

T.C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

GAZÂLÎ'DE DİN VE DEVLET İLİŞKİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Nurullah KARAKAŞ

BURSA 2007

T.C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

GAZÂLÎ'DE DİN VE DEVLET İLİŞKİSİ
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Nurullah KARAKAŞ

Danışman
Doç. Dr. Abdurrahman KURT

BURSA 2007

ÖZET

Yazar	Nurullah KARAKAŞ
Üniversite	Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği	Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	ix + 114
Mezuniyet Tarihi	/ / 2007
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Abdurrahman KURT

GAZÂLÎ'DE DİN VE DEVLET İLİŞKİSİ

Günümüzde İslam toplumlarındaki din-devlet ilişkileri yorumlanırken konunun tarihi arka planının dikkate alınmadan işlenmesi, önemli bir problem alanı oluşturur. Her toplumun din-siyaset tecrübesi bir diğerinden farklıdır. Kurumsal yapısı ve tarihi gelişimi farklı olan İslam kültürünün, yeterince irdelenmeden, Batı kültür kavramları ile nitelendirilmesi daima karışıklıklara ve fikri tartışmalara neden olmaktadır. Bu açıdan İslam toplumlarındaki din-devlet ilişkilerini anlamak için özellikle İslam tarihi boyunca gelişen tarihi gelişmeleri ve önemli tecrübeleri değerlendirmek gerekir.

Çalışma da, bu bakış açısıyla XI. yüzyılda yaşamış bir İslam düşünürü olan Gazâlî'nin, din-siyaset, din-devlet ilişkisi hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Giriş kısmında, araştırmanın konusu, önemi, amacı ve metodolojisi yanında ayrıca Gazâlî'nin dönemi, hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında bilgiler verilmiştir. Birinci Bölüm'de araştırmanın temel konusu olan din ve siyaset/devlet ilişkilerine değinilmektedir. İkinci Bölüm'de ise Gazâlî'nin eserlerinden hareketle onun din ve devlet ilişkisine dair düşünceleri incelenerek yorumlanmaya çalışılmıştır.

Gazâlî'nin yaşadığı dönemde, din ve devlet ilişkisi sosyal ve siyasi hayatın önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Niteliklerini kaybeden bir hilafet kurumu ile İslam toplumunda giderek kendini hissettiren ve siyasal bir güç olarak beliren Selçuklu sultanları bu ilişkinin iki tarafı olmuşlardır. Gazâlî, böylesi bir sosyal değişimin topluma olumsuz yansımalarını görmüş ve bu iki kurum arasındaki ilişkilere dair önemli teoriler geliştirmiştir. Gazâlî, din ve devlet ikilemi yerine "din ve devlet" işbirliğini teklif ederek, dini, dünya ve âhiret hayatının saadeti için önemli bir araç olarak düşünmektedir. Devleti ise onun koruyucusu ve uygulayıcısı olarak görmektedir. Bu bakımdan din açısından devletin zorunluluğu üzerinde durmakta, her iki kurumu ikiz kardeş ilan etmektedir.

Anahtar Sözcükler

Gazâlî	Din	Siyaset	Devlet
Abbasiler	Selçukluklar		

ABSTRACT

Yazar	Nurullah KARAKAŞ
Üniversite	Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği	Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	ix + 114
Mezuniyet Tarihi	/ / 2007
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Abdurrahman KURT

GHAZALI'S VIEWS ON RELATIONSHIPS BETWEEN RELIGION AND STATE

Interpretation of the relationships between Religion and State in the Islamic societies, without considering historical backgrounds constitutes an important problematic area. Every society has a different experience with religion and state. Defining the Islamic culture which has different institutional structure and historical development by Western terms cause confusions and discussions. Therefore, in order to understand relationships between religion and state in the Islamic societies, it is necessary to evaluate experiences and developments throughout Islamic history.

This study scrutinize al- Ghazali's views, an Islamic thinker lived in XI'th century, about religion-politics and religion and state. In the introduction, sections such as subject of the study, its importance and aims and methodological aspects, Ghazali's era, his life and scientific personality are placed. Topic of the relationships between state and religion which is the main issue of the research constitutes the first section. In the second section of the research, Ghazali's ideas about relationship between religion and state are interpreted by referring his studies.

Relationship between religion and state was an important dimension of the social and political life of his era. The both side of this relationship were Princess of the Seljuks who are political power of this era and Caliphate institution which lose quality. Ghazali saw the negative consequences of such a social change and developed theories about the relationships between two institutions. Ghazali consider religion as an important mean for the happiness in this world and the hereafter and suggests cooperation between religion and state instead of the clash. Also he sees the state as a defender of the religion and provider of the religious life. Therefore, he emphasized the necessity of the state for the religion and announced that state and religion is twin brother.

Key Words

al- Ghazali	Religion	Politics	State
Abbasies	Seljuks		

ÖNSÖZ

Kökene, tarihin derinliklerine uzanan ve tarih boyunca değişik boyutlarda kendini gösteren din-devlet ilişkileri, din sosyolojisinin önemli ilgi alanlarından birini oluşturmaktadır. Bunun temel nedeni, toplum için gerekli bir sosyal düzen biçimi olarak devletle, yine gerekli sosyal bir olgu olarak din arasındaki ilişkilerin tarihi ve sosyolojik açıdan ayrı bir önem taşımalarıdır. Modern devlet anlayışı birkaç yüzyıl öncesine kadar dayanmakta ise de en eski toplumlardan beri yönetimlerin varlığı bir gerçektir. Bunun yanında, aşkın bir boyutu olan din olgusunun kökeni ise insanın yeryüzü serüveninin başlamasıyla aynı kabul edilmektedir.

Sosyal hayatın ayrılmaz iki gerçekliği olan din ve devlet arasındaki ilişkiler tarihi süreç içerisinde her toplumda farklı nitelikler taşıyarak günümüze kadar ulaşmıştır. Söz konusu ilişki, geçmişte olduğu gibi bugün de güncelliğini korumaktadır. Din ve devlet ilişkisinin iyi anlaşılabilmesi ve sağlam bir zemine yerleştirilebilmesi, her şeyden önce onun tarihi süreç içerisinde geçirdiği evreleri ortaya koymakla mümkündür. İşte bu çalışmada, din sosyolojisinin önemli ilgi alanlarından olan din-siyaset/devlet ilişkileri konusu, XI. yüzyılda yaşamış, döneminde olduğu kadar günümüzde de orijinalliğini koruyan Ebu Hâmid el-Gazâlî'nin (1058–1111) bakış açısıyla incelenmiştir. Gazâlî ile ilgili eski ve yeni kaynaklar onun birçok dini ve akli ilimlerde (fıkıh, kelam, tasavvuf, felsefe, eğitim, siyaset, ahlak, sosyoloji, psikoloji vb.) söz sahibi, İslam ve bilim tarihinde eşine az rastlanır bir düşünür olduğu hususunda hem fikirdirler. Din ve siyaset konusunun sosyal ve tarihi temellerini araştıran ve bu konuyu teorik bir çerçeveye yerleştirerek ciddi ve orijinal sayılabilecek felsefesini yapan İslam düşünürlerinden birisi olarak Gazâlî'nin, İslam dünyasındaki din ve devlet ilişkisinin farklılaşmaya başladığı bir dönemde yaşaması, onun konu hakkındaki görüşlerini araştırmaya değer kılmaktadır.

Çalışma, Önsöz'ün dışında bir Giriş, iki ana bölüm ve bir Sonuç'tan oluşmaktadır. Giriş kısmında, araştırmanın kapsam ve metodu (konusu, önemi, amacı ve metodolojisi) yanında ayrıca Gazâlî'nin genel olarak dönemi, hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında bilgiler verilmiştir. Birinci Bölüm araştırmanın iki temel kavramı olan din ve devlet

konularını içermekle birlikte, genel olarak din ve siyaset/devlet ilişkilerine değinilmektedir. İkinci Bölüm’de ise Gazâlî’nin eserlerinden hareketle onun din ve devlet ilişkisine dair düşünceleri incelenerek yorumlanmaya çalışılmıştır. Sonuç kısmında, Gazâlî’nin eserlerinde din ve devlet ilişkisi üzerinde yapılan araştırmadan elde edilen sonuçlar verilmiştir.

Çalışma boyunca tezin yazımı ve planlanmasında, düşünce ve eleştirileri ile yol gösteren, her türlü yardımı ve kolaylığı gösteren danışman hocam, Doç.Dr. Abdurrahman Kurt’a, kaynaklara ulaşmamda yardımlarını esirgemeyen değerli meslektaşım Osman Yalnız’a, desteğini aldığım aileme ve tüm arkadaşlarıma da teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Nurullah KARAKAŞ
Bursa 2007

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ.....	1
I. Araştırmanın Amaç ve Önemi	2
II. Metot ve Kapsam	5
III. Kaynaklar ve Araştırmalar	6
IV. Gazâlî'nin Dönemi.....	9
V. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti.....	12

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK DİN VE DEVLET KAVRAMI

I. DİN KAVRAMI	20
A. Tanımı ve Mahiyeti.....	20
B. Din ve Toplum	23
II. DEVLET KAVRAMI	26
A. Tanımı ve Mahiyeti.....	26
B. Devletin Kaynağına Dair Görüşler	28
III. DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ.....	32
A. Din ve Siyaset/Devlet İlişkisi	32
B. Batıda Din-Devlet İlişkileri	35
C. İslam'da Din-Devlet İlişkileri.....	38
1. Tarihi Süreç	40
2. Hilafet Kurumu.....	43
D. Din-Devlet İlişkisi Tipolojileri	47

İKİNCİ BÖLÜM
GAZÂLÎ'DE DİN VE DEVLET İLİŞKİSİ

I. GAZÂLÎ'NİN DİN ANLAYIŞI	52
A. Din Duygusunun Kaynağı	53
B. Din ve Toplum	55
C. Din, Ahlak ve Siyaset İlişkisi	58
D. Din ve Dünya İlişkisi	59
II. GAZÂLÎ'DE DİN VE DEVLET İLİŞKİSİ	61
A. Genel Olarak Siyasete Bakışı	61
B. Din ve Siyaset İlişkisi.....	63
III. GAZÂLÎ'NİN DEVLET DÜŞÜNCESİ	65
A. Devletin Kaynağı	65
B. Devletin Görevleri.....	67
1. Toplumsal Düzeni Sağlamak.....	68
2. Adaleti Gerçekleştirmek.....	69
3. Dini Korumak	70
C. Devlet Başkanlığı.....	71
D. Devlet Başkanında Bulunması Gereken Özellikler	75
IV. DİN VE DEVLETİN ETKİLEŞİMİ	81
A. Din ve Devlet İlişkileri Bağlamında Halife ve Sultan	81
B. Yönetimin Bir Unsuru Olarak Ulema	84
C. Devlet Açısından Din	90
D. Din Açısından Devlet.....	94
E. Gazâlî'nin Din ve Devlet İlişkisine Dair Modeli: 'Siyasete Bağlı Din'	98
SONUÇ	103
KAYNAKLAR.....	107
ÖZGEÇMİŞ	114

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.md.	Adı geçen ansiklopedi maddesi
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
A.e	Aynı eser
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
Çev.	Çeviren
DEÜ	Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
h.	Hicri
Haz.	Hazırlayan
İA	İslâm Ansiklopedisi
İ.Ü.	İstanbul Üniversitesi
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
krş.	Karşılaştırınız
md.	Madde
M.	Miladi
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
sy.	Sayı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
trc.	Tercüme eden
ts.	Tarihsiz
TTK	Türk Tarih Kurumu
UÜİF	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
vd.	Ve diğerleri
Yay.	Yayımları
Y.	Yıl

GİRİŞ

Din ve siyaset arasındaki ilişkinin tarihi, insanlığın başlangıcına kadar inmektedir. İlk medeniyetlerde din, kültür ve toplumun tamamlayıcı unsuru olmakla birlikte, çoğu zaman toplumsal ve siyasal düzenin temelini teşkil etmiştir.¹ İnsanlığın ilk dönemlerine ait bu medeniyetlerde din-siyaset/devlet gibi bir ayırım söz konusu olmadığı gibi gerçekte siyasal iktidar ile dini yapı iç içe, kaynaşmış tek bir bütün olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak söz konusu toplumlar giderek devlet gibi daha büyük ve daha örgütlü toplumsal modeller oluşturduğunda, siyasal iktidar yani devlet, dini iktidarın dışında belirginleşmeye başlamıştır. Bu aşamadan sonradır ki, toplumda gittikçe birbirinden ayrılan iki iktidarın arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiği sorunu ortaya çıkmıştır.² Bu süreç bir sorun olarak değişik niteliklerde gelişerek, günümüze kadar ulaşmış bulunmaktadır.

Sosyo-kültürel yapının aile, ekonomi ve eğitim ile birlikte temel unsurları arasında yer alan siyasal iktidar ile din arasındaki ilişkiler,³ tarih boyunca toplumsal, siyasal hayat içinde etkin olmuş ve tarihin değişik dönemlerinde farklı biçimlerde tezahür etmiştir. Din ile siyasal iktidar arasındaki ilişkiler genelde sosyal hayatı önemli ölçüde etkilemiş, çoğu zaman da temel problemlerden birisi olmuştur.⁴ Özellikle Batı Medeniyeti, bu iki kurum arasındaki ilişkilerin gerginleşmesinden dolayı büyük depremler yaşamış, yüzyıllar süren savaflara sahne olmuştur. Böyle bir gerginliği, Batı'da görüldüğü kadar olmasa bile, zaman zaman İslam dünyası da yaşamıştır. İşte Gazâlî'nin dönemi, din ve siyaset arasında böyle bir gerilimin yaşandığı bir dönem olmuştur. Onun yaşadığı dönemde, din ve devlet ilişkisi sosyal ve siyasi hayatın önemli bir boyutunu oluşturmakla birlikte bu ilişki kimi zaman problemlili de olmuştur. Niteliklerini kaybeden bir hilafet kurumu ile İslam toplumunda giderek kendini

¹ Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 13; Aydın, Mustafa, *Siyasetin Sosyolojisi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002, s. 140.

² Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İFAV Yayınları, İstanbul, 1995, s. 366; Özek Çetin, *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, İstanbul, ts., s. 9; Gauchet, Marcel, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri", (*Devlet Kuramı*) Der. Cemal Bali Akal, çev. Ozan Erözden, Dost Kitabevi, Ankara, 2000, s. 49; Harman, Ömer Faruk "Din ve Vicdan Hürriyeti", (*Din Maddesi içinde*), *DİA*, c. IX, s. 321.

³ Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, Toplum Yayınları, Konya, 1990, s. 125.

⁴ Özek, a.g.e., s. 7 vd.

hissettiren ve siyasal bir güç olarak beliren Selçuklu sultanları bu ilişkinin iki tarafı olmuşlardır. Gazâlî, böylesi bir sosyal değişimin topluma olumsuz yansımalarını görmüş ve bu iki kurum arasındaki ilişkilere dair önemli teoriler geliştirmiştir.

I. Araştırmanın Amaç ve Önemi

Din ve dini pratikler ile diğer toplumsal etken ve kurumlar arasındaki karşılıklı etkileşimin incelenmesi, din sosyolojisinde önemli bir yer tutar.⁵ Din ile siyaset arasındaki ilişkiler sorunu özellikle de geniş ölçüde sekülerleşmiş Batılı toplumlarda, aşılmış ve güncellikten uzak bir sorun olarak görünmesine⁶ karşılık İslam toplumlarındaki din-devlet ilişkilerine dair gelişmeler her zaman yerli ve Batılı araştırmacıların dikkatini çekmiş, bu alanda geniş bir literatür oluşmuştur. Yine İslam dünyasındaki siyasi kargaşalar ve meydana gelen rejim değişiklikleri veya teşebbüsleri⁷ de bu ilgiyi canlı tutmaktadır. Son zamanlarda dünya çapındaki dini olayların yeniden canlanması, dinin, siyasal alandaki etkisinin artması, İslam ülkelerindeki dini hareketlerin ivme kazanması gibi gelişmeler din-devlet ilişkileriyle ilgili meseleleri de beraberinde getirmiştir.⁸ Bugün İslam toplumlarındaki devlet anlayışı ve yapılanması toplumdan topluma farklılıklar göstermektedir. Sömürgeci dönem sonrasında yaşanan medeniyet dönüşümünün sonucu olan bu farklılıklar, günümüz İslam toplumlarındaki din-devlet ilişkilerine dair problemlerin temelini teşkil etmektedir. Bu devletler yeni siyasi kimlikler aramaktadır ve bugünkü iktidarların tarihi temelden yoksun oldukları ölçüde sorunları devam edecek gibi gözükmektedir.⁹

İslam toplumlarında din-devlet, din-siyaset ilişkileri yorumlanırken konunun tarihi arka planının dikkate alınmadan işlenmesi, önemli bir problem alanı oluşturur. Batı'nın yaşamış olduğu din-siyaset tecrübesi ile İslam toplumunun bu alanda yaşamış olduğu tecrübe birbirinden çok farklıdır. Din-devlet ilişkilerinde referans olarak alınan Batı ülkelerindeki uygulamalar, bugün bu alandaki problemlerin kaynağını

⁵ Özkalp, Enver, *Sosyolojiye Giriş*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 1993, s. 21.

⁶ Köktaş, M. Emin, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 8; Barbier, a.g.e., s. 11-12.

⁷ Küçükcan, Talip "İslam Dünyasında Laiklik", (Laiklik maddesi içinde), *DİA*, c. XXVII, s. 65.

⁸ Köse, Ali, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (Önsöz içinde) Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 8.

⁹ Davutoğlu, Ahmet, "Devlet", *DİA*, c. IX, s. 238.

oluşturmaktadır.¹⁰ Kurumsal yapısı ve tarihi gelişimi farklı olan İslam kültürünün, yeterince irdelenmeden, Batı kültür kavramları ile nitelendirilmesi (teokrasi, laiklik vb.) daima karışıklıklara ve fikri tartışmalara neden olmuştur.¹¹ Toplumlara kültür yönünden birbirinden ayıran şey, onların kullandıkları argümanların, müesseselerin gerisindeki zihniyet ve manevi değerler bütünüdür.¹² Bu açıdan İslam toplumlarındaki din-devlet ilişkilerini anlamak için özellikle İslam tarihi boyunca gelişen tarihi gelişmeleri, müesseseleri ve önemli tecrübeleri değerlendirerek yapılacak çalışmalara ihtiyaç vardır.

Her toplumdaki din-devlet, din-siyaset ilişkisine dair çözümler o toplumun gerçekleriyle uyumalıdır. Çünkü bir toplumda çözüm üreten varsayımlar ve teoriler bir başka toplum için aynı sonucu vermeyebilir, her toplumun tarihi ve kültürel mirası diğerinden farklıdır. Dolayısıyla toplumsal sorunlar kendi iç dinamiği çerçevesinde çözümler bulmalıdır.¹³ Bunun en açık örneğini, Batı dünyasının sosyolojik çözümlerinin aynen benimsenmesi ve bunlarla İslam toplumlarında yaşanan sosyal ve siyasi problemlere çözüm üretilmek istenmesinde görmek mümkündür. Böyle bir çabanın çözüm olmaktan çok sorunların daha da artmasına neden olduğu söylenebilir. İslam toplumlarındaki din-devlet ilişkilerine dair problemlere çözüm üretilmesinde İslam'ın tarihi tecrübesindeki düşünürlerin konu hakkındaki görüşlerinin incelenmesi önemli katkı sağlayacaktır.

İslam dünyasında IX. yüzyıla gelinceye kadar geçen dönemde din ve siyaset ayrımı söz konusu değilken Abbasilerle birlikte başlayan süreçte, din ve siyaset arasında bir kırılmanın olduğu görülmektedir. Aslında söz konusu durumun ilk temellerini, Emeviler'in hilafete saltanatı da eklemesinde görmek mümkündür. Abbasi halifelerinin yanında belirmeye başlayan Selçuklu siyasi otoritesi böyle bir ayrışmanın yaşandığı önemli bir dönem olmuştur. Bu dönemde, dini ve siyasi iktidarı ellerinde bulunduran halifeler İslam dünyasının birliğini ifade eden bir görünüme sahip olsalar da siyasi alandaki nüfuzlarını kaybetmiş gözükmektedirler. Bunda, başkent Bağdat'ın Şii Büveyhilerin siyasi baskılarına maruz kalması yanında, İslam dünyasında farklı

¹⁰ Köktaş, a.g.e., s. 8.

¹¹ Köse, Nevzat, *Devlet; Eski Türklerde, İslam'da ve Osmanlı'da*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997, s. 188.

¹² Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s. 257.

¹³ Hanioglu, M. Şükrü, "Batılılaşma", *DİA*, c. V, s. 148.

halifeliklerin ortaya çıkması da önemli bir rol oynamıştır.¹⁴ Gazâlî, böyle bir dönemde yetişmiş düşünürlerdendir. İslam toplumunda din ve devlet ilişkilerinin geçmişe nazaran farklı bir boyut kazandığı böyle bir sosyal değişimin tam ortasında bulunan bir İslam düşünürü olması, onun konuya dair görüşlerini önemli kılmaktadır.

Gazâlî'nin din ve siyasete dair görüşlerini inceleyen araştırmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalarda genel olarak devlet anlayışı, devlet teşkilatı ve idaresi gibi konular ön plana çıkmasına rağmen din ve siyaset ilişkilerine dair konular bütüncül olarak ele alınmamış ve bu konuda müstakil eserler oluşturulmamıştır. Söz konusu çalışmalarda, Gazâlî'nin, din ve devlet ilişkisine dair görüşlerine farklı açılardan dolaylı olarak yer verilmiştir. Bu bakımdan araştırmamızda, onun tüm eserlerini tarayarak konu hakkındaki orijinal sayılabilecek fikirlerinin, bir bütün olarak incelenmesi amaçlanmıştır.

Gazâlî, hemen her alanda orta yolu takip eden bir düşünür olmuştur. Mutezile'den ayrılmasına rağmen, Mutezile ile Ehli Sünnet arasında orta bir yolu takip eden Eş'arî âlimlerin elinde yetişen Gazâlî'nin bu tavrı, onun din ve siyaset ilişkisindeki görüşlerine de yansımıştır. Örneğin, Çağdaşı sayılabilecek Maverdî ve hocası Cüveynî, din ve siyaseti halifenin otoritesinde birleştirirken, dönemin Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk bir siyasetçi olarak, her iki kurumu sultanın otoritesine tabi kılmıştır. Gazâlî ise bu farklı iki görüş arasında orta bir yolu takip etmiş, dini alanı halifenin, siyasi alanı ise sultanın otoritesine teslim etmiştir.¹⁵ O, din, dünya ve siyaset arasında orta bir yolu tutan düşünürler arasındadır. Bu açıdan Yaşar Aydın, Gazâlî'nin siyasette de orta yolu takip eden bir düşünür olarak ifade edilen bu tavrını 'muhafazakâr ve modern' olarak da ifade etmektedir.¹⁶

Gazâlî çok yönlü bir düşünür olmakla birlikte ele aldığı hemen her konuyu din açısından değerlendirmekte, siyaseti de bu bakış açısıyla ele almaktadır. Ona göre siyaset aslında dini bir ilim olmamasına karşın kaynağı dinidir. Siyasetin prensipleri ve

¹⁴ Uludağ, Süleyman, *İslam Siyaset İlişkileri*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1998, s. 107; Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, Tatav Yayınları, İstanbul, 2002, s. 313-314; Şirvani, Harun, Han, "Gazâlî'ye Göre Nazari ve Tatbiki Siyaset", çev. H. G. Yurdaydın, *AÜİFD*, sy. 3-4, Ankara, 1957, s. 22.

¹⁵ Bkz. Ocak, a.g.e., 316-327.

¹⁶ Aydın, Yaşar, *Gazâlî: Muhafazakar ve Modern*, Arasta Yayınları, Bursa, 2002, s. 22-23.

bu konudaki filozofların bütün söylemleri, Allah'ın kitaplarından ve geçmiş peygamberlerin hikmetli sözlerinden alınmıştır.¹⁷ Aslında bu bakış açısıyla Gazâlî'nin dünyasında,

“...hakikati araştırmanın Hz. Muhammed'den önceki beşeri tarihi büyük ölçüde kabul edilmemektedir. Daha doğrusu 'ilk muallim' olarak vasıflandırdığı Allah'tan, peygamberlere vahyedilen hakikat geleneğinin dışında değerli olan bir insanî katkı, Gazâlî'ye göre söz konusu değildir.”¹⁸

Böyle olunca da onun, siyasetin temel prensiplerini Allah'ın ve peygamberlerinin öğretilerine dayandırması gayet doğal olacaktır.

Gazâlî, toplumun ve devletin kaynağını genel olarak, sosyolojik bağlamda, toplumsal işbölümü teorisiyle açıklamaktadır. İnsanın toplumsal bir varlık olmasından hareketle onun yalnız yaşayamayacağını, zaruri ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için diğer insanlarla işbölümü yapmasının gerekliliğini belirtir. Dolayısıyla insanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi bir otoriteyi zorunlu kılmaktadır. Bu şekliyle devlet teşkilatı insanların işbölümüyle ortaya çıkan toplumsal ilişkilerini hak ve hukuk çerçevesinde düzenlemeye yönelik bir kurumdur.¹⁹ Ayrıca dinin yaşanabilmesi ve muhafaza edilmesi de bir devlete ihtiyaç duymaktadır. Çünkü dirlik ve düzenin sağlanmadığı bir dünyada dinden ve Allah'a ibadet etmekten bahsedilemez.²⁰ Bu bakımdan Gazâlî'nin siyaset anlayışında, din ve devlet toplum için bir bütün oluşturmalıdır. Din ve devletin aynı batında doğan ikiz kardeş olduğunu belirten Gazâlî'yi böyle bir düşünceye sevk eden temel endişesi dönemindeki din ve siyasetin ayrışmaya başlamasıdır.

II. Metot ve Kapsam

Sosyoloji, sosyal olayların sebep ve sonuçları üzerinde durduğu için tarihten faydalanmaktadır. Bu anlamda tarih, sosyolojinin laboratuvarıdır da denilebilir. Sosyal bilimler araştırmalarında kullanılan vasıflama, analiz ve sentez metotları tarihi birikimin

¹⁷ Gazali, *El-Munkız-u Mine'd Dalâl*, Darü'l Fikr el-Lübnani, Beyrut, 1993, s. 68.

¹⁸ Aydınlı, a.g.e., s. 25.

¹⁹ Gazâlî, *İhyâ-u Ulumi'd-Din*, c. III, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, Ankara, 1974, s. 503 vd.

²⁰ Gazâlî, *El-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Hanefi Akın, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2005, s. 284 vd.

araştırılmasına yardımcı olduğundan²¹ çalışmada sosyal bilimlerin bu genel metotlarından istifade edilmiş, dolaylı gözlem olarak da adlandırılan tarihi gözlem metodu esas alınmıştır.

Gazâlî'nin din-devlet, din-siyaset ilişkileri hakkındaki düşünceleri belli bir eser altında toplanmamış, çeşitli eserlerine serpiştirilmiştir. Düşünürün eserlerinden alınan geniş notlar, belli başlıklar altında fişlenmiş sonra bunlardan da kendi içlerinde sistemli bütünler meydana getirilmeye çalışılmıştır. Gazâlî'nin eserleri yanında, onun hakkında yapılan çalışmalardan da istifade edilmiştir. Onun eserleri taranırken sadece din, siyaset, devlet ve bu kurumlar arasındaki ilişkiler konusu dışındaki görüşler bir kenara bırakılmıştır. Belirlenen konu çerçevesindeki meseleler etrafında yoğunlaşmış ve çıkan sonuç yorumlanmaya çalışılmıştır.

III. Kaynaklar ve Araştırmalar

Gazâlî'nin konumuzla ilgili kendi eserleri temel kaynak alınmış, bunun yanında onun hakkındaki bilimsel çalışma ve araştırmalardan da istifade edilmiştir. Bu bağlamda din-devlet ilişkileri ile ilgili yerli ve yabancı farklı eserlerde yer alan teorik bilgiler kullanılmıştır.

Çalışmada Gazâlî'nin *El-Munkızu Mine'd-Dalal*, *İhyâ-u Ulumi'd-Din*, *Kimya-yı Saâdet*²², *Fâtihatü'l-Ulûm*, *Mizânü'l-Amel*, *El-İktisâd fi'l-İtikâd*, *Tıbrû'l-mesbûk fi Nasihati'l-Mülûk*, *Fedâihu'l-Batıniyye* gibi siyaset, ahlak ve toplum konularına dair eserleri temel alınmakla birlikte diğer eserleri de incelenmiştir. Bu eserlerin temel alınmasının nedeni, Gazâlî'deki din-devlet ilişkisine dair verilerin özellikle söz konusu eserlerinde mevcut olmasıdır.

Gazâlî'nin en hacimli eseri olan *İhyâ-u Ulumi'd-Din*'in Bedir yayınları tarafından neşredilen ve dört ciltten oluşan Ahmet Serdaroğlu tercümesi kullanılmıştır. Eserin

²¹ Aslantürk, Zeki, *Araştırma Metod ve Teknikleri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1999, s. 30, 78.

²² Kimyâ-yı Saâdet, tasavvuf ve ahlaka dair bir eser olup, Arapça bilmeyen İran halkına İhya projesini kendi lisanlarıyla anlatmak maksadıyla İhyâ-u Ulûmi'd-Din adlı eserinin kendisi tarafından yapılmış biri özetidir. İhyâ'daki plan aynısı ile muhafaza edilerek sadece başlıkları değiştirilmiştir. Kimi yerlerde yönetim ile ilgili görüşleri yer almaktadır. Bkz. Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev.A. Faruk Meyan, Bedir Yayınları, İstanbul, 1990.

birçok çevirisi varsa da İslami araştırmalarda en çok kullanılan, dil kurallarının düzgün bir şekilde uygulandığı ve en çok kabul gören çevirisi olduğundan bu yayın kullanılmıştır. Eser, müellifin tasavvufi döneminin bir ürünü olup altı yılda tamamlanmıştır. Onun konumuzla alakalı görüşleri, İhyâ'nın tamamına serpiştirilmiştir. Sosyolojinin temel konusu olan din, devlet ve toplum üzerinde önemli düşüncelere sahip olan Gazâlî'nin sosyal görüşleri insanın sosyal bir varlık olması üzerinde temellenir. Özellikle İhya'da genel olarak dinin, fert ve toplum üzerindeki etkilerinden bahseder. Sosyolojik bakış açısıyla devletin kaynağını incelerken görüşlerini sistemli bir şekilde oluşturur. İlerde görüleceği üzere, günümüz sosyolojisi tarafından belirtilen bu alandaki birçok teorinin de kaynağını bu görüşlerde bulmak mümkündür.

El-iktisâd fi'l-itikâd, Gazâlî'nin Bağdat'tan ayrılmadan yazdığı son eserlerden biridir. Allah'ın zat ve sıfatları, fiileri, nübüvvet, imamet, din-devlet konularını içerir. Genel olarak Kelam'a dair eserleri arasında kabul edilir.²³ Konumuzla ilgili görüşleri özellikle eserin 'İmamet' bölümünde yer almaktadır.

El-Munkızu Mine'd-Dalâl, adlı eser, otobiyografik bir çalışma olup kendi düşünce ve hayat serüveninin bir özetidir. Müellifin siyaset kavramı hakkındaki düşüncelerinin yanında hayatı ve ilmi şahsiyetini oluştururken önemli ölçüde istifade ettiğimiz bir eserdir.²⁴

Nasihati'l-Mülûk Melikşah'ın oğlu Muhammed Tapar'a hitaben yazılmış bir eserdir. Farsça bir eser olup Arapça'ya Et-Tıbrü'l-Mesbûk fi Nasihati'l-Mülûk şeklinde çevrilmiş olup siyasi bir el kitabı niteliğindedir.²⁵

Fedâihu'l-Batıniyye Abbasi halifesi El-Mustazhir'in isteği üzerine Batıniler'in görüşlerine reddiye olarak yazılmıştır.²⁶ Siyasi nitelikte bir eserdir.

²³ Gazâlî, *El-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Hanefi Akın, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2005.

²⁴ El-Munkız, Fransızca, İngilizce, Farsça, Türkçe, Hintçe, Flamanca gibi Doğu ve Batı dillerine çevrilmiştir. Bkz. Karlağa, Bekir, "Gazâlî'nin Eserleri ve Tesirleri", (Gazâlî maddesi içinde), *DİA*, c. XIII, s. 522.

²⁵ Eserlerin değerlendirilmesi için bkz. Kufuralı, Kâsım, "Gazâlî", *İA*, c. IV, MEB Yayınları, İstanbul, 1964, s. 759; Karlağa, a.g.m, s. 523; Karadaş, Çağfer, *Gazâlî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 62 vd. Eser, "Devlet Başkanlarına" adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. Gazâlî, *Devlet Başkanlarına*, (*Nasihati'l Mülûk*), çev. Osman şekerci, Sinan Yayınevi, İstanbul, 1969. Bu eserde iyi bir yönetimin nasıl olması gerektiği ve devlet başkanında bulunması gereken nitelikler işlenmiştir.

Müellifin bu eserleri yanında *Tehâfütü'l-Felasife*, *Mekâsıdü'l-Felasife Mihakkü'n-Nazar*, *el-Kanûnu'l-küllî fi't-Tevîl*, *El-Mustasfa*, *Eyyühe'l-Veled*, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*, *Mizânü'l-Ahlak*, *Mizânü'l-Amel*, *El-Erbâîn fi Usûli'd-Dîn* gibi diğer eserleri de araştırma kapsamında incelenmiştir.

Ayrıca onun din, siyaset ve devlet görüşleri hakkında yapılan çalışmalardan da istifade edilmiş, karşılaştırmalar yapılarak farklılıklar da belirtilmiştir. Bu bağlamda Leonard Binder, makalesinde Gazâlî'nin hilafet teorisini incelemiş onun yönetim anlayışını sultan, halife ve ulema olmak üzere çok unsurlu bir yapıya sahip olduğu üzerinde durmuştur.²⁷ Söz konusu çalışmasında, Gazâlî'nin siyasi görüşlerini anayasal süreç açısından değerlendirmekle birlikte ayrıntılara yer vermeden din ve devlet ilişkilerine de değinmiştir. Kurtoğlu, 'İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku'²⁸ adlı çalışmasında Ortaçağ İslâm dünyasındaki din-felsefe ilişkilerini, siyaset sorunu açısından ele alarak incelemiş, bu çerçevede Gazâlî'ye de yer vermiştir. Bu çalışmada Gazâlî'nin siyasete yüklediği anlam üzerinde genişçe durulmuş din ve siyaset ilişkileri konusuna da siyaset felsefesi çerçevesinde değinilmiştir. 'Farabî'den Abduh'a Siyasi Düşünce' adlı çalışmasında²⁹ H. Tefvik Mücahid, Farabî, Maverdî, Gazâlî, İbn Teymiye ve İbn Haldun'un siyasi görüşlerini incelemiştir. Eserinin Gazâlî'ye ayırdığı bölümünde, onun devlet anlayışını ve İslam siyasi düşüncesine katkılarını işlemiştir. Ancak eserde din ve devlet ilişkilerine dair incelemeler yok denecek kadar azdır. Çalışmamızı yakından ilgilendiren bir başka araştırma Erwin Rosenthal'a aittir.³⁰ Binder gibi Rosenthal hilafet kurumunu teori ve fonksiyonları açısından incelemiş, Gazâlî'nin düşüncelerine de önemli ölçüde yer vermiştir.

²⁶ Hicri V. asırda Batıniler bir taraftan Fâtîmi Devleti ile siyasi iktidarları, diğer taraftan Hasan Sabbah tarafından kurulan terörist teşkilatın faaliyetleri ile İslam dünyasının her tarafında, bilhassa Abbasi hilafeti sınırları içindeki Sünni halk üzerinde baskılarını artırmaktaydılar. Bunlarla siyasi ve askeri yönden Selçukluların kıyasıya mücadelelerini ilmi cepheden destekleme ihtiyacını karşılamak; Abbasi halifesini gayrı meşru, Fatîmi halifesinin gerçek ve meşru halife olduğu yolundaki Batîni propagandasını tesirsiz hale getirmek amacıyla, Gazâlî bu eseri yazmıştır. Bkz. Gazâlî, *Fedâihu'l-Batîniyye/El Mustazhiri*, (Batîniğin İçyüzü), çev. Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara, 1993.

²⁷ Binder, Leonard, "Gazâlî", (*İslam Düşünce Tarihi*, c. II), Ed. Mian Muhammed Şerif, çev. Y. Ziya Cömert, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s. 403-414.

²⁸ Kurtoğlu, Zerrin, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 216-234.

²⁹ Mücahid, H. Tefvik, *Farabî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 121-135.

³⁰ Rosenthal, Erwin, İ. J., *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 255-262.

İ. Ağah Çubukçu, “Gazâlî ve Siyaset” başlıklı makalesinde³¹ Gazâlî’nin siyasetle ilgili faaliyetlerine yer vermiş, genel olarak devlet ve devlet idaresiyle ilgili görüşlerini incelemiştir. Şirvanî ise, İslam dinindeki siyasi düşüncenin gelişim sürecini Gazâlî’ye de yer vererek incelemiş, genel olarak devlet ve devlet idaresi üzerinde durmuş, din ve devlet ilişkileri konusuna çok az değinmiştir. Gazâlî’nin içinde bulunduğu dönem incelenirken, Ahmet Ocak’ın ‘Selçukluların Dinî Siyaseti’ adlı çalışmasından önemli ölçüde istifade edilmiştir. Eserin son kısmında Gazâlî’nin din ve siyaset ilişkilerine bakışı ana hatlarıyla incelenmiştir.³² Fahrettin Korkmaz da Gazâlî’nin devlet ve idare anlayışını incelediği eserinde,³³ onun din ve devlet ilişkileri hakkındaki düşüncelerine çok kısa değinmiştir. Çalışmamıza konusunun benzerliği açısından zikredilmesi gereken bir diğer araştırma Said Yer tarafından yapılmıştır. Yer, Gazâlî ve İbn Haldun’u devletin ortaya çıkmasında dinin rolü; devletin meşruiyeti sorunu; hilafet kurumu; dinin devlet ve toplumla olan ilişkileri ayrıca egemenlik meselesi çerçevesinde karşılaştırmalar yaparak incelemiştir.³⁴

Adı geçen araştırmalarda her ne kadar Gazâlî’nin, din ve siyasete dair görüşleri farklı açılardan incelenmiş olsa da konumuz olan din ve devlet ilişkilerine bütüncül olarak değinilmemiştir. Bu açıdan çalışmamızın farklılığı konuyu bütüncül olarak ele almakla birlikte, Gazâlî’nin düşünce sistemindeki, din ve devlet ilişkilerini karşılıklı etkileşimleri bakımından incelemekte ve sosyolojik bakış açısıyla değerlendirmektir.

IV. Gazâlî’nin Dönemi

Gazâlî’yi sağlıklı olarak anlayabilmek, din ve siyaset/devlet ilişkilerine dair görüşlerini iyi bir şekilde değerlendirebilmek için onun yaşadığı dönemin sosyal ve siyasi gelişmelerini ele almaya ihtiyaç vardır. Gazâlî, çağının kültürünün göstergesi ve aynı zamanda da onun ürünüdür. O, Miladi XI. yüzyıl sonu ile XII. yüzyıl başlarında

³¹ Çubukçu, İbrahim, Ağah, “Gazâlî ve Siyaset” *AÜİFD*, sy. 9, Ankara, 1962.

³² Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, Tatav Yayınları, İstanbul, 2002, s. 322 vd.

³³ Korkmaz, Fahrettin, *Gazâlî’de Devlet*, TDV Yayınları, Ankara, 1995.

³⁴ Yer, Said, *Gazâlî ve İbn Haldun’da Din-Devlet İlişkisi*, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2004.

yaşamıştır. Dolayısıyla bu dönemdeki gelişmelere genel olarak göz atmak çalışmamız için faydalı olacaktır.

Her medeniyetin problemlili dönemleri ve bu dönemlerin doğurduğu büyük düşünürleri olmuştur. İslam medeniyeti de X. ve XI. yüzyıllarda sancılı bir dönemden geçmiştir. Bu dönemde İslam toplumu coğrafi genişlemenin sonucu etrafında oluşan dış tehditlerin yanı sıra içeride de mezhep çatışmalarının hatta aynı mezhep içindeki gerginliklerin (Şîî-Sünnî) oluşturduğu toplumsal ve dini bir kriz ile karşı karşıya gelmiştir.³⁵ Gazâlî, İslam dünyasının siyasi birliğini nispeten kaybettiği böyle bir dönemde yaşamıştır. Aslında İslam tarihinin siyasi bölünme dönemi daha da öncelere, Abdurrahman İbni Hişam'ın (I. Abdurrahman) Abbasilerden kaçarak Endülüs'te yeni bir devlet kurmasıyla başlamış ve III. Abdurrahman döneminde bu devletin, hilafete dönüşmesiyle (M. 929) iyice belirginleşmiştir. Gazâlî'nin doğduğu sıralarda Endülüs Emevi Halifeliği ortadan kalkmışsa da onun yerini İslam dünyasının merkezî kısmından bağımsız ve daha küçük boyutlu birçok devlet almıştı.³⁶

Gazâlî dönemindeki siyasi bölünmüşlüğü önemli bir parçasını da Mısır'da kurulmuş olan Fâtımîler Devleti (M. 909–1171) oluşturur. Bu devletin özelliği siyasi bir bölünmenin yanı sıra, İslam toplumdaki dini inanç açısından bir bölünmeyi de temsil etmesidir.³⁷

Gazâlî, İslam dünyasının merkezinde yaşamıştır. Onun döneminde bu bölgede hilafet makamında Abbasiler bulunmaktaydı. Ancak siyasi otoriteyi Selçuklular

³⁵ Karadaş, a.g.e., s. 7.

³⁶ Orman, Sabri, *Gazâlî: Hakikat Araştırması*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, s. 16.

