek (İli Tutup Töreyi Düzenlemek). *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 3(4), 147-156.
- Sevli, S., G. (2022). Platon'dan Hristiyanlık felsefesine, Machiavelli'den Hobbes'a: İnsan doğası üzerinden iktidarı meşrulaştırmak. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (43), 130-159.
- Seyitdanlıoğlu, M. (2009). Eski Türklerde devlet meclisi “toy” üzerine düşünceler. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 28(45), 1-12.
- Shils, E. (2003). Gelenek nedir?. *Doğu Batı Dergisi*, 25, 125-165.
- Sinanoğlu, M. (2024, 27 Ağustos). *İman*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iman>.
- Skinner, Q. (2014). *Modern siyasal düşüncenin temelleri birinci cilt: Rönesans*. (E. Buğlalılar ve B. Yıldırım, Çev.). Phonix Yayınevi.
- Smith, A. D. (2004). *Milli kimlik*. (B. Şener, Çev.). İletişim Yayınları.
- Stevenson, L. (2005). *Yedi insan doğası kuramı*. (N. Arat vd., Çev.) Say Yayınları.
- Sunar, C. (2004). *İslam'da felsefe ve Farabi*. Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları.
- Sümer, F. (1994). *Eski Türklerde şehircilik*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Svendsen, L. F. H. (2017). *Korkunun felsefesi*. (M. Erşen, Çev.). Redingot Yayınları.
- Şahin, B. (2024). Almanya'da din ve siyaset ilişkisi: Tarihsel bir bakış. *Erciyes Akademi*, 38(1), 126-151.

- Şahin, H. (2007). *Osmanlı devletinin kuruluş döneminde dinî zümreler (1299-1402)* (Tez. No. 209733), [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Tez Merkezi.
- Şahin, H. (2014). Selçuklu ve erken Osmanlı döneminde vefâiyye tarikatı. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (70), 39-54.
- Şahin, H. (2024, 20 Ağustos). *Otman baba*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/otman-baba>.
- Şahin, K. (2024, 17 Temmuz). *Edebâli*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/edebali>.
- Şahin, M. (2004). Anglikanizm öncesi İngiltere ve Anglikanizmin doğuşu. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(18), 296-297.
- Şamlı, E. (2020). Egemenliğin iki tanımı Bodin ve Bataille. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 8(2), 451-469.
- Şehitoğlu, Y. (2022). Türk Devlet düşüncesinde sınıf(sızlık), yetki ve liyakat. *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 9(46), 61-71.
- Şeker, F., M. (2010). Kutadgu Bilig tasavvufi açıdan nasıl okunabilir? *İslam Araştırmaları Dergisi*, (24), 25-62.
- Şeker, F., M. (2013). *Osmanlı entelektüel geleneği*. Dergâh Yayınları.
- Şeker, F., M. (2008). *İslamlaşma sürecinde Türklerin İslam tasavvuru* (Tez No. 227178) [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Tez Merkezi.
- Şeker, F., M. (2020). Türk İslam siyasi düşüncesi teşekkül devrinden 18. yüzyıla. M. Akıncı ve G. N. Şafak (Ed.), *Türk siyaset düşüncesinin teşekkül devri* (s. 33-41). Kadim Yayınları.
- Şekerci, O. (2016). *İmam Gazâli nasihatü'l mülûk*. Büyüyen Ay Yayınları.
- Şekeroğlu, S. (2009). Mâtürî'de zühd ve takva anlayışı. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (22), 53-64.
- Şenel, A. (2010). *Siyasal düşünceler tarihi*. Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şeşen, R. (2024, 25 Aralık). *Buhara*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buhara>.
- Şulul, C. (2015). , Doğu'dan Batı'ya düşüncenin serüveni, Endülüs ve felsefenin işrakili(leşmesi)liği. B. A. Çetinkaya(Ed.), *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*. İnsan Yayınları.

- Taberi. (2007). *Tarih-i Taberi*. (M. F. Gürtunca, ev.). Sağlam Yayınları.
- Taflıoğlu, M., S. (2012). Modern Türk tarihinde Türklerin müslüman oluğu. *Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi*, 4(16), 31-42.
- Taftazani, S. (1988). *şerhu'l-Makâsıd*. (A. Umeyra, ev.). Alem'l-Kütüb.
- Taftazani, S. (2022). *şerhu'l Akaid*. (T.H, Alp. ev.). M.. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Talas, M. A. (2000). *Nizamiye Medresesi ve İslam'da eğitim-ğretim*. (S, Cihan, ev.). Etüt Yayınları.
- Tannenbaum, D., G. (2019). *Siyasi düşünce tarihi: Filozoflar ve fikirleri*. (. Orhan, A. K. Çiftçi, S. Durgut, ev.). Serbest Kitaplar.
- Tans, Y. E ve Erdoğan, Z. (2020). *Medeniyet Kuramcısı İbn Haldun'un Medeniyet ve İlim Tasarımı*. İksad Publishing House.
- Taplamacıoğlu, M. (1964). Bazı İslâm bilginlerinin toplum görüşleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1-4), 83-99.
- Taplamacıoğlu, M. (1973). Dinler bilimi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(1-4), 41-48.
- Tarnas, R. (2011). *Batı düşüncesi tarihi*. (Y. Kaplan, ev.). Kllyat Yayınları.
- Taş. B. (2024, 19 Aralık). Osmanlı'nın paralel devleti: Kadızadeliler. *Aydınlık*. <https://www.aydinlik.com.tr/osmanli-nin-paralel-devleti-kadizadeliler-ozgurluk-meydani-ocak-2018>.
- Taşağıl, A. (2021). *Bilge Türk Tonyukuk*. Yeditepe Yayınevi.
- Taşağıl, A. (1999). Eski Türk idaresi. *Tarih ve Medeniyet*, 58, 58-62.
- Taşağıl, A. (2017). *Kök Tengrinin ocukları: (Avrasya bozkırlarında İslam ncesi Türk tarihi)*. Bilge Kültür-Sanat Yayınları.
- Taşağıl, A. (2024, 10 Temmuz). *Talas savaşı*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/talas-savasi>.
- Taşdelen, H. M. (2019). İlkel toplumlarda tek Tanrı inancı. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 122(241), 407-422.

- Taşdelen, M. (2016). *Maturidi'nin düşüncesinde Emri Bi'l-ma'rûf ve Nehyi Ani'l-Münker* (Tez No. 456654) [Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Taşdelen, M. (2017). Mâtürîdî'nin düşüncesinde Emri Bi'l-Ma'rûf ve Nehyi Ani'l-Münker'in anlaşılma şekli. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, (2), 75-98.
- Taşkın, A ve Becermen, M. (2013). *Felsefe tarihi II: Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*. Sentez Yayınları.
- Taşkın, S. (2017). XVI. Yüzyıl Osmanlı ahlak felsefesinin köklerini ilkçağ 'da aramak: Aristoteles ve Kınalızâde Ali'de aile ahlakı. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(10), 203-230.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi.(2022). Hacı Bektaş Veli: Hayatı ve dönemi üzerine metinler. Bülent Bilmez Serhat Bozkurt (Haz.), *Eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (16. yüzyıl)* (s. 312-313). İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü.
- Tatar, T. (2000). Gelenek ve gelecek. *İstanbul Journal of Sociological Studies*, (26), 199-215.
- Taylan, N. (2000). *Ana hatlarıyla İslam felsefesi kaynakları temsilcileri tesirleri*. Ensar Neşriyat.
- TDİ Başkanlığı. (2024, 3 Mayıs). *Kur'an Kerim tefsir*. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/T%C3%AEn-suresi/6103/5-6-ayet-tefsiri>.
- TDİ Başkanlığı. (2024a, 3 Mayıs). *Kur'an Kerim tefsir*. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/%C5%9Eems-suresi/6044/1-10-ayet-tefsiri>.
- TDİ Başkanlığı. (2024b, 3 Mayıs). *Kur'an Kerim tefsir*. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/%C4%B0sr%C3%A2-suresi/2040/11-ayet-tefsiri>.
- TDK. (2024, 20 Mayıs). *Divan-i Luqat-i it-Türk Dizini*. https://altaica.ru/LIBRARY/turks/Mahmud_turkish_index.pdf.
- Tekin, M. (2014). *Eski Mezopotamya'da devlet ve devlet yönetimi (Bağlanıcından erken hanedanlar dönemi'nin sonuna kadar)* (Tez No. 382197) [Doktora tezi, Gazi Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.