³⁷ Şiîliğin İsmailî kolunun siyasi arenadaki bir yansıması olan Fatımîler, hem Abbasiler karşısında halifelik iddiasında bulunmakta hem de Sünnî İslam dünyası üzerindeki propaganda ve baskılarını artırmaktaydılar. Bkz. İlhan, Avni, "İmam Gazâlî ve Fedaihu'l-Batniyye", (*Batiniliğin İçyüzü*), TDV Yayınları, Ankara, 1993, s. 10. Bu bağlamda Gazâlî'nin yaşadığı dönemde Şii-Sünnî çatışması önemli boyuttadır. 934–1062 yılları arasında hüküm sürmüş olan Büveyhiler, güttükleri Şii politikası ile Sünnilerin tepkisini çekmişler, Bağdat'ı işgal edip halifeyi baskı altında tutmuşlardır. Bkz. Karadaş, a.g.e., s. 29. Özellikle XI. yüzyılın ikinci yarısında Fatımî halifesi El-Mustansır tarafından oluşturulan *Haşhaşin* adındaki gizli propaganda teşkilatı İslam dünyasında, Şiilerin yoğun olduğu bölgelerde son derece etkili bir durumda bulunuyordu. Bu teşkilat sadece propaganda faaliyetleri ile kalmıyor aynı zamanda özel olarak yetiştirip etrafa 'daî' (çağırıcı, davet eden) adıyla gönderdiği elemanları vasıtasıyla iç karışıklıklar çıkarıyor ve ileri gelen devlet ve ilim adamlarına suikastlarda bulunuyorlardı. Ünlü Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk ile oğlu ve aynı zamanda Sultan Sencer'in veziri olan Fahu'l-Mülk Batınî daî'lerin düzenlediği suikastlar sonucu hayatlarını kaybetmişlerdir. Hatta Selçukluların yıkılışında da önemli bir faktör olmuşlardır. Bkz. Orman, a.g.e., s. 18.

oluşturuyordu. X. yüzyılda Müslüman olan Selçuklular, 1040 yılındaki Dandanakan zaferi sonrasında Tuğrul Bey'in Nişabur'da sultan ilân edilmesi ile birlikte bölgede büyük bir güç haline gelmiştir. Bu dönemde Tuğrul Bey'in Şii Büveyhi iktidarına karşı Abbasi halifesiyle işbirliği yapması, halifeyi Şiiilerin boyunduruğundan kurtararak Sünni bir siyaset gütmesi dönemin önemli gelişmelerindendir.³⁸ Böyle bir gelişme İslam dünyasında din ve siyaset anlayışının önemli ölçüde farklılaşmaya başlamasına neden olmuştur. Devletin en üst yönetim kademesini oluşturan hilafet kurumu yanında bir de siyasi olarak fiili iktidarı elinde bulunduran Selçuklu sultanı belirlemeye başlamıştır. Böyle bir gelişme, din ve siyaset arasındaki ilişkilerde de kendisini göstermiş, halife ve sultan arasında toplumu önemli ölçüde etkileyen bir takım gerginliklere de sahne olmuştur.³⁹

Gazâlî'nin yaşadığı dönemde, biri büyük ölçüde Yunan kültür ve düşüncesini temsil eden felsefe, diğeri geleneksel İslami ilimler olmak üzere iki ana öğretim sistemi bulunmaktaydı. Özellikle İslami ilimler alanında bu dönemde çok değerli ilim adamları yetişmiş olmasına rağmen fıkıh ve kelim hayatî realitelerden koparak çok gereksiz ayrıntı ve tartışmalarla ilgilenmiştir.⁴⁰ Böyle bir gelişmenin toplumun dini yaşantısında olumsuz gelişmelere neden olduğu söylenebilir. Bu bakımdan Gazâlî, İhyâ'yı yazma amacını belirtirken dini ilimlerin yeniden canlandırılmasından ve toplum hayatına faydalı hale getirilmesinden bahsetmektedir. Felsefe açısından ise ilk gelişmeler Emeviler döneminde başlamıştır. Bu dönemde Yunan felsefesine dair eserler incelenmeye başlanmış, Abbasiler döneminde ise ilk tercüme yapılmıştır. Yaklaşık olarak 832 yılında halife Me'mun tarafından kurulan "Daru'l-Hikme" (Felsefe Akademisi) bu sahada önemli görevler ve hizmetler ifa etmiştir. İslam filozofları "muallim-i evvel" dedikleri Aristo'ya tabi olmuşlar onun yolunu takip etmişlerdir. Bu dönemde İslam dünyasındaki ön plana çıkan felsefi cereyan "meşşailik" olmuştur. Kindî, Farabî, İbni Sina, İbni Bace, İbni Tufeyl, İbni Rüşd gibi İslam filozofları Meşşâî

³⁸ Karadaş, a.g.e., s. 21.

³⁹ Halife ve Sultan arasındaki problemler için bkz. Köymen, Mehmet, Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, c. II, TTK Basımevi, Ankara, 1984, s. 91 vd.; Acar, Abdurrahman, "İmam Gazâlî'nin Bağdat'ı Terk Etmesinde Siyasi Faktörlerin Rolüne Dair Bazı Düşünceler" *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sy. 3-4, 2000, s. 498.

⁴⁰ Orman, a.g.e., s. 23.

Felsefesinin ilk temsilcileri olmuşlardır.⁴¹ Meşşailik, Gazâlî'nin Batınlık ile birlikte en çok mücadele verdiği düşünce akımlarından birisini oluşturmaktadır.

Gazâlî'nin özet olarak sunulan döneminin; fiziki, siyasi ve ilmi açıdan gerçekten çok çalkantılı olduğu görülmektedir. Gazâlî gibi çok yönlü bir ilmi şahsiyetin ortaya çıkmasında, böyle bir çevrenin önemli etkide bulunduğu söylenebilir.

V. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Gazâlî, 1058 yılında İran'ın Horasan bölgesinde bulunan Tûs'da (bugünkü Meşhed) dünyaya gelmiştir.⁴² İmâmü'l-Celil, Hucetü'l-İslâm ve Zeynü'd-Din⁴³ gibi unvanlarla adlandırılan Gazâlî'nin asıl adı (künyesi) Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ahmed el-Gazâlî'dir.⁴⁴

Fars asıllı olduğu sanılan ailesi hakkında bilgiler son derece azdır.⁴⁵ Küçük yaşta yetim kalan Gazâlî, babasının vasiyeti üzerine⁴⁶ Ebu Ali Razakanî'den bir müddet fıkıh dersi aldı. Daha sonra Cürcan'a giderek burada İmam Ebu Nasr el-İsmail'den⁴⁷ beş yıl ders gördü.⁴⁸ 1077 yılında eğitimine devam etmek üzere Nişabur'daki Nizamiye

⁴¹ Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 3. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 1994, s. 218 vd.; Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 3. Baskı, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Şa-To Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 390-391.

⁴² Çağrıncı, Mustafa, "Gazâlî", *DİA*, c. XIII, s. 489.

⁴³ Bu lakablar sırasıyla "Büyük Reis", "İslam'ın Delili", "Dinin Süsü" anlamlarına gelmektedir.

⁴⁴ İsmi kökü ve okunuşu hususunda iki farklı görüş olmakla birlikte (Gazâlî, Gazzâlî) çalışmamızda okunuşu ve yazılışı Türkçe'ye daha uygun olduğu için "Gazâlî" şeklindeki yazılımı kullanacağız. Farklı kullanımlar için bkz. Orman, Sabri, "Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri" *İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. XIII, s. 3-4, Ankara, 2000, s. 237-238.

⁴⁵ Watt, *Müslüman Aydın*, s. 15; Çağrıncı, a.g.m, s. 490.

⁴⁶ Karadaş, a.g.e., s. 42.

⁴⁷ Kufra, a.g.m., s. 748.

⁴⁸ Orman, a.g.e., s. 32. Gazâlî, Cürcan'dan Tûs'a dönerken, ilmi şahsiyetinin oluşmasında önemli rol oynayan bir olay ile karşılaşır. Yolculuk esnasında, içinde bulunduğu kervan, eşkıyaların baskımına uğramış ve soyulmuşlardı. Gazâlî'nin de her şeyi ile birlikte, biriktirdiği ders notları (ta'likat) da alınmıştı. Gazâlî, soyguncuları izleyerek çete reisine çıkmış ve işlerine yaramayacak olan ta'likat'ını geri vermelerini istemişti. Çete reisinin "ta'likat" dediğin şey de nedir? sorusuna, Gazâlî: dinlemek, yazmak ve öğrenmek için yola çıktığı bilgileri içeren ders notları olduğunu söyleyince reis gülmüş ve şöyle demişti: "öğrendiğini nasıl iddia edebiliyorsun ki, ders notlarını elinden alınca bildiklerinden de oluyorsun?" Bu söyleşiden sonra çete reisi ders notlarını iade etmiştir. Gazâlî bu olaydan sonra Tûs'a döndüğünde üç sene içerisinde geri aldığı notlarını aynı duruma tekrar düşmemek için ezberlemiştir. Bkz. Orman, a.g.m., s. 238.

Medresesi'ne giden Gazâlî, burada "iki kutsal yerin (Mekke ve Medine'nin) imami" anlamına gelen İmam'ü-l Hameyn lakabıyla tanınan büyük kelamcı Ebül-Meâli el-Cüveynî'den önemli ölçüde istifade etti. Gazâlî, bu medresede hocası olan Cüveynî'nin ileri gelen üç öğrencisinden birisi olarak tanındı.⁴⁹ Cüveynî'nin ölümünden sonra dönemin veziri Nizamü'l-Mülk tarafından karargâha davet edilerek kendisine danışmanlık görevi verildi.⁵⁰

Daha yirmi sekiz yaşında iken Nizamü'l-Mülk tarafından saygıyla karşılanması, onun Gazâlî'yi yakından takip ettiğini göstermektedir. Nizamü'l-Mülk, ilmini ve zekâsını keşfettiği Gazâlî'yi, hem mensubu bulunduğu Şafii mezhebini güçlendirme hem de Sünni yönetime karşı isyan eden, İslam dünyası için büyük tehlike teşkil eden Batını⁵¹ hareketini durdurma planı açısından uygun bir eleman olarak görmüştür. Genç Gazâlî, böyle bir ortamda geçirdiği altı yıl içinde bu entelektüel çevreden önemli ölçüde faydalandığı gibi ayrıca yaptığı ilmi müzakere ve tartışmalarla da başarısını ve ününü artırma imkânı bulmuştur.⁵²

Nizamü'l-Mülk'ün ilmi müşaviri ve baş hukukçusu olarak görev aldığı bu süre zarfında, döneminin devlet idaresi ve siyasi problemleri hakkında yakından bilgi sahibi olmuştur. 1091 yılında otuz üç yaşlarında iken Nizamü'l-Mülk tarafından, o dönemin en önemli ilmi vazifelerinden biri olan Bağdat Nizamiye Medresesi'nin baş müderrisliğine –günümüzdeki karşılığıyla rektörlüğüne- tayin edildi.⁵³ Dört yıl süren Nizamiye Medresesi'ndeki müderrislik dönemi aynı zamanda onun kitap telifi bakımından en

⁴⁹ Kufralı, a.g.m., s. 748.

⁵⁰ Bu yeni görevi ile Gazâlî, Nizamü'l-Mülk'ün politikasının yapıcı ve uygulayıcı unsurları arasında yer almakla birlikte ilk siyasi tecrübelerini de burada edinmiştir. Nizamiye Medresesinde öğrendiği teorik birikimini pratiğe dökme imkânı buldu. Bunun yanında dönemin ünlü devlet ve siyaset teorisyeni Nizamü'l-Mülk'ten de önemli ölçüde istifade etme fırsatı buldu. Karadaş, a.g.e., s. 43-44. Devlet'in o dönemdeki politikası, Sünni inancı kuvvetlendirme ve bu inancı tehdit eden akımları yok etmeye yönelikti. Şafii mezhebini destekleyen vezir Nizamü'l-Mülk'ün, Sünniliğin güçlendirilmesinin önemi hususunda sultanları ikna ettiği ve bunu bir devlet politikası haline getirdiği görülmektedir. Nizamü'l-Mülk, Sünniliği güçlendirmenin yolunun eğitimden geçtiğini görmüş ve bunu politikasının merkezi haline getirmiştir. Devlet meselelerinin görüşüldüğü divan toplantılarına âlimlerin teklifsiz giriş çıkışları diğer devlet adamlarını rahatsız etmesine rağmen Nizamü'l-Mülk tarafından hoşgörülle karşılanmış ve teşvik edilmiştir. Bkz. Zerrinkub, Hüseyin, *Medreseden Kaçış*, çev. Hikmet Soylu, Anka Yayınları, İstanbul, 2001, s. 77 vd.

⁵¹ Batınlık hakkında Bkz. Kılavuz, A. Saim, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985, s. 311; İlhan, Avni, "Batıniye", *DİA*, c. V, İstanbul, 1992. s. 190-194.

⁵² Çağrı, a.g.m., s. 491.

⁵³ Orman, a.g.e., s. 32-33.

verimli devresi olarak gösterilir. Bağdat Nizamiye Medresesi'ndeki müderrisliği döneminde telif ettiği eserler yanında ayrıca felsefeye ve Batınilığe dair incelemeleri gibi daha başka ciddi meşguliyetleri de olmuştur.⁵⁴ Gazâlî, bu dönemde kendi ifadesiyle, kelim ilmini tamamlayıp felsefeye uğraşmaya başlamıştır.⁵⁵

Gazâlî'nin kelim, felsefe, Batınilik ve tasavvuf hakkındaki son çalışmaları, zihin ve ruh dünyasında bir bunalım yaşamasına, her şeyden şüphe etmesine neden olmuştur.⁵⁶ Belirttiğine göre, şüphesi sadece metafizik ve bilgi problemleriyle ilgili değildi. Ayrıca ahlaki bakımdan da kendisini sorguluyor ve dünya işleriyle bozulduğunu, faaliyetlerinin en güzeli olan eğitim ve öğretim çalışmalarında bile âhret için kendisine faydası bulunmayan ilimlerle uğraşmasındaki gayenin sadece Allah rızası olmadığını, makam ve şöhret arzusunda bulunduğunu düşünüyordu. Bu durum üzerine Bağdat'tan ayrılmaya karar veren Gazâlî, ailesine ve kendisine yetecek miktardan fazla olan bütün malını muhtaçlara dağıttı.⁵⁷ Kasım 1095 (H. 488) tarihinde Şam'a gitmek üzere Bağdat'tan ayrıldı.⁵⁸

Şam'da iki yıla yakın bir zaman kalan Gazâlî, bu zaman zarfında tasavvufla ilgilendi. Sonra Kudüs'te bulunan Beyt-i Mukaddes'e, oradan da hacc farızası için Mekke ve Medine'ye gitti. Bir müddet burada kaldıktan sonra ailesinin isteği ve vatan hasreti ile tekrar memleketine döndü. O'nun bu dönemi kendi ifadesiyle yaklaşık olarak on yıl sürdü.⁵⁹

1106 (H. 499) yılının başlarında Gazâlî'ye Nizamü'l-Mülk'ün oğlu vezir Fahrü'l-Mülk tarafından Nişabur'daki Nizamiye Medresesi'nde ders vermesi istenir. Gazâlî, "*halk içine karışmak, köşeyi terk etmek*" gerektiğine inanarak vezirin teklifini kabul eder.⁶⁰ Bu faaliyetine üç yıl kadar bir süre devam eden Gazâlî, 1109 yılında öğretim faaliyetini bir kere daha bırakarak Tûs'a tekrar dönmüştür. Tûs'a dönmesinden yaklaşık olarak iki yıl sonra (14 Cemaziyel-ahir 505/18 Aralık 1111) genç sayılabilecek bir yaşta

⁵⁴ Çağrıçı, a.g.m., s. 491.

⁵⁵ Gazâlî, *El-Munkızu Mine'd-Dalal*, s. 61.

⁵⁶ Çağrıçı, a.g.m., a.y.

⁵⁷ Gazâlî, a.g.e., s. 81-82.

⁵⁸ Çağrıçı, a.g.m., a.y.

⁵⁹ Gazâlî, a.g.e., s. 82-83.

⁶⁰ Gazâlî, *El-Munkızu Mine'd-Dalal*, s. 93.

(elli beş yaşında) vefat etmiştir.⁶¹ Memleketi ve doğduğu yer olan Tûs'da ünlü İranlı şair Firdevsî'nin kabrinin yakınlıklarına defnedilmiştir.⁶²

Gazâlî “ansiklopedik” diye bilinen çok yönlü düşünür tipinin en başarılı örneklerindendir. O, bir hukuk felsefecisi, bağımsız bir fâkih, yeni bir tür kelamın başlatıcısı, toplumu gayet iyi tanıyan bir sosyolog, insanı iyi bilen bir psikolog, bir ahlak ve siyaset bilimci, bir eğitimci, dönemine ve günümüze damgasını vuran bir filozof, çığır açan bir mutasavvıf, kısacası çağının tüm bilgilerini kendinde toplayan bir merkez olarak değerlendirilmektedir.⁶³

Şafii ve Eş'ari potasında yetişen Gazâlî'nin ilmi şahsiyetinin oluşmasında yaşadığı sosyal ve siyasi ortamın ve özellikle de talebe ve müderris olarak görev aldığı, dönemin en önemli eğitim ve öğretim merkezi olan Nizamiye Medreseleri'nin rolü büyük olmuştur. Bununla birlikte onun ilmi şahsiyetinin oluşmasında rol oynayan en önemli özelliği, onu çeşitli dönemlerinde birkaç defa hep aynı zihni krize sürüklemiş olan ‘şüphesi’dir. Hakikatin anahtarı olarak gördüğü bu şüphe ona hem kendi fikri hayatıyla günlük yaşantısını sorgulamaya, hem de başkalarının düşüncelerinin de doğruluk değerini sorgulamaya götüren bir tenkitçilik zihniyeti sağlamıştır.⁶⁴ *El-Munkız*'da anlattığına göre aslında şüphecilik onun tabiatında vardır. Nitekim gerçeği arama arzusunun kendisinde daha gençlik dönemlerinden itibaren mevcut olduğunu belirtir.⁶⁵ Muhtemelen, ilmi başarı ve şöhretinin uzun müddet üzerini örttüğü bu şüpheciliği Bağdat Nizamiye Medresesi'ndeki müderrislik döneminin sonlarına doğru ilgilenemeye başladığı tasavvufun, kendisini derinden etkilemesiyle, daha güçlü olarak ortaya çıkmıştır.⁶⁶

⁶¹ Orman, a.g.e., s. 49.

⁶² Karadaş, a.g.e., s. 55.

⁶³ Orman, a.g.m., s. 246. Gazâlî hakikaten kendisine tarihin ve içinde yaşamış olduğu dönemin verdiği unvanı ve ismi hak etmiş bir insandır. Hatta Batılı bilim adamları “peygamberden sonra yaşamış en büyük Müslüman” değerlendirmesini ön plana çıkarmışlardır. Bunun yanında onun hakkındaki “Büyük Müslüman Entelektüel” ifadesi de yine onlara aittir. Büyük şarkiyatçılardan Watt'ın bu başlığı taşıyan “*The Muslim Intellectual*” adlı eseri vardır. (Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın*, çev. Hanefi Özcan, D.E.Ü Yayınları, İzmir 1989.) Ayrıca Bkz. Aydın, Mehmet Sait, “Gazâlî'nin Aktüel Değeri”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sy. 3-4, 2000, s. 528.

⁶⁴ Bayraktar, Mehmet, “Gazâlî”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 13 sy. 3-4, 2000, s. 235.

⁶⁵ Gazâlî, *El-Munkızu Mine'd-Dalâl*, s. 50.

⁶⁶ Gazâlî, *El-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Hanefi Akın, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2005, (Giriş içinde), s. 11.

Gazâlî'nin ilmi şahsiyeti ortaya konurken aktarılması gereken önemli bir konu, bilgi meselesi ve akıldır.⁶⁷ Ona göre bilgi kaynakları, duyu, akıl ve kalbi/tasavvufi bilgilerdir. O çeşitli eserlerinde, akıl hakkında tanım ve tasnifler getirmiştir. Aklın mantık ve matematikteki, hatta tabiat bilimlerinin deneysel alanlarındaki yetkisini kabul etmekle birlikte beşeri aklın metafizik problemlerin çözümünde aciz kaldığını ve bu çözüme ulaşabilmek için batını keşfe veya vahyin desteğine muhtaç bulunduğu görüşündedir.⁶⁸ Gazâlî'nin akıl üzerinde bu kadar durmasının nedeni, insanın bilgi üreten ya da bilen birimi olmasındandır. Bununla birlikte aklın metafizik alana ait problemlerde kesin sonuçlara ulaşmasını mümkün görmez. Zira akıl bu alana ait problemlere çözüm getirmekte aciz kalmaktadır. İlahi hakikatlerin bilgisinin insan için ancak mistik bir tecrübenin sağladığı imkanlar içerisinde Allah'ın inayetiyle mümkün olduğunu belirten Gazâlî, bu bağlamda bilgiyi, bir araştırma ürünü olarak değil, bir bağış olarak değerlendirmekte ve akli tamamen devre dışı bırakmaktadır.⁶⁹

Gazâlî İslam dünyasında oldukça erken bir dönemde başlayan metodoloji (yöntembilim) çalışmalarına önemli katkılarda bulunmuştur. Bu katkılarında belki de en önemlisi kelim ve fıkıh usûlü gibi İslami ilimlere Aristo mantığını uygulama yolunu açmış olmasıdır.⁷⁰ Gazâlî, temelde Aristo metafiziğinin prensipleriyle İslami doğmalara uygun bir metafiziğin kurulamayacağını ileri sürmüş olmasına rağmen, ona bazı noktalarda tabi de olmuştur.⁷¹ İslami ilimlere Aristo mantığını ilk uygulayan düşünür Gazâlî olmakla birlikte onda birtakım değişikliklerde de bulunmuştur.⁷² Aristo mantığındaki yaptığı en önemli değişikliklerden birisi geleneksel mantık terimlerinin yerine İslami ilimlerde özellikle de fıkıh ve kelamda meşhur ve ma'ruf terimleri

⁶⁷ Gazâlî'de bilgi problemi için Bkz. Erdem, Hüsameddin, "Gazâlî'de Bilgi Problemi" *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. XIII, sy. 3-4, 2000 s. 293 vd.; Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1989, s. 18,72 vd.

⁶⁸ Çağrı, a.g.m., s. 495.

⁶⁹ Aydın, Yaşar "Gazâlî'nin İlim ve Düşünce Dünyası", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sy. 3-4, 2000, s. 272 vd.

⁷⁰ Çağrı, a.g.m., s. 495.

⁷¹ Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 3. Baskı, MEB Yayınları, Ankara, 2005, s. 1-3. Hemen hemen eski ve yeni bütün araştırmacılar filozofların mantığını, Müslümanların usulüne karıştıran ilk âlimin Gazâlî olduğunu belirtirler. Bkz. Çağrı, a.g.m., s. 495-496. Bugün usul-ü fıkıhın en değerli eseri olarak kabul edilen *el-Mustasfâ*'da, "*Mantık bilmeyenin ilmüne asla güvenilemeyeceğini*" özellikle belirtir. Bkz. Gazâlî, *El- Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut, 1994, c. I, s. 29.

⁷² Bolay, a.g.e., s. 17.

kullanması, hatta gerektiğinde yeni terimler üretmesidir.⁷³ Mustafa Çağrııcı'ya göre bunun temelinde hem eserlerinden olabildiğince geniş kitlelerin faydalanmasını sağlama hem de mantığın bu alandaki meşruiyetini güçlendirme niyeti vardır.⁷⁴

Gazâlî'nin yaşadığı yüzyıl, fikri dinamizm ve Yunan felsefesinden çok sayıda eserin tercümesiyle belirginleşmiştir. Ayrıca çeşitli İslam mezhepleri doğmuş ve aynı zamanda icihad hareketleri de yayılmıştır.⁷⁵ Birçok ilim dalında uzmanlaşan, çeşitli fikir akımları ile mücadele ederek sonunda tasavvufta karar kılan⁷⁶ Gazâlî, özellikle döneminin iki önemli fikir akımı olan İslamî Meşşailer (meşşai felsefesi)⁷⁷ ile Batıniyye fırkasına karşı ciddi mücadeleler vermiştir. *Mekasidü'l-Felasife* adlı eserinde felsefeyi anlatmış, *Tehâfütü'l-Felasife* de ise felsefeye karşı çıkmış, reddiyeler yazmıştır. Bu tavrıyla *Hâdimu'l-Felâsife* (filozofların sırtını yere getiren) ünvanını almıştır.⁷⁸ Tehâfüt'ün mukaddimesinde felsefeye ve felsefecilere karşı olan olumsuz tutumunun nedenlerini açıklar.⁷⁹

İslam felsefe tarihinde önemli bir yeri olan Gazâlî, felsefecilere karşı yaptığı tenkitlerden sonra Müslümanların felsefeye karşı tutumlarında ve bizzat felsefi akımların tabiatında önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Bundan dolayı Gazâlî ve devri, İslam felsefesi tarihi açısından bir dönüm noktası olmuş, âlimler, İslam felsefesi tarihini “Gazâlî Öncesi” ve “Gazâlî Sonrası” olarak iki büyük döneme ayırarak incelemiştirler.⁸⁰ Felsefeye karşı yönelttiği tenkitler ve ileri sürdüğü itirazlar Doğu'da ve Batı'da çok ciddi ilmi incelemelere konu olmuş,⁸¹ *El-Munkızu Mine'd-Dalal*,

⁷³ Bununla ilgili “*Mihakkü'n-Nazar*” ve “*Miyariü'l-İlm*” adlı mantık kitaplarını yazmıştır. Bu eserlerde sık sık konuları örneklendiriyor ve bu örnekleri de çoğu kez fıkhî meselelerden seçiyordu. Bolay, a.g.e., s. 18.

⁷⁴ Çağrııcı, a.g.m., s. 496.

⁷⁵ Mücahid, a.g.e., s. 121-122.

⁷⁶ Uludağ, , *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 279.

⁷⁷ İbni Sina ve ondan önce Farabi, yeni Eflatunculuk ile karışmış olan Aristotelesçiliği benimseyerek felsefi akım oluşturmuşlardır. Bu akıma “İslami Meşşailer” adı verilmekteydi. Bkz. Gazâlî, *Mihakk'ün Nazar*, (Düşünmede Doğru Yöntem), çev.Ahmet Kayacık, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002, s. 15.

⁷⁸ Uludağ, a.g.e., s. 281.

⁷⁹ Gazâlî, *Tehâfüt'ü'l-Felasife*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002, s. 11 vd.

⁸⁰ Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, 4. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 2001, s. 76.

⁸¹ Uludağ, a.g.e., s. 254.

Mekasidü'l-Felasife ve Tehafütü'l-Felasife adlı eserleri batı dillerine çevrilmiş ve dünya klasikleri arasında yerini almıştır.⁸²

Gazâlî'nin yaşadığı çağ yoğun tasavvufi faaliyetlerin görüldüğü bir dönemdir. *El-Munkız*'da önce kelimelerden felsefe ve talimiye yoluyla gerçeğe ulaşmayı denediğini ancak gayesine ulaşamadığını, daha sonra tasavvufa yöneldiğini ve aradığı gerçeği burada bulduğunu ifade eder. Yine bu eserde, tasavvufa yöneldikten ve fiilen sûfiyâne bir hayat yaşamaya başladıktan sonra inzivaya çekilerek on yılı aşkın bir süre kalp tasfiyesiyle meşgul olduğunu belirtir.⁸³ Buradan hareketle Gazâlî'nin kırk yaşlarında tasavvufa yöneldiği ve hayatının sonuna kadar, aradığı gerçeği burada bulduğuna inanarak yaşadığı söylenebilir.⁸⁴

Eserlerinin sayısı noktasında farklı görüşler bulunmaktadır. Hücetü'l-İslam olarak ün salan ve kendinden sonra gelen düşünürlerin büyük bir bölümünü etkilemiş olan Gazâlî'ye pek çok eser nispet edilmekle birlikte Maurice Bouyges bunlardan 404, Abdurrahman Bedevi ise 450'sinin adını kaydetmektedir. Ancak her iki araştırmacı bu eserlerden bir kısmının yanlışlıkla ona isnat edildiğini, bir kısmının da onun eserlerinden seçmeler veya özetlerden meydana geldiğini tespit etmişlerdir. Gazâlî'ye aidiyeti kabul edilen eserler öncelikle düşünürün kendi kitaplarındaki atıflarına ayrıca onun hayatından bahseden klasik kaynaklardaki bilgilere ve dünyanın çeşitli kütüphanelerinde adına kaydedilen eserlerin incelenmesine dayanmaktadır.⁸⁵

⁸² Kufralı, a.g.m., s. 754.

⁸³ Gazâlî, *El-Munkız-u Mine'd- Dalâl*, s. 82-83.

⁸⁴ Uludağ, Süleyman, "Gazâlî'nin Tasavvufi Görüşleri" (Gazâlî maddesi içinde), *DİA*, c. XIII, s. 515-516.

⁸⁵ Karlıağa, a.g.m., s. 518; Ayrıca Bkz. Zerrinkub, a.g.e, s. 291 vd.

BİRİNCİ BÖLÜM
GENEL OLARAK DİN VE DEVLET KAVRAMI

I. DİN KAVRAMI

İnsanı hem içten hem de dıştan kuşatarak, onun düşünce ve davranışlarında kendini gösteren din, tarihin bütün devirlerinde ve toplumlarında daima kendisiyle karşılaşılacak bir olgudur.¹ Bu bakımdan din, insanla birlikte doğmuş, onunla birlikte devam etmiş ve onunla gelişerek günümüze ulaşmıştır. Tarih ve tarih öncesi dönemlere dair din hakkında yapılan bilimsel çalışmalar göstermiştir ki, din olgusundan arınmış, din duygusundan yoksun bir topluluk olmamıştır. Çünkü her insanda adı ve mahiyeti ne olursa olsun üstün bir varlığa inanma özelliği hep var olmuştur.² Bergson'a göre geçmişte ilimsiz, sanatsız, felsefesiz insan toplumları olmuştur ancak hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmamıştır.³ Bu şekliyle din, insanlığın ortak konusu olmakla birlikte, felsefe, hukuk, ahlak, siyaset ve iktisat gibi birçok insan biliminin kaynağının da din olduğu kabul edilmekte, dolayısıyla insanlığın ilk düşünce sisteminin yine din olduğu ileri sürülmektedir.⁴

Günümüzde her bakımdan hızla gelişen ve değişen dünyamızda dinin önemi ve anlamı giderek artmakta, din daima yükselen bir değer olarak yerini korumaktadır. İnsanlık tarihinde çok önemli bir yeri bulunan dinin, kelime ve terim anlamlarının verilmesi yanında toplumla olan münasebetlerinin değerlendirilmesi kavramın anlaşılmasında yardımcı olacaktır.

A. Tanımı ve Mahiyeti

Din kelimesinin kökü ve anlamı noktasında dil bilimciler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. TDV İslam Ansiklopedisi'nde, bu farklı görüşler şu üç anlamda

¹ Tümer, Günay, "Din", *DİA*, c. IX, s. 317.

² Lunberg ,G.A, Schrak, c. C, Larsen, O. N, *Sosyoloji*, c. II, çev. Özer Ozankaya, Ü. Gürkan, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1970, s. 137; Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1998, s. 69, 124; Klavuz, A. Saim, a.g.e., s. 8; Sezen, Yümnü, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 91; Onat, Hasan, "Küreselleşme ve Din", (*Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu*) ÇÜİF Yayınları, Adana 2002, s. 79; Günay, Ünver, "Din Bilimleri ve İnsan Anlayışımız", (*Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu*) ÇÜİF Yayınları, Adana, 2002, s. 39; Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1997, s. 1.

³ Bergson, Henri, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, Ankara, 1962, s. 127.

⁴ Taylan, Necip, *İlim-Din İlişkileri: Sahaları, Sınırları*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 43 vd.

açıklanmaktadır. Birinci olarak din kelimesi, İbranice'den Arapçaya geçmiş olup hüküm anlamını taşımaktadır. İkinci olarak, Arap dili ve belagatinde geçen, örf ve âdet anlamını taşıyan bir kelimedir. Üçüncüsü ise, kökü “*dayane*” olup din anlamını içeren Farsça'dan gelen bir kelimedir.⁵ Arapçada, “d-y-n” fiil kökünden geldiği şekliyle din kelimesi, üstün gelme, idare etme, hâkimiyet kurma, zora başvurma, kulluk, kölelik, inanma, âdet, şeriat, kanun, mezhep, millet, usul, yargı, ceza, mükâfat gibi anlamlara gelmektedir.⁶ Din kelimesi, Kur'an'ı Kerim de doksan dört yerde⁷ geçmekle birlikte, itaat, teslimiyet, ibadet, millet vs. gibi çeşitli manalarda kullanılmaktadır.⁸

Batı dillerinde din kelimesinin karşılığı ‘religion’ dır. Kelime, ‘religare’ yani ‘bağlanmak’ kökünden gelmekle birlikte insanların din yoluyla Tanrı'ya ve birbirlerine bağlanmaları anlamına gelmektedir. Diğer bir görüşe göre din sözcüğü ‘religere’ kökünden gelmekte ve “bir işi tekrar tekrar ve dikkatlice yapmak” anlamındadır ki, buradaki tekrar etmek manası ile ibadet ve ayinlerin sürekli yapılan davranışlar olması kast edilmiştir.⁹

Dinin birçok tanımı yapılmıştır. Yapılan tanımların sayısının çokluğu ve çeşitliliği, dinin, antropolojik, teolojik, psikolojik, sosyolojik vb. açılarından farklı görünümlemesinden ve tanımı yapanların dini algılarının ortak paydalarının olmamasından kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle tanımların çokluğu ve çeşitliliğinin en başta gelen sebeplerinden birisi dinin ve insanın doğasıdır.¹⁰ Birden çok dinin olması da onun hakkında yapılan tanımların çeşitliliğinin bir başka nedenidir. Bu bakımdan din kelimesi, bir Müslüman, bir Hıristiyan, bir Yahudi ve bir Budist'in vb. zihninde aynı imajı ve anlamı uyandırmamıştır. Bununla birlikte bilimsel olarak, din olgusunu, araştırma ve inceleme konusu olarak ele alan her bilim dalı, kendi cephesinden bir din tarifi yaparak yola çıkmıştır. Bundan dolayıdır ki, bir psikolog,

⁵ Tümer, a.g.m, s. 312.

⁶ Tümer ve Küçük, a.g.e, s.2-4; Ayrıca bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, d-y-n maddesi, c. XIII, Beyrut, 1958.

⁷ Kur'an-ı Kerim'de din kavramı için Bkz. Haddad, Y. Yazbeck “Kur'an'da Din Teriminin Anlamı” Çev. Ahmet Güç, *UÜİF Dergisi*, sy. 9, c. 9, 2000, s. 632.

⁸ Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 192.

⁹ Günay, a.g.e, s. 193.

¹⁰ Onat, a.g.m., s. 79; Hökelekli, a.g.e., s. 69.

dini, yaşanan bir tecrübe; bir sosyolog, sosyal bir kurum; bir başkası metafizik ve irrasyonel bir tasavvur olarak görmektedir.¹¹

Dinin birçok farklı tanımları¹² yapılsa da hemen hemen hepsinde ortak bir noktanın varlığını görmek mümkündür. Dinleri birleştiren ve her birinde bulunan ortak özellik ise dinin “*kutsal ve aşkın bir otorite*”ye dayanmasıdır ki,¹³ Rudolf Otto’nun ifadesiyle: “*Din kutsalın tecrübesidir.*”¹⁴

İslam bilginlerine ait din tarifleri genelde, Kur’an-ı Kerim ve İslam inançları göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Bir örnek olarak Seyyid Şerif El-Cürcanî’nin tarifi şöyledir: “*Din akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilahi bir kanundur.*”¹⁵ Modern Müslüman ilim adamlarından Muhammed Abduh’a göre din, “*insanın kâinattaki varlıkları müşahede ederek duyular üstü ilahi gerçekleri kavramasından ibarettir.*”¹⁶ E. M. Hamdi Yazır ise dini, “*iman ve amel mevzuu olarak akıl ve ihtiyara teklif olunacak hak ve hayır kanunlarının heyeti mecmuasıdır ki millet ve şeriat dahi tabir edilir*”¹⁷ şeklinde tanımlar. Gazâlî’ye göre ise en geniş anlamıyla din, insan (kul) ile Allah arasındaki münasebetlerdir.¹⁸ İleride de görüleceği üzere Gazâlî’de asıl olan uhrevi hayatın varlığıdır ve her şey bu inanç etrafında şekillenmektedir. O, bu nihai amaca yönelik her türlü argümanı bir araç olarak düşünmektedir. Bu açıdan din bu dünyayı anlamlandırmada ve âhiret hayatına ulaşmada bir araçtır. Nasıl ki ruh için beden bir araç ise din ve dünya hatta siyaset ve devlet bile bu tasarımda bir araç vazifesi görmektedir.

¹¹ Er, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s. 3-4.

¹² Farklı bilim adamları tarafından yapılan din tarifleri için bkz. Bottomore, T.B. *Toplumbilim*, çev. Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul, 1998, s. 264; Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000, s. 67; Berger, Peter L., “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi” (*Din ve Modernlik*), Çev. Adil Çiftçi, Ankara, Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 127. Dönmezer, Sulhi, *Toplumbilim*, Beta Basım Yayın, İstanbul, 1994, s. 138; Sezen, Yümni, *Sosyoloji Açısından Din*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1998, s. 31, 44 vd

¹³ Er, a.g.e., s. 5.

¹⁴ Tümer, a.g.m, s. 315.

¹⁵ El- Cürcanî, Seyyid Şerif, *Ta’rifat*, İstanbul, H.1253, s. 72.

¹⁶ Tümer, a.g.m., s. 315.

¹⁷ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini, Kur’an Dili*, Akçağ Yayınları, c. I, s. 90.

¹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 451 vd.

B. Din ve Toplum

Din ve toplum konusu din sosyolojinin esas alanını oluşturmakla birlikte çalışmamızın asıl konusu olan din ve devlet ilişkisi açısından da din ve toplum arasındaki ilişkiler önem arz etmektedir. Sosyologlar tarafından din ve toplum üzerindeki çalışmalar, birbiriyle yakından ilişkili iki sebepten dolayı önemsenmiştir. Birincisi, dinin, insan topluluklarının varlıklarını sürdürmesinde önemli bir etkiye sahip olmasıdır. İkinci olarak ise Batı toplumlarında sanayileşme ve kentleşme ile birlikte sosyal hayatın birbirinden oldukça farklılaşmış ekonomik, siyasi ve ailevi alanlarda hızlı gelişmelerin yaşanmasıyla birlikte bu alanların her biriyle dinin ilişkisi üzerindeki belirsizliklerin açıklığa kavuşturulması isteğidir.¹⁹

İslamiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik gibi semaî dinlerde ve genel olarak din kapsamına giren diğer bütün doktrinlerde din olgusu sosyal hayatın bütün alanlarıyla ilgili normlar geliştirmiş ve düzenlemelerde bulunmuştur. Örneğin birçok evrensel dinin ilmihal kitabı, insanın ödevlerini iki guruba ayırmaktadır. Tanrı'ya karşı olan ödevler ve hemcinslerine karşı olan ödevler. Bu her iki ödev birbirinin tamamlayıcısıdır. Kutsal olan inançla birlikte, insanın kutsal olanın iradesine göre hareket etmesini isteyen emirlerin bulunmasını göz önünde bulundurmak gerekirse,²⁰ söz konusu durum, dinin insanla dolayısıyla da toplumla olan münasebetini en açık şekilde görmemize olanak sağlamaktadır.

Din hakkında yapılan tanımlamalarda karşımıza çıkan kutsal ve üstün varlık inancı, dinin temelini ve özünü teşkil etmektedir. Dinin adı, tanımı, ne şekilde nitelendirilmiş olursa olsun her zaman ve her yerde ortak özellikleriyle görülmektedir ki, bu ortak özellikler en kısa ve en özlü ifadesiyle iman (inanç), ibadet ve toplumdur. Demek ki, din bir insan ve dolayısıyla bir toplum gerçeğidir. O halde din hem tabii hem de sosyal bir olgudur. Sosyoloji için de önemli olan budur. Bu anlamda din ve toplum birbirinden ayrılmayan iki gerçektir. Dini tecrübenin iki unsurundan biri olan objektif unsur toplumla dinin daima bir arada bulunuşu diğer unsur olan subjektif unsur ise,

¹⁹ Robertson, Roland, "Din Sosyolojinin Gelişimi", (*Din Sosyolojisi*) çev. Abdullah Topçuoğlu, Der. Y. Aktay, M.E. Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 213–214.

²⁰ Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İFAV Yayınları, İstanbul, 1995, s. 457.

toplum içindeki fertlerin dini tecrübesidir.²¹ Bu açıdan Bergson, dini inançları olmayan bir toplumun asla var olmadığı üzerinde durmaktadır.²²

İnsanın maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılayabilmesi bir toplum içinde bulunmasıyla mümkündür. Bununla birlikte insan toplum içinde yaşarken kendisi gibi diğer insanlara karşı birtakım hak ve sorumluluklara da sahiptir.²³ İnsanların birlikte yaşadığı diğer kişilere karşı hak ve sorumluluklarını bilmesi de her şeyden önce, fertlerde bunların toplum için son derece hayati önem taşıdığına dair sağlam ve kati bir inancın olmasına bağlıdır. Çünkü insan çoğu zaman egoist arzu ve düşüncelerinin esiri olarak şahsi menfaatinden başkasını dikkate almayabilir. İşte bu noktada din, getirmiş olduğu emirler ve bu emirlerin tesiri altında gelişen örf ve adetler vasıtasıyla insanda vazife ve hakkın kutsiyeti fikrini uyandırmaktadır. Böylece insanlar dünyada normal hayatlarını sürdürürken bile bu inanç sisteminin etkisinde kalır ve farkında olsun ya da olmasın dış âlemi daima dinlerin ışığı altında görürler.²⁴ Dinin sağladığı bu dünya görüşü insanın sosyal olaylar karşısındaki tutum ve tavırlarının yanında; aile, ekonomi eğitim, siyaset, sanat ve ahlak gibi toplumun temel kurumlarıyla olan tüm ilişkilerinde etkin bir rol oynar.²⁵

Din ve toplum ilişkisini daha iyi anlayabilmek, dinin, toplum içindeki fonksiyonlarını incelemek ile mümkün olacaktır. Genel olarak din, fert ve toplum hayatında, bütünleştirme, sosyalleşme, kişilik ve zihniyet kazandırma, sosyal kontrol, toplumsal yapılandırma ve düzenleme, siyasi alanda meşrulaştırma, örgütlenme, kültür aktarma, çatıştırma ve parçalama gibi genelde olumlu kimi zaman da olumsuz görünen veya görünmeyen birçok işleve sahiptir.

Dinin en önemli fonksiyonlarından birisi bütünleşmiş, kararlı ve sağlam bir insan şahsiyeti oluşturmaktır.²⁶ Bunun toplum açısından önemi şudur ki, din ortak bir anlam sistemi aracılığıyla, insanın zayıflığını, düşünce planında gidermek ve toplumsal

²¹ Sezen, a.g.e, s. 84.

²² Bergson, a.g.e, s. 126 vd.

²³ Er, İzzet, "Sosyal Bilimlerde ve İslam'da Din Anlayışı", *UÜİF Dergisi*, c. VII, sy. 7, 1998, s. 1-2.

²⁴ Harman, Ö. Faruk, "Din ve Vicdan Hürriyeti" s. 320; Er, a.g.m., s. 1-2.

²⁵ Wach, a.g.e., s. 261.

²⁶ Hökelekli, a.g.e, s. 110; Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 373-374; Özkalp, a.g.e, s. 170; Şentürk, Habil, "Kişilik ve Din," *Diyanet İlmî Dergi*, c. 30, sy. 3, 1994, s. 74.

dayanışmayı güçlendirmek suretiyle toplu yaşamı sürekli kılmaktadır.²⁷ Bu açıdan bugün bütün araştırmacılar, dinin temel fonksiyonlarından birisinin de bu şekilde toplumu bütünleştirmek ve ahenkli bir şekilde devamını sağlamak olduğu konusunda hem fikirdirler.²⁸ Örneğin, toplumda birlikte icra edilen ayinler, ibadetler ve merasimler toplum dayanışmasını güçlendirmektedir.²⁹

Din, fertlerin sosyal yapıya uygun rollerini öğrenip içselleştirmelerini, sosyal hayata uyum sağlamalarını yani sosyalleşmelerini sağlar. Dini sosyalizasyon, toplum bireyleri arasındaki sistemi, sosyal yapıyı, sosyal düzenin norm ve değerlerini, toplumsal rolleri kabul edilebilir göstererek bireylerin söz konusu sisteme, sistemin düzenlemelerine, kısacası sosyal hayata adapte olmalarında işlevsel rol oynar.³⁰ Bu şekliyle din, aynı zamanda toplum içinde güven sağlayıcı bir araç olarak da işlev görmektedir.³¹

Dinin önemli sosyal fonksiyonlarından birisi de, toplumda bir sosyal kontrol mekanizması oluşturmasıdır. Sosyal kontrol sosyalleşme sürecinin bir uzantısıdır ve sosyalleşme ile yakından ilgili bir kavramdır. Sosyal kontrol, toplum düzeninin korunması için bireylerin davranışlarına etkide bulunmasını sağlayan yöntemlerin bütünüdür.³²

Dinin bir başka fonksiyonu meşrulaştırma"dır. Dinin sosyal fonksiyonlarından biri olan meşrulaştırmayı bireysel, sosyal ve siyasal olmak üzere üç farklı düzlemde ele almak mümkündür. Bireysel düzlemde din, yapılan davranışı bireyin meşru olarak görmesini sağlar. Din, yapılan davranışı, bireyin, bilinç ve vicdanında, kendi iç dünyasında, kendi zihninde ve psikolojisinde meşru olarak temin etmesini sağlarken, sosyal düzlemde de sosyal hayatta insanların birbiriyle kurdukları ilişkilerde, kurumsal ve grupsal ilişkilerde ortaya çıkan davranışların toplum tarafından geçerli ve haklı kılınmasını temin eder. Siyasal düzlemde ise din, insana bir yaşam alanı sunarken,

²⁷ Özcan, M. Tefvik, *İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol*, Özne Yayınları, İstanbul, 1998, s. 64.

²⁸ Günay, Ünver, "Din ve Sosyal Bütünleşme", *EÜİF Dergisi*, sy. 6, Kayseri 1989, s. 1; Dönmezer, a.g.e., s. 241.

²⁹ Dursun, Davut, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yayınları, Eskişehir, 1993, s. 69-70.

³⁰ Okumuş, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 73.

³¹ Kurt, Abdurrahman, "Sosyal Güven ve Din", *UÜİF Dergisi*, sy. 9, c. 9, 2000, s. 279.

³² Okumuş, a.g.e., s. 80.

yönetimin veya iktidarın, yönetilenler tarafından kabul edilmesinde işlevsel bir rol oynamaktadır.³³ Dinin yönetim alanındaki meşrulaştırma fonksiyonunu Gazâlî'de de görmek mümkündür. Gazâlî bu anlamda döneminin siyasal iktidarı konumundaki Selçuklu sultanlarına, halifeye ve dine tabi olmakla İslam toplumundaki meşruiyetlerini sağlamalarına dair önemli tavsiyelerde bulunmaktadır.³⁴

Dini davranış ve değerler, dini inanç ve ibadetler, fonksiyonel oldukları gibi difonksiyonel de olabilirler. Örneğin din, bazen bütünleştirmenin zıddına parçalama noktasına varan çatıştırmalara da neden olmaktadır. Bu bağlamda dinin, tarihsel ve çağdaş olarak toplum içinde muhalefet, çatıştırmaya ve savaş işlevine sahip olduğu da bilinmektedir.³⁵

Modern dönemin başlarında dinin toplum hayatından silineceği üzerine temellenen teoriler bugün geçerliliğini yitirmiş gözükmektedir. Din geçmişte olduğu gibi bugün de toplum ve toplumsal kurumlar içindeki işlevselliğini farklı biçimlerde geliştirerek sürdürmektedir. Yukarıda görüldüğü üzere toplumla iç içe olan dinin, bu şekliyle toplumu örgütleyen en kapsamlı yapı olan devletle de ilişkileri olacağı muhakkaktır. Şimdi genel olarak devlet kavramını ve onun din ile ilişkisini görelim.

II. DEVLET KAVRAMI

A. Tanımı ve Mahiyeti

Dinin tanımı ve mahiyeti hakkında olduğu gibi devletin tanımı, mahiyeti ve kökeni hakkında da birbirinden farklı görüşler ortaya konmuştur. Devlet kavramının mahiyetinin ve buna bağlı olarak tanımının yapılmasındaki farklılık, karmaşık bir yapı arz eden devletin anlaşılmasında ve kavramsal çerçevesinin çizilmesinde takip edilen yöntemlerin farklılığından ileri gelmektedir. Devlet kavramının anlaşılmasındaki bir diğer güçlük de devletin çeşitli yönleri ile onu oluşturan unsurların, tanımı yapan kimsenin düşüncesi doğrultusunda, bir veya daha fazlasının öne çıkarılmasından ya da

³³ Dönmezer, a.g.e., s. 367; Dursun, a.g.e., s. 74.

³⁴ Gazâlî, *Nasihati'l-Mülûk*, s. 107 vd.

³⁵ Dinin fonksiyonlarını ön plana çıkararak açıklayan J. Wach, onun aynı zamanda toplumlarda difonksiyonel özelliklerine de örnekler vererek değinir. Dinin difonksiyonel durumları için bkz. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 316-329; Okumuş, a.g.e., s. 71 vd.

vurgulanmasından kaynaklanmaktadır.³⁶ Bundan dolayı devletin mahiyeti ve tanımı konusunda çok çeşitli bir literatür oluşmuştur.

Etimolojik açıdan devlet Arapça kökenli bir kelime olup “değişmek, bir halden bir başka hale dönmek, nöbetleşe birbiri ardına gelmek, dolaşmak, üstün gelmek ve zafer kazanmak manalarına gelmektedir.”³⁷ Batı dillerinde devlet, “state, stat, etat, stat, stato” kavramlarının kelime karşılığı olup “durum ve vaziyet” anlamını içeren Latince “status” kelimesinden gelmektedir. Devlet kelimesi, dilimize başlangıçta yukarıdaki Arapçada geçen asli anlamıyla geçmiş ve yakın zamanlara kadar, mevki, nüfuz, şeref, ikbal, servet ve benzeri anlamlarda kullanılmıştır. Devlet kavramının günümüz hukuk literatüründe kullanımına ise ancak XIX. yüzyılda kavuşmuş olduğu ifade edilmektedir.³⁸

Devlet, tarihin ilk dönemlerinden bu yana toplumlar için hayatın vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Tarihsel süreç içerisinde devlet olgusunu sosyolojik bakış açısıyla ele alanlar olduğu gibi, onu yöneten-yönetilen farklılaşması ile oluşmuş bir siyasi organizasyon şeklinde niteleyenler de olmuştur. Bununla birlikte hukuki bir bakış açısıyla devletin egemenlik ve şahsiyet vasıflarını taşıyan soyut bir varlık olduğunu savunan görüşler de vardır.³⁹

Terim anlamıyla devlet, toplumu yöneten kuralları belirleme yetkisine sahip olan özel bir kurumlar bütünü,⁴⁰ hükümet idaresinde teşkilatlandırılmış olan siyasi topluluk⁴¹ veya belli bir ülkede, bir otoriteye ve ortak kanunlara bağlı şekilde yaşayan bir topluluğun meydana getirdiği siyasi teşkilattır.⁴²

Eflatun (M.Ö 427/347) ve Aristo (M.Ö 384/322) gibi ilk filozoflar devletin anlamı içinde bilgelik, dürüstlük ve adaleti barındırmışlar, erdemli bir toplumu içeren devlet tasavvurunda bulunmuşlardır. Onlar için devletin amacı ve hedefi erdemli bir toplum

³⁶ Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara, Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 19; Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 146.

³⁷ Davutoğlu, “Devlet”, *DİA*, c. IX, s. 234.

³⁸ Türcan, a.g.e., s. 18.

³⁹ Menekşe, Ömer, “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Maverdi ve Nizamülmülk Örneği” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 3, Y. 5, Eylül 2005, s. 193; Türcan, a.g.e., s. 19-20.

⁴⁰ Marshall, a.g.e., s. 146.

⁴¹ Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca, Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1990, s. 214.

⁴² Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 275.

oluşturmaktır. Augustin (M.Ö 354/430) devlet konusundaki görüşünü “Tanrı Devleti” anlayışı ile açıklamaya çalışmıştır. Ona göre devlet sadece Tanrı’nın buyruklarını yerine getirmekle yükümlüdür.⁴³ Hobbes (1588/1673) için devlet, insanın ontolojik varlığını güvence altına alan siyasi bir güç yapılanması, Rousseau (1719/1788) için toplumsal antlaşma ile ortaya çıkan ve toplumun ortak iradesini temsil eden siyasi bir birlik,⁴⁴ Hegel (1770/1831) için tanrının yeryüzündeki yansımasıdır.⁴⁵ Max Weber’e göre bütün toplumu birleştiren bir kuruluştur. Marxizm’e ve onun etkilendiği bazı çevrelere göre devlet bir sınıf yapısıdır.⁴⁶ Gazâlî ise devleti, karmaşık bir hal alan insan ilişkilerini düzenlemek için zorunlu bir teşkilat olarak görmektedir.⁴⁷

B. Devletin Kaynağına Dair Görüşler

Devletin kaynağı ve nasıl ortaya çıktığı konusunda sosyal bilimciler arasında bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bazı araştırmacılar bu anlamda devleti çok eskilere, insanlık tarihinin başlangıç noktalarına kadar götürmüşlerdir. Bazılarına göre devlet, göçebe toplulukların belli bir toprak parçası üzerine yerleşmesiyle birlikte doğmuştur. Kimi araştırmacılar ise hayvancılıktan tarıma geçişi devletin başlangıcı sayarlar.⁴⁸

İnsanoğlu yaratılışından itibaren yardımlaşma ve korunma ihtiyacından dolayı toplu yaşama gereği duymuştur. Aile, boy, klan ve kabile gibi toplum örnekleri bunun ilk kanıtlarıdır. Doğa ile mücadele, yiyecek sağlama, barınma, diğer insanlar ve vahşi hayvanlara karşı mücadele etme gereği insanlar birbirine yaklaşmış ve gruplaşmışlardır. Başlangıçta göçebe hayatı yaşayan insan topluluklarının yerleşik hayata geçmeleriyle çeşitlenen ve gelişen ihtiyaçlarının ortaya çıkmasıyla, teşkilatlanma ihtiyacı daha zorunlu hale gelmiştir. İlk devletlerinin ortaya çıkması bunun tipik bir örneğidir. Tarihi gelişim süreci incelendiğinde başlangıçtan itibaren belirli bir yerde yaşayan bir insan topluluğu bir düzene göre kendilerini yönetecek bir liderin otoritesini

⁴³ Doehring, Karl, *Genel Devlet Kuramı*, çev. Ahmet Mumcu, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2001, s. 98.

⁴⁴ Rousseau, J.J., *Toplum Sözleşmesi*, çev. Alpagut Erenulu, Öteki Yayınevi, Ankara, 1996, s. 46 vd.

⁴⁵ Davutoğlu, a.g.m., s. 235.

⁴⁶ Aydın, Mustafa, *Kuramlar Sosyolojisi*, 2. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 78.

⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 503 vd.

⁴⁸ Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, 12. Baskı, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 39 vd.

benimseyince devlet ortaya çıkmıştır. Bu devlet anlayışı eski Yunanistan'da örnekleri görüldüğü üzere, başlangıçta şehir devleti şeklinde olmuş, daha sonra krallıklar ve imparatorluklar şeklinde genişlemiş ve daha sonra da milli devletlere dönüşerek, günümüz modern ulus devletleri ortaya çıkmıştır.⁴⁹

Devletin ortaya çıkmasında toplum içindeki ekonomik ilişkilerin gelişmesini gösteren teoriler önemli bir yer tutmaktadır. Üretimin artmasıyla birlikte toplum içindeki işbölümü de gelişmiş ve ekonomik ilişkiler karmaşık bir hal almıştır. İşte devlet mekanizması ekonomik ilişkilerin toplumsal ve siyasi olaylara hâkim olmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu görüşü benimseyenlere göre, devletin kaynağını iktisadi olaylarda aramak gerekir.⁵⁰

Devletin kaynağı hakkında ekonomik gerekçelere dayanan görüşlerin Farabî, İbn Haldun ve Gazâlî gibi İslam mütefekkirlerinde de olduğunu görmekteyiz. Farabî, toplum halinde yaşamının zorunlu olduğunu söyler. Her insan tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını ancak diğer insanlarla yardımlaşmak için bir araya gelerek elde edebilir. Buna göre devlet tek başına, işbölümü yapmadan zaruri ihtiyaçlarını karşılayamayan insan için bir zorunluluktur.⁵¹

İbn Haldun Mukaddime adlı eserinde devlet kavramını sosyolojik açıdan ele alır. Ona göre mülk, (devlet) insanoğluna mutlak anlamda gerekli olan tabii bir kurum ve tarihi bir zorunluluktur. Bu zorunluluğun temelinde insanın medeni yani siyasi bir varlık olması yatmaktadır. İnsanoğlunun varlığını sürdürebilmesi sosyal örgütlenmesine bağlıdır. Fiziki ve sosyal ihtiyaçlar bu örgütlenmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan tarihin ilk dönemlerinden itibaren devlet, sosyal hayatın zaruri bir ihtiyacı olmuştur. İbn Haldun'a göre neslin devam ettirilebilmesi, insanın vahşi çevreye ve hayvanlara karşı dayanışmasını sağlayabilmesi, mülkiyetin ortaya çıkışı ile birlikte doğan iş bölümü ve hukuki zaruretlere sebebiyle devlet ortaya çıkmıştır.⁵²

⁴⁹ *Devletin Kavram ve Kapsamı*, Milli Güvenlik Kurulu Sekreterliği Yayınları, Ankara, 1990, s. 1.

⁵⁰ Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet*, s. 30; Bozkurt, Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 192-193.

⁵¹ El-Farabî, Ebu Nasr, *Arâu Ehli'l-Medinetü'l-Fâzıla*, thk. Elbîr Nasrî Nadir, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 2002, s. 117.

⁵² İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, c. I, MEB Yayınları, İstanbul, 1991, s. 100 vd.; Süleyman, *İbn Haldun*, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s. 89 vd.

Gazâlî de devletin kaynağını sosyolojik bir gerçeklikle açıklar. İnsanoğlu doğuştan medenidir ve toplum içinde yaşamaya mecburdur. Yaşam için zaruri olan ihtiyaçların karşılanması toplum içinde yaşamayı gerektirir. Ancak insanlar toplum içinde yaşarken geçimlerini sağlamada ve diğer insanlarla olan ilişkilerinde tabiatları gereği aşırı gitmişlerdir. Bu açıdan onların ilişkileri düzenlenmelidir. Bu da devlet teşkilatını ortaya çıkarmıştır. Devlet eli olmaz ise toplumsal düzen de olmaz ve kargaşa meydana gelir, kılıçların şıkırtısı eksik olmaz. Ayrıca Gazâlî, Farâbî ve İbn Haldun'dan farklı olarak ilerde değinileceği üzere dinin korunması ve yaşanabilmesi için de devlet şarttır der.⁵³

Devletin kökeni ve doğuşu konusunda ileri sürülen teorilerden birisi de devleti iradeye dayandıran görüşlerdir. Devleti oluşturan irade, ilahi nitelikte olacağı gibi beşeri nitelikte de olabilir. İlahi irade görüşüne göre devlet, Tanrı tarafından vücuda getirildiği gibi, insan toplumlarının yönetilme işi de yine tanrı iradesi ile belirli kişiler veya zümrelere verilmiştir. Devleti insan iradesine dayandıran görüşler içerisinde günümüz devlet anlayışına etkisi bakımından en önemlisi “toplumsal sözleşme” teorisidir. Bu teori bugünkü bilinen şekliyle Rönesans devrinden itibaren XVII. ve XVIII. yüzyıl içinde hürriyet lehinde görüşler ileri süren Hobbes, Locke ve Rousseau'ya aittir. Locke ve Hobbes'e göre siyasi toplum kendiliğinden oluşmamıştır. Aksine ilkel ve karışık hayattan kurtulmak isteyenlerin yaptıkları bir sözleşme sonucunda ortaya çıkmıştır. Meydana gelen sözleşme gereği insanlar, kendilerini idare edecek bir şahıs veya grup lehine haklarını devretmişlerdir.⁵⁴

Devletin kaynağını biyolojik bir olgu olarak açıklayanlar da vardır. Bu teoriye göre devlet ile canlı organizmalar arasında bir benzerlik kurulur. Devlet canlılar gibi bir organizmadan ibarettir. Devletler canlı varlıklarla aynı tekâmül kanunlarına ve biyolojik esaslara tabi olup tıpkı onlar gibi doğar, büyür ve ölürler. Bu görüşü benimseyeler arasında, Platon, Aristoteles, Farabî, Gazâlî,⁵⁵ devletlerin ömrü fikriyle İbn Haldun⁵⁶ ve

⁵³ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 503; Gazâlî, *El-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 284 vd.

⁵⁴ Türkan, a.g.e., s. 36; Rousseau, a.g.e., s. 45-48; Korkmaz, a.g.e., s. 34; Kurtkan, Amiran, *Genel Sosyoloji*, İstanbul, Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1976, s. 46.

⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 40 vd.

⁵⁶ Devletlerin ömrü görüşü için bkz. El-Husri, Satı, *İbni Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2001, s. 220-226; Uludağ, *İbn Haldun*, s. 91 vd.

XIX. ve XX. yüzyılda biyolojik tekâmül fikrinin temsilcisi H. Spencer yer alır. Spencer’da hâkim olan düşünce, sosyal âlemin biyolojik âlem gibi organik sistemler bütünü olarak tetkik edilebileceği şeklindedir.⁵⁷ Gazâlî ise devlet teşkilatının farklı unsurlarını insan biyolojisindeki çeşitli organlara benzetmektedir. Mesela kadıyı arzu ve şehvete, polisi öfkeye, devlet başkanını kalbe, veziri akla benzeter.⁵⁸

Devletin ortaya çıkma nedenini dine dayandıran görüşler de vardır. Devletin ortaya çıkması insanların dine yükledikleri misyonu zamanla devlete yüklemeleri ile olmuştur. Buna göre ilk dönemlerdeki dinin yerini ve fonksiyonlarını sonraları ilişkilerin karmaşıklaşması ile devlet almıştır.⁵⁹ Örneğin Bottomore, modern dünyada birçok devletin siyasal birliğinin kurulmasında (Hindistan, Orta Doğudaki yeni Arap devletleri ve İsrail gibi) dinin önemli bir yer tuttuğunu ileri sürmektedir.⁶⁰

Günümüzdeki anlamıyla milli devlet, ortaçağın sonlarında ve yeniçağın başlarında Avrupa’da feodalitenin çöküşü ve Kilisenin siyasal nüfuzunun kırılmasıyla birlikte kurulmuştur.⁶¹ Eski geleneksel devletlerin, monarşilerin (krallık ve imparatorluklar) yıkılmasıyla onların üzerine yeni devletler oluşmuştur.⁶² Modern anlamda millet-devletlerin oluşması ise X. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar süren medeniyet dönüşümünün siyasal boyutudur. Bu dönem içinde millet-devletin içyapısı ile ilgili siyaset teorisi özellikle Makyavel, Hobbes ve Bodin tarafından geliştirilmiştir. Günümüz millet-devlet anlayışı XIX. yüzyılda Hegel tarafından en köklü felsefi temelini bulmuş ve bir siyaset sistemi olarak zirve noktasına ulaşmıştır. Bu aşamadan sonra devletin tarifi genel olarak, “*belli sınırlar içinde yaşayan insan topluluğunun ortak iradelerini aksettirici hâkimiyetten kaynaklanan siyasal örgütlenme*”⁶³ olarak kullanılmaya başlanmıştır.

⁵⁷ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 123; Korkmaz, a.g.e., s. 28-29, Türcan, a.g.e., s. 35, Kurktan, a.g.e., s. 48.

⁵⁸ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 19 vd.; Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 16.

⁵⁹ Gauchet, Marcel, “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri”, (*Devlet Kuramı*), Der. Cemal Bali Akal, çev. Ozan Erözden, Dost Kitabevi, Ankara, 2000, tamamı.

⁶⁰ Bottomore, *Toplumbilim*, s. 168.

⁶¹ Kapani, a.g.e., s. 41.

⁶² Aydın, a.g.e., s. 84.

⁶³ Davutoğlu, a.g.m., s. 236.

III. DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ

A. Din ve Siyaset/Devlet İlişkisi

Çalışmanın bu bölümünde genel olarak tarihi süreç içerisinde din ve devlet olgularını birbiriyle ilişkileri bakımından ana hatlarıyla incelemeye çalışacağız.

Yukarıda görüldüğü üzere modern anlamda devletin temelleri birkaç yüzyıl öncesine kadar dayanmakta ise de en eski toplumlarda bile siyasal olgunun varlığı bilinmektedir. Çünkü insan Aristoteles'in ifadesiyle siyasal bir varlıktır.⁶⁴ Tarihi süreç içerisinde dini inançtan bağımsız bir insan ve toplum olmadığını da düşünürsek⁶⁵ daha ilk zamanlarda din ile siyasetin ilişkisinden bahsetmek mümkün olacaktır. Çünkü inanan insanlar dinden aldıkları emir ve tavsiyeler doğrultusunda hareket ederek bir davranış kuralı olarak inançlarını ve buna bağlı olarak pratiklerini, toplumun bütün alanlarında ortaya koymak istemişlerdir.⁶⁶ Dolayısıyla söz konusu istek, insanın siyasal iktidar/devlet ve toplum ile olan tüm ilişkilerine yansımakta, bu da toplumda etkin olan din ile devlet ilişkilerini meydana getirmektedir.

Büyük siyasal bir topluluk türü olarak devlet denen olgu toplum hayatının içinde yerini almış ve topluma o kadar nüfuz etmiştir ki, din gibi devleti de fert ve toplumdan ayrı düşünmek mümkün değildir. Toplumda etkin bir sosyal kurum ve olgu olan din ile yine toplum içinde karmaşık ve güçlü bir yapılanma olan devlet arasında doğal olarak yakın ve sıkı ilişkiler olacaktır.⁶⁷ Genel olarak bakıldığında zaman din ve devlet, insanların hayatlarını düzenleme bakımından birbirine çok yakın görev ve fonksiyonları yerine getirmektedirler. Bir yanda farklı insan gruplarının meydana getirdiği ve üyelerinin hayatını düzenleyen, denetim altına alan siyasi bir kurum olarak devlet, diğer tarafta ise aynı grupların inanç ve vicdanından hareketle düşüncelerine ve tüm davranışlarına düzen veren dinler, inançlar...⁶⁸

Bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu veriler ışığında, toplumların ilkel biçimlenişleri sırasında siyasal iktidarın belirgin olmayışına karşın, dini iktidarın

⁶⁴ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, 3. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 9-10.

⁶⁵ Bkz. Tez, s. 20.

⁶⁶ Okumuş, *Meşrutiyet Ekseninde Din ve Devlet*, s. 128.

⁶⁷ Okumuş, a.g.e., s. 127-128.

⁶⁸ Er, İzzet, "Bugünkü Avrupa'da Din ve Devlet İlişkileri" (*Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*) Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 131-132.

kesinlikle varlığını ve kimi zaman bu iktidarın toplum hayatında önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Bu anlamda çok tanrılı dönemlerde din adamlarının siyasal yapının en üstün iktidarını simgelediği, tüm toplumsal yapının dini kurallara göre oluştuğu bilinen bir gerçektir. Küçük siteler genellikle dini bir kuruluş olarak kabul edilmiş, siyasal iktidar-dini yapı ayrımı bile düşünülmemiştir. Birçok tarihsel-siyasal yapıların kökeninin efsaneler ve mitolojilerle karışık bir biçimde belirmesi de dini yapı ile siyasal yapı arasındaki kaynaşmayı ortaya çıkarmaktadır. İlkel siyasal toplumlarda ön plana çıkan lider veya yönetici konumundaki kişiler buldukları durumu doğaüstü bir güce dayandırmışlar ve doğaüstü güçlerin ürünü olduklarına bağlanan bir inançla iktidarlarının geçerliliğini ve devamlılığını sağlamışlardır.⁶⁹ Bu dönemde kurumlaşmış ve örgütlenmiş bir siyasal iktidar biçiminden yani devletten söz edilemeyeceği gibi, dinin genel hayat üzerindeki etkilerini günlük hayatın her alanında, topluluğun mevcut kurum ve kuruluşlarında görmek mümkündür. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de din tabiatı gereği toplumun tüm kurum ve kuruluşlarında kendini hissettiren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle olunca da siyaseti, yönetim ve devlet işlerini dinden bağımsız bir olgu olarak görmek ve değerlendirmek mümkün olmamaktadır.

Siyasal birliğini kurmuş toplumlarda, bu birliğin sürekliliğinin sağlanabilmesi otoriter, mutlakyetçi, sınır tanımaz siyasal iktidar biçimlerini zorunlu kılmıştır. Adı ne olursa olsun bu özellikleri taşıyan bir liderin, aynı özellikleri taşıyan bir yönetimi sürdürebilmesi, iktidarın yönetilenleri boyun eğdirecek bir kaynağa ve temele oturtması koşuluna bağlı olmuştur. Lidere tanınan sınırsız buyruk verme ve yasaklama yetkisinin kaynağı bu amaca yönelik olarak kutsal bir kaynağa dayandırılmıştır. Böylece siyasal yapının Tanrısı iktidarın da kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle yasak ve buyrukların geçerliliği, yönetilenlerin bunlara uygun davranmaları, dolayısıyla da dini inançların bir sonucudur. Bu toplumlarda din ve hukuk kuralları kaynaşmış hatta aynı anlama gelmişlerdir. Kısacası din kuralları hukuk kuralları olarak gelişmiştir.⁷⁰ Çünkü İlk çağlarda devlet birliğini sağlamak, küçük insan topluluklarını birleştirmek, daha otoriter ve daha dini bir iktidar türünü gerektirmiştir. Dolayısıyla din kuralları hukuk kuralları olarak da geçerlilik kazanmıştır. Bu açıdan ilkçağ devletlerinde, genellikle

⁶⁹ Özek, Çetin, a.g.e., s. 19-20.

⁷⁰ Özek, a.g.e., s. 22

lider, Tanrı ya da Tanrı iradesi ile eşanlama gelerek dini ve siyasal iktidar kaynaşmıştır.⁷¹

Buna bağlı olarak, tarihteki kimi toplumlarda, ilahi bir statü ile iktidara sahip olduğu veya Tanrı'nın kendisine dünyevi otoriteyi tevdi ettiği tasavvur edilen bir kral tarafından yönetildiği düşüncesi hâkim olmuştur. Geleneksel Japonya toplumu, imparatorlarını güneş tanrıçası *Amaterasu*'nun torunları olarak kabul etmiş, Mısır Firavunları, dünyayı yaratan ve ilk önce yönettikten sonra kendileri aracılığıyla halkı idare etmeye devam eden *Güneş Tanrısı*'nın soyundan geldiklerine inanmışlardır. Gerçek kralın Tanrı Yahve kabul edildiği İsrail monarşisinde de halkı yöneten krallar, Tanrı'nın seçilmiş ve meshedilmiş kulları, onun teokratik otoritesinin dünyevi temsilcileri kabul edilmekteydi. Benzer anlayış şekli, imparatorluk görevinin Tanrı tarafından verildiğini kabul eden ve imparatorların, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olduğuna inanılan Bizans ve Rusya gibi Doğu Hıristiyanlığı'nda da görmek mümkündür.⁷² Bu dönemde din ve devlet gibi bir ayırım söz konusu değildir.

Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi büyük dinler ilk doğduğu zamanlarda siyasi olarak örgütlenme ihtiyacı ve zorunluluğu duymamakla birlikte, etkinlik alanının genişlemesi, işlevlerinin artması, taraftarlarının çoğalması ile birlikte siyasi yöntemlerle örgütlenme ihtiyacı zorunlu hale gelmiştir. Örneğin Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olana kadar geçen zaman zarfında siyasi bakımdan örgütlenmiş değildir. Aynı şekilde İslam dini de Mekke döneminde siyasi olarak örgütlenme ihtiyacı duymamıştır. Ancak İslam, Medine'ye ulaşıp inananların sayısı çoğalıp etkinlik alanı genişleyince ve toplumsal-siyasal işlevleri artınca siyasi ve dini açıdan örgütlenmek zorunda kalmıştır.⁷³

Aşağıda Hıristiyanlık ve İslam dininin tarihi süreçte devletle olan münasebetleri incelenecektir. İslam dinindeki din siyaset/devlet ilişkilerinin temelini ne olduğunu ortaya koymak, Gazâlî'nin konu hakkındaki düşüncelerinin oturduğu temelleri görmemizi sağlayacaktır.

⁷¹ Özek, a.g.e., s. 23

⁷² Harman, a.g.m., s. 60; Okumuş, Ejder, "Din-Devlet İlişkilerine Meşruyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım", *Marife*, Y. 1, sy. 3, Konya, 2002, s. 17.

⁷³ Dursun, a.g.e., s. 76-77

B. Batıda Din-Devlet İlişkileri

Tarihi süreç içerisinde yoğun bir kilise-siyasal iktidar ilişkisinin yaşandığı bir arka plana sahip olan Batı'daki din-devlet ilişkileri, Hıristiyanlık dini çerçevesinde şekillenmiştir. Bu nedenle Batı'daki din-devlet ilişkilerine bakmak, Hıristiyanlık tarihini incelemekle eşdeğer sayılabilir.

Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ilk üç asırda, kilise geniş çapta Roma İmparatorluğu tarafından dışlanmıştı. Bu dönemde Roma hukukunda imparatorların tanrısal bir özelliğe sahip olduğu anlayışı hâkimse de Hıristiyan Kilisesi'nin ibadeti, idaresi ve kilise hukukunun her türlü fonksiyonu, imparatorluk tarafından yasaklanmıştır.⁷⁴ Ancak Konstantin tarafından 381'de Hıristiyanlığın resmi din olarak kabul edilmesiyle birlikte, kilisenin ilk dönemlerdeki maruz kaldığı işkence ve baskılar, bu dönemde elde ettiği güç sayesinde, başka dinlere, inançlara ve hatta Hıristiyan olmakla birlikte kilisenin anlayış ve kurallarına karşı çıkanlar üzerinde uygulanmıştır. Hıristiyanlığın resmi din olarak kabul edilmesinden sonra kilise aynı zamanda siyasal iktidarın doğrudan nüfuz alanına girmiş, imparator hem sivil, hem de dini işlerin yegâne düzenleyicisi olmuştur. Çünkü Konstantin kendisini, "hem imparator hem de rahip" ilan etmiştir. O ve ondan sonra gelen tüm imparatorlar, konsülleri toplamaktan, başkanlık etmekten ve en yüksek rütbeli din adamlarını atamaya kadar dini yönetimin her alanında etkin olmuşlardır.⁷⁵

Resmi bir kimlik kazanan Hıristiyanlık, zamanla belli bir güç kazanmış ve toplumun her alanına nüfuz etmiştir. Bu aşamadan sonra devlet mekanizmasını etkisi altına almaya başlamış ve giderek teokratik siyasi rejimler ortaya çıkmıştır.⁷⁶ Hıristiyanlığın birçok Avrupa devleti tarafından resmi din olarak kabul edilmesinden sonra en önemli sorun, siyasal iktidar ile dini iktidar arasındaki ilişki sorunu olmuştur. Siyasal iktidar ile dini iktidar arasındaki bu sorun bütün Ortaçağ boyunca da önemini korumuştur. Bu dönem de papalık, papalık örgütü ve alanı içinde siyasal iktidara da sahip olmuştur. Bunun dışında Katolik düşünürler, tüm siyasal iktidarların dini ve doğaüstü kaynaklara dayandığını savunarak siyasal iktidarlar üzerinde egemenlik

⁷⁴ Tümer, Günay, "Bizans'ta Din-Devlet İlişkisi", (*Din Devlet İlişkileri Sempozyumu*), Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 53; İmamoğlu, Tuncay, "Ortaçağ Batı Dünyasında Din-Siyaset İlişkisi" *Marife*, Y. 1, sy. 2, Konya, 2001, s. 100.

⁷⁵ Tümer, a.g.m., s. 53-54.

⁷⁶ Dursun, a.g.e., s. 18-19.

kurmak çabası içine girmişlerdir.⁷⁷ Bir başka ifadeyle siyasal iktidar düzenlerinin teokratik nitelikte olması ile yetinilmemiş, siyasal iktidarların tamamıyla dini iktidarın boyunduruğu altına girmesi istenilmiştir.

Hıristiyan düşüncesi Ortaçağa ulaştığında dini otoritenin belirli bir devletin sınırları ile sınırlı bulunmadığını, evrensel bir nitelik taşıdığını ileri sürerken, dini amaç ve yararları üstün tutmuş ve bu yararları ikinci plana atan siyasal iktidarları yıkmaya ve onları hâkimiyetleri altına almaya yönelmiştir. Örneğin Kilise, VIII. yüzyılda İngiltere’de etkin ve güçlü bir yapı oluşturmuştur. Bu dönemde dini iktidara karşı olan isyanlar ortadan kaldırılmış, siyasal iktidar parçalanmış, papalığa mutlak bağlılığın sağlanmasına çalışılmıştır. Ruhban sınıfı siyasal yapı içinde yer almış, giderek güçlenmiş, yasama, yargı ve yürütme yetkilerine sahip olmuştur.⁷⁸

Frank Krallığı (987–1316) döneminde de kilise Roma İmparatorluğu döneminde sağladığı ayrıcalıkları ve etkinliği sürdürmüştür. Bu dönemde Kral olabilmenin şartı “dini takdise” bağlı kılınmıştır. 1610 yılına kadar süren “takdis” işlemi sırasında kralın yaptığı “yemin” bir ölçüde kralın kiliseye bağlılığını ifade etmekteydi. Kral takdis işlemi sırasında, kiliseye bağlı kalacağına, ruhban sınıfının ayrıcalıklarını tanıyacağına, kilisenin tanınmış haklarını koruyacağına, kilisenin kendi kendini yönetme olanaklarına sadık kalacağına yemin ederdi. Kilisenin Siyasal iktidar üzerindeki bu etkinliği Almanya’da da kendini göstermiş 888–1945 yılları arasında Germen İmparatorluğu döneminde kilise yaygın bir iktidar kullanabilmiştir. Kral, dini bir nitelik içinde “Taç” giyebilmiş ve Germen Kralları “mistik” bir iktidarı kullanmışlardır.⁷⁹

İngiltere, Fransa ve Almanya açısından belirtilen söz konusu durumlar, Avrupa’nın diğer Hıristiyan ülkeleri içinde geçerli olmuştur. Kilise’nin Ortaçağ boyunca Batı’daki egemenliği, tüm sosyal hayatta etken bir güce sahip çıkması, belirli bir düzenin oluşmasını sağlamıştır. Çağın en büyük servet biriktiricisi olan kilise, kendini sınırlandıran yapıları yıkıp, siyasal iktidarı elde ederek bütün Avrupa’nın yeni bir yapı ve anlayış kazanmasına da yol açmıştır. Dolayısıyla kilise yalnızca dini bir

⁷⁷ Özek, a.g.e., s. 34.

⁷⁸ Berger, a.g.m., s. 139,

⁷⁹ Özek, a.g.e., s. 35-37.

merkez olmamış, kişi yaşantısını, siyasal sistemleri ve ekonomik yapıyı da etkilemiştir.⁸⁰

XVI. yüzyıldan itibaren Ortaçağ'ın üniter dünyası parçalanmaya başlamıştır. Bu dönemde devletlerin dini karakterleri ve kilisenin nüfuzu çözülmeye başlamış,⁸¹ Hıristiyanlığın baskıcı ve hoşgörüsüz tutumları karşısında yeni düşünce sistemleri ortaya çıkmıştır. Genel olarak “hoşgörü” anlayışını dini alanda savunan, toplumsal yapıya aktaran, devletin dini güçten bağımsızlığını ileri süren ve devletin dinlerin tümüne üstünlüğünü kabul etmekle birlikte hoşgörüyle davranması zorunluluğunu ortaya koyan fikirler Batı'da dini bir reform hareketinin öncülleri olmuştur. Kilisenin düşünce ve siyasal yapı üzerindeki mutlak egemenliğini ve emrediciliğini sarsan bu görüşleri din ve devletin birbirinden ayrılmasını öneren felsefi akımlar izlemiştir. Söz konusu düşünceler, dini inançlara önem verseler bile “iki ayrı dünyada iki ayrı iktidar” görüşünü savunmuşlardır. Aydınlik çağ felsefesi olarak adlandırılan ve burjuvazinin dünya görüşünü dile getiren felsefi akımların tümünü içeren bu düşünce sistemi, insana ve insan aklına olan inancı yönünden bir ortak noktada birleşmişlerdir. J. Locke, Montesquieu, Rousseau, Tocqueville gibi düşünürler bu liberal düşüncenin temellerini kurarken, siyasal yapının temellerini artık Tanrı'nın buyruklarında değil, insanın aklında görmektedirler.⁸² Dolayısıyla siyasal yapının nitelikleri ve temelleri bu gelişmeler sonrasında dini kurallara ve kilise'nin görüşüne göre değil rasyonel değerlere göre yorumlanmaya başlanmıştır. Devlet, bir “tanrısal örgütlenme” olmaktan çıkmış, siyasal özgürlükler, toplum sözleşmesi, dini özgürlükler, demokrasi ve iktidarın sınırlandırılması gibi yeni kavramların gelişmesiyle “ulusal-siyasal örgütlenme” durumuna gelmiştir. Aydınlik çağ felsefesinin oluşturduğu ortamda gerçekleşen 1789 Fransız Devrimi tüm Avrupa'da etkili olmuş, bu aşamadan sonra Batı'da, din ve devlet ilişkileri eskiye göre farklı bir boyut kazanmıştır.⁸³

⁸⁰ Özek, a.g.e., s. 38 vd.

⁸¹ Harman, a.g.m., s. 69.

⁸² Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 181 vd.

⁸³ Özek, a.g.e., s. 43-46; Öktem, *Dünyada Din-Devlet İlişkileri*, s. 7; Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 414-415; Köktaş, *Din ve Siyaset*, s. 44; Okumuş, a.g.m., s. 18.

Söz konusu gelişmelerden sonra Batı dünyası din ve devlet ilişkilerini birbirinden ayırmak anlamına gelen laiklik anlayışını benimsemiştir. Hıristiyanlığın kutsal kitabı olan İncil’de geçen, “*Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya vermek*”⁸⁴ ibaresi, insan hayatındaki iki farklı alanın (din ve dünya) birbirinden ayrılması şeklinde yorumlanmıştır.

Yukarıdaki açıklamalardan sonra, tarihi süreç içerisinde Batı’daki din ve siyaset ilişkilerine dair gelişmeler şu dört yaklaşım etrafında değerlendirilmiştir.

a. Dinin siyaset üzerindeki mutlak üstünlüğünü kabul eden ve siyaseti dine tabi kılan yaklaşım. Kısaca ruhani olanın cismani olan üzerindeki üstünlüğü olarak özetleyebileceğimiz bu görüş, Calvin, Luther, Boussuet gibi ilahiyatçılara aittir.

b. Siyasetin din üzerindeki üstünlüğünü ve dinin siyasete bağımlılığını ileri süren; dini, siyaset ve iktidarın hizmetinde bir araç olarak gören, Machivelli, Hobbes, Montesquieu ve Rousseau gibi düşünürlerde temelini bulan yaklaşım,

c. J. Locke ve Tocquevelli gibi liberal düşünceye sahip düşünürler tarafından din ile siyaseti birbirinden ayıran, birbirine karşı bağımsız ve özerk olmasını savunan liberal/laik yaklaşım,

d. Klasik din anlayışının yerine modern gelişmeye uygun yeni bir din anlayışını öne süren yaklaşım. Bu sonuncu yaklaşım, pozitivismde ifadesini bulan ve geleneksel dini, toplumdan çıkarmayı ve bunun yerine “pozitif” karakterli bir din kurmayı öneren Comte’a aittir. O, bu yeni dini “insanlık dini” olarak adlandırır.⁸⁵

C. İslam’da Din-Devlet İlişkileri

Evrensel bir din olan İslam’ın da siyaset ve devletle sıkı ilişkileri olmuştur. İslam’ın ilk dönemlerinde Hz. Muhammed’in Medine toplum düzeninde, dört halife döneminde ve sonraları halife sultanların devletlerinde bu açıkça görülür.

⁸⁴ Bkz. *İncil*, Matta 22/21; Markos 12/17; Luka 20/25, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2002.

⁸⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Barbier, a.g.e, s. 15-117.