- Tekin, Ş. (1962). Mani dininin Uygurlar tarafından devlet dini olarak kabul edilişinin 1200. yıl dönümü dolayısı ile birkaç not (762-1962). *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 10, 1-10.
- Tekin, T. (2020). *Orhon Yazıtları*. TTK Yayınları.
- Tikveş, Ö. (2011). Eski Yunan'da devlet anlayışı. *Journal of Istanbul University Law Faculty*, 35(1-4), 164-207.
- Togan, Z., V. (1981). *Umumi Türk tarihine giriş*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tokat, L. (2017). Modern Batı dünya görüşünün Tanrı ve insan tasavvuru açısından tahlil ve eleştirisi. *Bilimname*, (34), 121-143.
- Topakkaya, A. (2008). Adalet kavramı bağlamında Aristoteles-Platon karşılaştırması. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (6), 27-46.
- Torron, J., M. (2008). Avrupa Birliği ülkelerinde din-devlet ilişkisi hukuki yapı/din eğitimi/din hizmetleri. A. Köse ve T. Küçükcan (Ed.). *İspanya* (s.175-206). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Toru, Ü. (2018). Eş'arîlik-Hanbelîlik farklılaşmasının toplumsal yansımaları. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), 259-292.
- Torun, Y. (2011). *Siyaset felsefesi tarihinde devlet*. Orion Kitabevi.
- Tosun, İ. (2022). *Eski Türklerde devletlerde yönetim* (Tez No. 377948) [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Tosun, N. (2016). Mâtürîdiyye ve tasavvuf ilişkisi. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2(38), 47-54.
- Touati, H. (2004). *Orta Asya'da İslam ve seyahat*. (A. Berktaş, Çev.). YKY Yayınları.
- Toynbee, A. (1958). Wittfogel's 'oriental despotism'. *American Political Science Review*, 52, 164-167.
- Turan, E. Y. (2015). Türk İslam düşünce sisteminde İbn-İ Haldun'un devlet nazariyesi. *Atatürk İletişim Dergisi*, (9), 197-204.
- Turan, İ. (2015). Ahlâk-ı Alâî'de aile ahlâkı. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(2), 433-453.

- Turan, N., S. (2014). Kaos ve düzen arasında Kadızadeliler: Osmanlı İmparatorluğu'nda püritanizmin toplumsal etkileri, *Evrensel Kültür Dergisi*, 270, 49-54.
- Turan, O. (1971). *Selçuklular ve İslamiyet*. Turan Neşriyat
- Turan, O. (1996). *Selçuklular tarihi ve Türk İslam medeniyeti*. Boğaziçi Yayınları
- Turan, O. (2000). *Türk cihân hâkimiyeti mefkûresi tarihi*. Boğaziçi Yayınları.
- Turan, O. (2002). Türkler. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca, (Ed), *Türkler ve İslamiyet*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Tümer, G. (2024, 24 Ağustos). *Din*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/din>.
- Uğurcan, F. Z. (2018). Kozmogoni mitleri ekseninde Altay destanlarında başlangıç. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11(23), 50-59.
- Uğurlu, S. (2010). *Gelenek ve kimlik inşası* (Tez No. 273152) [Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Uludağ, Z. (2023). Orhun Abideleri ve Kutadgu Bilig üzerinden Türk tefekkürünün tahlili. *Journal of the Academic Studies of Turkish-Islamic Civilization/Türk İslam Medeniyeti Akademik Arastirmalar Dergisi*, 18(35), 31-47.
- Umut, H. (2009). İnsan doğası temelinde Fârâbî'nin toplum ya da devlet görüşü. *Dîvân: Journal of Interdisciplinary Studies/Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (2), 119-144.
- Urhan, V. (2016). Siyaset felsefesi bağlamında devlet, hükümet ve bürokrasi. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (22), 1-14.
- Uslu, C. (2010). David Hume: Beşeri bir ürün olarak adalet. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 6(24), 225-264.
- Usta, A. (1999). XIII. yy.'daki Moğol istilasına kadar Kıpçakların Kafkasya'daki faaliyetleri. Tarih, *Türk Dünyası Tarih ve Kültür Dergisi*, 154, 13-29
- Usta, A. (2016). Türklerin İslamlaşması üzerine bir tetkik. *The Journal of Academic Social Science*, 37(37), 13-29.
- Usta, A. (2018). Aydınlanma düşüncesine kısa bir bakış. *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi*, (1), 74-90.