İslam dini insanın dünyasını maddi ve manevi veya Hıristiyanlıkta olduğu gibi Sezar'ın alanı ile İsa'nın alanı gibi iki farklı alana ayırmamıştır. İslam insanı maddi ve manevi bütünüyle kavramaya çalışan, onu topyekûn ele alan bir sistemdir.⁸⁶ İslam, insanı maddi ve manevi bir bütün olarak görürken, kendisinin dışında bir dünyevi gücü de kabul etmemiştir. Bundan dolayı İslam tarihi Hıristiyan dünyasında görülen kilise-kral çatışmasına benzer bir mücadeleye de tanık olmamıştır.⁸⁷ İslam, toplumsal örgütlenmenin ve tabiatın her alanında “tevhid” akidesinin geçerli olduğunu savunmuş, insanı maddi ve manevi diye ikiye ayırarak toplumsal örgütlenmede manevi gücü bir kuruma, dünyevi gücü bir başka kuruma vermemiş her iki gücünde tek bir güçte toplamıştır.⁸⁸

İslam dini çerçevesinde din-devlet ilişkilerinin anlaşılmasının en iyi yollarından birisi onun dünyaya nasıl baktığını anlamaktan geçmektedir. İslam dini, dünyaya kendi penceresinden bakarak onu kendi istediği şekilde, hayatın tüm aşamalarında şekillendirmeye çalışır.⁸⁹ Allah'ın teklif ettiği emaneti (mükellef olmayı) insanoğlunun kabul ettiği,⁹⁰ dünya üzerindeki bütün nimetlerin insanın hizmetine verildiği,⁹¹ dünya nimetlerinin bir imtihan aracı olduğu,⁹² âhirette insanın bunlardan hesaba çekileceği⁹³ ve bu dünyanın âhret için geçici bir mekân olduğu⁹⁴ hususları İslam'ın dünyaya bakış açısını yansıtmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de siyasete ilişkin çok az hüküm olmasına rağmen ne devlet yapısı ve niteliği, ne de siyasi iktidarın biçimi bildirilmiştir.⁹⁵ Bunun nedeni Kur'an'ın

⁸⁶ Güngör, Erol, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 11. Baskı, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1998, s. 51.

⁸⁷ Kutlu, Sönmez, “İmam Maturidi'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi”, *İslamiyat*, c. 8, sy. 2, 2005, s. 55.

⁸⁸ Vergin, Nur, “Din ve Devlet İlişkileri”, (*Din Toplum ve Siyasal Sistem*), Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, s. 110 vd.; Dursun, a.g.e., s. 105-106; Okumuş, a.g.e., s. 144-145; Bulaç, Ali, “Modern Zamanlarda İslam ve Din-Devlet İlişkileri” (*Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*) Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 151; Karaman, Hayrettin, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, c. III, İstanbul, 1996, s.196 vd.

⁸⁹ Okumuş, a.g.e., s. 146.

⁹⁰ Ahzab, 33/72.

⁹¹ Bakara, 2/29; Lokman, 31/20, Mü'min, 40/64; Câsiye, 45/12.

⁹² Tegabün, 64/15.

⁹³ Tekasür, 102/8.

⁹⁴ İbrahim, 14/93; Yunus, 10/25.

⁹⁵ Kurt, Abdurrahman, “Toplum ve Din”, (*Sosyolojiye Giriş*), Ed. İ. Sezal, Martı Kitap ve Yayınları, Ankara, 2002, s. 556-557; Uludağ, a.g.e., s. 36; Sezen, Yümnü, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 312.

bir siyasetname, devlet ve siyaset teorilerine, devletin yapılanmasına ve siyasetin yürütülmesine ilişkin konulara ağırlık veren bir kitap olmayışıdır. Mesela Ehli Sünnet devlet konusunu, "*nass'dan mesnedi bulunmayan, icma ile ümmetin ortak kararı*" olarak açıklamışlardır. Bu anlamda bir yönetim biçimi olarak görülen hilafet kurumu bile kesinlikle Kur'an ve hadislerle dayanan bir devlet yapısı ve örgütlenmesi olarak görülmemiştir.⁹⁶ Bu husus aşağıda ayrıntılı olarak incelenecektir.

Kur'an da devletin şekli veya biçimi konusunda bilgi bulunmamasına rağmen genel olarak devlet ve siyasetin ilkeleri verilerek genel çerçevesi çizilmiştir.⁹⁷ Bu ilkeler, Kur'an'da, Allah'ın iradesine uygun bir yönetim sergilenmesi, adil olunması, fitnenin önlenmesi, şurâ'ya riayet edilmesi, hukuka uyulması, adaletin uygulanması, zulmün kaldırılması, inançların korunması gibi değişik şekillerde ifadesini bulmuştur. Farklı dönemlerde ortaya çıkan devlet modelleri bu ilkelerden hareketle yaşanan tecrübeler ve zamanın aktüel ihtiyaçları tarafından şekillenmiştir.⁹⁸ Bu bağlamda İslam dini, hükümetin dış şekline yani yönetim biçimine bakmaz. Önemli olan idarenin insanın iki dünya mutluluğunu amaç edinmesi ve yukarıdaki ilkeleri yerine getirmesidir.⁹⁹

1. Tarihi Süreç

İslam'da din-devlet ilişkileri incelenirken İslam'ın ilk dönemlerine hatta İslam öncesi dönemlere gitmek faydalı olacaktır. Çünkü İslam dini her ne kadar VII. yüzyılda ortaya çıkmışsa da onun bir din olarak temellerini Hz. İbrahim, hatta daha da öncesine varan bir geleneğin devamı olarak görmek gerekir. Zira isimler değişmiş olsa da bu geleneğin temel prensipleri değişmemiştir. Hz. Muhammed'in Medine'de kurmuş olduğu devlet bizim için bir ölçüt ise de ondan önceki peygamberlerin kurduğu devletler

⁹⁶ Uludağ, a.g.e., s. 113.

⁹⁷ Sezen, a.g.e., s. 304.

⁹⁸ Karatepe, Şükrü, "Osmanlıda Din-Devlet İlişkisi" (*Din-Devlet Sempozyumu*) Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 13; Şirvani, Harun, Han, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*, çev. Kemal Kuşçu, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1965, s. 19-31; Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, s. 36.

⁹⁹ Hamidullah, Muhammed, *İslam'a Giriş*, 8. Baskı, çev. Cemal Aydın, TDV Yayınları, Ankara, 2005, s. 181; Ayrıca bkz. Devalibi, Ma'ruf, *İslam'da Devlet ve İktidar*, çev. Mehmet S. Hatiboğlu, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985, s. 37-38.

ya da gönderildikleri toplum içindeki konumları da bizim için önemlidir. Süleyman Uludağ'a göre, geçmiş dönemdeki peygamberlerin tarihi incelenecek olursa, bu peygamberlerden hiç birisinin devlet kurup, başa geçmek gibi bir iddiası olmamıştır. Amaçlarının kavimlerini bir olan Allah'a ibadete çağırarak ve kötü davranışlardan uzaklaştırmak olduğu söylenebilir.¹⁰⁰ Kur'an'a göre peygamberlerin vazifesi, kral veya başka kötü idarecilerin tutum ve davranışları neticesinde örf ve ahlakı bozulmuş bir kavmi ıslah etmektir.¹⁰¹

İslam dini açısından devletin temelini teşkil eden ilk prensipler, Miladın 620 ve 622. yıllarında yapılan I. ve II. Akabe Biatleri'nde görülür. Mekke döneminde müşriklerin baskılarını iyice artırmaları, Müslümanların Medine'ye hicret etmelerine neden olmuştur. Buradaki toplumsal şartlar "Medine Vesikası" ile şekillenen bir devleti meydana getirmiştir.¹⁰²

Hz. Muhammed Medine'ye hicret ettiğinde, Medine bir şehir devleti statüsüne sahip değildi. Kabile yapısında bir örgütlenmeye sahipti. Medine'de yaşayan Araplar ve Yahudiler arasında her bir kabile, müstakil bir hukuki birlik teşkil ediyor ve bizzat kendi başkanları dışında hiçbir siyasi otoriteyi tanımıyorlardı. Zaten farklı kabilelerin üzerinde ortak bir emretme gücü de bulunmuyordu.¹⁰³ Medine'deki toplumsal düzeni ve siyasi birliği sağlamak için Araplar, Yahudiler ve Gayri Müslimlerle anlaşmak ve bir uyum içine girmek gerekmektedir. Aynı zamanda adliye, eğitim, maliye, askerlik, din vb. alanlarda bir takım müesseseler kurmak suretiyle toplum hayatını teşkilatlandırmak gerekiyordu. Hz. Muhammed, taraftarları ve Medine'de yaşayan adı geçen guruplar ile durumu istişare etmiş; Enes'in evinde toplanarak bir şehir devleti kurmak hususunda anlaşmıştır. Bunun sonucunda elli iki maddelik "Medine Vesikası" oluşturulmuştur.¹⁰⁴ Bu şekliyle ilk İslam toplumunda devletin ortaya çıkışı, sosyal şartların sonucu, tamamen doğal bir gelişim sürecinde gerçekleşmiştir. Hz. Muhammed, Medine döneminin daha ilk günlerinden itibaren bir hukuk düzeni ve devlet yönetimi kurmak

¹⁰⁰ Uludağ, a.g.e., s. 34.

¹⁰¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul, 1991, s. 874.

¹⁰² Kurt, "Toplum ve Din", s. 556; Şirvani, a.g.e., s. 17.

¹⁰³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 187.

¹⁰⁴ Hamidullah, a.g.e., s. 189.

zorunda kalmış ve çok geçmeden Medine site devletinin peygamber yöneticisi olarak, Medine'nin diğer sakinleri ile barış içinde yaşamın koşullarını belirlemiştir.¹⁰⁵

Kur'an-ı Kerim'de yukarıda geçtiği şekliyle, idari hayata dair genel prensipler getirilmiş, peygamber de kendi tasarrufunu bu prensipler çerçevesinde uygulamıştır. Bu açıdan bakıldığında, İslam'ın en mükemmel dönemi olan Asr-ı Saadet'de, Hz. Peygamber'in sağlığında, "din ve devlet iç içeliği" söz konusudur. Çünkü o dönemde ilahi vahiy ve ona uygun olarak uygulamalarda bulunan Hz. Muhammed hem dini hem de dünyevi hayatı tanzim etmektedir. Dini hayata vücut veren unsur ile dünyevi hayata şekil veren unsur aynıdır.¹⁰⁶ Bununla birlikte Hz. Muhammed'in tasarruflarının önemli bir kısmı imam (devlet başkanı) nitelikli olup bu konuda Müslümanlara bir örnek de olmuştur. Ayrıca peygamberin, devlet yönetimiyle alakalı kararlarının tebliğ değil de imamet nitelikli tasarruflarına dayanması kendisinden sonraki yöneticilere büyük bir hareket alanı ve serbestlik sağlamıştır. Dört Halife de Hz. Peygamber'in tasarruflarının hangi nitelikte olduğunu çok iyi takdir etmiş ve bir devlet başkanı olarak değişen şartlara ve Müslümanların yararına olan en uygun düzenlemeleri yapmışlardır.¹⁰⁷

İslam'ın ilk örgütlenme döneminden sonra Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı yönetimlerinde tek iktidar pratiği giderek bölünmüş ve siyasal iktidar nispeten dünyevi gücün (sultan) elinde şekillenmiştir. İslam tarihinde Emeviler ile birlikte siyasi yapı tamamıyla saltanata dönüşmüştür. Emeviler döneminde din yerine "devlet menfaatleri" kavramı ön plana çıkmış ve din ile ilgili meseleler daha çok ikinci planda kalmıştır. Din kurumu özellikle adalet, eğitim, dini bilgi ve danışma ile ibadetlerin yönetimi gibi hizmetleri görmek için siyasal iktidara bağımlı şekilde ve kamu yönetimi içinde örgütlenme imkânı bulmuştur.¹⁰⁸ Dört Halife döneminde her alanda belirgin olan din, Muaviye'nin hilafeti saltanata dönüştüren siyasi operasyonu ile devletin siyasi erkine terkedilmiştir. Devlet otoritesi, dini, tekeline alarak istediği gibi yorumlamış ve bu

¹⁰⁵ Kurt, a.g.m., s. 556.

¹⁰⁶ Algül, Hüseyin, "Asr-ı Saadette İdari Hayata Bir Bakış", (*Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*) Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 98.

¹⁰⁷ Köten, Akif, "Devlet Başkanı Olarak Hz. Peygamber'in Tasarrufları" (*Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*) Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 109. Ayrıca Dört Halife'nin yönetimde kendi kararlarına bağlı olan uygulamalarına örnekler için bkz. A.e., s. 108 vd.

¹⁰⁸ Dursun, a.g.e., s. 19; Köseoğlu a.g.e., s. 88-89.

yorumunu da kimi zaman “resmi din” görüşü olarak halka dayatmıştır. Emevi, Abbasi ve sonraki İslam toplumlarındaki uygulamalar bu noktada benzerlik arz eder.¹⁰⁹

Osmanlı toplumundaki siyasal iktidar din ilişkileri de İslam dinindeki din-devlet ilişkilerini yansıması bakımından önemlidir. Osmanlı devleti, dine bağlı ve dini amaçlarla savaşıyor bir görünüme sahip olması nedeniyle uzun süre tam bir İslam teokrasisi olarak nitelendirilmiştir. Örneğin Şarkiyatçılar, Osmanlı Devletini tümünden şeriat düzeninin var olduğu bir siyasal yapı olarak görmüş ve bu görüşlerini eserlerinde yansıtmışlardır. Ancak Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda ve gelişmesinde gerek yönetim ve örgütlenme biçimleri açısından gerekse devlet ve egemenlik anlayışı açısından gelenek ve göreneklere göre biçimlendiği, dolayısıyla tümünden dini bir yapı oluşturmadığı anlaşılmaktadır.¹¹⁰ Osmanlı Devleti'nin genel yapısına baktığımız zaman din ile devletin “füzyon” halinde olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda Osmanlı, din hususunda bigane olan bir devlet olmadığı gibi dine tabi bir devlet de değildir. Ancak ‘dinle uyumlu bir devlet yapısına sahiptir’ denilebilir.¹¹¹

İslam dinindeki din-devlet ilişkileri ele alınırken yönetimi ifade eden hilafet kurumu üzerinde durmak gerekecektir. Bu açıdan aşağıda genel hatlarıyla hilafet kurumu ve bu kurumun tarih içindeki gelişim süreci üzerinde durulacaktır.

2. Hilafet Kurumu

Hilafet, sözlükte birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise İslam devletlerinde Hz. Peygamber'den sonraki yönetimi ve devlet başkanlığı kurumunu ifade etmektedir.¹¹²

İslam düşünce tarihindeki yönetim ve iktidara dair meseleler genelde imamet ve hilafet meselesi ekseninde ele alınmış ve bu yaklaşım ilerideki yönetim ve iktidar ilişkilerinin şekillenmesinde önemli bir etken olmuştur. Klasik İslam siyaset

¹⁰⁹ Tunç, Osman, *Din Devlet İlişkileri Sempozyumu*, (sunuş içinde) Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 8.

¹¹⁰ Özek, a.g.e., s. 362.

¹¹¹ Vergin, “Din-Devlet İlişkileri”, s. 113.

¹¹² Avcı, Casim, “Hilafet”, *DİA*, c. XVII, s. 539.

literatüründe, imamet, hilafet ve Emiru'l-Mü'minin terimleri devlet başkanlığını ifade etmek üzere kullanılmakla birlikte¹¹³ hükümet kavramını karşılamak üzere de hilafet terimi kullanılmıştır. Bu çerçevede İbni Haldun hilafet terimini hukuka dayanan meşru hükümet anlamında ele almaktadır.¹¹⁴

Hilafet, Kur'an ve hadise dayanan bir devlet yapısı değildir.¹¹⁵ Ancak "halif" ve "hulefa" kelimeleri kullanılarak insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğuna işaret eden ayetler vardır.¹¹⁶ Dolayısıyla Kur'an'da geçen halife kelimesinin hiçbir siyasi anlamının bulunmadığı üzerinde durulmaktadır. Bir takım tartışmalardan sonra Hz. Peygamberin yerine geçecek kişiye -siyasi anlamda- halife unvanının verilmesi sahabenin kararıdır.¹¹⁷ Bundan dolayı Maverdî, halifeliği "*din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için nübüvvete halef olarak konulmuş ve kabul edilmiş bir müessesedir*"¹¹⁸ şeklinde tanımlar. (Gazâlî'nin hilafet kurumu hakkındaki görüşleri çalışmanın İkinci Bölümü'nde kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır.)

Hz. Muhammed vefat ettikten sonra onun yerine kimin geçeceği meselesi ortaya çıkmış ve bu konuda üç ayrı görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi: "*Arap kabileleri bu dine bizim sayemizde boyun eğdiler ve dolayısıyla halife bizden olmalıdır*"¹¹⁹ diyen Ensar'ın görüşüdür. İkincisi, Hz. Peygamberin yakın arkadaşlarının, Hz. Muhammed'in Kureyşli olmasından dolayı halifenin Kureyşli birisinin olması gerektiği yönündeki görüşleridir. Üçüncüsü ise Haşimiler'in, kendilerinin Hz. Muhammed'in en yakın akrabaları olması dolayısıyla halifenin Haşimiler'den birisinin (Hz. Ali) olması gerektiği şeklindeki görüşüdür. Buradaki Ensar, Muhacir ve Haşimiler tarafından ileri sürülen deliller konumuz olan din ve devlet ilişkileri açısından

¹¹³ Türkan, a.g.e., s. 31-33.

¹¹⁴ İbn Haldun'un Hilafet hakkındaki görüşleri için bkz., *Mukaddime*, c. I, s. 509 vd.; Ayrıca bkz. Uludağ, *İbn Haldun*, s. 99 vd.

¹¹⁵ Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, s. 113.

¹¹⁶ Avcı, a.g.m., s. 539; Kur'an'daki hilafete dair ayetler için bkz. Bakara, 2/30; En'am, 6/165; Yunus, 10/73; Fatır 35/39; Sâd, 38/26.

¹¹⁷ Uludağ, a.g.e., s. 51.

¹¹⁸ El-Maverdî, *El-Ahkamu's-Sultaniye*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 5.

¹¹⁹ Hamidullah, Muhammed, *İslam Tarihine Giriş*, çev. Ruhi Özcan, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994, s.121.

önemlidir. Çünkü söz konusu fikirler geleneğe, o günkü siyasi konjoktüre ve maslahata¹²⁰ yöneliktir, dini deliller değildir.

Bu tartışmalar sonucunda Hz. Peygamberin yerine kimin geçeceği noktasında üç ayrı teklif ön plana çıkmıştır:

- a. Veraset yoluyla onun soyundan birisine, (Hz. Ali)
- b. Halkın kararı yani seçimi ile herhangi birine,
- c. İki hükümdarlı (Muhacir-Ensar) bir devlet yönetimi¹²¹

Görüşmeler sonrasında seçim usulü kabul edilerek Hz. Ebubekir'e biat edilmiştir. Hz. Ebubekir ise son günlerinde Ensar ve Muhacirlerin ileri gelenleriyle istişare etmiş ve hemen hepsinin uygun bulmasıyla Hz. Ömer'i kendisinden sonraki halife olarak tayin etmiştir. Hz. Ömer ise kendisinden sonraki halifeyi belirlemek için altı kişiden oluşan bir şûrâ oluşturmuş ve aralarından birisini halife seçmelerini istemiştir. Bu kurul Abdurrahman ibni Avf'a halifeyi belirleme yetkisi vermiş, o da Hz. Osman'ı seçmiştir.¹²² Hz. Osman'ın, halifeliğinde, kendi yakınları olan Ümeyyeoğulları'na devlet idaresinde yer vermesi, Haşimiler'in sık sık Ümeyyeoğulları tarafından aşağılanması ve bu dönemde İslam'a yeni unsurların katılmasıyla merkezi yönetimin zayıflaması gibi gelişmeler Medine halkının isyan etmesine neden olmuştur.¹²³ Söz konusu gelişmeler sonrasında Hz. Osman'ın ansızın şehit edilmesi, devletin başkansız kalması sonucunu doğurmuştur. İsyanı başlatanların çoğu, -kendisi kabul etmemesine rağmen- Hz. Ali'nin halife olmasını istemişlerdir. Sonuç olarak Hz. Ali bu zorlayıcı durum karşısında, çoğunluğun biat'i sağlanarak dördüncü halife olmuştur.¹²⁴

Hz. Muhammed'in vefatıyla başlayan Dört Halife Dönemi (632-662) 30 yıl sürmüş ve Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra İslam toplumunun başkanlığını Emeviler almıştır. Emevi yönetimiyle birlikte halifelik makamının dini yanına pek önem verilmeyerek daha çok siyasi tarafı ile ilgilenilmiş, yönetim merkezi Medine'den

¹²⁰ Köse, Nevzat, *Devlet; Eski Türklerde, İslam'da ve Osmanlı'da*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997, s. 72-73.

¹²¹ Hamidullah, Muhammed, *İslam Devlet İdaresi*, 5. Baskı çev. Kemal Kuşçu, Nur Yayınları, Ankara, 1979 s. 138; Hamidullah, *İslam Tarihine Giriş*, s. 126 vd.

¹²² Uludağ, a.g.e, s. 102 vd.; Köseoğlu, a.g.e., s. 85-86; Maverdî, a.g.e., s. 7, 14-15.

¹²³ Köse, a.g.e, s. 86-87.

¹²⁴ Eryarsoy, Mehmet Beşir, *İslam Devlet Yapısı*, 2. Baskı, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988, s. 149.

Şam'a taşınmışr. Bu bakımdan Emevi yönetimi, İslam'da dini otorite ile siyasi otoritenin birbirinden ayrılması yönünde ilk işaretlerin görülmeye başlandığı bir dönem olarak değerlendirilmektedir.¹²⁵ Emevilerin yönetime gelmesiyle Hulefâ-i Râşidin dönemi sona ermiş, nebevi hilafetin yerini meliklik ve saltanata bağlı halifelik almıştır.¹²⁶

750 yılında halifelik Emeviler'den, Abbasilere geçti ve devlet yönetiminin merkezi de Şam'dan Bağdat'a taşındı. Bu dönemde İslam'ın siyasi örgütlenmesine İran kültürünün etkisiyle vezirlik makamı dâhil edilmiştir. Abbasi yönetiminde merkezde bulunan halifenin siyasi ve idari gücü zamanla azalmış, siyasi otoritenin gücü dini otoritenin üstüne çıkmış ve adeta dini kendine bağlamıştır.¹²⁷ Gazâlî, böyle bir gelişmenin yaşandığı dönemde yetişmiştir. Dolayısıyla bu ve benzeri gelişmeler onun siyasi düşüncelerini önemli ölçüde etkilemiştir.

Harun Han Şirvanî'ye göre Emevi ve Abbasi dönemlerinde başkentini Medine'den Şam'a, Şam'dan Bağdat'a taşınması ile Hilafet makamı, bir "mutlakiyet monarşisi" haline gelmiştir.¹²⁸ Abbasiler tarafından Bağdat'ta halifelik devam ederken 750 yılında halifelik makamını kaybeden Emevi ailesi 928 yılında Endülüs'te Endülüs Emevi Halifeliği'ni örgütlemiştir. Aynı dönemde Mısır'da da (M. 909) Şii Fatımi'ler ayrı bir halifelik kurmuşlardır.¹²⁹ Böylece aynı anda fakat farklı bölgelerde üç ayrı halifelik ortaya çıkmıştır.

Bağdat'taki Sünnî halifelik 1258 yılında Moğollar'ın burayı yakıp yıkmasıyla tarihe karışmıştır. Abbasi soyundan gelenler Kahire'ye sığınmış ve burada Memlûk yönetimi bünyesinde göstermelik bir halifelik sürdürmüşlerdir. XVI. yüzyılda Yavuz Sultan Selim tarafından halifelik makamı Mısır yönetiminden alınarak Osmanlı devletine geçmiş 1924 yılına kadar sürdürülmüştür. 4 Mart 1924 yılında TBMM tarafından çıkarılan bir kanunla da kaldırılmıştır. Bu tarihten itibaren hiçbir Müslüman ülke halifeliği yeniden örgütlemek için faaliyette bulunmamıştır.¹³⁰ Son Türk halife

¹²⁵ Dursun, a.g.e., s. 96 vd.

¹²⁶ Eryarsoy, a.g.e., s. 151.

¹²⁷ Dursun, a.g.e., s. 97-100.

¹²⁸ Şirvani, a.g.e., s. 84.

¹²⁹ Uludağ, a.g.e., s. 106, Dursun, a.g.e., s. 98, Hamidullah, *İslam'a Giriş*, s. 177.

¹³⁰ Dursun, a.g.e., s. 98 vd.; Köseoğlu, s. 91-92.

(peygamberden sonraki yüzüncü halife) Abdülmecid, Paris'te 1944'te sürgünde iken hayatını kaybetmiştir.¹³¹ Bu tarihe kadar manen halife idi. Naaşı 1954 yılında Medine'ye, ilk halifenin metfun olduğu şehre nakledilmiştir. Dolayısıyla hilafet başladığı yerde son bulmuştur.¹³²

Konuya din ve devlet ilişkileri açısından bakacak olursak, İslam'daki hilafet ve bu kurumun başındaki halife Hıristiyanlıkta olduğu gibi yanılmaz ve kutsal bir anlam çerçevesine sahip değildir. Fakat idari kaynak ve sınırlamaların çoğu dinidir. Bu anlamda Hz. Ömer bir yanlış anlamaya meydan vermemek ve hükümranlığı kutsallaştırmaktan uzak tutmak için "Halife-i Rasulullah" (Rasulullah'ın Halifesi) unvanı yerine "Emiru'l Mü'minin" (Müminlerin başkanı) unvanını getirmiş ve kullanmıştır. Daha önce de Hz. Ebubekir Allah'ın halifesi olmadığını belirtmiştir.¹³³ İbn Haldun Hz. Ebubekir'in Halifelik ile ilgili bu yorumunda halifenin gaip birinin yerine geçme manasını taşıdığını onun için tek ve özel bir insanın Allah'ın halifesi olamayacağını çünkü Allah'ın daima hazır ve nazır olduğu dolayısıyla da bir vekile ihtiyacı olmadığı üzerinde durmuştur.¹³⁴

D. Din-Devlet İlişkisi Tipolojileri

Günümüze kadar birçok siyaset bilimci ve din sosyologu, din-devlet ilişkileri hakkında birbirinden farklı tipoloji ve modeller geliştirmiştir. Din-Devlet hakkında yapılan tipolojiler genel olarak şu beş olgu çerçevesinde incelenerek oluşturulmuştur.

- a. Dinin etkin olduğu din-devlet ilişkileri
- b. Devletin etkin olduğu din-devlet ilişkileri
- c. Din ve devletin bir olduğu din-devlet ilişkileri
- d. Din ve devletin birbirinden ayrıldığı din-devlet ilişkileri
- e. Devletin dini yok saydığı din-devlet ilişkileri

¹³¹ Hamidullah, a.g.e., s. 177 vd.

¹³² Uludağ, a.g.e., s. 108.

¹³³ Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, s. 314.

¹³⁴ İbn Haldun, a.g.e., c. I, s. 546.

Konu hakkındaki araştırmalarımızda dinin, devletten bağımsız ve onu yok saydığı bir modele rastlanmamıştır. Böyle bir sonuç, yukarıda ‘Din ve Toplum’, ‘Din ve Siyaset İlişkisi’ başlıkları altında değinilen dinin toplum ve siyasetten bağımsız olamayacağı gerçeğıyle de örtüşmektedir. Çalışmanın bu kısmında, din-devlet ilişkileri çerçevesinde oluşturulmuş belli başlı modeller üzerinde durmakla birlikte yeni ve farklı bir tipoloji oluşturma çabasında olmayacağız. Ancak çalışmanın İkinci Bölümü’nde Gazâli’nin din ve devlet hakkındaki görüşleri, aşağıda verilen modeller çerçevesinde değerlendirilecek ve onun düşüncesinin hangi modele uygun düştüğü üzerinde durulacaktır.

Din-devlet ilişkilerine dair birçok tipoloji, belli zaman dilimleri esas alınarak yapılmıştır. XVI. ve XX. yüzyıl boyunca din ve devlet ilişkilerine dair geliştirilen modeller Makyavel (1459–1577)’den Gramsci (1891–1937)’ye uzanan bir güzergâh üzerinde devletin mi dine, dinin mi devlete hâkim olması gerektiğı konusundaki teorik yaklaşımların temelini oluşturmuştur.¹³⁵ Batı siyaset tecrübesine dayanarak yapılan din-devlet ilişkileri genel olarak çalışmanın “Batı’da Din-Devlet İlişkileri” başlığı altında sunulmuştur. Kısaca değinmek gerekirse Batı’nın dini ve siyasi tecrübesinde din ve devlet şu ilişki biçimlerinden geçmiştir.

- a. Dinin siyaset üzerindeki mutlak üstünlüğü diğeri bir ifadeyle siyaseti dine tabi kılan model,
- b. Siyasetin din üzerindeki üstünlüğü veya dinin siyasete tabi kılınması,
- c. Din ve devletin bağımsız olduğı model,
- d. Devlet’ten ve toplumdaki soyutlanmış, tamamen pozitif temellere dayanan, din ve devlet ilişkilerine olumsuz bakan model,¹³⁶

Din ve devlet ilişkileri hakkında tipoloji geliştirenlerden birisi, Fransız araştırmacı Jacques Robert’tir. Robert, din-devlet ilişkileriyle ilgili tipoloji denemesinde kilise-devlet ilişkilerini baz almakla birlikte, genel olarak din ve devlet arasındaki ilişkilerin üç modelde kendini gösterdiğini belirtmektedir.¹³⁷ Bunlardan birincisi kilise ile devletin iç içe olduğı (confusion) model, yani teokrasidir. Robert, Müslümanların kurduğı

¹³⁵ Vergin, “Din ve Devlet İlişkileri”, s. 99.

¹³⁶ Barbier, a.g.e., s. 15-177.

¹³⁷ Robert, Jacques, *Batı’da Din-Devlet İlişkileri*, çev. İzzet Er, İz Yayıncılık İstanbul, 1998, s. 17-40.

devletleri bu kategoride ele alır.¹³⁸ İkinci model, kilise ile devletin ayrı ayrı fakat birlikte (Union) olduğu modeldir. Bu model kendi içinde “dini tanıma”, “devlet dini” ve “dinin benimsenmesi” şeklinde üç ayrı formüle ayrılır. Üçüncü model ise din ve devletin birbirinden ayrılmasıdır (separation) ki bu modelde kendi içerisinde şu alt modelleri ihtiva eder.¹³⁹ “Umumi ilgisizlik”, “Düşmanca Ayrılış” ve “Sempatizanca Müsamaha.” Robert’in tipolojisi özetle din ve devletin kaynaşması, birleşmesi ve ayrılması şeklinde yorumlanabilir.

Din ve devlet ilişkilerine dair diğer bir tipoloji Gustav Mensching’e aittir. Mensching’e göre din ile ilişkileri bakımından devlet ve yönetim biçimleri şöyledir.

a. Milli dini egemenlik: Bu, ilkel, karizmatik krallık, Tanrı tarafından istenen krallık ve teokrasi olmak üzere üç kısımda ele alınmaktadır.

b. Evrensel din ve devlet: Bu model de, ‘dinin devlet karşısında ilgisizliği’, ‘hakimiyet şekli olarak din’, ‘din ve devletin rekabeti’ ve ‘devlet dini ve devletin tanrılaşması’ şeklinde dört biçimde şekillenmektedir.¹⁴⁰

Ejder Okumuş, din-devlet ilişkilerini meşruiyet ekseninde değerlendirmiş ve tipolojisini iki ana grupta tasnif etmiştir.

a. Meşruiyetini temelde dinden alan devlet: Bu model kendi içerisinde dört kısma ayrılmıştır.

- Din ile yönetimin bir olduğu devlet
- Dine tabi devlet
- Dinin yönetime tabi olduğu devlet
- Şibih-laik (quasi-laik) devlet

b. Meşruiyetini temelde dinden almayan devlet:

- Din ve siyasetin birbirinden ayrıldığı (laik) devlet.¹⁴¹

Yukarıdaki bilgiler göz önünde bulundurulduğunda, din ve devlet ilişkilerine dair tipolojiler, toplumların tarihi gelişim aşamaları incelendiğinde ilkel toplumlarda din

¹³⁸ Robert, a.g.e., s. 20-21.

¹³⁹ Robert, a.g.e., s. 23, 31-40.

¹⁴⁰ Mensching, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994, s. 116-130; Okumuş, a.g.e., s. 183.

¹⁴¹ Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, s. 182 vd.

ile devletin özdeş olduğu, ortaçağ toplumlarında din ile devletin birleştiği ve günümüz modern toplumlarında ise din ve devletin ayrıldığı genellemesine ulaşmak mümkündür.

İKİNCİ BÖLÜM
GAZÂLÎ'DE DİN VE DEVLET İLİŞKİSİ

I. GAZÂLÎ'NİN DİN ANLAYIŞI

Her çağın, yetiştirdiği düşünürler üzerinde önemli etkileri olmuştur. Gazâlî, içinde bulunduğu Ortaçağ'ın karakterine uygun olarak dinî bir dünya görüşünü savunmuş ve bunu eserlerine de yansıtmıştır. Bundan dolayı onun düşüncesinin objesini dinin teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Eserlerinde, aklî yorumlarını dini nass'lar ile (Kur'an, Sünnet) desteklemeye çalıştığı gibi dini izahlarını da akli yorumlarla temellendirmeye çalışmıştır. Bu şekliyle dini konularda ciddi bir Sünnî çizgiyi takip ettiği görülür. Yukarıda da (Giriş kısmında) belirtildiği üzere, Gazâlî'nin yaşadığı dönem, fikri alanda Şii-Sünnî çatışmalarının doruk safhaya ulaştığı, İslam toplumunun dini alanda buhran içinde olduğu bir dönem olmuştur. Din anlayışının temelinde ise insanın gerek dünyadaki gerekse âhiretteki iyiliği ve mutluluğunu sağlama çabası yatmaktadır. Bu anlamda siyaseti de söz konusu idealini gerçekleştirmeye yönelik bir araç olarak görmektedir.

Gazâlî'nin din anlayışını kapsamlı bir şekilde izah etmek mümkün gözükmemektedir. Zira bir İslam düşünürü olarak ele aldığı hemen her alanı din çerçevesinde İslami kaynaklara bağlı kalarak açıklamakta ve yorumlamaktadır. Bu şekliyle din, Gazâlî'nin çok yönlü ilmî kişiliğinin değişmez, sabit bir unsuru olarak görülmektedir.¹ Bunun yanında onun bir filozof, bir kelamcı, bir fakih, bir psikolog, bir sosyolog, bir siyaset ve ahlak teorisyeni olduğunu da kabul edersek; bu kadar çok yönlü, ilmi bir kişiliğe sahip olan Gazâlî'nin her alanında temel ölçüt olarak ele aldığı dini görüşlerini bütün yönleriyle ele almamız çalışmamızın kapsamını aşmak olacaktır. Ancak araştırmanın bu kısmında asıl konumuz olan din ve siyaset ilişkilerini ilgilendirdiği ölçüde onun din açısından dünyaya, insana, topluma, ahlaka ve siyasete nasıl baktığını yansıtmaya çalışacağız.

Hayatının sonlarına doğru tamamen yöneldiği tasavvuf da onun din anlayışını önemli ölçüde etkilemiştir. Eserlerine genel olarak bakıldığında din, ona göre, dünya ve âhret mutluluğu için insanın uyması gereken kurallardır.² İleride de görüleceği üzere insanoğlunun dünya ve âhret mutluluğu için din olgusu önemli bir argüman olmakla

¹ Aydınlı, Yaşar, *Gazâlî: Muhafazakar ve Modern*, Arasta Yayınları, Bursa, 2002, (önsöz içinde)

² Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 451 vd. ; *Nasihatü'l-Mülûk*, s. 25 vd.

birlikte, hem birey hem de toplum için zaruri bir ihtiyaçtır. İnsanoğlunun beden ve ruhtan oluştuğuna dikkat çeken Gazâlî'ye göre, beden için hava, su ve gıdanın lüzumu ne ise aynı şekilde ruh için de bazı gıdalara ihtiyaç vardır ki, ruhun ihtiyaç duyduğu gıda din'dir. Bu, bireyler için böyle olduğu gibi toplumlar için de böyledir. Çünkü toplumsal düzenin sağlanması, güven ve huzurun temin edilmesi, insanlar arasındaki ihtilafların önlenmesi, birlik ve bütünlüğün sağlanmasında din önemli bir rol oynar. Dini kuralların uygulanması ve düzenlenmesi ise ancak bir otorite/siyasal iktidar yani devlet ile mümkün olacaktır.³ Bu açıdan bakıldığında Gazâlî, sosyal ve siyasi nizamın oluşmasında dine önemli bir yer vermektedir. Öncelikle Gazâlî'ye göre dinin, insan için ne ifade ettiğini izah edelim.

A. Din Duygusunun Kaynağı

Gazâlî'ye göre din duygusu fitridir. Din, insan için zaruri bir ihtiyaçtır, tabiatının ayrılmaz bir parçasıdır. İnsan, iman ve ahlakı kabule müsait bir halde yaratılmıştır.⁴ Bu bakımdan hiçbir insan yoktur ki, onun kalbinde ve fikrinde sevdiği, saydığı ve ibadet ettiği bir ilah olmasın.⁵ Bunun nedeni olarak insanoğlunun daha ilk yaratılışında hem ruhen hem de bedenen aciz ve noksan bir varlık olmasını gösterir. Bu aciziyetin sebebi ise daha yaratılışında getirdiği iyilik ve kötülük gibi birbirine zıt duyguların yanında, istikrarsız, zayıf, hırslı, huysuz bir tabiata sahip olmasıdır.⁶ İnsanoğlu, bu zıt eğilimleri arasında kendisini doğruya ve iyiye sevk edecek, noksanlığını ve acizini giderecek bir güce ihtiyaç duymaktadır. Allah kulunun bu durumunu bildiğinden çeşitli dönemlerde peygamberler göndermiştir. Gazâlî'ye göre, inançsız bir insan yoktur ancak inancın niteliği bakımından insanlar birbirinden farklıdır. Söz konusu farklılık seçtikleri inancın doğru veya yanlış olmasından ileri gelmektedir. Gazâlî, insanları inanç bakımından, haktan hakikatten yüz çevirmiş, yanlış itikatlara dalmış olan insanlar ve hak yol üzere devam edenler şeklinde iki kısma ayırmaktadır. İkinci guruba giren insanlar yaratılışlarında getirdikleri saf ve doğru inanca devam ederler. Gazâlî için din, bunu

³ Gazâlî, *El-İktisâd*, s. 283.

⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 33.

⁵ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 30, 398-400.

⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 26; *Mizânü'l-Amel*, s. 132.

gerçekleştirmek, ilk yaratılıştaki saf, temiz ve doğru olan inanç üzere yaşamayı sağlayan bir olgudur.⁷

Gazâlî'ye göre insanlar temiz bir fitratta yaratılırlar. “*Bütün nefis’ler ilk yaratılışlarında temizdir.*” Fakat bazıları bu dünyada hastalanır ve nefis aslî fitratını kaybeder. Bu çerçevede peygamberler ruh tabipleridir ve insanları asli fitratlarına çağıran davetçilerdir. Din, bozulmuş fitratı çizgide tutmaya ve aslını bozmadan sonuca ulaştırmaya çabalayan bir kurumdur.⁸ Bu döngü ancak dünya hayatı ile mümkün olacağından onun dünyadaki başarısı, uhrevi hayatın başarısı için ön şart olacaktır. Gazâlî'ye göre insanoğlu bu dünyadaki başarıyı ise ancak din ile sağlayabilir. Böylece din hem bu dünyada hem de öbür dünyada mutlu olmayı isteyen insan için önemli bir araç olacaktır. İnsanın ideallerini gerçekleştirebilmesi, ruhi yetkinliğe ulaşabilmesi din ile ne kadar irtibat halinde olduğuna bağlıdır.⁹

Gazâlî, her şeyi bilen, her şeye kâdir ve her şeye müdahil bir Tanrı anlayışına sahiptir. Âlemdaki her şey O'nun mülküdür ve her şeyi yaratan O'dur.¹⁰ Bu anlamda Allah'ın müdahil olmadığı hiçbir alan yoktur. O, tevhid anlayışı çerçevesinde her alanı tanrının varlığında ve birliğinde birleştirir. Aslında –ilerde görüleceği üzere– din ve devlette onun teorisinde aynı amacı taşıyan olgulardır. Her ikisi de insanın mutluluğunu, iyiliğini hedef alırken toplum düzenini sağlamak için onları birlik ve bütünlük içinde tutmayı amaçlar. Bu anlamda Hıristiyanlıktaki, “Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, Sezar'ın hakkını Sezar'a” anlayışının yerine her hak Tanrı'nındır. Güç ve otoritenin kaynağı tevhid anlayışı gereği birdir. Ancak otoritenin yeryüzündeki kullanımını insanların eline, toplum menfaati için verilmiştir. Dolayısıyla insanları yönetme işi aslında, Allah'ın bir emridir.¹¹

⁷ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 100.

⁸ Gazâlî, *Risâletü'l-Ledüniyye*, (Arifler Yolu içinde) çev. Yaman Arıkan, Elifbe Yayınları, İstanbul, 1980, s. 147 vd.

⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 36-37; Ayrıca bkz. Gazâlî, *Fatihâtü'l-Ulûm*, çev. Abdulkadir Ayçiçek, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1984, s. 201.

¹⁰ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 36; *Nasîhati'l-Mülûk*, 20-21; Gazâlî, *Tehafüt'ül-Felasife*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002, s. 57-87; . Gazâlî, *Feysalu't-tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*, (İslam'da Müsamaha), çev. Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990, s. 11 vd.

¹¹ Gazâlî, *Nasîhati'l-Mülûk*, s. 26; Gazâlî, *Bidâyetü'l-Hidâye*, çev. Lütfi Doğan, Rüzgarlı Matbaa, Ankara, 1962, s. 11, 65.

B. Din ve Toplum

Gazâlî'ye göre insan, inanan bir varlık olduğu gibi aynı zamanda toplumsal bir varlıktır da. İleride 'Devletin Kaynağı' başlığı altında ayrıntılı olarak değinileceği üzere, insanoğlunun hayatını devam ettirebilmesi, birtakım zaruri ihtiyaçlarını (yiyecek, giyecek ve barınma) karşılamasına bağlıdır. Bu yaşamsal ihtiyaçlarını karşılayabilmesi toplum içinde bulunması ve diğer insanlarla işbölümü yapmasıyla mümkündür. Onun toplumsal bir varlık olması buradan ileri gelmektedir.¹² Toplumun oluşmasıyla ilgili görüşlerinde dini bir temellendirmeye gitmez ancak toplumu oluşturduktan sonra dine yer vermeye başlar. Sosyolojinin kurucularından Durkheim ve içinde bulunduğu sosyoloji ekolü (pozivitizm) dinin aşkın boyutunu kabul etmedikleri gibi din olgusunu, toplumun bir eseri olarak görmektedirler. Bu şekliyle dinin kaynağını topluma yansıtıp, din ve toplumu özdeş olarak değerlendirmelerine rağmen Gazâlî, dini, toplumun bir ürünü olarak değil kaynağını vahiyden alan insandaki fitri bir yapı olarak görmektedir.

O, toplumun dini değil ama dinin toplumu etkilediği üzerinde durmakta ve din olgusunu, toplumdaki fonksiyonları ile açıklamaktadır. Birinci Bölüm'de geçtiği üzere, sosyolojik bağlamda dinin fonksiyonlarını, Gazâlî'de görmek mümkündür. Gazâlî'nin din hakkındaki yaklaşımlarında işlevsel bakış açısı ön plana çıktığı için din hakkındaki açıklamaları genelde işlevseldir. Gazâlî'ye göre din, toplum içinde farklı fonksiyonlar icra eder. Örneğin toplu hareket etmeyi, topluma uymayı, yardımlaşmayı, diğer insanlarla iyi ilişkiler kurmayı hedef edinir. Ona göre, İnsanlarla iyi geçinmek, ancak geçim yollarında ve zaruri ihtiyaçları gidermede ortaya çıkan ilişkilerde dengeyi kurmakla mümkündür. Hatta Gazâlî, devlet idaresine ve başkana uymayı, itaat etmeyi de bu ilişkiler kapsamında değerlendirir.¹³ İnsanlar toplum halinde yaşarken diğer insanlarla olan ilişkilerinde, aşırı arzularından dolayı fazla ileri gitmişlerdir. İşte anlaşmazlıklar ve düşmanlıklar bu yüzden ortaya çıkmıştır. Kanunlara ihtiyaç duyulması da bu yüzden. Bundan dolayıdır ki insanlar arasındaki özel ve genel davranışların sınırları belirlenmiştir. Bu sayede Allah tarafından, din, peygamberler vasıtasıyla insanlara bir yol gösterici, toplumu düzenleyici kurallar olarak gönderilmiştir. İşlerin karmaşık bir hal almasıyla bir otoriteye ihtiyaç duyulmuştur ki,

¹² Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 503.

¹³ Gazâlî, *Fatihâtü'l-Ulûm*, s. 213.

bu işleri düzenlemek, insanları haklarına razı edip yönetmek için devlet ortaya çıkmıştır.¹⁴ Gazâlî, devleti ve devlet başkanını toplum içinde yer alan bütün grupları ve farklı düşünceleri tek sosyal varlık halinde bir araya getirecek ve hakiki anlamda sosyal bütünleşmeyi sağlayacak bir faktör olarak görmektedir.

Sosyolojik açıdan din, sosyal adaletin gerçekleştirilmesine yardım eder. Din, fertler arasındaki ilişkileri, hak ve sorumlulukları ve her birinin hakkını ayırarak tahakkuk ettirilmesinde önemli bir işleve sahiptir. Bu sayede din, fertler arasında ve toplumsal ilişkilerde huzur ve barışı temin ederek birbirleriyle yardımlaşmayı sağlar.¹⁵ Söz konusu sosyolojik yaklaşımı Gazâlî’de de görmek mümkündür. Çünkü ona göre, Allah’ın peygamberler göndermesinin en önemli nedeni toplumsal bir varlık olarak kabul ettiği insanlara iyiliği emretmek ve kötülükten men etmektir. Eğer peygamberlerin böyle bir görevi olmasaydı, yani iyilik ve kötülük noktasında insanları uyarmasalar ki ihtilaf çoğalır, sapıklık yayılır, diyanet çöküntüye uğrar ve fesat yayılırdı ki, böyle bir durumda toplumdan bahsetmek de mümkün olmazdı.¹⁶ İşte Gazâlî için din, toplumu birleştiren, fertler arasındaki bağları kuvvetlendiren, ilişkileri düzenleyen, insanların davranışlarında doğru yola sevk eden ve birbirlerine güven ve huzur sağlayan bir sistemdir.¹⁷ Bu açıdan modern sosyolojinin ortaya koyduğu dinin fonksiyonalist karakterini, onun düşüncelerinde bulmak mümkündür.

Gazâlî’deki din ve toplum ilişkisini özellikle onun en önemli eseri olan İhyâ’da görmek mümkündür. Söz konusu eser döneminin İslam toplumundaki mevcut dini, ahlakî ve sosyal hayattaki çöküntüye bir çözüm arayışı olacak şekilde düzenlenmiştir. Gazâlî’nin İhyâ’yı yazma amacı kendisinin de belirttiği üzere, döneminin dini ve ahlaki yönden sosyal bir çözülme geçirmesi, din bilginleri ile toplumun birbirinden kopması, âlimlerin topluma doğru yolu göstermek olan görevlerinden uzaklaşmaları yanında, Kur’an ve Sünnet gibi dinin temel kaynaklarının toplum tarafından unutulmasıdır. Hal böyle olunca toplum nezdinde din, fonksiyonunu icra edemez hale gelmiş, din ve toplum ilişkisinde gedikler açılmıştır. Gazâlî’nin hedefi böylesi bir sosyal değişme

¹⁴ Gazâlî, a.g.e, s. 215.

¹⁵ Er, İzzet, “Sosyal Bilimlerde ve İslam’da Din Anlayışı”, *UUİF Dergisi*, sy. 7, c. 7, 1998, s. 1.

¹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 755.

¹⁷ Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, s. 277.

karşısında daha önceki doğru yolda olan âlimlerin ve peygamberin yolunu yeniden açmak, din ve ahlakı topluma yeniden kazandırmak için diriltmek, yani ihyâ etmektir.¹⁸ Eserin muhtevası ve konuların işlenişi dikkate alındığında söz konusu durum daha da iyi anlaşılacaktır.

Dört bölüme ayırdığı eserin Birinci Bölüm'ü olan *'İbadât'*ta, (ibadetler) dinin ferdî boyutuna değinmekte ve bunların insan hayatındaki yeri ve önemi üzerinde durmaktadır. İkinci Bölüm'ü oluşturan *'Adât'*ta (adetler) ise, Birinci Bölüm'ün devamı niteliğinde olan dinin toplumsal boyutuna yer vermekte, dinin toplum açısından gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bu şekilde ilimlerin ve dinin canlandırılması, yeniden sosyal hayatta işlevsel hale getirilmesi ile Gazâlî, toplumsal planda bir dirilişi yani dini ve ahlaki kuralların toplum hayatına yeniden kazandırılmasını hedeflemektedir. İhyâ'nın Üçüncü ve Dördüncü Bölümleri de bu amaca yönelik olarak düzenlenmiştir. Ferdî ve toplumsal alandaki dini ve ahlaki ilkelerin yeniden işlevsel hale gelmesi kadar bunların toplumda devam ettirilebilmesi de Gazâlî için önemlidir. Bunun sağlanması da ancak toplumdaki problemlere karşı tedbirler alınmasıyla mümkün olacaktır. Dolayısıyla Gazâlî, Üçüncü Bölüm olan *'Mühlikât'*ta (insanı ve toplumu helake götüren şeyler) toplum içindeki yaygın kötülöklere ayrıntılı olarak yer vermektedir. Son Bölüm olan *'Münciyât'*ta (kurtuluşa götüren şeyler) ise toplumu helake sürükleyen bu problemlerden kurtuluş yollarına (tevbe, sabır, şükür, zühd, tevekkül, ihlas vb) değinmektedir.¹⁹ Böylece Gazâlî, dini, fert ve toplum hayatında işlevsel hale getirmek suretiyle Asr-ı saadette olduğu gibi yeniden toplumun refahını ve sosyal bütünleşmesini sağlamaya çalışmaktadır. Sosyoloji biliminde, toplumun iktisadi yönden refahının yükselmesi yanında, sosyal bütünleşme de sosyal gelişmeyi olumlu yönde etkileyen bir unsur olarak görölmektedir.²⁰ Gazâlî, dinin sosyal bütünleşmeye olan bu katkısını bir anlamda sosyal gelişmenin bir diğer fakörü olarak görmektedir.

¹⁸ Cebeci, Suat, "Yazılı Dini İletişim ve Gazâlî'nin İhyâ'sı" *İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 3-4, Y:2000, s. 469; Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 3-6.

¹⁹ Karadaş, *Gazâlî*, s. 93-97. Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, tamamı; Ayrıca toplumdaki problemler ve çözümler için bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 823 vd.; *Kimyâ*, s. 363-386; *Mükaşşefetü'l-Kulub*, çev. Salih Uçan, Çelik Yayınları, İstanbul, 1991, s. 81 vd.

²⁰ Bkz. Er, İzzet, *Sosyal Gelişme ve İslam*, Furkan Kitabevi, Bursa 1994, s. 23-24.

C. Din, Ahlak ve Siyaset İlişkisi

Gazâlî, dini ve siyasi görüşlerini genelde ahlak ile ilişkilendirmiştir. Ahlakî açıdan devletin temel görevleri olduğunu vurgulayarak, siyasetin, ahlak ve din ile olan ilişkisini belirtmiştir. Gazâlî'ye göre din insanın bu dünyadaki tüm davranışlarını anlamlandırmasını ve hayatta karşılaştığı ahlaki problemlerin çözümlerini ortaya koymaktadır.

Gazâlî'ye göre din iyi ahlaktır.²¹ O, '*İnsanoğlu iyi bir dini hayat için, iyi bir ahlaka sahip olmalıdır*' derken, iyi bir toplumun temeli olarak da ahlakı gösterir. Ahlakın temeli ise dindir. Dolayısıyla insanlığın ve toplumun ahlakî noktada düzene girmesi dine bağlıdır. Ancak toplum içerisinde dinin gücü zayıflayacak olursa, ahlak kuralları işlemez hale gelecektir ki, bu da sosyal hayatın düzeninin bozulması, kaos ve anarşi demektir. Toplumdaki ahlak bozulursa, insanlar vicdanlarından çok midelerinin sesini dinlemeye başlarlar ki işte bu, dini ve dünyevi hayatın yıkılması demektir.²²

Gazâlî'ye göre siyaset, insanı iyi yola sevk eden bir ilim olan ahlakın yakın arkadaşıdır.²³ Bu açıdan iyi bir idare ahlaki temeller üzerine kurulmalıdır. İleride de görüleceği üzere devlete ve devlet başkanına birtakım ahlaki görevler yükleyen Gazâlî'ye göre, devlet başkanı her alanda dini ve ahlaki ilkeler çerçevesinde yönetim işini yürütmelidir. Devlet idaresini üstlenen yöneticilerin, halkın ahlaki gelişmesiyle ilgili sorumluluklarının bulunduğunu fakat öncelikle kendilerinin ahlaki bir hayat içinde olmalarının gerektiğini söyler. Bundan dolayıdır ki, Gazâlî, yöneticinin ahlaki bakımdan en üst düzeyde bulunmasını şart koşmuş, ahlaki değerlere sahip olmayı devlet başkanında bulunması gereken özellikler arasında saymıştır.²⁴ Gazâlî, siyaset kurumunun hedefini, genel anlamda din ve dünya hayatının düzenlenmesi olarak ele alır. İleride ayrıntılarına yer verileceği üzere, siyaseti, dinin korunması, dünyanın yönetilmesi olarak özetlemektedir. Bu amaçlara ulaştıracak temel aracın da ahlak olduğunu belirtmektedir. Ahlak ancak düzenli bir toplum içerisinde yaygınlaşabilir ve uygulanabilir. Ahlaki bir hayatın düzeni, toplumsal düzenin akabinde gelir. Dolayısıyla

²¹ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, s. 384.

²² Gazâlî, *El-İktisâd*, s. 283-284.

²³ Gazâlî, *Mizânü'l Amel*, s. 149.

²⁴ Gazâlî, *Nasîhati'l-Mülûk*, s. 108-109.

ahlak da toplumsal düzenle sağlanabilir. Kargaşa ve anarşinin hüküm sürdüğü bir toplumda dinden ve ahlaktan bahsetmek mümkün değildir. Bu açıdan onun düşünce sisteminde din, ahlak ve siyaset toplum düzeni açısından ne kadar önemli ise bu değerlerin kendisini gerçekleştirebilmesi de iyi bir yönetimle birlikte toplumsal düzenin sağlanmasına bağlıdır.

D. Din ve Dünya İlişkisi

İslam dini getirmiş olduğu temel prensipler çerçevesinde insan için gerekli gördüğü din ve dünya hayatı gibi iki farklı alanda bir ayrıma gitmemiş, her iki olguyu da bir bütün olarak ele almıştır. İslam'ın bu genel tezinden hareketle Gazâlî'de din ve dünya gibi bir ayırım söz konusu olmadığı gibi o, bu iki olguyu, birbirini tamamlayan, biri olmadan diğerinin olamayacağı bir bütün olarak ele almaktadır. Gazâlî'nin, "*Din ile dünya yekdiğerine lazımdır, birbirinden ayrılmazlar. Biri, diğersiz olmaz*"²⁵ sözü din ve dünya ilişkisi hakkındaki düşüncelerini özetlemektedir.

Gazâlî, dünyayı geçici bir konaklama yeri olarak değerlendirmekte; insanı ise bu konakta bir misafir olarak görmektedir: "*Dünya, din yolunun konaklarından bir konak yolcuları Allah'a götüren bir yol, misafirlerin ihtiyaçlarını alabilmeleri için açığa kurulmuş bir pazardır.*"²⁶ Dolayısıyla dünya hayatı, asıl olan âhiret hayatı için bir hazırlık dönemini ifade eder. İnsanoğlu bu dünyada Allah'a ibadet etmek ve O'nun bilgisine ulaşmak için vardır. Ancak O'na kulluk edebilmek, bedenın sıhhatli olmasına, ihtiyaçlarının karşılanmasına bağlıdır. Ruh'un ilmî ve manevi gıdaya sahip olması ve gelişmesi bedenın sıhhatine, selametine bağlı ise dinin yaşanabilmesi için de dünya hayatına ve dünya düzenine ihtiyaç vardır. Bunun yanında insanoğlu sanat (iş, meslek) ve ticaret yoluyla hatta ilim yoluyla geçimlerini sağlamada bu dünyada meşakkatli şeylerle uğraşırlar. Bunun nedeni dünyanın geçici olan az bir menfaatini elde etmek içindir. Ancak bu az ve geçici olan şeyler yanında âhiret hayatında bu menfaatlerin sonsuz ve ölçsüz karşılığı bulunur. İnsan bunu düşünür ve bilirse dünyayı daha iyi anlamlandırır. Gazâlî'ye göre, insanoğlu tabii yapısı itibariyle bunu düşünmede zorluk çeker. O, doğası gereği mala, mülke ve dünya hayatına karşı şiddetli bir arzuya ve hırsa

²⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 346.

²⁶ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, s. 60.

sahiptir. İşte böyle bir ilişkide, insan, dünyayı anlamlandırabilmesinde dine ihtiyaç duyar.²⁷

Gazâlî'nin eserleri incelendiğinde onun yalnızca manevi alanlarla ilgilendiği ve dünyevi işlerle hiç ilgilenmediği gibi bir düşünce ortaya çıkabilir. Çünkü hemen her eserinde dünyaya karşı olumsuz bir tavır takınır. Belki bunda onun sûfi kişiliğinin büyük bir etkisi olduğu da söylenebilir. Ancak o, uhrevî olana önem verdiği kadar bu dünyaya da önem vermektedir. Bu önem uhrevî hayatın ön şartı olduğu kadarıyla sınırlıdır. İhyâ'nın "Zemmü'd-Dünya" başlığıyla açtığı bölümünde²⁸ dünya ve dünya hayatını kötüler. Onun bu tavrının nedeni insandaki fitri olan din duygusunu köreltmeye açık olmasıdır. Dünya sevgisi insanın kalbinde hırs, hased, düşmanlık gibi sıfatların ortaya çıkmasına neden olur. Böyle bir dünyanın, kötülüğe ve günaha davet eden büyüüne kapılan biri asla mutluluğu ve kurtuluşu elde edemeyecektir. Gazâlî diyor ki,

*"Hilebaz, aldatıcı ve zalim olan bu dünyadan sakın. Çünkü o, hilesi ile süslenmiş, aldatması ile gönülleri kendisine çekmiştir. O, boyalı duvaklı bir gelin gibi gözlerin kendisine çevrilmesini ve insanları kendisine âşık etmesini bilen bir hilekârdır."*²⁹

Bununla beraber dünyadan tamamen yüz çevirmeyi de bizatihi amaç olarak ortaya koymaz. İhyâ'da bunun zararlarına karşı uyarılarda bulunur. Gazâlî bu dünyayı Allah'ın âhîret için hazırlık maksadıyla bir imtihan yeri olarak belirlediği, aynı zamanda bir çalışma ve işyeri olarak yarattığı üzerinde de durur. Bu dünyaya boş vermekle insanın sefil ve başkalarına muhtaç olmasını dinen günah sayar.³⁰ Ayrıca Müslüman çok çalışıp zengin olmalıdır.

"Fakir olursa temel ve zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için bütün zamanını harcayacağından dolayı, insan için en faziletli şeyler olan ilim ve ibadete zaman kalmayacaktır. (...) Fakir bir insan hacc, zekât, sadaka ve diğer hayırlı ihsan ve

²⁷ Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, s. 21-22.

²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 451 vd.

²⁹ Gazâlî, a.g.e, s. 476.

³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, "Kitabü'l-Fakr ve' z-Zühhd" Bölümü, s. 387 vd.; c. II, s. 750, vd. ; *Kimyâ-yı Saadet*, s. 221, 332 vd.

ikramları yapmaktan ve bunların sevabından da mahrum olur. Bu açıdan dünya hayatının değeri bilinmelidir.”³¹

Gazâlî’ye göre din ve dünya dengesinin kurulması önemlidir. Çünkü insanoğlunun din açısından bütün hatalarının kaynağı, dünyevi ve uhrevi dengeyi kuramayıp bu dünyayı aşırı bir şekilde sevmesidir. Ancak bu dünya ile âhireti kazanmak da mümkündür. İnsan dünyada iyi ve sâlih bir insan olabileceği gibi kötü ve günahkâr bir insan da olabilir.³² Bu açıdan Gazâlî, insanı bu dünyada iyi bir duruma sevk edecek olan davranışın ölçüleri hakkında özellikle Mizanü’l-Amel’de detaylı bilgiler verir. İnsanın ne bu dünyayı terk etmesi ne de kendini tamamıyla dünyevi arzularına bırakmasını tavsiye eden İslam Peygamberi’nin öğretisine işaret eder. Gazâlî için din ve dünya dengesinin kurulması âhiret mutluluğu için önemlidir. Söz konusu dengeyi kuramayanlar ne dinini ne de dünyasını kurtarabilirler.³³ İşte bu aşamada insanların dünya işlerinin düzenlenmesi ve yönetilmesi anlamında siyaset, din ve dünya arasındaki bu dengeyi kurmada işlevsel bir role sahip olacaktır.³⁴

II. GAZÂLÎ’DE DİN VE DEVLET İLİŞKİSİ

A. Genel Olarak Siyasete Bakışı

İslam düşünürleri, özellikle Farabî’den itibaren İslam kültür tarihi açısından büyük değer taşıyan, oldukça orijinal bir siyaset felsefesi geliştirmişler, siyaseti dar anlamda hakları paylaştiran, sosyal birliği koruyan, sorumlulukları düzenleyen cismani bir yönetim saymışlardır.³⁵

Siyaset terimini ele alıp bunun İslam açısından mahiyetini araştıran, tahlilini yapan ve sınıflandıran en önemli düşünürlerden birisidir Gazâlî. O, döneminin siyasi ve kültürel gelişmelerinin bizzat içinde olmuş, gelişen hadiselerle yön vermiş, etkilemiş ve etkilenmiştir. Siyasi görüşlerinin oluşmasında ve şekillenmesinde yaşadığı dönemde

³¹ Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, s. 184.

³² Gazâlî, a.g.e., s. 300.

³³ Gazâlî, a.g.e., s. 21-22.

³⁴ Gazâlî, *El-Munkızu Mine’ d-Dalal*, s. 40.

³⁵ Menekşe, Ömer, “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Maverdi ve Nizamülmülk Örneği”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.V. sy. 3, s. 196.

meydana gelen dini ve siyasi olayların büyük rolü vardır. Daha önce de bahsedildiği üzere, Gazâlî'nin dönemi, İslam dünyasında siyasi birliğin nispeten zayıfladığı, hilafet makamının siyasi otoritesini kaybettiği ve özellikle Batınîler'in zararlı faaliyetlerinin İslam toplumunda önemli boyutlara ulaştığı bir dönem olmuştur. İhyâ'da belirttiğine göre toplumun dinî yaşantısında da geçmişe nazaran bir gerileme söz konusudur.³⁶ Bu ve benzeri sosyal gelişmeler onun siyaset anlayışını önemli ölçüde etkilemiştir. Yaşadığı dönem itibariyle toplumsal bir problem oluşturan fikri akımlarla mücadele etmiştir.³⁷ Bağdat'ta bir müderris olmasının yanında, sarayda bulunduğu dönem içinde ve sonrasında siyaset ile de uğraşmış ve uygulanan politikalara yön vermiştir.

H. Han Şirvânî'nin ifadesiyle XII. yüzyılın ilk yarısında, daha henüz Batı'da siyasi meseleler ile ilgilenilmeye bile başlanılmadığı bir zamanda Gazâlî, belli başlı bir bilim dalı olarak siyaset ilmini ele almış ve ona ilimler tasnifinde yer vermiştir.³⁸ Gazâlî, siyaseti, söz konusu tasnifinde dini olmayan, dünyaya ait ilimler arasında saymasına karşın,³⁹ ileride görüleceği üzere siyaseti din ile de irtibatlandırmaktadır. Siyaset kavramını günümüz anlayışına uygun olarak "*dünya işlerine ait saltanat tarafından maslahata binaen kabul olunan tedbirler*"⁴⁰ olarak niteler. Bir başka ifadeyle Gazâlî'ye göre siyaset, yönetenlerin devlet işlerini yönetilenlerin menfaatine uygun olarak düzene koyan bir ilimdir. Bu şekliyle Gazâlî, siyaseti geniş ve genel anlamıyla insanların ve toplumun yönetimi olarak kabul etmektedir. Siyaset kavramına toplumsal bir görev yüklemekle birlikte siyaseti, günümüz siyaset sosyolojisinin tanımlarına uygun bir anlam çerçevesine yerleştirdiği görülmektedir. Bunun yanında siyasete ideal bir anlam yükleyen görüşlerin aksine insan topluluklarının yapısına hakim olan doğal kanunları ve sosyal olguları esas alan bir görüşe de sahiptir. Mesela siyasi görüşlerinde

³⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 4.

³⁷ Gazâlî'nin eleştirisi ve mücadelelerine hedef olan düşünce ve akımların en önemlileri *Bâtınlık* ve *Meşşâi Felsefesi* olmuştur. Özellikle de içinde bulunduğu İslam toplumunun sosyal, siyasi ve kültürel problemlerinden birisi olarak gördüğü Bâtınîleri eleştirmek ve İslam toplumunda meydana getirdikleri dini ve kültürel çözülmeyi bertaraf etmek için -hamisi Nizamü'l-Mülk'ü öldürmelerine rağmen- büyük bir cesaretle siyasi yönü ağır basan "*Fedâihu'l-Bâtıniyye*" ile "*El-Kıstasü'l Müstakim*" başta olmak üzere önemli eserler yazmıştır.

³⁸ Şirvani, Harun Han, "Gazâlî'ye Göre Nazari ve Tatbiki Siyaset" çev. Hüseyin Gazi Yurdaydın, *AÜİF Dergisi*, sy. 3-4, Ankara, 1957, s. 27.

³⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 48-49.

⁴⁰ Gazâlî, *El-Munkızu Mine'd-Dalal*, s. 68.

devamlı olarak ideal bir toplumun kurulması peşinde koşan Fârâbî'den⁴¹ farklı olarak, ideallerden değil içinde bulunduğu sosyal gelişmelere uygun, realiteden hareketle siyasi görüşler serdetmiştir. Din, siyaset ve toplum ilişkisinde de bu yolu takip etmiş, ideallerle ilgilenmemiştir.

B. Din ve Siyaset İlişkisi

Gazâlî, siyaseti dini bir ilim olarak görmemesine rağmen siyasetin temel prensiplerinin dinden alınmış olduğunu belirtir. Filozofların felsefenin bir bölümü olarak kabul ettikleri siyaset konusunda ortaya koydukları bütün görüşlerin aslında dünyevi ve idari işlerle ilgili olarak maslahata dayalı prensiplere (hikmetlere) yönelik olduğunu vurgulamaktadır. O, siyaset ile ilgili olan alanda, dini ve akli açıdan herhangi bir problem görmemektedir. Dahası siyasetin ilkelerinin dine dayandırıldığını bir başka ifadeyle doğrudan Allah'ın kitabından ve peygamberlerin sünnetlerinden çıkarıldığını iddia etmektedir.⁴² Böylece din ile siyasetin çatışma içinde olamayacağını da altını çizmektedir. Onun bu yaklaşımı yukarıda -Birinci Bölüm'de, din ve siyaset ilişkileri kısmında- siyasetin temelini dini olduğu noktasındaki görüşleri benimsediğini de göstermektedir.

Dünyayı ayakta tutan dört temel esastan birinin siyaset olduğunu söyleyen Gazâlî, siyasetin din ve ahlakın zorunlu bir uzantısı olarak ortaya çıktığını, hayatın müşahhas şartlarına adapte edilen bir davranış sanatı olduğunu beyan etmektedir.⁴³

Gazâlî'ye göre, devlete ve siyasete ihtiyaç duyulmasının temel sebebi zaruri ihtiyaçlarını karşılama konusunda insanların birbirine karşı adil olarak davranmamalarıdır. Eğer insanlar karşılıklı ilişkilerinde adalet ile davranabilselerdi siyasete ve devlete ihtiyaç da olmayacaktı.

Gazâlî, bütün dünya işlerinin üzerine kurulduğu üç aslî sanattan (meslekten) söz etmektedir:

Birincisi: Yaşayabilmek için zaruri olan işlerdir ki bunlar dört kısma ayrılır.

⁴¹ Bkz. Bayraklı, Bayraktar, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yayın Dağıtım, İstanbul, 1983, s. 67.

⁴² Gazâlî, *El-Munkızu Mine'd-Dalal*, s. 68.

⁴³ Gazâlî, *Mizânü'l Amel*, s. 329.

- a. Yiyecek temini için rençperlik yani *tarım*,
- b. Giyecek temini için *dokumacılık*,
- c. Mesken temini için *inşaat*,
- d. Toplumun sevgi, saygı, yardımlaşma ve beraberliğini sağlamak için *siyaset*.

İkincisi, yukarıdaki dört mesleğe yardımcı olan demircilik ve iplikçilik gibi mesleklerdir. Mesela demircilik, rençperlik ve diğer mesleklere âlet hazırlamakla yardımcı bir işlev görür. Yine hallaçlık ve eğirme işi ise dokumacılığa yardım eden bir meslektir.

Üçüncüsü ise yine bu dört temel mesleği tamamlayan ve süsleyen işlerdir ki, rençperlik ile elde edilen mahsulü işlemek, pişirmek (fırıncılık), üretilen kumaşı dikmek, boyamak (tekstil) bu cümle işlerdendir.

İnsanların bu dünyadaki tüm ilişkileri yeme, giyme, barınma ve siyaset üzerine şekillendiği için bunları aslî meslekler olarak görmektedir. O, söz konusu meslekleri insan vücuduna benzetir. Kalp, ciğer ve beyin asıl uzuvlar, mide, damar ve sinirler bunlara hizmet eden organlar, tırnaklar, parmaklar ve kaşlar da tamamlayıcı ve süsleyici organlardır. Gazâlî'ye göre, bu mesleklerin en üstünü asılları olup (rençperlik, dokumacılık, inşaat, siyaset) bunların en şerefli ise siyasettir. Bundan dolayı siyaset diğer mesleklere göre daha fazla olgunluğa ihtiyaç duymaktadır. Çünkü siyasetçi, siyaseti yürütürken diğer sanatları da kullanacaktır.

*“İnsanlığı islah etmek ile dünya ve âhirette mutluluğa ulaştırarak doğru yolu gösteren siyasetin”*⁴⁴ dört çeşidi vardır.

- a. En üstünü olan Peygamberlerin siyaseti,
- b. Halife, melik ve sultanların siyaseti,
- c. Allah’u Teâlâyı ve dinini bilen, peygamberlerin varisi olan alimlerin siyaseti,
- d. Vaizlerin siyaseti,

Gazâlî'ye göre, siyasetin bu dört çeşidinin peygamberlikten sonra en üstünü, eğitimi ve öğretimi esas alan, halkı, helake sürükleyen kötü huylardan alıkoyan ve ilim

⁴⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 40.

ile mutluluğa ulaştıran âlimlerin siyasetidir.⁴⁵ Gazâlî bu dört tür siyasetin kapsamını biraz daha açmaktadır. Siyasetin birinci ve en üstün mertebesi Peygamberlerin siyaseti, sevk ve idaresi olup bütün insanların zahir ve batınlarına hükmederler. İkinci mertebe, halifelerin, padişahların ve sultanların siyaseti olup, bütün insanların yalnızca zahirine (bu dünyalarına) hükmeder, batına tesir edemezler. Üçüncü olarak, Allah'ı ve dinini bilen, peygamberlerin varisi olan âlimlerin siyasetidir ki, bunlar hiçbir sınıfın zahiri işlerine karışmadıkları gibi sadece münevver tabakanın batınına hitap edebilirler. Dördüncü ve son siyaset, halkın (avamın) batınına hükmeden vaizlerin siyasetidir.⁴⁶ Bu dört siyaset türünün hepsinin de kaynağı dinidir. Çünkü yukarıda geçtiği üzere Gazâlî'ye göre siyasetin temel prensipleri ya Allah'ın peygamberlere indirdiği kitaplardan ya da geçmiş dönemdeki peygamberlerden miras alınmıştır.

III. GAZÂLÎ'NİN DEVLET DÜŞÜNCESİ

A. Devletin Kaynağı

Gazâlî devletin oluşumunu kendisinden önceki İslam düşünürlerinin görüşlerine paralel olarak sosyolojik bir zorunluluk olarak görmekle birlikte işbölümü, ihtiyaç, doğa şartları, aile, ekonomi/iktisad ve biyolojik nazariyeler gibi konuya çok çeşitli pencerelerden bakmaktadır. Bu anlamda modern sosyolojinin yeni ortaya koyduğu mevcut teorilere kaynaklık ettiği de söylenebilir. Devletin kaynağı nedir? sorusunun cevabına geçmeden önce toplumun nasıl oluştuğuna bakmamız gerekmektedir.

Ona göre, insanoğlu fitratı itibariyle medeni yani sosyal bir varlıktır.⁴⁷ Dolayısıyla diğer insanlarla birlikte yaşamak zorundadır. Peki, insanoğlunun birlikte yaşama zorunluluğu nereden gelmektedir? İnsanoğlu yaşamını sürdürebilmesi için yiyeceğe, iklim koşullarına bağlı olarak soğuk veya sıcaktan korunması için giyeceğe; canını ve malını çeşitli tehlikelerden koruması için bir meskene ihtiyaç duyar. Bu anlamda insanoğlunun temel ve zaruri ihtiyaçları genel olarak yiyecek, giyecek ve meskendir.⁴⁸ Yukarıda bahsettiğimiz aslî mesleklerin kaynağı bu zaruri ihtiyaçların teminine

⁴⁵ Gazâlî, a.g.e, s. 40-41.

⁴⁶ Gazâlî, a.g.e., s. 41.

⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 503

⁴⁸ Gazâlî, a.g.e., c. III, s. 502; Ayrıca Bkz. *İhyâ*, c. IV, s. 422 vd.

yöneliktir. İnsanları iktisadi hayata yönelten de bu üç temel ihtiyacın giderilmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁹

Gazâlî'ye göre doğa şartları da insanı bir arada yaşamaya mecbur kılmaktadır. İnsanlar hayvanlar gibi hayat şartlarına hazır bir durumda yaratılmamıştır. Allah bu dünyada hayvanlar için gerekli olan temel ihtiyaçları hazır ve kullanıma elverişli olarak yaratmıştır. Ancak insanlar için bu ihtiyaçları kolay elde edilebilir bir tarzda yaratmamıştır. Hayvanlar hiçbir sanata, mesleğe muhtaç olmadan doğadan gıdalarını temin edebildikleri gibi yaşadıkları coğrafyaya uygun olarak giysileri de hazır olarak verilmiştir. Fakat insanın yaratılışı ve bünyesi böyle değildir. O, yiyecek bulabilmek, giyecek temin etmek ve korunmak için bir arada bulunmaya ve yardımlaşmaya muhtaçtır.⁵⁰ O zaman diyebiliriz ki, insanoğlu yaşamını sürdürebilmesi ve temel ihtiyaçlarını temin edebilmesi toplum içinde bulunmasına bağlıdır.

Gazâlî insan neslinin devamı için de bir toplum içinde bulunmanın gereğine ve bu konuda ailenin önemine değinir. Ancak ihtiyaçların temini için aile olarak örgütlenmenin de yeterli olamayacağını savunur. Ona göre, “*aileler de müstakil olarak yaşayamazlar.*”⁵¹ Çünkü aileyi oluşturan fertler ihtiyaçlarını gidermede gerekli olan bütün işleri yerine getiremezler. Âlet temini, ziraat, sanat (demircilik, fırıncılık) vb. işler, bir aile tarafından gerçekleştirilemeyeceği için toplum hayatı zorunludur. İnsanların yiyeceği ve giyeceği üretmesi, sağlam ve müstakil binalar inşa etmesi işbirliği ile olur. Bu da toplum halinde yaşamayı gerektirir. Dolayısıyla köyler ve şehirler insanlar arasındaki bu işbölümü ve yardımlaşma sonucu oluşmuştur.

Ancak insanların işbirliği ile ortaya koyduğu çabalar kimi zaman mücadelelere ve haksızlıklara da neden olmuştur. Bunların önlenmesi ve çözüme kavuşturulması, askerlik sanatını ve hukuk sistemini doğurmuştur. Ayrıca insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek, yönetmek ve hüküm vermek için de siyasi ve idari teşkilatlara ihtiyaç duyulmuştur.

⁴⁹ Orman, Sabri, *İktisat, Tarih ve Toplum*, Küre Yayınları, İstanbul, 2001, s. 362 vd.

⁵⁰ Gazâlî, a.g.e., c. III, s. 502.

⁵¹ Gazâlî, a.g.e., c. III, s. 503.

Toplumda her insan aynı meslekle uğraşamaz. Örneğin herkes müdafaa ve adalet için askerlik işi ile ya da herkes gıda için ziraat ile ilgilenemez. Şayet böyle olursa diğer gereksinimleri karşılayan meslekler ölür. Ordu, müdafaa görevi yanında geçimini sağlamak için başka mesleklerle meşgul olmaya kalkışırsa bu seferde müdafaa işi sıhhatli bir şekilde yerine getirilemez. Bu tür kamu işlerinin devam etmesi için bu işlerle görevli fertlerin geçimleri toplum tarafından sağlanmalıdır. Bu da halktan vergi toplama gibi bir zarureti doğurur. Halktan, kamu hizmetleri için gerekli verginin toplanması ve bunların adil olarak dağıtılması, tahsildar ve memurları gerektirmiştir. Söz konusu vazifeler gelişi güzel yapıldığında toplum düzenin bozulacağını ifade eden Gazâlî, işte bu aşamada devleti oluşturur:

“Toplumda herkese hakkını verecek, adilane bir vazife taksimi yapacak, vatani muhafaza ve müdafaa için gerekli tedbiri alacak, vergileri adaletle toplayıp, adaletle taksim edecek bir hükümdara ve bunlar için de çeşitli müessese ve teşekküllere ihtiyaç hâsıl olmuştur.”⁵²

Dolayısıyla devletler ve siyasal iktidarlar bu sürecin ürünüdür.

Anlaşılabacağı üzere Gazâlî, devletin kaynağını toplumda aramaktadır. Devlet, insanoğluna mutlak anlamda gerekli olan bir kurum, sosyal bir zorunluluktur. Devlet olmaksızın sosyal hayatın, sosyal hayat olmaksızın insanın varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Gazâlî'nin devletin oluşumuyla ilgili bu görüşlerini sosyal realiteden hareketle sistemli bir şekilde sunması, onu kendisinden önceki, ideal devlet teorileri sunan düşünürlerden de ayırmaktadır denilebilir.

B. Devletin Görevleri

Devletin görevleri hakkında, kuruluş amacı olan insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek, güven ve huzur ortamını sağlamak, adaletle yönetmek, zulmü kaldırmak, toplumun dünya-âhiret mutluluğunu sağlamak için dini muhafaza etmek ve korumak

⁵² Gazâlî, a.g.e., c. III, s. 503–504.

şeklinde bir çerçeve çizilebilir. Bu çerçeveden hareketle Gazâlî'ye göre, devletin görevlerini üç maddede vermek mümkündür.⁵³

1. Toplumsal Düzeni Sağlamak

Toplumda, mutluluğun kaynağı olan güven ve huzur ortamının sağlanması devletin asli görevidir. Çünkü bireylere düzenli bir hayatın sağlanması, toplum içinde güven ve huzurun bulunmasıyla mümkündür. Gazâlî, devletin yerine getirmesi gereken en önemli görevin, insanlar arasındaki kargaşaları önleyip düzeni getirmek, barış ve adaleti sağlamak olduğunu belirtir. Bu anlamda sultanın/devlet başkanının nihai amacı, toplumun refah içinde yaşayabileceği huzur ve güven ortamını sağlamak olmalıdır.⁵⁴

İnsanoğlu doğuştan medenidir derken, onun sosyal bir varlık olarak toplum içinde bulunmasının zorunluluğuna işaret eden Gazâlî'ye göre, kargaşanın temel nedeni de insanların bu ayrılmaz tabiatından ileri gelmektedir. Çünkü insanoğlu toplum içinde bulunmakla birlikte diğer insanlarla ilişkilerinde hırslı, bencil, hakkına razı olmayan bir davranış sergiler.⁵⁵ Bu da toplum düzenini tehdit eden önemli bir unsurdur. Gazâlî'nin teorisinde devlet, bu karmaşayı düzenlemeye yönelik, herkese hakkını adaletle dağıtan, farklı düşünceleri bir çatı altında toplayan bir örgütlenmedir. Böyle olunca da devletin ilk ve temel görevi her şeyden önce toplum içindeki çatışma ve problemleri önleyerek düzeni sağlamak olacaktır. Gazâlî için bu, o kadar önemlidir ki, gerek dinin yaşanabilirliği gerekse sosyal adaletin temini öncelikle düzenin sağlanmasına bağlıdır. Toplumsal düzenin sağlanmasına yönelik bu ısrarını, zalim bir sultanın emri altında yaşamayı dahi caiz görmesinde bulmak mümkündür. Çünkü Gazâlî'ye göre, güçlü, zalim ve cahil olan bir sultanın görevden alınması kolay değildir. Böyle bir çaba iç karışıklara neden olacak ve toplum düzenini tehdit edecekse, onu yerinde bırakmak, ona itaat etmek gereklidir.⁵⁶ Düzenin sağlanması ise güçlü bir otoriteyle mümkün olacaktır. El-İktisâd'da bildirdiği üzere, “şayet insanlar başıboş bırakılsalardı ve aralarındaki

⁵³ Gazâlî'de devletin görevleriyle alakalı benzer görüşler için bkz. Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, s. 131; Korkmaz, a.g.e., s. 137 vd.

⁵⁴ Gazâlî, *Nasihati'l Mü'lûk*, s. 27 vd.

⁵⁵ Gazâlî, *Mizânü'l-Ahlak*, çev. H. Ahmet Arslantürkkoğlu, Sağlam Kitabevi, İstanbul, 1974, s. 11 vd.

⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 347.

ilişkiler düzenlenmeseydi son ferdine kadar bütün insanlık helak olurdu.”⁵⁷

Gazâlî devlet başkanını bir bahçivana benzetir. O, bahçesindeki zararlı bitkileri temizler, diktiğini de korumaya çalışır. İhtiyaçlarını karşılar ve zararlı olan unsurları yok eder. Devlet başkanı da bir bahçivan gibi idare ettiği halkını korumalı, toplum düzenini sarsacak unsurları bertaraf etmeye çalışmalı, toplum için zararlı (mütecaviz, hırsız vb.) kimseleri terbiye etmeli, bunların faaliyetlerine engel olmalı, anarşist ruhlu kimseleri ülke sınırları dışına çıkarmalıdır.⁵⁸ Toplum düzenini sağlamaya yönelik olarak devlet başkanı idari işlerde ehil olmayan kimselere görev vermemelidir. Şayet ehil olmayan kimseler göreve getirilirse meydana gelecek kargaşadan sorumlu olacaktır. Çünkü devlet işlerinde ehliyetsiz olanlar, halkın işlerini bozarlar, kendi menfaatlerini gerçekleştirmeye çalışırlar ki, bu da toplumsal düzeni tehlikeye atar, kargaşaya neden olur. Bu görüşünü geçmiş milletlerin tarihi tecrübelerindeki örnekler ile temellendirmeye çalışır.⁵⁹

2. Adaleti Gerçekleştirmek

Devletin, huzur ve güven ortamını sağladıktan sonra yerine getireceği ikinci görev ülkede adaleti tesis etmek olmalıdır. Devletin halk katında meşruiyetinin kaynağı da adaleti gerçekleştirmesine bağlıdır. O, devletin temeline dini değil ama dolaylı yönden adaleti yerleştirmektedir. Çünkü ona göre, kâfir de olsa adil olmak kaydıyla bir devlet devam eder; ancak zalim olan bir devlet yaşayamaz. Örneğin, Nasihati'l Mülûk'da belirttiğine göre Mecusiler ateşe tapmalarına rağmen dört bin yıl süren bir devlet kurmuşlardır. Kurdukları devletin bu kadar uzun ömürlü olmasının temel nedeni insanları adaletle yönetmeleri, zulümden kaçınmalarıdır.⁶⁰

Gazâlî'ye göre, Allah katında yönetme işi en önemli sorumluluklardandır. Her şeyden önce devlet başkanı yönetme işinin kendisine bir emanet olarak verildiğini bilmelidir. Bu görevini hakkıyla yerine getiren hem bu dünyada hem de âhîret hayatında

⁵⁷ Gazâlî, *El-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 284.

⁵⁸ Gazâlî, *Nasihati'l-Mülûk*, s. 110.