- Usta, A. (2020). *Türkler ve İslamiyet; İlk Müslüman Türk Devleti Sâmâniler*. Yeditepe Yayınevi.
- Usta, N. B. ve Altuner, İ. (2020). Herakleitos felsefesinin temel kavramları. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(23), 87-106.
- Uyar, M. (1999). Şîi Siyasî düşüncesinin şekillenmesi. *Dini Araştırmalar*, 2(5), 299-315.
- Uzunçarşılı, İ., H. (1988). *İlmiye teşkilatı*, Ankara; TTK Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ., H. (1988b). *Osmanlı tarihi*. TTK Yayınları.
- Ünal, M. (2015). *Türklerin tarih boyunca seçtikleri dinler ve seçme sebepleri*. Kesit Yayınları.
- Ünder, H. (2019). Platon'un devletinde eğitim ve insan doğası. *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)*, 26(1), 185-201.
- Ünlü, H. (2017). Aristoteles'in devinim tanımı, Kutadgu Bilig, *Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi (Philosophy-Science Research Journal)*, (34), 309-320.
- Ünverdi, M. (2022). Mâtürîdî'de siyaset düşüncesi. *İlahiyat Akademi*, (16), 1-24.
- Ürkmez, R., K. (2018). *Menâkıbnâmelere göre XIII. Yüzyıl Selçuklu Anadolu'su'nda tasavvufî zümreler* (Tez No. 530052) [Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Üstün, M. C. (2022). Günümüz bazı toplum dinamiklerinin izlerini orhun yazıtlarında tespit etmek. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15 (1), 26-56.
- Üzüm, İ. (2024, 25 Temmuz). *Mezhep*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mezhep>.
- Vilidimiroviç, B., V. (2004), *Orta Asya Türk tarihi dersleri*. H. Dağ, (Haz.) Çağlar Yayınları.
- Waskow, A. ve Turan, S. (2006). İsa, rabbiler ve madeni para üzerindeki resim. *Marife*, 6(2), 235-239.
- Weber, M. (2006). *Sosyoloji yazıları*. (T. Parla, Çev.). İletişim Yayınları.
- Weber, M. (2014). *Toplumsal ve ekonomik örgütlenme kuramı*. (Ö. Ozankaya, Çev.). Cem Yayınevi.
- Weber, M. (2016). *Meslek olarak siyaset*. (A. Timuçin, M. Sert, Çev.). Chiviyazıları Yayınevi.