⁵⁹ Gazâlî, a.g.e., s. 61-62.

⁶⁰ Bu konuyla ilgili olarak Peygamberin “Başkan kâfir de olsa halkına zulüm yapmadıkça idareciliği bakidir.” sözünü nakleder. Bkz. Gazâlî, a.g.e., s. 52.

mutluluğa kavuşacaktır. Bu konuda Hz. Peygamberin “*Liderin bir günlük adil davranışı yetmiş yıllık ibadetinden daha üstündür*” hadisini delil olarak gösterir. Aynı ifadeyi Sultan Sencer’e yazmış olduğu mektubunda da tekrarlar ve ona yönetimin esasının adalet olduğunu bildirir.⁶¹ Yine yönetim işinde Hz. Ömer’in yönetiminin ve adaletinin örnek alınmasını tavsiye ederek o dönemdeki yaşanmış tecrübelerle değinir.⁶²

Devlet başkanı yalnızca kendi adaletinden değil diğer devlet hizmetinde bulunanların da halka adaletli davranmalarından sorumludur. Çünkü onların halka yapacağı zulüm kendi yaptığı zulüm gibidir. Dolayısıyla, birlikte çalıştığı diğer idarecilerin ve memurların durumlarını bilmeli halka karşı adaletli ve merhametli olan kimselere devlet işlerinde yer vermeli; bu karakterde olmayanları devlet işlerinden uzaklaştırmalıdır.⁶³

3. Dini Korumak

Devletin önemli görevlerinden bir diğeri dini korumak ve muhafaza etmektir. O, dini hayatı siyaset açısından değil, siyaseti dini hayat açısından ele almış ve değerlendirmiştir. Onun siyasal teorisinde siyasetin asıl görevi insanları din açısından uhrevi hayata hazırlamaktır. Dolayısıyla siyasetin temel prensiplerini dine dayandırmasını da bu gayeye yönelik bir girişim olarak görmek gerekir. Bundan dolayı devlet, toplumsal düzeni sağlayıp adaleti gerçekleştirilmesiyle dini bir hayat için gerekli olan huzur ve güven ortamını da sağlamış olacaktır. Böylece din, toplum içinde işlevsel hale gelerek insanların kurtuluşlarına vesile olacaktır.

Gazâlî, siyaset kurumunun hedefini, din ve dünya hayatının düzenlenmesi olarak ele almaktadır. Genel bir değerlendirme ile o, siyaseti, dünyanın yönetilmesi ve dinin korunması olarak özetlemektedir. Dini korumak onun toplum içinde yaşanabilir olmasını sağlamak ile mümkün olacaktır. Bu anlamda dini hükümlerin uygulanması da ancak devlet eliyle olacağından idarecilere önemli sorumluluklar yüklemektedir. Örneğin toplum, din açısından yanlış ve batıl olan inançlara karşı korunmalıdır. Bu

⁶¹ Gazâlî, a.g.e., s. 7-9.

⁶² Gazâlî, a.g.e., s. 30 vd.

⁶³ Gazâlî, a.g.e., s. 37-38.

cümleden olmak üzere devlet din eğitimiyle de ilgilenmek zorundadır. Bunun için Gazâlî, devletin her mahallede insanlara dinlerini öğretecek bir âlimin görevlendirilmesini devletin görevleri arasında göstermektedir. Çünkü “*insanlar cahil olarak doğar; usûl ve fîrû’da dinlerini onlara öğretmek gerekir.*”⁶⁴

Ona göre, devletin iki önemli gayesi olmalıdır: Bir yandan toplum düzenini korumak, diğer yandan dini muhafaza ve ihyâ etmek. Din için devlet zorunludur ve Gazâlî burada dinin menfaati için siyaseti ön plana çıkarmaktadır. Çünkü devletin birinci görevini yerine getirememesi durumunda ikincisine yani dine karşı görevini yerine getirebilmesi mümkün gözükmemektedir.⁶⁵ Bundan dolayı öncelikle devlet düzeni sağlamalıdır. Bu amaca yönelik olarak sık sık eserlerinde, din ve devleti ikiz kardeş olarak ilan etmektedir.

*“İşte bundan dolayı denildi ki: Din ile hükümdar/sultan ikiz kardeşdir. Yine bundan dolayı denildi ki: Din esas, hükümdar onun koruyucusudur. Çünkü, temeli bulunmayan bir bina yıkılmaya mahkûm olduğu gibi, koruyucusu bulunmayan bir şey de yok olmaya, mahkûmdur.”*⁶⁶

Anlaşılmaktadır ki, Gazâlî, dünya işlerinin düzenlenmesini, dolayısıyla ebedi mutluluğun elde edilmesini sağlayacak yönetimin, dinin toplumsal ve siyasal alanda işlevsel hale getirilmesi, otorite tarafından gözetilmesi ve adaletin tesis edilmesiyle mümkün olacağını savunmaktadır.

C. Devlet Başkanlığı

Gazâlî, devlet başkanlığı meselesine El-İtikâd fi'l İktisâd adlı eserinin sonunda açmış olduğu imamet bahsinde değinmiş olmasına karşın özellikle, dönemin halifesi El-Mustazhir Billâh'ın isteği üzerine Batınîlere karşı, onun meşruiyetini ispat etmek için kaleme aldığı Fedâihu'l-Batıniyye (El-Mustazhirî)'de konuyu daha geniş bir şekilde ele almıştır.

⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 93.

⁶⁵ Kurtoğlu, a.g.e., s. 231 vd.

⁶⁶ Gazâlî, *El- İktisâd*, s. 284; Ayrıca bkz. *İhyâ*, c. I, 51; *Fatihâtü'l-Ulûm*, s. 216.

Gazâlî, her ne kadar halifeyi devletin başındaki en yüksek makam olarak görmek istese de siyasal olarak Selçuklu sultanının, fiili iktidarı elinde bulundurduğunun farkında olduğundan, Gazâlî için halife ve sultan farklı otoriteleri temsil etmektedir. Ancak bu farklılığı devletin başında iki başkanın bulunması şeklinde anlamak yanlış olacaktır. Halife ve sultan maddi varlıkları itibariyle ayrı iseler de yaptıkları görev bakımından birlik arz ederler. O, birden çok başkanın caiz olmadığını, idarecilerin çokluğunun ayrılık ve çatışma getireceğini, halkı ikiye böleceğini⁶⁷ bunun topluma bir fayda sağlamayacağını üzerinde durur. Velayet yani yönetim Selçuklu sultanınıdır.⁶⁸ Halife ise ona tabi olarak din işlerinin düzenlenmesine ve dini alanda İslam toplumunun birliğini ifade eden bir misyona sahiptir. Onun devlet başkanlığı hakkındaki görüşleri bu açıklamalar göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır.

Gazâlî, devlet başkanlığı hakkındaki görüşlerini açıklarken öncelikle bir başkanın gerekliliğini geleneksel yöntemi kullanarak⁶⁹ izah eder. Bu aşamada ilk olarak imamet/devlet başkanlığının şer'î (dini) vasfını inkâr edenlere sonra da bunun zorunluluğunu tamamen reddedenlere karşı cevap vermektedir.⁷⁰ Gazâlî, devlet başkanlığının şer'an zorunlu oluşunu önce Hz. Peygamberin din işlerinin düzenlenmesine yönelik iradesine, sonra da İslam toplumunun icmâ'ı ile temellendirmektedir. Peygamber, bu görevi Asr-ı Saadette bizzat gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla bir başkanın şer'an zorunlu oluşu dini hayatın getirdiği işlerin⁷¹ düzenlenip

⁶⁷ Gazâlî, *Fedâihu'l-Batniyye*, s. 108; Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet*, s. 45.

⁶⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 347; Gazâlî, *Fedâihu'l-Batniyye*, s. 115.

⁶⁹ Gazâlî gelenek haline gelen bu yöntemi şöyle ifade ediyor. “*İnançla ilgili konuların daima imamet meselesiyle sona erdirilmesi gelenek halini aldığından biz de bu gelenek metoduna uymak zorunda kaldık. Çünkü alışkanlıklara ve geleneklere aykırı bir metodun takip edilmesi daima kalplerin nefretle karşıladıkları bir husustur. Bu yöntem genelde şu üç noktada toplanmaktadır. Birincisi imametnin vacip olması (...) ikincisi, imam seçmenin vacip olması (...) ve üçüncü olarak Ehl-i Sünnetin sahabe ve Hulefa-i Raşidin hakkındaki görüşleri...*” Bkz. *El-İktisâd*, s. 281, 285, 291.

⁷⁰ Gazâlî, a.g.e., s. 282 vd. Mutezile, Hilafetin zorunlu oluşunu kabul etmekle birlikte onun şer'an değil aklen vacip olduğunu ileri sürmektedir. Gazâlî'nin takip ettiği Sünni çizgi ise hilafetin temelini şeriat olduğunda ısrar eder. Ancak Gazâlî, Sünni düşünürlerin klasik teorilerine yeni unsurlar ekleyerek daha mantıkî bir üslup kazandırmıştır. Bkz. Binder, Leonard, “Gazâlî”, (*İslam Düşünce Tarihi, c.II*), Ed. Mian Muhammed, Şerif, çev. Y. Ziya Cömert, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s. 404 vd.

⁷¹ Gazâlî'nin bundan ettiği şey, dinin namaz, oruç, hac ve zekât gibi temel ibadetlerin ifası; içki, zina gibi had cezalarının uygulanması; evlilik, miras gibi konularda dinin kurallarına riayet edilmesi ile birlikte bu işleri düzenleyecek bir kuruma ihtiyaç duyulacağıdır. Peygamber, döneminde bu işi kendisi yerine getirmekteydi, sonrasında dört halife bu görevi devam ettirmiştir.

yürütülmesinde bir kuruma ihtiyaç duyulmasından kaynaklanmaktadır.⁷² İleride görüleceği üzere Gazâlî, din işlerinin yürütülmesini halifeye bırakmaktadır.

O, devlet başkanlığını ifade etmek için halife, imam, sultan, hükümdar tabirlerini kullanmaktadır. Bir devletin varlığı ve gerekliliği gibi devletin başında bir başkanın varlığını da zorunlu bir olgu olarak görmektedir.⁷³ Bu görüşünü desteklemek amacıyla sahabenin henüz Hz. Peygamberin defin işlemleri tamamlanmadan halife/devlet başkanı seçimi ile ilgilenmelerinden hareketle, İslam'da devlet başkanlığının öneminden bahseder. Çünkü hükmü icra edecek makam olmazsa toplumsal düzen alt-üst olur. İşte bu, toplumun ve dinin korunması konusunda imamın (otoritenin) zaruri bir iş olduğunun kati bir delilidir. “*Nizamın ve dinin devamı ancak halkı uyanık bir göz ile koruyan bir gözetleyici ile sağlanır.*” Devletin sürekliliği buna bağlıdır. Toplum içinde problemleri ve anlaşmazlıkları halk ve fertler çözmeye kalkarsa, bu problemler çözümlenmek yerine daha da artacaktır. Bu bağlamda bir devlet ve başkan şart olmakla birlikte dini ve dünyevi işlerin yürütülmesi de otoriteye bağlıdır.⁷⁴ Ona göre, insanlar farklı sosyal sınıflarıyla, içinde buldukları farklı durumlarıyla, arzularıyla ve birbirlerine aykırı görüşleriyle baş başa bırakılsalardı, aralarında görüşüne saygı duyulan, itaat edilen, toplumu bir fikir etrafında toplayabilecek güçte bir kimse bulunmasaydı, şüphesiz bütün insanlar son ferdine kadar helak olurdu. Bu türden sosyal bir problemin giderilmesi, bu dağınık ve birbirine aykırı fikirleri bir araya getirebilecek, çeşitli görüşlere sahip insanları bir fikir etrafında toplayabilecek güce, kudrete sahip ve kendisine itaat edilen bir başkanın varlığına bağlıdır.⁷⁵ Bu anlamda toplum için devlet başkanının varlığı da -devlet anlayışında görüldüğü gibi- sosyolojik bir zorunluluktur.

Devlet başkanlığının gerekliliğine dair oluşturduğu teorisinin bir başka delilini, bir başkanın olmaması -veya mevcut başkanın reddedilmesi- durumunda ortaya çıkacak problemlerde görmek mümkündür. Ona göre bir devlet başkanının veya bir otoritenin yokluğundan bahsetmek açıkça dini ve sosyal hükümlere büyük bir hücumdur ve

⁷² Gazâlî, *El- İktisâd*, s. 282.

⁷³ O, bu düşüncesiyle Mutezile'den ayrılır. Mutezile'ye göre devlet başkanına duyulan ihtiyaç sosyal olgunlukla ilgili bir husustur. Eğer toplum kendiliğinden doğru yolu tutar, içlerinde fasık bulunmaz, adalet tam olarak tecelli ederse devlet başkanına da ihtiyaç olmaz. Bkz. Korkmaz, a.g.e., s. 105-106.

⁷⁴ Gazâlî, *Fedâihu'l-Batniyye*, s. 108 – 109.

⁷⁵ Gazâlî, *El-İktisâd*, s. 284.

bunların apaçık hükümsüzlüğünü gerektirir. Şayet bu alanda bir otorite olmaz ise valilerin ve kadıların verdiği hükümlerin, sözleşmelerin ve vasiyetlerin geçerli olamayacağı, dolayısıyla da bu işlerin meşruiyetinin ortadan kalkacağını belirtmektedir. Çünkü her bir kadının ve valinin otoritesi devlet başkanından alınmıştır. Bir başka ifadeyle onlar hükümlerini başkan adına vermektedirler.

“Bütün kadıların meşruiyeti de, devlet başkanı tarafından tayinleri iledir. Eğer devlet başkanlığı hükümsüz ise tayinler de hükümsüz kalır ve kadıların yetkileri kalmaz. Onlar da halktan herhangi biri olarak kalır. İnsanların canları malları ve ırzları ile ilgili tasarruf imkânsız hale gelir. Bu büyük ve önemli işlerle ilgili kanunların tamamı dürülp rafa kaldırılmış olur.”⁷⁶

Gazâlî’ye göre böyle bir gelişmenin ortaya çıkaracağı sonuç şudur: Bütün işlerin meşruiyetini kendisinden alan bir başkanın olmayışı bütün normal insan ilişkilerini geçersiz kılacaktır. Mesela kadılar tarafından kısıtlanan nikahlar geçersiz olacaktır. Yine insanlar arasındaki ihtilaflarla ilgili kararlar da geçerliliğini kaybedecektir.⁷⁷ Dolayısıyla böyle bir gelişme, toplum içinde düzensizliğe, karmaşaya ve çatışmaya neden olacaktır. Bunun için öncelikle toplumsal düzen sağlanmalıdır ki din, yaşanılabilir hale gelip kendini ve işlevlerini yerine getirebilsin. Toplumsal düzenin sağlanması da ancak güçlü bir otorite ile mümkün olur. Bunu o günün şartlarında yerine getirebilecek Selçuklu sultanıdır. Halifenin böyle bir gücü olmadığına göre sultanın siyasi otoritesine ihtiyaç vardır. Gazâlî bunun için yönetimde halife ile sultanı irtibatlandırmaya çalışmaktadır. Kendisinden önceki düşünürlerin söylemi olan “*din ve devlet ikiz kardeştir*”⁷⁸ ifadesini kullanarak bu ilişkinin boyutunu göstermektedir.

Anlaşıldığı üzere Gazâlî’nin devlet başkanının gerekliliğiyle ilgili iki önemli tezi vardır: Dünya işlerinin yürütülmesi ve din işlerinin düzenlenmesi. Gazâlî’ye göre,

⁷⁶ Gazâlî, *Fedâihu’l-Batniyye*, s. 107.

⁷⁷ Gazâlî, *El-İktisâd*, s. 289.

⁷⁸ Aslında din ve devletin ikiz kardeş olduğu teorisi Gazâlî’nin orijinal düşüncesi değildir. Eski İran hükümdarlarından Erdesir’e nisbet edilen ve İslami ilkelere uygunluğu nedeniyle Müslüman siyaset adamlarınca da sık sık tekrar edilen “din ve hükümet/devlet biri olmayınca öteki daima eksik kalacak olan ikiz kardeştir.” İfadesini Gazâlî de eserlerinde sık sık kullanmaktadır. Hatta kimi yerlerde ‘kardeştir’ ifadesi yerine ‘arkadaştır’ ifadesini kullandığını görmekteyiz. Bkz. İhyâ c. III, s. 505; Din ve devlet ikiz kardeştir ifadesi için bkz. İbni Miskeveyh, *Tenzîhu’l-Ahlak, (İslam Düşüncesinde Ahlak)* çev. Mustafa Çağrı, İFAV Yayınları, İstanbul, 1989, s. 107-108.

yukarıda da görüldüğü üzere öncelikle dünya işleri düzenlenmelidir. Çünkü din işlerinin düzenlenmesi, ancak insanların zorunlu ihtiyaçlarının temin edilmesinin yanında, güven ve huzur ortamının da sağlanmasına bağlıdır:

“Dinin düzeni ancak bilgi ve ibadetle hâsıl olur. Bunları elde etmek de ancak bedenın sağlamlığı, hayatın varlığı ve selameti, ihtiyaç oranında yiyecek, içecek ve yatacak yerin bulunması, bütün tehlike ve afetlerden uzaklaşmak ve korunmakla mümkün olur. (...) Aksine bütün zamanlarını, nefsinı zalimlerin kılıcından korumakla, azığını galiplerin ve kudretlilerin ağzından kapmaya çalışmakla geçiren bir kimsenin, kendisini ne zaman ilme ve amele vermesi mümkün olur? Oysa ilim ile amel etmek, Âhiret saadetinin en önemli iki unsurudur. Bu da gösteriyor ki, dünyanın düzeni, dinin düzeni için şarttır.”⁷⁹

O halde diyebiliriz ki, dünya düzeni için sultanın varlığı ve din düzeni için de dünya düzeni zorunludur.⁸⁰ İşte bu nedenledir ki, kendisine itaat edilen bir sultanın varlığı şarttır. Aksi takdirde bir otoritenin olmadığı durumda, insanlar arasındaki çıkar çatışmalarından kaynaklanan savaşlar ve kaos nedeniyle ortaya çıkacak anomik ortamda toplumsal istikrarın koruyucusu olarak kendisini ilme ve ibadete veren kimse kalmayacaktır.

Gazâlî’ye göre gelişigüzel birisini devlet başkanı olarak seçmek mümkün değildir. Çünkü devletin başına geçecek kimsenin diğer insanlardan ayrıldığı birtakım özelliklere sahip olması gerekir. Bu da ancak o kişide aşağıdaki özelliklerin bulunmasıyla mümkündür.⁸¹

D. Devlet Başkanında Bulunması Gereken Özellikler

Gazâlî, devlet başkanının özelliklerini, geçmiş dönemlerde konu hakkında görüş bildiren İslam âlimlerinin bilgilerine de başvurarak on maddede özetler. Bunlardan, buluş, akıl, hürriyet, erkek, sağlam uzuvlu ve Kureyşlilik’ten⁸² ibaret olan altısı insanın

⁷⁹ Gazâlî, a.g.e., s. 283.

⁸⁰ Gazâlî, a.g.e., s. 283-284.

⁸¹ Gazâlî, *El-İktisâd*, s. 285 vd.

⁸² Buna delil olarak “İmamlar Kureş’ten olur” hadisini gösterir. Ancak bu konu ihtilafıdır. İlgili hadis, özel bir takım sebeplerle söylenmiştir. Bu anlamda yönetim işinin bir aileye veya kabileye hasredilmesi

doğasında vardır ve yaratılışla birlikte gelir. Diğerleri ise sonradan çaba sarf edilerek kazanılır.⁸³

Kazanmaya bağlı olarak devlet başkanında bulunması gereken sıfatlar yiğitlik, yeterlilik, ilim ve verâ'dır.

a. Yiğitlik: Devlet başkanı manen ve maddeten güçlü olmalıdır. Devlet düzenini sağlamak için taraftar ve desteğe ihtiyacı vardır. Bu şekilde meşruiyetini sağlayan başkanının, devleti cesaretle yönetmesi gerekmektedir.⁸⁴

b. Yeterlilik (Kifayet): Devlet başkanı sağlam bir muhakeme yeteneği ile iyiyi kötüden ayırabilecek, topluma adaletle davranabilecek, acil işlerde doğru karar verebilecek, tehlikeli işlerin sonuçlarını görebilecek akli yeterliliğe ve keskinliğe sahip olmalıdır. O, basiretli kişilerin fikirlerinden faydalanmayı da kifayetin kapsamına dâhil eder. Devlet başkanı yönetimle ilgili konularda istişare etmelidir. Bu haslet Allah'ın Peygamberine: "...umuma ait işlerde onlara danış" buyurmak suretiyle emrettiği haslettir.⁸⁵

c. Verâ (Takva): İdarecide bulunması gereken en önemli özellik verâ'dır. Verâ, takva sahibi olmaktır. Hayır ve hasenatı, halka ve muhtaçlara şefkati, din ve dünya işlerinde düzeni sağlamak amacıyla imar faaliyetlerini sürdürmek, lüks ve rahat bir yaşantıdan kaçınmak, ibadete düşkün olmak, heva, heves ve şehvetten kendini korumak gibi davranışlar verâ sıfatının içeriğini oluşturur. Yiğitlik, kifayet ve ilim gibi sıfatlar başkaları tarafından telafi edilebilir. Ancak verâ sıfatı bizzat şahsa mahsustur ve bu

İslam'ın özüne ve mantığına da aykırıdır. Hz. Peygamberin idareci olarak atadığı şahıslar incelendiğinde, hepsinin Kureyş kabilesinden olmadığı, hatta içlerinden Arap ırkından olmayanların dahi oldukları tespit edilir. (Bkz. Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dini Siyaseti*, Tatav Yayınları, İstanbul, 2002, s. 310.) M. Hamidullah'a göre söz konusu hadisin bağlamı hakkında yani hangi şartlar altında, kim için ve neyi kast ettiğine dair bir bilgi yoktur. Ona göre bu sözün çerçevesinin sınırlı olması gerekmektedir. Örneğin Hz. Ömer'in kendi halifeliği döneminde sık sık tekrarladığı "Şayet Huze'ye'nin azadlı kölesi Salim hayatta olsaydı, benim halifem olarak onu tayin etmekte hiçbir tereddüt göstermezdim." sözüyle bu görüşünü teyit ve takviye eder. Daha fazla bilgi için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II s. 114 vd. Zaten Gazali de Selçukluların iktidarını kabul etmekle, yönetim işini Kureyşlilere hasretmemektedir. Burada başkanlık şartları arasında göstermesi geleneğe uymasından kaynaklandığı gibi halife El- Mustazhiri'nin meşruiyetini sağlama amacıyla da kullanmış olabileceği sonucu çıkarılabilir.

⁸³ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 113.

⁸⁴ Gazâlî, a.g.e, s. 116.

⁸⁵ Gazâlî, a.g.e, s. 117.

özellik kişide bulunmadığı takdirde telafisi mümkün değildir. Çünkü bütün davranışlar verâ üzerine kurulur ve onun çerçevesinde şekillenir.⁸⁶ Verâ sıfatının en önemli vasfı ise adalettir, zulümden kaçınmaktır.⁸⁷

d. İlim (Bilgili olmak): İlim, başkan olacak kimsenin dinini bilmesi, yönetme bilgisine sahip olması ve gerekli hallerde âlimlere danışmasıdır. İlimle kastedilen bir başka şey müctehid yani dini bir konuda karar verme (ictihad) yetisine sahip olmasıdır. Gazâlî'nin ilmi, devlet başkanlığının sıfatlarından birisi olarak göstermesi, onun işlerin daha iyi yürümesi, taklitten sakınmak ve aklın her alanda kullanılmasıyla insanlara olan faydanın çoğaltılması ve buna bağlı olarak toplumsal düzlemde birbirleriyle çelişen fikirler çerçevesinde ortaya çıkan fitne olaylarının önlenmesine yöneliktir.⁸⁸ Ancak Gazâlî ilim sıfatının devlet başkanı için şart olmadığını belirterek bu konuda âlimlerin yalnızca “İmamların Kureyşliliği” noktasında ittifaklarının olduğunu, diğer hususlarda “*devlet başkanlığının maksadını gerçekleştirmek için zaruret ve ihtiyaç nedeniyle ihdas edilmiş şartlar*” olduğunu söyler. Bu şartların yokluğu, sadece devlet işlerinin yürütmesine engeldir.

Gazâlî, devlet başkanı için saydığı bu niteliklerin tamamının bulunması hususunda tabir yerindeyse olmazsa olmaz bir tutum içerisinde de değildir. İlim sıfatı eksik ise âlimlerin görüş ve tavsiyelerini alarak bu açığını giderebilir ve bu, ona göre ilim sıfatının kapsamı içindedir. Bu bağlamda Gazâlî, hilafetin devamını ve toplum yararını gözeterek, kendisinden önceki düşünürlerin kabul ettiği halifenin/başkanın vasıflarından birçoğunu görmezlikten gelmektedir. Belki bunun nedeni, dönemdeki siyasi ve dini karışıklıklar karşısında Kureyşli olmakla birlikte birçok bakımdan yetersiz olan halifenin (El-Mustazhir'in) bu şartlara sahip olmamasıdır. Onun Hilafetinin meşruiyetini sağlamak için *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'yi yazdığını biliyoruz.

Bu özelliklere seçilmiş olmak şartını da eklemek mümkündür. Çünkü Gazâlî, Kureyşliler arasından birçok kişinin böyle bir göreve dair nitelikleri taşıyabileceğinden hareketle, devlet başkanında bulunması zorunlu olan başka bir özelliği daha

⁸⁶ Gazâlî, a.g.e, s. 118.

⁸⁷ Gazâlî, a.g.e. s. 119.

⁸⁸ Gazâlî, a.g.e., s. 123 vd.

eklemektedir. Bu da onun başkaları tarafından görevlendirilmesi veya bu görevi yapması için seçilmesidir. Şimdi bu seçilme işinin nasıl olabileceğini görelim.

E. Devlet Başkanının Seçilmesi

Gazâlî'ye göre devlet başkanının belki en büyük vasfı onun halkın bey'atiyle seçilmiş olmasıdır.⁸⁹ Batınilerin aksine, nass ile imamet telakkisinin batıl olduğunu ifade eden Gazâlî, “*devlet başkanı ancak Müslümanların seçimi ile ve ona itaatte ittifak (bey'at) etmeleri ile sağlanır*” der. Onun siyaset teorisinde meşruiyetin kaynağı ‘dine değil seçim ve bey’ata dayanmaktadır’ sonucuna varabiliriz. Mesela Abbasi halifesinin meşruiyetini savunurken söz konusu meşruiyetin kaynağını Müslümanların çoğunluğunun tercihinde bulur.⁹⁰ Gazâlî'nin bu konuda seçim işinin üzerinde önemle durması, onun içinde bulunduğu Ortaçağ'ın sosyal karakterinden farklı bir düşünce içinde olduğunu göstermektedir. Zira Ortaçağ'da kurulan toplumlar genelde krallık veya hanedanlıkla yönetilmektedir.

Devlet başkanının seçiminde çoğunluğun bey'atının esas olduğunu vurgulamakla birlikte güçlü, itaat edilen, kitlelerin toplumsal desteğini almış ve kendisine muhalefet edenin bulunmayacağı karizmatik bir kişinin bey'atının da geçerli olabileceğini öne sürer. Hz. Ömer'in Hz. Ebu Bekir'i halife tayin etmesini bu uygulamaya bir örnek olarak gösterir. Ancak bu bir kişiye halkın desteği olmalıdır.⁹¹

Gazâlî, El-İktisâd'da devlet başkanında bulunması gereken özellikleri açıkladıktan sonra çok önem verdiği seçme işinin kimin tarafından ve nasıl yapılacağını da belirtir. Devlet başkanının belirlenmesi ancak şu üç yol ile mümkündür.

- a. Bu göreve ya doğrudan doğruya Hz. Peygamber tarafından seçilmek,
- b. Halifenin kendi çocuklarından veya Kureyş'den birisini kendi yerine veliaht tayin etmek suretiyle,
- c. Güç ve nüfuz sahibi bir kimsenin gösterdiği adaya halkın bey'at etmesiyle.⁹²

⁸⁹ Gazâlî, *El-İktisâd*, s. 286; *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 112.

⁹⁰ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 110-111.

⁹¹ Gazâlî, a.g.e., s. 112, Ayrıca bkz. *El-İktisâd*, s. 286.

⁹² Gazâlî *El-İktisâd*, s. 286; Bu güç dönemin siyasal iktidarını elinde bulunduran Selçuklu sultanlarındadır. Bkz. İhyâ, c. II, s. 347.

Gazâlî, döneminin içinde bulunduğu şartlar açısından bunlardan yalnızca sonuncusunun uygun olduğunu ifade etmektedir.⁹³ Bu aşağıdaki pasajda daha net olarak görülmektedir.

*“Velayet (yönetim), ancak nüfuza, şevket ve azamete bağlıdır. Şevket ve nüfuz sahipleri kime bi’at ederse, o halifedir. Hutbesinde, parasında halifeyi tanıyıp ona itaat eden şevket ve nüfuz sahibi kimseler de hükmü nâfiz sultanlardır.”*⁹⁴

Dönemin siyasal iktidarı olan Selçuklu sultanı halifeyi seçme yetkisine sahip olmakla birlikte bu kararını ehlü’l-hal ve’l-akd ilkesi gereği ulemanın onayına da sunacaktır.⁹⁵ İşte burada Leonard Binder’in de ifade ettiği şekliyle, Gazâlî’nin yönetim anlayışındaki çok unsurlu yapıyı görmekteyiz. Din işlerinin düzenlenmesi bir halifeyi gerektirmektedir. Halife ise dönemin güçlü ve nüfuz sahibi Selçuklu sultanı tarafından belirlenecektir. Ayrıca halife, halk adına yetki kullanabilecek ulemanın onayına da sunulacaktır. Bu yönüyle Gazâlî’nin yönetim anlayışı Sultan, Halife ve Ulema’nın işbirliğine bağlı olacaktır.⁹⁶

Peki, konumuz açısından Gazâlî’nin yönetim anlayışında sultan ve halifenin ilişkileri nasıl olacaktır? Bununla birlikte Ulema’nın din ve devlet ilişkileri açısından fonksiyonu nedir? Aşağıda bu sorulara cevap verilecektir. Ancak bundan önce Gazâlî’nin devlet başkanının görevleri hakkındaki düşüncelerine yer vermemiz konumuz açısından faydalı olacaktır

⁹³ Erwin Rosenthal’e göre, Gazâlî’nin bu düşüncesi bu alanda tamamen bir yeniliktir ve bu haliyle o, içinde bulunduğu dönem açısından, fiili iktidarı elinde bulunduran siyasî gerçekliğe de (Selçuklu sultanının iktidarına) boyun eğmektedir. Rosenthal, Erwin, İ. J., *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 57, 61.

⁹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 347.

⁹⁵ Gazâlî’nin burada kast ettiği şey İslam’daki ehlü’l-hal ve’l-akd ilkesidir. Bu kavram İslam hukukunda devlet başkanını halk adına seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet anlamında kullanılmıştır. Ehl-i Sünnet halifenin ümmetin hâkimiyetini temsil ettiğini ve ümmetin seçimiyle iş başına gelmesini kabul etmiş, bu arada ilk dört halifenin Şia’ya karşı meşruiyetini de koruyan bir esneklikle devlet başkanını ehlü’l-hal ve’l-akd denilen gurubun belirlemesi gerektiğini ağırlıklı olarak işlemeye başlamıştır. Bu kavramın XI. yüzyıldan itibaren Ahkamu’s-Sultaniyye türünde siyaset kitaplarında görülmeye başlaması bu sebeptir. Bkz. El-Ensârî, A. İsmail, “Ehlü’l-Hal ve’l-Akd”, *DİA*, c. VII, s. 539-541.

⁹⁶ Ancak Leonard Binder burada, bu üç unsurun ayrıntılarına yer vermez. Ancak, söz konusu durumu İslam dinindeki anayasal süreç açısından değerlendirir. Çünkü ona göre her bir unsur, Sünnî hilafet teorisinin arkasındaki bir boyutu karşılamakta, yine her bir unsur, bu otoritenin gerektirdiği bir işlevi yerine getirmektedir. Binder, a.g.m., s. 413-414.

F. Devlet Başkanı'nın Görevleri

Gazâlî'ye göre devlet başkanının dört temel görevi vardır:

Birincisi, her şeyden önce devlet başkanı insanın niçin ve hangi amaçla yaratıldığını iyi bilmelidir. Bunun yanında dünyanın geçiciliğini ve dolayısıyla insanoğlunun bir yolcu olduğunu iyi bilmelidir. Hz. Peygamber'in "*Dünya âhiretin tarlasıdır*" sözü gereği, insan çiftçi gibidir. Onun ameli, çift sürmesi; dünyası da ekin tarlasıdır. Ölüm vakti ise hasat zamanıdır.

İkincisi, âhiret için tek faydalı olan şey takvadır ve bunun yerinin "kalp" olduğu iyi bilinmelidir. Kalp temiz olursa ona bağlı olan diğer uzuvlar ve davranışlar da iyi ve düzenli olur. Devlet başkanı ancak ömrünü halkının faydasına olan şeylerle geçirdiği müddetçe takvayı elde eder ve kalbini temizler.

Üçüncüsü, devlet başkanı öncelikle kendini yönetecek bir iradeye sahip olmalıdır. Ancak bunu sağladıktan sonra halkı yönetebilir. Gazâlî bunu şöyle ifade eder:

*"Allah'ın halkın üzerindeki hilafetinin manası halkın ıslahıdır. Beldesi halkın ıslahına gücü yetmeyenin dünya halkını ıslah etmeye gücü hiç yetmez. Ev halkını ıslaha muktedir olmayanın belde halkının ıslahına gücünün hiç yetmeyeceği bellidir. Kendisini ıslah edemeyenin ev halkını ıslaha elbette gücü yetmeyecektir. Kendi nefsinin ıslahına gücü yetmeyen kişinin önce kalbinin ıslahı ve ruhi yönünün ıslahı ile işe başlaması gerekir. Kim kendini ıslah etmemiş olduğu halde başkasının ıslahına tamah ederse aldanmış olur."*⁹⁷

Dördüncüsü, devlet başkanı heva ve hevesine sahip olmalıdır. Daha açık bir ifade ile güzel ahlaklı olmalıdır.

Bunların yanında devlet başkanının pratik vazifeleri de vardır ki bunlar şöyle sıralanabilir:

a. Halkın işlerine dair meseleler üzerinde alınan kararların değerlendirilmesinde bizzat kendisi hüküm vermesi gerekir.

b. Kapısında ihtiyaç sahiplerinin durmasını ve problemlerinin çözümünü beklemelerini küçümsememeli ve önemsiz görmemelidir.

⁹⁷ Gazâlî, a.g.e., s. 128.

- c. Giyim, kuşam, yeme, içme vb. konularda lüks bir hayat içinde olmamalıdır.
- d. Halkın işlerini üzerine alan kimse tevazu, adalet, Müslümanlara nasihat ve şefkatle davranmalıdır.
- e. Yapılacak işlerde her zaman merhametli olmalı, her hak, sahibine verilmelidir.
- f. Meşruiyetinin temelini, dine uygun davranmakta; halkın ihtiyaçlarına cevap vermekte ve onları dine (iki dünya mutluluğuna) davet etmekte olduğunu bilmelidir.
- g. Bu makamın dünya ve âhiretteki faydalarının büyüklüğü yanında tehlikesinin de büyüklüğünü bilmelidir.
- h. Bunların yanında devlet başkanının en az ihtiyaç duyacağı işlerden birisi de siyaset gereği insanları korkutmasıdır, otoritesini hissettirmesidir.
- i. Din adamlarının nasihatlerini dinlemeli, Hulefa-i Raşidin dönemindeki uygulamalardan örnek almalı ve geçmişteki din büyüklerinin gelmiş geçmiş yöneticilere söylediği ibret verici sözleri bilmelidir.⁹⁸

IV. DİN VE DEVLETİN ETKİLEŞİMİ

A. Din ve Devlet İlişkileri Bağlamında Halife ve Sultan

Hilafet, İslam düşünce tarihinde yönetimi ifade eden bir terim olarak anlaşılmıştır. Bu çerçevede hilafet bir kurum olarak hem dini hem de siyasi otoriteyi içine alan yönetim biçimini ifade eder. Ancak hilafet ve bu kurumun başındaki halifenin ne olduğu, nitelikleri ve sorumlulukları tarihi süreç içerisinde farklılıklar arz etmiş, sosyal ve siyasi gelişmelere bağlı olarak şekillenmiştir. Hilafet bir kurum olarak şartlara ve zamana göre sabit kalsa da işlevleri değişmiştir.

Gazâlî dönemine gelindiğinde, hilafet varlığını devam ettirmekle birlikte siyasi içeriğinden yoksun sembolik bir kurum haline gelmiş, hatta halifelerin dini noktadaki otoritesi ve işlevleri de ulema sınıfı olarak nitelendirilen âlimler tarafından yürütülmüştür. Selçukluların Bağdat'ı Şii Büveyhîler'den kurtarıncaya kadarki geçen sürede iç ve dış gelişmelerden dolayı en zayıf dönemini yaşamakta olan halifelik, başkent Bağdat'ın Büveyhî emirlerinin elinde olması yanında daha başka sebeplerle de

⁹⁸ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 125-140.

dini otoritesini kaybetme noktasına gelmiştir. Selçuklular'ın İslam dünyasının lideri konumuna gelmesiyle birlikte Sünnî hilafetin yanında bir de Sünnî sultan ortaya çıkmıştır⁹⁹ ki bu, İslam toplumundaki din ve devlet ilişkileri konusuna yeni bir boyut kazandırmıştır.

Hilafet kurumu tarihi süreç içerisinde birçok fonksiyonu icra etmesi yanında yönetimdeki birliği de ifade etmekteydi. Bu anlamda yönetim alanındaki meşruiyetin de temeli konumundaydı. Bu döneme kadar İslam toplumu nezdinde otoritenin kaynağı olarak görülen hilafet kurumunun yanında belirmeye başlayan Selçuklu siyasi otoritesi birtakım sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Örneğin, böyle bir durum karşısında sultan ve halifenin yetkileri, sorumlulukları ne olacaktır? İktidar ve meşruiyetinin kaynağı hilafet midir yoksa sultan mıdır? gibi tartışmaları gündeme taşımıştır.¹⁰⁰ Gazâlî'nin bu ve benzeri sorulara vereceği cevaplar onun din ve devlet ilişkileri hakkındaki görüşlerini ortaya koymamız açısından önemlidir.

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, Gazâlî, hilafet kurumunun varlığını ve devamlılığını savunmaktadır.¹⁰¹ Bu devamlılık hem siyasi hem de dini alandaki otoritenin sağlanmasına yönelik bir düşünce olmasına karşılık o, bilmektedir ki artık halifeye hem siyasi hem de dini bir otorite olarak bakmak ve bunu savunmak mümkün gözükmemektedir. O, halifeye siyasal otorite olarak değil dini işleri düzenleyen ve bu alanda yönetim işlerini paylaşan bir kurum olarak yer vermektedir. El-İktisâd'da belirttiği üzere döneminde, güç kullanma yetkisi Türklerdedir yani Selçuklu sultanlarındadır.¹⁰² Dolayısıyla iktidarı sultanlar temsil etmektedir. Konuyla ilgili olarak Max Weber, siyaseti, araç olarak nitelediği iktidar ekseninde tanımlamaktadır. Ona göre siyaset (ya da devlet) kullandığı araç ile yani iktidar ile tanımlanabilir. Burada iktidara yüklediği anlam gerektiğinde kullanılabilir fiziki bir güçtür.¹⁰³ Bu açıdan Gazâlî'nin sultana/iktidara yüklediği siyasal anlam (gücü kullanma) Weber ile benzerlik arz eder. Çünkü ona göre sultan toplumdaki en üst gücü (iktidarı) temsil etmektedir. Dolayısıyla Gazâlî'nin din alanındaki düzenlemeleri halifeye bırakmasının bir ideal olmaktan çok

⁹⁹ Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, s. 313-314.

¹⁰⁰ Ocak, a.g.e., s. 314 vd.

¹⁰¹ Korkmaz, a.g.e., s. 45.

¹⁰² Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtuniyye*, s. 115.

¹⁰³ Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, s. 22-23.

döneminin sosyal gelişmesine paralel olarak değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü bu dönemde siyasal varlığını kaybetmiş olsa da:

“Bağdat ve çevresindeki camilerin idaresi, hatip, vaiz ve imamların ataması, Cuma hutbelerinin kontrolü gibi dini karakteri ağır basan işlerin yürütülmesi de halifenin elinde idi. (...) Ayrıca ulemanın halifeye bağlı olması yanında yargıda görev yapan kadılar, (yargıçlar) fakihler, imam ve vaizler halifenin toplumdaki dayanaklarını teşkil etmektedir.”¹⁰⁴

Bundan dolayı Gazâlî'nin toplum için bu tür dini işlerin düzenlenmesinde bir kuruma ihtiyaç olduğunu belirtmesi¹⁰⁵ anlamlı gözükmektedir. İleride de görüleceği üzere Gazâlî en azından din ve dünya menfaati için toplum yararına sultan ve halifeyi (din ve siyaseti) işbirliğine davet etmektedir.

Gazâlî'nin ilgili konuya bakış açısı döneminin İslam siyaset teorisyenlerinden de farklılıklar arz etmektedir. Maverdî (ö.1058), Bağdat'ta Büveyhî emirlerinin kıskacında bulunan halifeye itaatin gerekliliğine işaret ederek kapsamlı bir şekilde hilafet kurumunu işlemiştir. Ancak Maverdî, siyasi otoritenin tam anlamıyla halifede olmadığını bildiği halde¹⁰⁶ günün şartlarından ziyade idealindeki hilafet kurumunu temellendirmeye çalışır. O, sistemini hilafetin otoritesi üzerine kurar. Maverdî'ye göre halife, geçmiş dönemlerde olduğu gibi hem siyasi hem de dini bir otoriteyi temsil etmekle İslam toplumunun en üst yönetim kademesini oluşturur.¹⁰⁷ Maverdî, bu şekliyle merkezinde halifenin yer aldığı bir devlet modelinden bahsetmektedir.¹⁰⁸ Gazâlî'nin hocası Cüveynî de (ö. 1085) bu konuda Maverdî'den pek farklı düşünmemektedir ve tamamen dini ve siyasi otoriteye sahip bir halife anlayışına sahiptir.¹⁰⁹ Dönemin diğer

¹⁰⁴ Bkz. Güner, Ahmet, “Maverdî'nin Hilafet Kurumunun Tarihsel Arka Planına Bir Bakış (I)”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, DEÜ Yayınları, sy: XVI, İzmir, 2002, s. 16.

¹⁰⁵ Bkz. Gazâlî *El-İktisâd*, s. 282.

¹⁰⁶ Eserin yazıldığı yıllar, Hilafet kurumunun tarihsel olarak derin bir kriz içinde bulunduğu bir döneme rastlar. Bu açıdan Abbasi hilafetinin genellikle miladi IX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren zayıflama dönemine girdiği kabul edilmektedir. Bkz. Güner, a.g.m., (I)”, s. 4-5.

¹⁰⁷ Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hamid, *el-Ahkamu's Sultaniye*, (İslam'da Hilafet ve Devlet Hukuku), çev. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 5-25; Maverdî bu eserini dönemin halifesinin emriyle yazmıştır. Eserin yazılmasındaki amaç bu dönemdeki etkinliğini kaybeden hilafet kurumunu ve onun başındaki halifeyi ve içinde bulunduğu Sünnî çizgiyi (farklı unsurlara karşı) güçlendirmek olarak değerlendirilmektedir. Güner, a.g.m. (II), *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, DEÜ Yayınları, sy: XVII, İzmir 2002, s. 236 vd; Ayrıca bkz. Ocak, a.g.e., s. 316-317.

¹⁰⁸ Güner, a.g.m. (II), s. 239 vd.

¹⁰⁹ Bkz. Ocak, a.g.e., s. 319.

bir siyasetçisi Nizamü'l-Mülk'ün yönetim anlayışı ise hilafet kurumuna karşı sultanın her alandaki otoritesini öngörmektedir. O, dini ve siyasi alandaki otoriteyi birbirinden ayırmaz. Ancak sultan, dini alanda otorite olmak zorunda olmadığı gibi bu konudaki kararlarda da sahanın uzmanlarına müracaat etmesini tavsiye eder.¹¹⁰

Gazâlî'ye gelince o, bu konuda, halifeyi her alanda otorite olarak gören Maverdî ve Cüveynî'nin görüşleriyle; Nizamü'l-Mülk'ün, halifeyi, sultanın otoritesiyle tamamen saf dışı bıraktığı diğer görüş arasında orta bir yolu takip etmektedir. O, dini ve siyasi otoriteyi ne halifeye ne de sultana bırakmaktadır. Halifenin varlığını ve devamını savunarak dini alanı halifeye; devlet başkanının gerekliliğini benimseyerek de siyasal otoriteyi sultana bırakmaktadır.¹¹¹ Ancak bunu din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması şeklinde anlamak da yanlış olacaktır. Çünkü Gazâlî'nin teorisinde insanın dünya ve âhiret mutluluğu için her iki kurum birbiriyle işbirliği yapmaya mecburdur. Din ve devlet birbirini tamamlayan, biri olmadan diğerinin eksik kalacağı kurumlardır. Onun teorisinde din ve devlet diğer bir ifadeyle halife ile sultan ikiz kardeştir. Din temel, devlet ise bu temelin üzerine kurulmuş bir binadır. Temeli olmayan bir bina yıkılmaya mahkûm olduğu gibi korunmayan bir temel de hiçbir işe yaramaz.¹¹² Dolayısıyla Gazâlî'nin teorisi sosyal gerçekliği yansıtmaması açısından orijinaldir ve döneminin diğer siyasetçilerinden de farklıdır.

Onun sultan ve halifeden sonra diğer bir yardımcı unsur olarak gördüğü ulema hakkındaki görüşlerini ve ulema sınıfına yönetim açısından nasıl bir fonksiyon yüklediğini inceleyelim.

B. Yönetimin Bir Unsuru Olarak Ulema

Gazâlî'nin yönetim anlayışında ilmin ve âlimin önemli bir yeri vardır. Çünkü ona göre “İnsanlara hâkim olmak ve onları idare etmenin aslı, ilim ve ameldir.”¹¹³ Eserlerinin birçok yerinde, devleti ve devlet başkanını âlimlerle irtibatlandırmaya ve

¹¹⁰ Ocak, a.g.e., s. 321.

¹¹¹ Ocak, a.g.e., s. 324 vd.

¹¹² Gazâlî, *El- İktisâd*, s. 284; Ayrıca bkz. *İhyâ*, c. I, 51; *Fatihâtü'l-Ulûm*, s. 216.

¹¹³ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, s. 367.

işbirliğine çağırır. Bu çerçevede din ve devlet ilişkilerinde ulemaya özel bir önem verdiğini görmekteyiz. Âlimler toplumu düzenleyen kanunları yaptıkları gibi devlet başkanlarına da danışmanlık yapmak suretiyle yol gösterirler. Gazâlî'ye göre, peygamberin siyasetinden sonraki en üstün siyaset, ulemanın yani âlimlerin siyasetidir. Çünkü âlimler, peygamberlerin varisidir.¹¹⁴ Onun kastettiği kişiler, genel olarak, din âlimleri, yani hukukçulardır. Bu şekilde denilebilir ki, din ve devlet ilişkisinde dinin devlete ve dolayısıyla da topluma yansımaları âlimler yoluyla olur. Kısacası din ve devlet arasındaki ilişkilerde âlimler işlevsel bir rol oynamaktadır.

Fıkıh ilmini, -ilimleri dini ve dünyevi olarak sınıflandırmasında- dünya ilimleri arasında saymasına karşın¹¹⁵ din ile alakalı bir ilim olarak da kabul eder. Dünya ilimleri arasında saymasının nedeni olarak bu dünyadaki problemlere, daha doğrusu dünya işlerine yönelik çözümler üretmesini gösterir. Kaynağı bu dünyadır. Ancak dünyanın âhiretin tarlası olması nedeniyle fıkıh ilmini de dini bir ilim olarak görür. Çünkü dünyevi ilişkiler ve düzenlemeler âhiret hayatının belirleyicisi ve hazırlayıcısıdır. Bunu şu sözleriyle ifade eder. “*Fıkıh ilmi dünya ile alakalı olduğu kadar din ile de alakalıdır. Lakin din ile alakası, dünya vasıtasıyla olur.*”¹¹⁶ Çünkü ona göre din ancak dünya ile tamamlanır.

Gazâlî ulemayı acaba niçin yönetimin bir unsuru olarak görmektedir? Ona göre, yönetimde fıkıh ve âlimlere ihtiyaç duyulmasının temel nedeni insanların toplu halde yaşamaya mecbur olmalarıdır. Eğer insanoğlu yalnız yaşayabilen bir varlık olsaydı fıkıhın birçok meselesine de ihtiyaç olmazdı. İnsanlar, birlikte yaşamakla ortaya çıkan ilişkilerinde aşırıya kaçmışlardır. Şayet onlar dünyadan ihtiyaçları kadarını almış olsalardı bütün problemler ortadan kalkar düşmanlıklar olmaz, toplumsal hayat bozulmazdı. Ancak durum böyle olmadığı için yani insanlar haklarına razı gelmedikleri için aralarındaki husumetleri kaldıracak bir yöneticiye, toplumsal ilişkileri düzenleyecek bir otoriteye ve kanunlara ihtiyaç duyulmuştur. Bu kanunları da fakihler yani din âlimleri/ulema yapacaktır. Ulema yalnızca kanunları yapmayacak aynı zaman da devlet

¹¹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 40-41.

¹¹⁵ Gazâlî'nin ilimleri sınıflandırması için bkz. *İhyâ*, c. I, s. 49-50

¹¹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 51, 139.

başkanlarını da irşad edecek, onlara danışmanlık yapacaktır. Bu anlamda fakihler devlet başkanlarının öğretmenleri de olacaktır. Bunun için Gazâlî diyor ki: “...mülkün tamamlanması ve korunması hükümetle mümkündür. Husumetlerde mülkü korumak ve nizamı kurmak da fıkıhla halledilir.”¹¹⁷ Halkı siyasetle idare etmek bizzat dinden olmayıp ancak dinin kendisiyle tamamlanabileceği şeylere yardımcı olduğu gibi idare ve nizam yollarını bildiren fakih de bunun gibidir diyen Gazâlî, görüşünü hacc anolojisiyle biraz daha netleştirir:

“Hacc yolculuğuna çıkanlar haydutlardan korunmak için muhafıza ihtiyaç duyarlar. Muhafız olmadan bu yolculuğu gerçekleştirmeleri mümkün değildir. Fakat bunun hacc ile münasebeti çok uzaktır. Çünkü hacc başka şeydir bu yola girmek başka, hacı tamamlayacak olan muhafaza ve korunmanın kanun ve hilelerini bilmek başka şeydir. İşte fakihler de hacc yolculuğuna çıkan kimselerin emniyetle yolculuklarını temin etmek için korunma çarelerini bildiren kimselere benzerler. Onun hacc ile alakası ne derece ise fakihlerinde din ile alakası o nispettedir.”¹¹⁸

Fıkıhın ve dolayısıyla âlimlerin insan ve din açısından önemini, insanın tıp ilmine olan ihtiyacına kıyaslar ve fıkıh daha önemlidir der. Çünkü fıkıh hem bu dünya hem de âhret için insanı mutluluk ve kurtuluşa sevk eden dini bir araç olduğu halde tıp ilmi ise yalnızca dünyaya yönelik bir menfaat sağlar. Hasta veya sağlam âhret yolcusu fıkıhtan müstağni kalamaz der. Çünkü fıkıh, Allah’ın emrine ve nehyine uyulması bakımından dini tanzim eder.¹¹⁹ Gazâlî’nin yönetimde ulemaya yüklediği fonksiyonu onun şu misalinde daha açık olarak görmek mümkündür. “Dünya adeta bir hastahanedir. Âlimler ise manevi doktorlardır. Hükümdarlar da hastahanenin sevk-u idarecileridir.”¹²⁰

Gazâlî, devlet başkanlarının ulemanın nasihatlerine uyması gerekliliğinin altını çizer. Yukarıda görüldüğü üzere devlet başkanında bulunması gereken özelliklerden

¹¹⁷ Gazâlî, a.g.e., s. 51.

¹¹⁸ Gazâlî, a.g.e., s. 52.

¹¹⁹ Gazâlî, a.g.e., s. 52, 56.

¹²⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 93.

birisi de, ilim sahibi olmasıdır. Ancak ilim sahibi olmasa bile bu konuda ilim adamlarına başvurmayı, onlarla istişare etmeyi ilim sıfatının kapsamında görür. Kimyâyı Saâdet’de ise tarihi tecrübelerden örnekler vererek geçmiş dönemlerdeki devlet başkanlarının, âlimlerden aldıkları nasihatleri ve bunun yönetimlerine olumlu katkılarını anlatır.¹²¹ Bunun yanında ulema devlet başkanı için bir yardımcı unsur olduğu gibi din işlerini düzenleyen halife için de durum böyledir. Bu şekliyle ulema hem devlet başkanına yönetim işlerinde, hem de halifeye dini işlerde yardımcı bir unsur olarak işlev görür. Çünkü Gazâlî’nin ifadesiyle döneminde hilafet makamı fetvaya gücü yetmeyen ehliyetsiz ellere geçmiştir. Halifeler fakihlerden yardım almak ve kararlarında onlara danışmak için her hallerinde onları beraberlerine almak zorunda kalmışlardır.¹²²

Bununla birlikte Gazâlî iyi bir yönetimin temelinde adaleti yerleştirir. Çünkü Gazâlî’ye göre, devletin temel amacı, toplum içindeki ihtilafları önlemek ve adaleti sağlamaktır. Bunların gerçekleştirilmesi ise ancak, “*muamelatta Allah’ın tayin ettiği hudud ve sınırları bilmekle mümkündür.*”¹²³ Bunu da en iyi âlimler bilmektedir. Bundan dolayı ona göre toplumun yönetileceği kanunun dini bir karakteri olacaktır.¹²⁴

Gazâlî ulemaya bu fonksiyonları yüklemesine karşın âlimlerin idarecilerle olan ilişkilerinde dikkatli olunmasını da ister. Sultanlarla sürekli olarak birlikte bulunmalarını iyi görmez. Âlimler mümkün olduğu kadar onlardan uzak durmalıydılar. O, âlimlerin sultanın huzurunda bulunmasının doğuracağı problemlerin farkındadır. Çünkü âlimler onların huzurunda bulunmakla her isteklerini –arzu etmeseler de- yerine getirmek zorundadırlar. Bunun yanında sultanların gönüllerini hoş tutmak, meclislerinden ayrı kalmamak ve bir takım menfaatlerden istifade etmek için ikiyüzlü davranmaları da mümkündür. İnsanoğlunun onlar karşısında bulunmaları kendilerini olduklarından farklı davranmaya iter, makul düşüncelerinin önüne geçer. Sultanların haksız siyasetlerine sukut etmeleri bile onların yanlışlarına ortak olmaları demektir. İdarecilerin huzurunda bulunmanın doğuracağı bir başka sonuç ise fitneye yol açmaktır. Çünkü sultanların kapılarına gidenler onların yalanlarını, haksızlıklarını tasdik eder

¹²¹ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, s. 373–375.

¹²² Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 109.

¹²³ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 504.

¹²⁴ Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 225.

veya onda olmayan şeyleri onun hakkında (halka) söylerler ki bu da toplum içinde fitneye yol açmaktır. Bu açıdan âlimler gerekmedikçe idarecilerin yanına gitmemeli, onlardan bir şey almamalı, meclislerinde uzun süre kalmamalıdır.¹²⁵ O, konuyla ilgili görüşlerini peygamberin, “*Âlimlerin fenası, emirlerin ayağına gidenler, emirlerin iyisi âlimleri ziyaret edendir.*”¹²⁶ hadisi ile temellendirir. Ancak idarecilerle önemli bir işte aracı olmak, büyük bir zulmü ortadan kaldırmak, bir haksızlığını gidermek veya öğüt vermek suretiyle onu yararlı işlere yöneltmek gibi durumlarda idareciler ziyaret edilebilir.¹²⁷

Gazâlî söz konusu durumu Bağdat’tan ayrılmadan önce uzun yıllar kaldığı saray çevresinde tecrübe etmiş olmalıdır. Çünkü El-Munkız’da inziva hayatına çekilme nedenlerini izah ederken buna yer vermektedir.¹²⁸ Bunu daha açık olarak Sultan Sencer’in kendisini inziva sonrası dönemde makamına davet etmesine karşılık yazdığı mektubunda da görmekteyiz. Gazâlî mektubunda, sultanların huzurunda bulunmamaya dair kendisine söz verdiğini ve bu sözünden de geri dönmek istemediğini belirtir.¹²⁹

Görüüleceği üzere Gazâlî, yönetim işinde ulemaya özel ve saygın bir yer vermektedir. Hatta siyasetin çeşitlerini sayarken âlimlerin siyasetini, peygamberlerin siyasetinden sonraki en üstün siyaset olarak görmesi de bunun bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Bu çerçevede yönetim işinde kararları sultan verecek ancak bunlar ulemanın ortaya koyduğu kanunlar çerçevesinde olacaktır. Hatta yukarıda geçtiği üzere din işlerinin yürütülmesinde halifenin tayinine memur olan sultan, seçtiği halifeyi ulemanın onayına sunacaktır. Yönetim işlerinde âlimlerin kanunları yapması, sultana danışmanlık etmesi Gazâlî’nin, dini, devlet idaresinin temelini yerleştirmiş olduğunu göstermekle birlikte dinin devlete ve topluma yansımaları da âlimler yani ulema vasıtasıyla olacaktır sonucuna varabiliriz.

İşte yönetim açısından ulemaya duyulan ihtiyacın nedeni budur. Ulema, sultanın kılavuzudur.¹³⁰ Gazâlî’nin ideali, yöneticinin ve halifenin ulemaya tabi olmasıdır. Çünkü

¹²⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 174 vd.; *Fâtihatü’l-Ulûm*, s. 122.

¹²⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 176; Aynı hadisi *Fâtihatü’l-Ulûm*’da tekrarlar. Bkz. s. 123.

¹²⁷ Gazâlî, *Fâtihatü’l-Ulûm*, s. 121 vd.

¹²⁸ Gazâlî, *El-Munkızu Mine’d-Dalâl*, s. 80.

¹²⁹ Sencer’e yazdığı mektup için bkz. *Nasîhati’l-Mülûk*, s. 7 vd.

¹³⁰ Gazâlî, *Fâtihatü’l-Ulûm*, s. 215

şer'i hükümler, ulema tarafından kavranılacaktır.¹³¹ Böylece toplumun saadeti için birbirine bağımlı bu üç kurum yani din, (halife) devlet, (sultan) ve ulema yönetim açısından bir bütünü parçalarını oluşturmaktadır. Ayrılığı değil işbirliği yapmak suretiyle yönetimin bütünlüğünü ifade etmektedirler. Ancak Leonard Binder, hilafet teorisini incelediği Gazâlî'nin, yönetim anlayışındaki bu birlikçi olarak nitelediğimiz yapıyı anayasal süreç açısından değerlendirir ve onun yönetim anlayışının çok unsurlu bir yapıyı ifade ettiğini düşünür. Bu açıdan Gazâlî'nin otoritesi bölünmüş bir otoritedir ve ona göre Gazâlî'nin böyle bir yönetim anlayışı geliştirmesi, gençliğindeki Helenistik felsefeye olan ilgisinden kaynaklanmaktadır. Helenistik felsefede 'filozof kral', *Erdemli Şehrin* en üstün yöneticisidir. Filozof Kralın bütün vasıflarının bir kişide bulunmadığı zamanlarda (Nasıruddin Tusî'den de alıntı yaparak) ortaya çıkan ikinci bir şeklin varlığından söz eder ki, bu da eksik olan sıfatların birkaç kişinin bir araya gelerek sağlanacağı, alternatif bir durumdur. Dolayısıyla biraz ileride de Gazâlî'nin yönetimi farklı ellerde çok unsurlu bir karaktere büründürmesinin orijinal düşüncesi olma ihtimalinin mümkün olmadığını söyler.¹³²

Leonard Binder'in, Gazâlî'nin teorisini çok unsurlu bir yapı olarak yorumlaması makul görülebilir ancak bu çok unsurlu yapıyı bölünmüş bir otorite olarak kendi ifadesiyle Sünni hilafet teorisinin farklı boyutlarını karşılaması¹³³ olarak algılamasını kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Gazâlî için bölünmüş bir otoriteden bahsetmek mümkün değildir. Gazâlî, nihai otorite olarak Selçuklu sultanını görmektedir. Diğer unsurları ise sosyolojik bağlamda toplumun birer kurumu olarak ele alır. Bu açıdan Sultanı, Halifeyi ve Ulemayı toplum içindeki farklı kurumlar olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Ayrıca Gazâlî'nin söz konusu yaklaşımını Helenistik felsefedeki 'filozof kral' anlayışına indirgemek de tarihi ve sosyal gerçekliklerle uyuşmamaktadır. Bunlar Gazâlî döneminin sosyal gerçeklikleridir. Kaldı ki, onun en çok mücadele ettiği fikri akımlardan birisi de Batnilik yanında Meşşai felsefesidir.

¹³¹ Kurtoğlu, a.g.e., s. 229.

¹³² Binder, a.g.m., s. 413-414.

¹³³ Binder, a.g.m., s. 413.

Gazâlî, din ve siyaseti/devleti iki kurum olarak görüp toplum adına işbirliğine sevk ettiğine göre devlet kurumu içerisinde dinin ve bu kurumun başındaki halifenin fonksiyonları ne olacaktır? Onun, incelemeye çalıştığımız siyasal teorisinde, sosyolojik açıdan din ve devletin birbiriyle karşılıklı etkileşimi nasıl olmaktadır? Bu sorular çerçevesinde öncelikle, Gazâlî’de devlet açısından dinin ne ifade ettiğini görelim.

C. Devlet Açısından Din

Gazâlî’nin teorisinde, devletin, sosyolojik düzlemde toplumsal ilişkileri düzenlemeye yönelik bir kurum olduğunu söylemek mümkündür. Ancak toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi birtakım kuralların ve prensiplerin varlığını da gerekli kılmaktadır. İşte bu aşamada dinin toplum için lüzumu ortaya çıkmaktadır.

Gazâlî’ye göre, devlet eliyle toplumun düzenleneceği kurallar dinden alınmalıdır. Yöneticinin işlevi, insanlar arasında adaleti sağlamak olduğuna göre, bu da ancak yapılacak işlerde Allah’ın belirlediği sınırları ve şartları bilmekle mümkündür.¹³⁴ Allah’ın belirlediği sınırları ve şartları kapsayan din, insanın hem bu dünyadaki hem de âhiret hayatındaki kurtuluşunu sağlayan kurallar ve davranışlar bütünü olacaktır. Ulema bu bağlamda toplumun yönetileceği esasları belirleyecek kanunları yapacak, devlet de bir otorite olarak bunları uygulayacaktır.¹³⁵ Gazâlî’ye göre din, fertler arasındaki hak ve sorumlulukları belirleyecek, böylece fertler, toplumda sükûn ve huzur içinde birbiriyle yardımlaşarak yaşayacaklardır. Şayet aralarında âdil bir hukuk ve kanunlar yani din olmasaydı muhakkak ki fertler arasında bir geçimsizlik baş gösterir, ihtilafa düşerler; hak, hukuk zayi olurdu. İnsanlar kavga ederek birbirlerini helak ederlerdi.

İşte Gazâlî için din, devlet açısından toplumu tanzim eden, fertler arasındaki bağları ve ilişkileri düzenleyen, çalışmalarını doğru yola sevk eden, birbirlerine güven

¹³⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 504.

¹³⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 50-51.

ve itimat aşıl原因an hukuki bilgilerdir. Bunun için âhiretin kendisiyle tamamlanacağı dünya hayatının kuralları dini olacaktır.¹³⁶

Gazâlî’de hâkim olan devlet anlayışı, sırf fonksiyonel değil gerek dünyevi ve gerekse uhrevi sorumluluk taşıyan bir devlet anlayışıdır. Ona göre, sırf kendisini gaye edinen dünyevi bir devlet anlayışı, putperest bir anlayıştır. Din ve akıl üzerine kurulan ideal devletin esas gayesi, mensuplarını nihai mutluluk olan âhiret hayatına erdştirmek olmalıdır. Gazâlî’ye göre insanı mutluluğa ulaştıran üç temel yol; Allah’a itaat, emir ve yasaklarına riayet ve İslam’ın gerekli kıldığı ahlakî faziletleri tatbik etmek¹³⁷ olduğuna göre, bunların yerine getirilmesini temin edecek kurum devlet olacaktır.

Dinin, devlet açısından ne anlam taşıdığını iktidarın meşruiyet sorununda da görmek mümkündür. Meşruiyet, siyasetin konusu olmasına karşın dini meşruiyet söz konusu olduğunda sosyolojinin de konusu olmaktadır. Gazâlî’ye göre, devletin İslam toplumunun desteğini almış olması gereklidir. Bu anlamda dini bir lider olarak halifeler, Selçuklu sultanlarının İslam toplumundaki meşruiyetlerini de sağlayan bir misyona sahiptirler. Çünkü her ne kadar siyasal iktidar Selçuklu sultanlarının elinde olsa da iktidarlarının dini dayanağı bir başka ifadeyle meşruiyetleri halifenin onları tanımmasına, menşûr ve hilat vermesine¹³⁸ bunun yanında ülkenin dört bir yanında okunan Cuma hutbelerinde isimlerinin geçmesine bağlıdır.¹³⁹

Anlaşıyor ki, Gazâlî’ye göre günün şartları gereği Selçuklu sultanının yönetiminin meşruiyeti, halifeye biat etmesine de bağlı olacaktır. Çünkü din işlerinin düzenlenmesi, ancak kendisine itaat edilen bir halifenin (imamın) varlığı ile mümkündür.¹⁴⁰ Aslında burada Gazâlî, halifeye de siyasal anlamda bir otorite

¹³⁶ Bu çerçevede Gazâlî’ye göre, insanlar arasındaki ilişkilerin bir kısmı olan evlenme, fertler arasındaki muameleler, ukûbât denilen cezaî müeyyideler dinin hukuki yorumu olan fıkıh ilminin sadece bir kısmını oluşturmaktadır. Bkz. Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, s. 277.

¹³⁷ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, s. 367-68; Korkmaz, a.g.e., s. 50.

¹³⁸ Tuğrul Bey Bağdat’a geldiğinde Halifenin huzuruna çıkmış kendisine saygı ve hürmetlerini sunmuştur. Halife de kendisine hil’at giydirmiş, men’şur (kedisini tanıdığına ve görevlendirdiğine dair verilen bir belge ve rütbe) vermiş, ayrıca onu Rüknü’-d-Din (Dinin temeli), “Melikü’l-Meşrık ve’el Mağrib” (Doğu’nun ve Batı’nın hükümdarı) unvanlarıyla şereflendirmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Ocak, a.g.e., s. 342-343.

¹³⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 347; Ünlü, Nuri, *Anahatlarıyla İslam Tarihi, Başlangıcından-1918’e*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1984, s. 164.

¹⁴⁰ Gazâlî, *El İktisâd*, s. 283.

yüklemiyor mu? Evet yüklüyor, ama bu otorite içeriği boşaltılmış, geleneksel bir otoritedir. Yani İslam toplumunda halife hala İslam dünyasının birliğini sembolize etmektedir.¹⁴¹ Bu anlamda Selçukluların Müslüman toplum nezdinde kabul görmesi halifeyi tanınmasına ve ona tabi olmasına da bağlıdır. Bir başka ifade ile iktidarı elinde bulundurmasına rağmen geleneksel otoriteye de boyun eğmesi gerekmektedir. Bunu bilen Selçuklu sultanları Abbasi halifeleri ile ilişkilerini iyi tutmaya çalışmışlardır. Buna bir örnek olarak, Selçuklu sultanlarından Alparslan'ın kızı Hatice Hatun, dönemin halifesi Kâim Bi-Emrillah'ın veliahtı, El-Muktedî Bi-Emrillah ile evlendirilmiştir. Bu suretle Abbasi halifeleri ile Selçuklu sultanları arasında kurulan akrabalık bu ilişkiyi güçlendirmeye yönelik bir girişim olarak değerlendirilmiştir.¹⁴²

Yukarıda görüldüğü üzere, fertler arasındaki ilişkilerin ve bu ilişkilere dair verilen hükümlerin geçerliliği de yine Gazâlî tarafından bir halifenin varlığına bağlanmıştır. Kadılar tarafından kısılan nikâhların bile geçerliliği bu alandaki bir otoriteye ihtiyaç duymaktadır. Bu da devlet açısından dinin ne ifade ettiğinin bir başka boyutu olarak veya devletin işleyişi açısından din kurumunun bir başka fonksiyonu olarak değerlendirilebilir.

Gazâlîye göre fertlerin devlete ve başkana itaatinde, din önemli bir işleve sahiptir. O'na göre devlet başkanı (sultan, halife) '*Allah'ın yeryüzündeki gölgesi*' gibidir. Dolayısıyla halkın ona itaat etmelidir.¹⁴³ Burada Gazâlî'nin devlet başkanı için '*Allah'ın yeryüzündeki gölgesi*' ifadesini konumuz olan din ve devlet ilişkileri açısından ele almamız gerekmektedir. Çünkü din ve siyaset/devlet ilişkisi bağlamında, yöneticilerin Allah'ın gölgesi olarak nitelendirilmesi, yöneticilere ilâhi bir misyon yükleme anlamını da içeren bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak aşağıda açıklanacağı üzere onun söz konusu ifadeyi eserlerinin kimi yerlerinde kullanmasını yöneticilere ilahi bir vasıf yükleme şeklinde değerlendirmemiz mümkün gözükmemektedir.

¹⁴¹ Kurtoğlu, a.g.e., s. 227.

¹⁴² Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, c. III, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1987, s. 356. Ayrıca bkz. Ocak, a.g.e., s. 341-342.

¹⁴³ Gazâlî, *Nasîhati'l-Mülûk*, s. 59-60.

Gazâlî'ye göre, “Allah, insanoğlundan iki grubu seçip diğer insanlar üzerine onları üstün kılmıştır. Bunlar peygamberler ve devlet başkanlarıdır.”¹⁴⁴ Peygamberleri Allah’a kulluk vazifelerini bildirmek ve onlara doğru yolu açıklamak için göndermiştir. Devlet başkanları ise insanların birbirlerine karşı münasebetlerini düzenlemek, anlaşmazlıkları çözmek ve geçimlerinin temini noktasında bir zorlukla karşılaşmamaları için seçmiştir. Allah, halkın idarecilerine itaat etmelerini, emirlerine uymalarını emretmiştir. Bu çerçevede halk başkana itaat etmelidir. Başkan da halk arasında adaletli olmalı, zulmü kaldırmalıdır. Ona göre, adaletle yönetmenin esaslarından biri, İslam’ın prensiplerini emretmedir. Öyle ki, yönetici, hiç kimseden dine aykırı bir istekte bulunmamalıdır.¹⁴⁵ Böylelikle Gazâlî, halk için başkana itaati din yoluyla meşru kılmaya çalışırken, onu Allah’ın gölgesi şeklinde nitelenmesi de aslında başkanı halka adalet ile hükmedip zulmetmemesi için uyaran bir amaca yöneliktir. Çünkü,

*“Allah katında yönetme işi (hüküm) en önemli sorumluluklardandır. Her şeyden önce başkan yönetme işinin kendisine bir emanet olarak verildiğini ve hesabının bundan olacağını bilmelidir.”*¹⁴⁶

Sultan kendisini Allah’ın gölgesi olarak bilirse halkına zulmetmeyecek onlara adaletle davranacaktır. Çünkü bildirildiğine göre, der Gazâlî, “Nasıl ki gölge insanı yakıcı güneşten koruyorsa, devlet başkanı da halkını tehlikelerden koruduğu için Allah’ın gölgesi olarak nitelenmiştir.”¹⁴⁷ Yine aynı yerde:

“Sultan, Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir. (...) Bilinmelidir ki, Allah kime hükümdarlık derecesini verirse ve onu yeryüzüne hâkim kılsa, halka onu sevmek, ona uymak ve itaat etmek düşer. İsyân etmek ve çekişmek caiz değildir. Allah’ın din verdiği herkesin, hükümdar ve sultanları sevmesi, emirlerinde onlarla itaat etmesi, hükümdarlığı ve sultanlığı onlara Allah’ın bir emanet olarak verdiğini bilmesi gerekir.”

¹⁴⁴ Gazâlî, a.g.e., s. 52.

¹⁴⁵ Gazâlî, a.g.e., s. 48; Ayrıca benzer ifadeler için bkz. *Kimya-yı Saadet*, s. 370.

¹⁴⁶ Gazâlî, *Nasîhati'l-Mülûk*, s. 26.

¹⁴⁷ Gazâlî, a.g.e., s. 52.

demek suretiyle aslında siyaseti, din vasıtasıyla meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Devlet başkanına bu ifadeyle verilen nitelik bir anlamda yönetilenler katında sultana meşru egemenlik hakkı sağlamakla birlikte sultanın mutlak bir yetkisinin de olmadığını belirtmektedir.

Bu konuyla alakalı olarak İhyâ'da halifelerin, (devlet başkanları) peygamberlerin yalnızca dünyevi özelliklerini aldıklarını, diğer dini liderliğin peygamberlik ile son bulduğunu ifade etmektedir:

*“Din ve dünya işlerini bir araya getirmek herkese nasip olmaz. Bu ancak insanların dünyevi ve uhrevi işlerini idare edecek olan peygamberlere nasip olmuştur. Çünkü onlar ilahî vahiyle takviye edilmişlerdir. Diğer insanlar için böyle bir şey söz konusu değildir”*¹⁴⁸

Buradan da anlaşılacağı üzere idarecilere ulûhiyet verilemeyeceğinin altını çizmektedir. ‘Allah’ın gölgesi’ ifadesini bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir.¹⁴⁹

D. Din Açısından Devlet

Gazâlî’nin düşüncesinde, din ve devlet arasındaki ilişkilere, din açısından bakacak olursak, acaba devlet, din için neyi ifade etmektedir? Bu soruyu birkaç noktaya temas ederek cevaplayalım. Gazâlî, her şeyden önce devleti, din açısından zorunlu görmektedir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere dinin düzeni ancak dünya düzenine bağlıdır. Dünya düzenini sağlayacak olan da devlettir. Bir başka ifade ile fiili iktidarı güç ve kuvvetle elinde tutan Selçuklu sultanıdır.¹⁵⁰ Gazâlî’ye göre devletin, din açısından diğer bir önemi de onun korunmasının sağlanması ile ilgilidir. Buna ilave olarak dini hükümlerin uygulanması da bir güce ve otoriteye ihtiyaç duyacaktır. Konuya

¹⁴⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 40.

¹⁴⁹ Onun bu yaklaşımını, devlet başkanlığı konusunda nass ile belirlemenin batıl olduğu şeklindeki düşüncesinde de görmek mümkündür. Bâtıniler imamların nass ile belirlendiğini dolayısıyla onların yanılmaz (masum) kimseler olduğunu ileri sürerek bir anlamda devlet başkanlarına ilahî bir vasıf vermişlerdir. Gazâlî, onların bu düşüncelerini reddetmek amacıyla imamet nass ile belirlendiğini kabul etmemektedir. Bkz. Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 110-111. Gazâlî’deki “Allahın gölgesi” ifadesinin farklı bir yorumu için bkz. Mücahid, a.g.e., s. 127,128.

¹⁵⁰ Gazâlî, a.g.e., s. 115.

bu üç çerçeveden bakacak olursak, öncelikle dünyevi düzenin sağlanmasının gerekliliğinden başlayalım.

Gazâlî'ye göre toplum içinde dinin yaşanabilir olması insanın bireysel olarak güven ve huzur içinde olması ile mümkündür. İnsanın güven ve huzur içinde olabilmesi sosyal düzenin ve adaletin sağlanmasına bağlıdır. Bunun sağlanması da ancak güçlü bir siyasal iktidar ile gerçekleşebilir. Bu açıdan Gazâlî toplumda dinin etkin olabilmesini devletin varlığına ve güçlü olmasına bağlamaktadır. Hatta burada devletin dini bir renginin olmasına da gerek yoktur.¹⁵¹ Devletin varlığı, düzenin sağlanmış olması din kurumu için yeterlidir. Ancak Gazâlî'nin tavsiyesi devlet başkanının dinini bilmesi, yaşaması ve koruması yönündedir.

Gazâlî, mevcut devlet başkanının dini bir kimliğe sahip olmasa da dünya işlerini düzenlemiş olmasını, halka zulmetmeden adaletle davranmasını din açısından yeterli görmektedir. Çünkü başkan kâfir de olsa zulmetmedikçe idareciliği geçerlidir.¹⁵² Dünya hayatının düzenlenmesi din açısından önemlidir çünkü Gazâlî'ye göre, dinin düzeni ancak bilgi ve ibadet ile hâsıl olur. Bunları elde etmekte ancak vücudun sağlamlığı, hayatın varlığı ve selameti, ihtiyaç oranında yiyecek, giyecek ve yatacak (barınacak) bir yerin bulunması, bütün tehlike ve afetlerden uzaklaşmakla mümkündür. Gazâlî şuna emindir ki, “...bulunduğu topluluk içinde emniyette olan, vücudu sağlam ve günlük azığı bulunan kimseye, sanki bütün dünya bahşedilmiş gibidir.”¹⁵³ Bu da dünyanın düzenlenmesini gerektirmektedir. Dünyanın düzenlenmesi, insanlar için güven ve huzurun sağlanması ise ancak bir sultanın/devletin varlığıyla mümkündür. Gazâlî sultanların ölümüyle meydana gelen birtakım fitne ve fesat olaylarında bunun örneklerinin görülebileceğini söyler. Eğer fitne olayları devam eder ve kendisine itaat edilen başka bir sultan tayin edilerek kargaşaya son verilmez ise karışıklık devam eder ve bu da o ülkede kıtlık ve yoksulluğun baş göstermesine, hayvanların ölmesine ve sanayi tesislerinin durmasına yol açar. Bu arada galip gelen, mağlup olanı soymakla uğraşacak, hayatta kalanların çoğu da kılıçların gölgesinde yok olacaktır. Dolayısıyla

¹⁵¹ Gazâlî, *Nasîhati'l-Mülûk*, s. 52.

¹⁵² Gazâlî, a.g.e., a.y.

¹⁵³ Gazâlî, *El- İktisâd*, s. 283.

kendisini ibadete ve ilme verecek kimse kalmayacaktır.¹⁵⁴ Böyle bir durumun insanların dünya ve âhiret mutluluğuna ne tür bir katkı sağlayacağı ortadadır. Bu açıdan öncelikle dünya nizamı sağlanmalıdır.

Gazâlî'ye göre milletin başında siyasi bir otorite bulunmalıdır. Çünkü toplumda siyasi bir otoritenin olmaması denizlerdeki başsız hareket eden balıklar gibidir. Büyük ve güçlü olanlar küçük ve zayıf olanları yediklerinden onlar karışıklık içindedirler. Halkın birbirine olan zorbalıklarını kaldıracak bir otorite bulunmaz ise toplumsal yapı bir düzen içinde olmayacaktır. Böyle bir sosyal gelişme karşısında toplumda insanların dünya işleri iyi olamayacağı gibi belki hayatları da yok olacaktır. Bunun için ülkede siyasi bir otorite yok ise toplumsal düzen bozulup anomi ortaya çıkacağından Allah'ın yeryüzündeki dini de ortadan kalkacaktır. Din, ancak güven ortamında yaşanabilir. Bu konuda filozofların: “*Yeryüzünde başkanın olması, Allah'ın bir hikmeti, onun varlığına ve tek olduğuna dair açık bir delildir.*” sözünü nakleder; ve devamla, “*âlemdeki küçük ve büyük her şey bir yöneticinin tedbirine, idaresine ve tek bir yaratıcının varlığına muhtaç olduğu hususu, zorunlu olarak her akıllı insanın kabul ettiği bir zarurettir*” der. Gazâlî'ye göre akıllı ve inanan bir kimse başkanın zevalini istemez. Böyle bir şeyi isteyenler ancak cahil ve bozguncu kimselerdir.¹⁵⁵

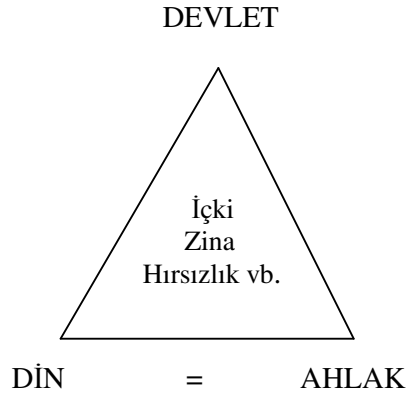
Şimdi dinin korunmasına geçebiliriz. Gazâlî dini maslahatların korunup geliştirilmesini devletin ve devlet başkanının varlığını gerekli kılan temel amaçlar olarak görmektedir. Gazâlî'ye göre dinin muhafazası gerekmektedir, çünkü dönemi için söylersek, gerek filozofların görüşleri gerekse Şiilik ve Batınlık gibi bidat temeline yerleşen fikri akımlar dinin özüne zarar vermektedir. Devlet, toplumun zarar göreceği gelişme karşısında dini savunmalı ve muhafaza etmelidir. Şayet idare edenler ehliyetsiz olursa bu ehliyetsizlik (kötü bir yönetim) ve dolayısıyla bunun doğuracağı adaletsizlik, dinin yanlış anlaşılmasına, yanlış yorumlanmasına kadar gidecektir. Böyle bir yönetim anlayışı içerisinde dinin düsturlarının değiştirilmesi veya kendi arzularına uygun ve asılsız (dinde olmayan) şeylerin ortaya koyulmaları söz konusudur. Bunun sonucunda aykırı yeni düşünce sistemleri (Meşşâî Filozofları, Bâtınlılık vb.) ortaya çıkar ki bunlar

¹⁵⁴ Gazâlî, a.g.e., s. 284.

¹⁵⁵ Gazâlî, *Nasîhati'l-Mülûk*, s. 59-60.

yönetim kanalıyla insanları kendi taraflarına çekerek dinin özünün bozulmasına neden olurlar. Bunun yerine âlimlere saygı gösteren, halk için din eğitime önem veren, dini kuralların uygulanmasına çalışan bir yönetim anlayışı, dini muhafaza etmiş demektir.¹⁵⁶ Bu bakımdan din ile sultan ikiz kardeşdir, arkadaşdır. Sultan dinin bekçisidir.¹⁵⁷

Din açısından devletin bir başka boyutunu dini hükümlerin uygulanmasındaki fonksiyonunda görmekteyiz. Şöyle ki, dinin yasakladığı veya emrettiği bir şeyin yerine getirilebilmesi ancak bir otoritenin varlığıyla mümkündür. Dinin yasakladığı, toplumun ahlaki değerlerinin kabul etmediği bir uygulama veya davranışı devletin de yaptırım gücünü kullanarak yasaklaması gerekmektedir. Toplumun refahı için bu gereklidir. Ancak dinin yasakladığı, toplumun ahlaki değerlerine uymayan bir davranışı devletin uygun görmesi ya da yaptırım gücünü (kanunlar) kullanarak yasaklamaması çelişkilere



neden olacak, toplumu sarsacak bir gelişmedir. Gazâlî'ye göre din ile ahlak aynı şey ise ya da yakın arkadaş ise veya yine onun ifadesiyle ahlakın kaynağı da din ise¹⁵⁸ devlet de dinin yasakladığı bir olguyu yasaklamalıdır. Dinin devlet tarafından muhafazasından kast ettiği şey bu olmalıdır. Yoksa dini ve ahlaki kuralların devlet tarafından desteklenmediği bir toplumda sosyal çalkantıların yaşanması kaçınılmazdır. Yan taraftaki şemadan da anlaşılacağı üzere devlet, din ve ahlak toplum içindeki sapkın

sosyal ilişkilere yönelik bir bütünlük içinde işbirliği yapmalıdır. Mesela zina, doğurduğu sonuçlar itibariyle insana ve dolayısıyla da topluma birçok zararları olduğu için, dinen yasak kılındığı gibi ahlaken de olumsuz bir davranıştır. Eğer devlet de elinde bulundurduğu gücü kullanarak gayri meşru ilişkileri yasaklıyorsa bu toplum yararına olacaktır. Bunun aksine, dinin ve toplumun ahlaki değerlerinin yasakladığı söz konusu davranışı devlet de yasaklamıyorsa, bunun toplum ve din adına bir fayda

¹⁵⁶ Gazâlî, a.g.e, s. 61.

¹⁵⁷ Gazâlî. *El- İktisâd*, s. 284; Ayrıca bkz. *İhyâ*, c. I, 51; *Fatihâtü'l-Ulûm*, s. 216.