- Williams, R. (2005). *Anahtar sözcükler*. İletişim Yayınları.
- Wood, E. M. (2016). *Özgürlük ve mülkiyet: Rönesans' tan Aydınlanma'ya Batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihi*. (O. Köymen, Çev.), Yordam Kitap.
- Yakıt, İ. (2016, 8-10 Ekim). *Türk-İslam düşüncesinde devlet kavramı*, [Bildiri sunumu]. I. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi, Aksaray, Türkiye.
- Yakıt, İ. (2020). Türk İslam siyasi düşüncesi teşekkül devrinden 18. yüzyıla. M. Akıncı ve G. N. Şafak (Ed.), *Türk- İslam düşüncesinde devlet kavramı* (s. 41-55). Kadim Yayınları.
- Yaküb Bin Abdüllatîf .(2019). *İslâm mezhepleri ve kelâmı*. Halil İbrahim Bulut, N. Gemici ve R. Tarık (Ed), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Yakut, E. (2005). *Şeyhülislamlık: Yenileşme döneminde devlet ve din*. Kitap Yayınevi.
- Yaltkaya, M. Ş. (2011). Selçukiler devrinde mezahib. *Türkiyat Mecmuası*, 1, 101-118.
- Yaltkaya, M., Ş. (1932). *Kelam savaşları*. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yardımcı, A., B. (2020). Yabancılaşma ve insan doğası bağlamında Marx'ta etiğin imkânı. *Journal of International Social Research*, 13(73).
- Yavuz, Ş. Y. (2024, 1 Eylül). *Fasık*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fasik>.
- Yazar. N. (2020). Türk İslam siyasi düşüncesi teşekkül devrinden 18. yüzyıla. M. Akıncı ve G. N. Şafak (Ed.), *Gazali 'nin Nasihatü-L Mülk adlı eserinde hükümdarlık teorisi* (s. 225-239). Kadim Yayınları.
- Yazıcı, N. (2002). *İlk Türk-İslam devletleri tarihi*. TDV Yayınları.
- Yeşilçayır, C. (2014). Thomas Hobbes'un geleneksel siyaset felsefesine karşı çıkışı. *Mavi Atlas*, (2), 62-72.
- Yıldırım, E. (2019). Modernite ve milliyetçilik: Modern milliyetçilik kuramları üzerine. *The journal of Academic Social Science*, (6), 23-37.
- Yıldırım, K. (2016). Taspar Kagan ve ilk tercüme faaliyetleri üzerine bazı notlar. *Journal of Dil Araştırmaları*, (19), 37-52
- Yıldırım, R. (2014). Anadolu'da İslamiyet: Gaziler çağında (XII.-XIV. Asırlar) Türkmen İslam yorumunun Sünni-Alevi niteliği üzerine bazı değerlendirmeler. *Osmanlı Araştırmaları*, 43(43), 93-124.

- Yıldırım, R. (2019). *Bektaşiliğin doğuşu: Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a*. İletişim Yayınları.
- Yıldırım, Y. (2001). Türkçede İbn Haldun üzerine yapılan çalışmalar. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 140-179.
- Yıldız, H. (1999). Hâricî düşüncesinin gelişimi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(11), 257-270.
- Yıldız, İ. (2020). Türk İslam siyasi düşüncesi teşekkül devrinden 18. Yüzyıla. M. Akıncı ve G. N. Şafak(Ed.). *Türk devlet kimliğinin inşasında Sünnilik* (s.393-407). Kadim Yayınları.
- Yıldız, M. (2014). Din-Siyaset ilişkileri bağlamında Fârâbî ve Mâturîdî. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (1), 78-94.
- Yılmaz, A. (2019). Bilge Kağan'a atfedilen taç ve (Doğu) Gök Türklerin Budizm'e yaklaşımı. *Art-Sanat Dergisi*, (11), 393-414.
- Yılmaz, G. (2015). Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşî tekkeleri üzerine bir inceleme. *Osmanlı Araştırmaları*, 45(45), 97-136.
- Yılmaz, M. (1995). *Samuel P. Huntington V. D. medeniyetler çatışması*. Murat Yılmaz (Haz.). Vadi Yayınları.
- Yılmaz, N. (2004). Türklere özgü ilk kaynaklarda "insan" görüşünün temelleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 11(25), 127-144.
- Yörükân, Y., Z. (2001). *İslam akaid sisteminde gelişmeler*. T. Yörükân (Haz.). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yörükân, Y., Z. (Ed.). (2005). *Müslümanlıktan evvel Türk dinleri şamanizm*. Yol Yayınları.
- Yumuk, R. (2010). İbn Haldun'da devlet görüşü (Birinci Kısım). *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3(1-2), 230-278.
- Yurdakul, Ç. (2018). Marx'ın tarih anlayışı: Tarihsel materyalizm. *Maarif Mektepleri Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 1(3), 1-19.
- Yurtalan, B. (2022). *Abbasîlerin Fatımîlerle mücadelesi ve Sünniliğe etkileri* [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi].
<https://dspace.ankara.edu.tr/server/api/core/bitstreams/3d9afe20-c3de-401b-8782-b0d52efe75ce/content>.

- Yücel, Y. (1939). Reformcu bir hükümdar Fatih Sultan Mehmed. *Belleten*, 55(212), 79-86.
- Zeki, İ. (2018). *Gazneli Mahmut'un dinî siyaseti* (Tez No. 525753) [Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Tez Merkezi.
- Zelyüt, S. (2010). *Dört adalı – Hobbes – Locke – Berkeley – Hume* (2. Baskı). Doğu Batı Yayınevi.
- Zorlu, A. (2020). İbn Haldûn'da beden inşası açısından bedevî ümran ve hadarî ümran, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (43), 177-192.



AKSARAY ÜNİVERSİTESİ TEZ DEĞERLENDİRME FORMU		
Öğrencinin Adı Soyadı: Yasin ARDIÇ		EVET
Kapak		
1	Tez başlığı, tutanaktaki başlıkla aynı mı?	
2	Kapaktaki ay ve yıl savunmaya girilen tarihle tutarlı mı?	
3	Kapak format kılavuzdaki kapak formatına uygun mu?	
4	Kapakta yazılan tüm yazılar doğru olarak verilmiş mi?	
İçindekiler		
5	Sayfa numaraları tam verilmiş mi?	
6	Şekil, çizelge vb. listeleri verilmiş mi? Sıralaması doğru mu?	
7	Özet, abstract, giriş, sonuçlar vb. bölümler var mı?	
8	Yazım hataları kontrolü yapıldı mı?	
Giriş		
9	Hazırlanan tezin önemini anlatıyor mu?	
10	İkinci ve üçüncü dereceden başlık içermemeli kuralına uyuldu mu?	
Özet/Abstract		
11	Kılavuza uygun mu?	
12	Ay ve yıl savunmaya girilen tarihle tutarlı mı?	
13	Özet; tek sayfa, tek aralık, tek paragraf kuralına uygun olarak yazıldı mı?	
14	Bilim kodu, sayfa adedi, anahtar kelimeler ve tez danışmanı yazıldı mı?	
Kaynakça		
15	Kaynakların tamamına metin içinde atıf yapıldı mı?	
16	Kaynak formatı kılavuzdaki kaynak formatına uygun olarak hazırlanmış mı?	
17	Atıf formatı kılavuzdaki atıf formatına uygun mu?	
Atıf Yöntemi APA 7 ☒ CMS ☐ İSNAD ☐		
Genel Değerlendirme		
18	Etik beyan açıklaması okundu, uyuldu ve imzalandı mı?	
19	Kabul/Onay sayfası kılavuzdaki formata uygun olarak düzenlenmiş mi?	
20	Kabul /Onay sayfasında belirtilen oy birliği/oy çokluğu seçeneklerinden uygun olanı savunmayla tutarlı olacak şekilde belirlenmiş mi?	
21	Sayfa kenar boşlukları ve sayfa numaraları kılavuzdaki formatına uygun mu?	
22	Paragraf boşlukları ve metin satır aralığı kılavuza uygun olacak şekilde düzenlenmiş mi?	
23	Başlık yazımları kılavuzdaki başlık formatlarına uygun mu?	
24	Yazı tipi ve boyutu kılavuzdaki yazı tipi ve boyutu formatına uygun mu?	
25	Şekil, çizelge vb. açıklama ve numaralandırmaları kılavuzdaki formata uygun olarak yazılmış mı?	

İmza:

Danışman: Prof. Dr. Mehmet AKINCI