¹⁵⁸ Gazâlî, *Kimya-yı Saadet*, s. 384.

sağlamayacağı açıktır. Bunun için Gazâlî'nin anlayışında din ve siyaset birbirini tamamlayan iki arkadaştır, bir başka ifadeyle ikiz kardeştir. Dolayısıyla din ve devlet toplumun ayakta kalabilmesi için dayanışma ve işbirliği içinde olmalıdır.

İşin bir başka yönü yukarıda da belirtildiği üzere şayet devlet, dini kuralların gerek uygulanması gerekse eğitimiyle ilgilenmez ise dinin cahillik ve taassup yoluyla bozulması, özünden uzaklaştırılması da Gazâlî tarafından mümkün görünmektedir. Şiiilik içindeki zararlı unsurların ortaya çıkması bundan da öte Batniliğin dinde meydana getirdiği tahribatlar buna bir örnektir. Nizamü'l-Mülk'ün Batnilerin yanlış itikatlarına ve İslam âleminde meydana getirdikleri zararlara karşı resmi bir Sünnî politikası uygulaması devletin dini koruma çabası olarak görülebilir. Bu açıdan Gazâlî'nin de sarayda kaldığı dönem içerisinde bu politikanın bir parçası olduğu düşünülürse, onun devleti dinin muhafazasına yönelik çağrısının kaynağı da ortaya çıkmış olacaktır. Ona göre adaletli, bilgili, verâ sahibi ve dindar bir başkanın yönettiği devletin hizmetine dini vermek suretiyle, toplumun yeniden ihyâsına çaba sarf etmek gerekmektedir. Nihai amaç ise ilim, akıl, siyaset ve din ile insanın dünya ve âhret saadetidir.

E. Gazâlî'nin Din ve Devlet İlişisine Dair Modeli: 'Siyasete Bağlı Din'

Gazâlî'de din ve devletin karşılıklı etkileşimi incelendikten sonra, araştırmanın Birinci Bölümü'nde değinilen din ve devlet ilişkilerine dair modeller açısından, Gazâlî'nin teorisini değerlendirmek mümkün olacaktır. Yukarıdaki açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, acaba Gazâlî'nin teorisi hangi modele uygun düşmektedir; ya da onun bize sunduğu din ve devlet ilişkisi modeli nedir? Şimdi bu soruya karşılık arayalım.

M. Barbier, din ve devlet ilişkileri konusunda, tarihi süreci de dikkate alarak belli başlı dört yaklaşımdan bahsetmektedir.¹⁵⁹ Daha önce zikrettiğimiz bu yaklaşımları ana hatlarıyla tekrar hatırlarsak, bunlar genel olarak şöyle sıralanabilir:

- a. Dinin etkin olduğu din-devlet ilişkileri (Teokrasi, Dine Bağlı Siyaset)
- b. Devletin etkin olduğu din-devlet ilişkileri (Siyasete Bağlı Din)
- c. Din ve devletin bir olduğu din-devlet ilişkileri (Din ve Devlet İç içeliği)
- d. Devlet ile dinin ayrıldığı din-devlet ilişkileri (Liberal, Laik)

Konunun izahına geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, Gazâlî'nin yönetim hususunda belirlemiş olduğu sabit bir yönetim şeklinden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü O, döneminin sosyal ve siyasi şartlarını dikkate alarak, teorisini bu yönde geliştirmiştir. Eğer Gazâlî bugün yaşamış olsa, günün şartlarına uygun daha farklı bir düşünceye sahip olacağı muhakkaktır. Onun orijinalliği de burada yatmaktadır. Ancak, Gazâlî'de ki yönetim şekli, sosyal şartlara ve halkın tercihine bağlıdır diyebiliriz. Ona göre, yönetimde önemli olan şey toplumda adaletin gerçekleştirilmesi ve halkın iki dünya refahının sağlanmış olmasıdır. Bu amaca yönelik olarak devlet, toplum düzenini sağlamalı, dinin koruyucusu ve uygulayıcısı olmalıdır.

Yukarıda belirttiğimiz ve *teokratik* olarak da nitelendirilebilecek ilk modelin Gazâlî'nin ortaya koyduğu din ve devlet arasındaki ilişkiyi karşılamadığı açıktır. Çünkü bu ilişkide etkin olan kurum din değil devlettir. Bu anlamda yönetimde belirleyici olan (iktidar) halife değil sultanlardır. Buna karşın Zerrin Kurtoğlu, Gazâlî'nin siyaset anlayışını ele aldığı eserinde, onun ideal devletini din devleti olarak tanımlar.¹⁶⁰ Bir anlamda din ve devletin iç içeliğini kapsayan üçüncü model onun bize sunduğu teori ile örtüşmektedir denilebilir. Ancak bu yaklaşım, genel olarak Hz. Muhammed ve Dört Halife dönemindeki din ve devlet ilişkisi için söz konusu olabilir. Gazâlî dönemine gelindiğinde birbirinden iyice farklılaşan iki kurumla karşılaşmaktayız ve Gazâlî, her iki kurumu uzlaştırma çabası içindedir. Bu açıdan bakıldığında din ve devletin özdeşliğinden bahsetmek de mümkün gözükmemektedir. Zira birbirinden bağımsızlaşan ve siyasetin/devletin ön plana çıktığı, dinin değil siyasal iktidarın hâkim olduğu bir

¹⁵⁹ Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 15-17.

¹⁶⁰ Bkz. Kurtoğlu, a.g.e., s. 226, 232.

düşünceyle karşı karşıyayız. Bunu Gazâlî de İhya'da teyit etmektedir.¹⁶¹ Konuya dördüncü model açısından bakacak olursak, din ve devletin tamamen özerk bir hal alarak bir birine müdahale etmemesinden ve tamamen ayrılmasından bahsetmek de olanaksızdır. Böyle bir düşünce hem dönemin karakterine hem de Gazâlî gibi uhrevi kaygılar taşıyan ve devleti, din açısından araç olarak gören bir İslam düşünürü için mümkün değildir. Bize çerçeve oluşturan bu dört yaklaşımdan geriye kalan ve Gazâlî'ye de uygun düşen model ise devletin etkin olduğu din ve devlet ilişkisi modelidir ki, bu genelde 'siyasete bağlı din' ya da 'devlet dini' kavramlarıyla¹⁶² ifade edilmektedir. Şimdi bu düşüncemizin izahına geçebiliriz.

Gazâlî'ye göre, siyasi otorite yani devlet (din açısından) yalnızca amaca götüren bir araç olarak görülebilir. Amaç nedir sorusuna ise, en yüce hedef olarak gördüğü gerçek mutluluğa (âhiret saadetine) götüren din nizamının sağlanmasıdır. İşte Gazâlî, bu amacı gerçekleştirebilmek adına dinin lehine sosyal düzeni ve sosyal adaleti sağlayan devleti ön plana çıkarmaktadır. Onun oluşturmaya çalıştığı toplum dini bir toplumdur ve bu haliyle insanların âhiret mutluluğunu hedeflemektedir. Bu amaca yönelik olarak dini de siyasete tabii kılmaktadır. Bunun için o, Rosenthal'in ifadesiyle, dini ideallerini siyasal gerçekliğin emrine vermektedir.¹⁶³ Çünkü Gazâlî için, kötü bir düzen, düzensizlikten hatta gayri âdil bir düzen, anarşiden daha iyidir. İktidarın fonksiyonu dinin muhafazasıdır ve dinin korumanın ve ihyâ etmenin yolu her şeyden önce düzenin sağlanmasıyla mümkündür. O halde gücü/iktidarı elinde tutan makama itaat etmek esas olacaktır.¹⁶⁴ Bu bakımdan halifeyi sultana tâbi kılma çabası bir başka ifadeyle dini siyasete tâbi kılma çabası anlamlıdır. Mesela Weber'e göre en genel anlamıyla iktidar,

¹⁶¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 347.

¹⁶² Siyasete bağlı din kavramı Avrupa'da ortaya çıkan siyaset felsefesinin din ve devlet ilişkilerine dair geliştirdiği bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kavramın ortaya çıkmasında önemli rol oynayan siyaset biliminin ve devlet teorisinin ünlü isimleri Makyavel, Hobbes, Montesquieu ve Rousseau'dur. Bunlar siyasetin din üzerindeki önceliğini ve üstünlüğünü savunuyor; dinin siyasete tabi olmasını uygun görüyorlardı. Mesela Makyavel dinin önemini ve gücünü keşfetmiş ve dinin toplum ve devletin hizmetinde olmasını öngörmüştür. Buna göre devlet, dini kendisine bağlamalı ve hizmetine almalıydı. Bkz. Vergin, Nur, "Din ve Devlet İlişkileri", (*Din, Toplum ve Siyasal Sistem*) Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, s. 100-101; Barbier, a.g.e., s. 101-109.

¹⁶³ Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 57.

¹⁶⁴ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 115-117.

bir iradenin diğerine baskın çıkmasıdır.¹⁶⁵ Gazâlî'nin bu bakış açısı Weber'inkiyle örtüşmektedir. Çünkü sultanın iradesi halifenin iradesine baskın çıkmaktadır ve bu şekliyle sultan, toplumdaki iktidarı temsil etmektedir. Buradan hareketle Gazâlî için devletin/iktidarın çift yönlü bir fonksiyonu olacaktır: Bir yandan toplum düzenini sağlamak, diğer yandan dini muhafaza etmek ve korumak. Devletin birinci vazifesini yerine getirememesi halinde ikincisini yerine getirmesi zaten mümkün değildir. Dolayısıyla düzeni sağlamak için önce devlet var olmalıdır. Din işlerinin düzenlenmesi de ancak kendisine itaat edilen bir devlet başkanının varlığıyla mümkündür.¹⁶⁶ Zira Gazâlî için sultan, “Allah’ın, kullarının işlerini görmek için başkan yaptığı kuldur.”¹⁶⁷ Bu durumda sultan, dinin düzeni için, dünyanın düzenini tesis eden otoritedir. Ancak onun otoritesi, dini meselelerle ilgili karar verme tarzında bir otorite değil, dini yükümlülüklerin yerine getirilmesini sağlama tarzında işlevsel bir otorite olacaktır.¹⁶⁸ Siyasi işler sultan tarafından, din işleri de halife tarafından yürütülecektir. Gazâlî'nin din ve devlete (halife ve sultana) yüklediği bu anlam iki asır sonra İbn Haldun'da şu ifadelerle kendini bulacaktır:

“Siyaset, (devlet, iktidar) dünyevi faydaları temin, zararları def amacıyla ahaliyi aklî düşüncenin gereğine göre yönetmektir. Hilafet ise, âhiretle ilgili maslahatları gerçekleştirmek amacıyla ahaliyi şer'i (dini) görüşe göre yönetmektir.”¹⁶⁹

Burada da görülmektedir ki, İbn Haldun, Gazâlî'de olduğu gibi fonksiyonları bakımından din ve devleti tanımlamakta, devlete, toplumu siyasi anlamda yönetme işini, halifeye ise âhirete dair dini işleri düzenleme ve yönetme işini vermektedir.

Döneminin siyasal gerçekliğini kabul etmesi (sultanın otoritesini onaylaması) din ve devlet arasındaki ilişkide, dini devletin bir parçası olarak kabul etmesine neden olmuştur diyebiliriz. Bu şekilde dini, devletin hizmetine vererek, toplumun ihyâsının mümkün olacağını savunmaktadır. Çünkü dinin uygulanması bir otoriteye ihtiyaç

¹⁶⁵ Vergin, Nur, *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2003, s. 133.

¹⁶⁶ Gazâlî, *El-İktisâd*, s. 282.

¹⁶⁷ Gazâlî, *Nasîhati'l-Mülûk*, s. 28.

¹⁶⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 51-52; Kurtoğlu, a.g.e., s. 229.

¹⁶⁹ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 510.

duymaktadır. Otorite ise (şevket ve azamet ile hükmünü emri altındaki her yerde icra eden) sultanlardadır. Gazâlî'ye göre otorite, güç ve kuvvet ile mümkün olacağından güç ve kuvveti de elinde bulunduran halife değil sultandır. Halifenin siyasal anlamda bir güce sahip olmadığına farkında olan Gazâlî, halifeye güç ve kuvvet kazandırmak, dinin toplumsal alanda yeniden canlanmasına imkan sağlamak adına, siyaseti dinin lehine ön plana çıkarmaktadır. Bilmektedir ki, güç ve kuvvet olmadan dünya yönetilemez ve düzenlenemez. Güç ve kuvvet olmadan dinin düzeni ve muhafazası sağlanamaz. Bundan dolayıdır ki onun modelini 'siyasete bağlı din' olarak belirlemek mümkündür. Ona göre, toplumun içinde bulunduğu buhrandan kurtuluşu ancak bu şekilde mümkün olabilir. Kısacası halife din işlerini düzenleyecek, sultan ülkenin her alanda yönetimini sağlayacak, ulema ise bir din bilgini olarak her ikisine ilmi, tecrübesi ve yaptığı kanunlar ile yol gösterecektir.

Anlaşıyor ki, bu şekliyle din, siyasetin bir parçası haline gelecektir ve bu anlamda Gazâlî, devlete daha önce geçtiği üzere, birtakım dini yükümlülükler de getirmektedir. O hem bir ilim adamı hem de bir siyasetçi olarak kendisinden öncede söylenmiş olan din ve devletin ikiz kardeş olmasının gerekliliğini her fırsatta dile getirmektedir. Amacı açıktır: Dönemindeki sosyal değişmeye bağlı olarak, bozulmuş ve istikrarını yitirmiş toplumsal düzenin sağlanmasında dinin rolünü ön plana çıkarmak ve bu noktada siyasal iktidardan da destek almak.

O zaman rahatlıkla şunu söyleyebiliriz ki, Hz. Muhammed ile sistemleşen, Dört Halife döneminde devam ettirilen, Emeviler ile kırılmaya başlayan, Abbasilerle çözülen, "dine bağlı siyaset" anlayışı; Gazâlî ile birlikte yaşanan sosyal ve siyasi gelişmelerin de etkisiyle, "siyasete bağlı din" ya da "devlet dini" anlayışına dönüşmüştür.

SONUÇ

Fıkıh, kelim, mantık, felsefe, siyaset ve ahlaka dair birçok eseri bulunan Gazâlî, tek bir alan içerisinde değerlendirilemeyecek ölçüde zengin bir kültür birikimiyle karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada, din sosyolojisinin önemli konularından olmakla birlikte güncelliğini de koruyan din ve siyaset/devlet ilişkilerine; Gazâlî'nin penceresinden bakarak bu iki kurum arasındaki ilişkilerin boyutunu ve bu soruna Gazâlî'nin yaklaşımını incelemiş bulunuyoruz. Böyle bir çözümleme, bir anlamda XI. yüzyıl sonu ile XII. yüzyılın başlarını kapsayan bir dönem içerisinde, İslam dünyasındaki din ve devlet münasebetlerini incelemek anlamına da gelmektedir.

Gazâlî'nin ele aldığı alanlar çok çeşitli olsa da onun düşüncesinde değişmeyen sabit bir unsur olarak dini görmek mümkündür. Gazâlî ele aldığı her olguyu bu sabit unsur çerçevesinde değerlendirmektedir. Böylece siyasete dair düşüncelerini şekillendiren temel olgu, dindir denilebilir. Müslüman bir düşünür olarak onun için önemli olan tek şey âhiret hayatının varlığı ve buradaki insanın kurtuluşudur. Gazâlî, her olguyu, insanı bu ebedi mutluluğa ulaştıracak bir araç olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla din ve devlette onun teorisinde, âhiret mutluluğu için bir araç olarak görülmektedir.

Gazâlî, insanoğlunun toplumsal bir varlık olmasından hareketle yalnız yaşayamayacağını, zaruri ihtiyaçlarını karşılamak ve neslini devam ettirebilmek için toplum içinde bulunmasının zorunluluğu üzerinde durmaktadır. Toplum içinde yaşamak ise anlaşmazlıkları ve birtakım problemleri beraberinde getirmektedir. Bunun nedeni olarak insanın bencil ve hakkına razı olmayan bir tabiatla yaratılmasını gösterir. Bu açıdan toplumsal ilişkileri düzenlemek, herkese hakkını vermek için bir otoriteye yani devlete ihtiyaç duyulmuştur. Gazâlî'ye göre, devlet olmadan toplumsal ilişkileri düzenlemek, toplumu korumak ve savunmak, cezaları uygulamak, ihtilafları çözümlenmek, mali işleri yürütmek gibi dünya işlerini yerine getirmek imkânsızdır. Bununla birlikte din için de bir devletin daha doğrusu bir otoritenin varlığı gereklidir. Buradan hareketle o, bir devletin ve devlet başkanının gerekliliğini akli ve dini önermelerle temellendirmektedir.

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, Gazâlî, içinde bulunduğu dönemin sosyal ve siyasi şartlarını iyi bir şekilde tahlil etmiş, din ve devlet ilişkilerine dair teorisini de bu realiteden hareketle oluşturmuştur. Bilmektedir ki, artık geçmişte olduğu gibi -Asr-ı Saadet'te Peygamberin önderliğinde gerçekleşen ve Dört Halife döneminde devam ettirilen- din ve siyaset/devlet birliği aşamalı olarak farklı ellerde toplanmıştır. Yönetimin her alandaki bütünlüğünü ifade eden hilafet kurumu, toplumdaki sosyal ve siyasi gelişmelerin etkisiyle ilk dönemlerdeki dini ve siyasi fonksiyonlarını icra edemez hale gelmiştir. Bunun yanında siyasi bir güç olarak beliren Selçuklu sultanları dönemin siyasal iktidarı konumundadır. Böylesine bir sosyal değişme İslam toplumu için bir takım çözüm bekleyen problemleri de beraberinde getirmiştir. Gazâlî, siyasetin dinden bağımsızlaşmasının, dünya düzenine ve buna bağlı olan uhrevi hayattaki kurtuluşa bir katkıda bulunmayacağına farkındadır. Bu açıdan her fırsatta din ve siyaseti uzlaştırmaya çalışmakta, her iki kurumun birbirinden ayrılamayacak ikiz kardeş olduğunu vurgulamaktadır. Din ve devlet ilişkilerinde siyasetin ön plana çıkması ve dini etkisi altına alması döneminin sosyal bir gerçekliğidir ve Gazâlî bu gerçekliğin farkında olarak, her iki kurumu uzlaştırmaya çalışmaktadır. Esasında ona göre, siyaset, din ile ilgili bir ilim olmamasına karşın, dini düzenin, dünya düzenine bağlı olmasından dolayı dini bir yönü de bulunmaktadır. Hatta siyasetin temellerini, Allah'ın kitaplarına ve geçmiş dönemlerdeki peygamberlerin öğretilerine dayandırmakla, aslında bir bakıma din ve siyasetin temelini aynı olduğunu belirtmektedir.

Gazâlî dünya işlerinin siyasetsiz olamayacağını bilmekte, özellikle İhya'da insan ve toplumların ıslahı ile dünya ve âhirette kurtuluşa ve mutluluğa ulaştıran bir araç olarak gördüğü siyaseti peygamberlerin siyasetinden başlayarak kısımlara ayırmaktadır. Peygamberlerin siyasetinden hemen sonra halife ve sultanların siyasetinden bahsetmekle, siyaseti, dinin ve ahlakın zorunlu bir sonucu olarak görmektedir. Hayatın şartları gereği siyaset kurumu zorunlu olup, şayet insanları bir görüş etrafında toplayan ve yöneten bir otorite olmasaydı bütün insanlık helak olurdu.

Gazâlî'ye göre, din, insan ve toplum hayatının temelini oluşturmaktadır. Çünkü din olmadan dünya ve âhret mutluluğu temin edilemez. Ancak dinin bu fonksiyonunu yerine getirebilmesi devletin dünya düzenini sağlamasına ve dini korumasına bağlıdır.

Bu bakımdan devlet zayıflarsa veya ortadan kalkarsa dinin oturduğu temel de ortadan kalkmış olur. Çünkü Gazâlî'ye göre, din asıldır, devlet onun koruyucusudur. Esası, temeli bulunmayan bir bina yıkılmaya mahkûm olduğu gibi, koruyucusu bulunmayan bir şey de yok olmaya, mahkûmdur. Onu böyle bir teze sevk eden şey, yaşadığı dönemde İslam dini için beliren tehlikelerin (Filozoflar, Batınlık, Hilafet makamının nüfuz kaybı vb.) farkında olmasıdır. Gazâlî, İslam'ı bu tür tehlikelere karşı muhafaza edecek Selçuklu sultanının gerekliliğini öngörmektedir.

Gazâlî'nin teorisinde devlet, ihtiyaçların karşılanması esnasında meydana gelebilecek kargaşaların önlenmesine yönelik olarak, işbölümüyle ortaya çıkan sosyolojik bir örgütlenmedir. Dolayısıyla siyasetin icra edildiği bir teşkilatlanma biçimidir. Ayrıca dini açıdan da bir devlete ve devlet başkanına ihtiyaç duyulmaktadır. Dinin yaşanabilirliği için gerekli olan huzur ve güven ortamı ancak devletin varlığıyla sağlanabilir. Çünkü Gazâlî, bir devletin ve devlet başkanının olmadığı durumda insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen hükümlerin geçersizliğinden ve böyle bir durumun insanları günahkâr kılmakla birlikte bunun toplum yapısını sarsacağından bahsetmektedir.

Gazâlî, toplum için din ve devlet kurumları arasında uyumun sağlanmasını tavsiye eder. Selçuklu sultanları ve Abbasi halifeleri arasında kimi zaman gerginlikler yaşandığını da göz önünde bulundurursak Gazâlî'nin her ikisini din ve toplum yararına uzlaştırmaya, işbirliğine çağırması anlamlıdır. Bununla birlikte Selçuklu sultanlarının hükümran olmaya başladığı İslam dünyasındaki meşruiyetlerini sağlamak için halifeyi gözetmeleri gerektiğini bilmeleri, halifelerin ise siyasi yönden bir güce ihtiyaç duymalarının farkında oluşları, Gazâlî'nin bu işbirliği çağrısının faydasını daha açık bir şekilde görmemize olanak sağlamaktadır.

Gazâlî'nin yönetim anlayışında ulema sınıfının yani âlimlerin de önemli bir yeri bulunmaktadır. Gazâlî, âlimleri, halkın yönetileceği kanunları yapan, devlet başkanına ve halifeye bilgi ve tecrübesiyle danışmanlık yapan hukukçular olarak görmektedir. Burada dini bir unsur da görmekteyiz ki, Gazâlî'ye göre âlimler, Allah'ın koyduğu hükümleri en iyi bilen kimselerdir ve peygamberlerin siyasetinden sonra en önemli

siyaset türü âlimlerin siyasetidir. Bu şekliyle ulema dinin, devlet ve topluma yansımada işlevsel bir role sahiptir.

Sultan siyasal iktidarı elinde bulunduran otoritenin sahibidir. Halife geçmişten gelen ve İslam birliğini de ifade eden geleneksel dini otoritesiyle din işlerini düzenleyecektir. Ulema ise bilgisi ve tecrübesiyle sultana ve halifeye yol gösteren bir unsur olacaktır. Bu anlamda Gazâlî'nin düşüncesinde en yüksek onay merci sultan (siyasal iktidar) olmakla birlikte diğer iki unsur birer sosyal kurum olarak bu otoriteye tabi olacaktır. Böylelikle dünyevi ve uhrevi mutluluğu sağlamak adına, din, siyasete tabi olacak ve bunun adı da, din-devlet ilişkileri açısından 'siyasete bağlı din' ya da bir başka ifadeyle 'devlet dini' anlayışı olacaktır. Çünkü Gazâlî'ye göre, din ve dünya düzeni için bir otoritenin/devletin varlığı zorunludur.

Sonuç olarak din insanlar için nasıl zaruri ise, toplum için de zaruri bir kurumdur. Din de, devlet de nihayet insan içindir, toplum içindir. Din, devlet içinde bir yeri olursa anlamı olur. Devlet de dine sahip çıkmakla, onu muhafaza etmekle süreklilik kazanır. Gazali, din ve devlet ikilemi yerine "din ve devlet" birlikteliğini teklif ederek, dini, dünya ve âhiret hayatının saadeti için önemli bir araç olarak düşünmekte, devleti ise onun koruyucusu ve uygulayıcısı olarak görmektedir.

KAYNAKLAR

- ACAR**, Abdurrahman, “İmam Gazâlî’nin Bağdat’ı Terk Etmesinde Siyasi Faktörlerin Rolüne Dair Bazı Düşünceler” *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sy. 3-4, 2000, ss. 495-504.
- ALGÜL**, Hüseyin, “Asr-ı Saadette İdari Hayata Bir Bakış”, (*Din-Devlet ilişkileri Sempozyumu*), Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 83-98.
- , *İslam Tarihi*, c. III, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1987.
- ARİSTOTELES**, *Politika*, çev. Mete Tuncay, 3. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.
- ASLANTÜRK**, Zeki, *Araştırma Metod ve Teknikleri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1999.
- AVCI**, Câsim, “Hilafet”, *DİA*, c. XVII, İstanbul, 1998, ss. 251-257.
- AYDIN**, Mehmet Sait, “Gazâlî’nin Aktüel Değeri”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sy. 3-4, 2000, ss. 528-539.
- , *Din Felsefesi*, 9. Baskı, İFAV Yayınları, İzmir, 2006.
- AYDIN**, Mustafa, *Kuramlar Sosyolojisi*, 2. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.
- , *Siyasetin Sosyolojisi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002.
- AYDINLI**, Yaşar “Gazâlî’nin İlim ve Düşünce Dünyası” *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sy. 3-4, 2000, ss. 265-281.
- , *Gazâlî: Muhafazakar ve Modern*, Arasta Yayınları, Bursa, 2002.
- BARBİER**, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.
- BAYRAKDAR**, Mehmet, “Gazâlî”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 13 sy. 3-4, 2000, ss. 235-236.
- BAYRAKLI**, Bayraktar, *Fârâbî’de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yayın Dağıtım, İstanbul, 1983.
- BERGER**, Peter L., *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000.
- , “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi” (*Din ve Modernlik*), Çev. Adil Çiftçi, Ankara, Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss. 123-150.
- BERGSON**, Henri, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 2. Baskı, çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, Ankara, 1962.
- BİNDER**, Leonard, “Gazâlî”, Ed. Mian Muhammed Şerif, çev. Y. Ziya Cömert, (*İslam Düşünce Tarihi* c. II), İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 403-414.
- BOLAY**, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 3. Baskı, MEB Yayınları, Ankara, 2005.
- BOTTOMORE**, T.B. *Toplumbilim*, çev. Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul, 1998.
- BOZKURT**, Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- BOZKURT**, Veysel, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Alfa Yayınevi, Bursa, 2004.

- BULAÇ**, Ali, “Modern Zamanlarda İslam ve Din Devlet İlişkileri”, (*Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*), Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 147-160.
- CEBECİ**, Suat, “Yazılı Dini İletişim ve Gazâlî’nin İhya’sı” *İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 3-4, Y: 2000, ss. 467-472.
- ÇAĞRICI**, Mustafa, “Gazâlî”, *DİA*, c. XIII, ss. 489-505.
- ÇELEBİ**, Aykut, “Toplum ve Siyaset”, (*Sosyolojiye Giriş*), Ed. İhsan Sezal, Martı Kitap ve Yayınevi, Ankara, 2002, ss.199-240.
- ÇUBUKÇU**, İbrahim, Ağah, “Gazâlî ve Siyaset” *AÜİFD*, sy. 9, Ankara, 1962, ss. 121-130.
- DAVUTOĞLU**, Ahmet, “Devlet”, *DİA*, c. IX, ss. 234-240.
- DEVALİBİ**, Ma’ruf, *İslam’da Devlet ve İktidar*, çev. Mehmet s. Hatiboğlu, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985.
- DEVELİOĞLU**, Ferit, *Osmanlıca, Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1990.
- DEVLETİN KAVRAM VE KAPSAMI**, Milli Güvenlik Kurulu Sekreterliği Yayınları, Ankara, 1990.
- DOEHRİNG**, Karl, *Genel Devlet Kuramı*, çev. Ahmet Mumcu, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2001.
- DOĞAN**, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- DÖNMEZER**, Sulhi, *Toplumbilim*, Beta Basım Yayın, İstanbul, 1994.
- DURDUN**, Davut, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yayınları, Eskişehir, 1993.
- EL- CÜRCANÎ**, Seyyid Şerif, *Ta’rifat*, İstanbul, H. 1253, s. 72.
- EL-ENSARİ**, A. İsmail, “Ehlü’l-Hal ve’l-Akd”, *DİA*, c. VII, ss. 539-541.
- EL-FARABÎ**, Ebu Nasr, *Arâu Ehli’l-Medinetü’l-Fâzıla*, thk. Elbîr Nasrî Nadir, Daru’l-Meşrik, Beyrut, 2002.
- EL-HUSRÎ**, Satı, *İbni Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2001.
- EL-MAVERDÎ**, Ebu’l Hasan, *El-Ahkâmu’s-Sultaniyye*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1976.
- ER**, İzzet, “Sosyal Bilimlerde ve İslam’da Din Anlayışı”, *UÜİF Dergisi*, c. 7, sy. 7, 1998, ss. 1-13.
- , “Bugünkü Avrupa’da Din ve Devlet İlişkileri” (*Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*), Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 131-137.
- , “Din Sosyolojisi” (Din maddesi içinde), *DİA*, c. IX, ss. 345-349.
- , *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.
- , *Sosyal Gelişme ve İslam*, Furkan Kitabevi, Bursa, 1994.
- ERDEM**, Hüsameddin, “Gazâlî’de Bilgi Meselesi” *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. XIII, sy. 3-4, 2000, ss. 293-297.

- ERYARSOY**, Mehmet Beşir, *İslam Devlet Yapısı*, 2. Baskı, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988.
- FICHTER**, Joseph, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, Toplum Yayınları, Konya, 1990.
- GAUCHET**, Marcel, “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri”, (*Devlet Kuramı*), Der. Cemal Bali Akal, çev. Ozan Erözden, Dost Kitabevi, Ankara, 2000.
- GAZÂLÎ**, *Bidayetü'l-Hidaye*, çev. Lütfi Doğan, Rüzgarlı Matbaa, Ankara, 1962.
- , *Nasihati'l-Mülûk*, (Devlet Başkanlarına), çev. Osman Şekerci, Sinan Yayınevi, İstanbul, 1969.
- , *El-Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut 1994, c. I, s. 29.
- , *El-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Hanefi Akın, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2005.
- , *El-Erbâin fi-Usuli'd-Dîn*, çev. Yaman Arıkan, Eskin Matbaası, İstanbul, 1970.
- , *El-Munkız-u Mine'd Dalâl*, Darü'l Fikr el-Lübnani, Beyrut, 1993.
- , *El-Munkız'u Mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB Yayınları, İstanbul, 1994.
- , *Fâtihatü'l-Ulûm*, çev. Abdülkadir Ayçiçeği, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1984.
- , *Fedâihu'l-Bâtıniyye/El Mustazhiri*, (Batınilîğin İçyüzü), çev. Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara, 1993.
- , *İhya-u Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, Ankara, 1974.
- , *Feysalü't-tefrika Beyne'l-İslam, ve'z-Zendaka*, (İslam'da Müsamaha), çev. Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990.
- , *Kanûnü't-Te'vîl*, (İslamda Müsamaha içinde), çev. Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990.
- , *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınları, İstanbul, 1990.
- , *Gazâlî, Mihakk'ün Nazar*, (Düşünmede Doğru Yöntem), çev. Ahmet Kayacık, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002.
- , *Mîzânü'l-Ahlak*, çev. H. Ahmet Arslantürköğlu, Sağlam Kitabevi, İstanbul, 1974.
- , *Mîzânü'l-Amel*, çev. Remzi Barışık, Kılıçaslan Yayınları, Ankara, 1970.
- , *Mükaşefetü'l-Kulub*, çev. Salih Uçan, Çelik Yayınları, İstanbul, 1991.
- , *Risâletü'l-Ledüniyye*, (Arifler Yolu içinde), çev. Yaman Arıkan, Elifbe Yayınları, İstanbul, 1980.
- , *Tehafüt'ü-l Felasife*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002.
- GÜNAY**, Ünver, “Din Bilimleri ve İnsan Anlayışımız”, (*Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu*), ÇÜİF Yayınları, Adana 2002, ss. 37-71.
- , “Din ve Sosyal Bütünleşme”, *EÜİF Dergisi*, sy. 6, Kayseri 1989, ss. 1-14.
- , *Din Sosyolojisi, İnsan Yayınları*, İstanbul, 1998.
- GÜNER**, Ahmet, “Maverdî'nin Hilafet Kurumunun Tarihsel Arka Planına Bir Bakış (I)”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, DEÜ Yayınları, sy: XVI, İzmir 2002, ss. 3-36.

- , "Maverdî'nin Hilafet Kurumunun Tarihsel Arka Planına Bir Bakış (II)", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, DEÜ Yayınları, sy: XVII, İzmir 2002, ss. 227-252.
- GÜNGÖR**, Erol, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 11. Baskı, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1998.
- HADDAD**, Y. Yazbeck "Kur'an'da Din Terimiminin Anlamı" Çev. Ahmet Güç, *UÜİF Dergisi*, sy. 9, c. 9, 2000, ss. 631-640.
- HAMİDULLAH**, Muhammed, *İslam Devlet İdaresi*, 5. Baskı çev. Kemal Kuşçu, Nur Yayınları, Ankara, 1979.
- , *İslam Tarihine Giriş*, çev. Ruhi Özcan, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994.
- , *İslam'a Giriş*, 8. Baskı, çev. Cemal Aydın, TDV Yayınları, Ankara, 2005.
- , *İslam Peygamberi*, c. I-II, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul, 1991.
- HANİOĞLU**, M. Şükrü, "Batılılaşma", *DİA*, c. V, ss. 148-152.
- HARMAN**, Ö. Faruk, "Din ve Vicdan Hürriyeti" (Din maddesi içinde), *DİA*, c. IX, ss. 320-322.
- , "Katolik Kilisesi ve Teokrasi" (*Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*) Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 57-69.
- HÖKELEKLİ**, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1998.
- İBNİ MİSKEVEYH**, *Tenzîhu'l-Ahlak*, (İslam Düşüncesinde Ahlak), çev. Mustafa Çağrırcı, İFAV Yayınları, İstanbul, 1989.
- İBN HALDUN**, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, c. I, MEB Yayınları, İstanbul, 1991.
- İLHAN**, Avni, " İmam Gazâlî ve Fedâihu'l-Bâtuniyye" (*Batınlığın İçyüzü*), TDV Yayınları, Ankara, 1993.
- İLHAN**, Avni, "Batıniye", *DİA*, c. V, İstanbul, 1992. ss. 190-194.
- İMAMOĞLU**, Tuncay, "Orta Çağ Batı Dünyasında Din-Siyaset İlişkisi" *Marife*, Y:1, sy. 2, Konya, 2001, ss. 99-106.
- İNCİL**, Matta 22/21; Markos 12/17; Luka 20/25, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2002.
- KAFESOĞLU**, İbrahim, "Nizamü'l-Mülk", *İA*, MEB Yayınları, ss. 650-654.
- KAPANİ**, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, 12. Baskı, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 2000.
- KARADAŞ**, Cağfer, *Gazâlî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- KARAMAN**, Hayrettin, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, c. III, İstanbul, 1996.
- KARATEPE**, Şükrü, "Osmanlıda Din-Devlet İlişkisi" (*Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*) Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 11-34.
- KARLIĞA**, H.Bekir, "Gazâlî'nin Eserleri ve Tesirleri" (Gazâlî maddesi içinde), *DİA*, c. XIII, ss. 518-524.
- KILAVUZ**, A.Saim, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985.
- KORKMAZ**, Fahrettin, *Gazâlî'de Devlet*, TDV Yayınları, Ankara, 1995.
- KÖKTAŞ**, M. Emin, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

- KÖSE**, Nevzat, *Devlet; Eski Türklerde, İslam'da ve Osmanlı'da*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997.
- KÖTEN**, Akif, “Devlet Başkanı Olarak Hz. Peygamber’in Tasarrufları” (*Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*) Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 99-110.
- KÖYMEN**, Mehmet, Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, c. II, T.T.K Basımevi, Ankara, 1984.
- KUFRALI**, Kâsım, “Gazâlî”, *İA*, c. IV, MEB Yayınları, İstanbul, 1964, ss. 748-760.
- KURT**, Abdurrahman, “Sosyal Güven ve Din”, *UÜİF Dergisi*, sy. 9, c. 9, 2000, ss. 277-289.
-----, “Toplum ve Din”, (*Sosyolojiye Giriş*), Ed. İhsan Sezal, Martı Kitap ve Yayınları, Ankara, 2002, ss. 493-569.
- KURTKAN**, Amiran, *Genel Sosyoloji*, İstanbul, Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1976.
- KURTOĞLU**, Zerrin, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- KUTLU**, Sönmez, “İmam Maturidi’ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi”, *İslamiyât*, c. 8, sy. 2, 2005, ss. 55-69.
- KÜÇÜKCAN**, Talip “İslam Dünyasında Laiklik”, (Laiklik maddesi içinde), *DİA*, c. XXVII, ss. 60-65.
- LUNBERG**, G.A, Schrak C.C, Larsen O.N, *Sosyoloji*, c. II, çev. Özer Ozankaya, Ü.Gürkan, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1970.
- MARSHALL**, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.
- MENEKŞE**, Ömer, “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Maverdi ve Nizamülmülk Örneği”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. V, sy. 3, ss.193–211.
- MENSCHİNG**, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994.
- MÜCAHİD**, H, Tevfik, *Farabi’den Abduh’a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- NİZAMÜ’L-MÜLK**, *Siyasetname*, Çev. Sadık Yalsızuçanlar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2000
- OCAK**, Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, Tatav Yayınları, İstanbul, 2002.
- OKUMUŞ**, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
-----, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003.
- ONAT**, Hasan, “Küreselleşme ve Din”, (*Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu*) ÇÜİF Yayınları, Adana, 2002, ss. 73-98.
- ORMAN**, Sabri , “Gazâlî’nin Hayatı ve Eserleri” *İlmi Araştırmalar Dergisi* c. XIII, s. 3-4, Ankara, 2000, ss. 237-248.
-----, *Gazâlî: Hakikat Araştırması*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.
-----, *İktisat, Tarih ve Toplum*, Küre Yayınları, İstanbul, 2001.

- ÖKTEM**, Niyazi, *Dünyada Din ve Devlet İlişkileri*, ed. Cemal Uşşak, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002.
- ÖZCAN**, M. Tevfik, *İlkel Toplumlarda Toplumsal Kontrol*, Özne Yayınları, İstanbul, 1998.
- ÖZDEMİR**, Mehmet Niyazi, *İslam Devlet Felsefesi*, 5. Baskı, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2005.
- ÖZKALP**, Enver, *Sosyolojiye Giriş*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 1993.
- ÖZEK**, Çetin, *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, İstanbul, ts.
- PARKINSON**, C. Northoce, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, 2. Baskı, çev. Mehmet Harmancı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- ROBERT**, Jacques, *Batı'da Din-Devlet ilişkileri*, çev. İzzet Er, İz Yayıncılık İstanbul, 1998.
- ROBERTSON**, Roland, "Din Sosyolojinin Gelişimi", (*Din Sosyolojisi*) çev. Abdullah Topçuoğlu, Der. Y. Aktay, M.E. Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 213-237.
- ROSENTHAL**, Erwin, İ. J., *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- ROUSSEAU**, J.J, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Alpagut Erenulu, Öteki Yayınevi, Ankara, 1996.
- SEZEN**, Yümmi, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- , *Sosyolojik Açıdan Din*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1998.
- ŞENTÜRK**, Habil, "Kişilik ve Din," Diyanet İlmi Dergi, c. 30, sy. 3, 1994, ss.69-76.
- ŞİRVANİ**, Harun, Han, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*, çev. Kemal Kuşçu İrfan Yayınevi, İstanbul, 1965.
- TAYLAN**, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 2. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 1994.
- , *İlim-Din İlişkileri: Sahaları Sınırları*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1997.
- TUNÇ**, Osman, *Din Devlet İlişkileri Sempozyumu*, (sunuş içinde) Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.
- TÜMER**, Günay, KÜÇÜK, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1997.
- , "Bizans'ta Din-Devlet İlişkisi", (*Din Devlet İlişkileri Sempozyumu*), Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 53-69.
- , "Din", *DİA*, c. IX, ss. 312-320.
- TÜRCAN**, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara, Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- ULUDAĞ**, Süleyman, "Gazzâlî'nin Tasavvufi Görüşleri" (Gazzâlî maddesi içinde), *DİA*, c. XIII, ss. 515-516.
- , *İbn Haldun*, TDV, Yayınları. Ankara, 1993.
- , *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 3. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 1994.
- , *İslam Siyaset İlişkileri*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1998.

- VERGİN**, Nur, “Din ve Devlet İlişkileri”, (*Din Toplum ve Siyasal Sistem*), Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 98-133.
- , *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2003.
- WACH**, Joachim, Din Sosyolojisi, çev. Ünver Günay, İFAV Yayınları, İstanbul, 1995.
- WATT**, W. Montgomery, *Müslüman Aydın*, çev. Hanefi Özcan, Dokuz Eylül. Üniversitesi Yayınları, İzmir 1989.
- , *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 3. Baskı, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Şa-To Yayınevi, İstanbul, 2001.
- YAZIR**, Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, c. I, Akçağ Yayınları, İstanbul, 1990.
- YER**, Said, Gazzâlî ve İbn Haldun'da Din-Devlet İlişkisi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2004.
- YETKİN**, Çetin, *Hristiyan ve İslam Siyasal Düşüncesi*, Otopsi Yayınları, İstanbul, 2005.
- ZERRİNKUB**, Hüseyin, *Medreseden Kaçış*, çev. H. Soylu, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : ÇORUM-1977

Öğr.Gördüğü Kurumlar :

	Başlama Yılı	Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	1991	1994	Sincan İ.H.L
Lisans	1996	2001	U.Ü. İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2002	2007	U.Ü. Sosyal Bil. Ens.
Doktora	-----		
Medeni Durum	Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi:	İngilizce-Arapça (Orta)		
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama ve Ayrılma Tarihleri	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	1994	-----	D.İ.B
...			
Yurtdışı Görevleri	-----		
Kullandığı Burslar	-----		
Aldığı Ödüller	-----		
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar	-----		
Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri	-----		
Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler	-----		
Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:	-----		
Yayımlanan Çalışmalar	-----		
Diğer			

26.03.2007

Nurullah KARAKAŞ