

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KLASİK BATI VE İSLAM DÜŞÜNCELERİNDE
SİYASİ İKTİDARIN MEŞRUIYETİ ÜZERİNE
YAKLAŞIMLAR: MUKAYESELİ BİR İNCELEME

Mehmet Can KAPTANOĞLU

2501201227

TEZ DANIŞMANI

Dr. Öğretim Üyesi Eylem ÖZDEMİR

İSTANBUL – 2022

ÖZ

KLASİK BATI VE İSLAM DÜŞÜNCELERİNDE SİYASİ İKTİDARIN MEŞRUIYETİ ÜZERİNE YAKLAŞIMLAR: MUKAYESELİ BİR İNCELEME

MEHMET CAN KAPTANOĞLU

Siyasi iktidarın meşruiyeti siyasetin temel problemlerinden biridir. Meşruiyet kelimesinin gerek Doğu gerekse Batı dillerindeki ifadesinin yasa ile bağlantılı olması meseleyi daha da derinleştirmektedir. Çalışmada meşruiyetin tanımlaması yapılmaya çalışılarak onun sadece bir defa kurulmayıp devamlı olarak kurulmaya devam ettiği gösterilmiştir. Bu bağlamda klasik ve modern meşruiyet teorileri açıklanmıştır.

Bu çalışmada İslam düşünce dünyasında sırası ile Maverdi, Gazzali, Nizamülmülk, İbn Hazm ve Batı’da yine sırasıyla Salisbury’li John, Thomas Aquinas ve Padua’lı Marsilio’nun iktidarın meşruiyeti üzerine fikirleri incelenmiştir.

İslam ve Batı mütefekkirlerinin iktidarın meşruiyetine dair fikirleri incelenmiş ve istikrar, emniyet ve barış arayışları dahilinde teoride devamlı olmakla beraber uygulamada kurucu meşruiyeti onaylamak zorunda kaldıkları neticesi ortaya çıkmıştır. Ortaçağ mefhumlarıyla düşünen mütefekkirlerin herhangi bir otorite yokluğunu tahayyül edemedikleri ve doktrinlerini de buna göre şekillendirdikleri görülmektedir. Kimi zaman teorilerine ters olsa da fiili durumu kabul ettikleri müşahede edilir. Dini ve siyasi otoriteler arasındaki gerilim çalışmalarına yansımıştır. Bu yüzden değerlendirme yapılırken bu göz önüne alınarak çalışma sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Meşruiyet, Siyasi İktidar ve Meşruiyet İlişkisi, Ortaçağ’da İktidar, Maverdi, Gazzali, Nizamülmülk, İbn Hazm, Salisbury’li John, Thomas Aquinas, Padua’lı Marsilio

ABSTRACT

APPROACHES ON POLITICAL LEGITIMACY IN CLASSICAL WESTERN AND ISLAMIC THOUGHT: A COMPARATIVE STUDY

MEHMET CAN KAPTANOĞLU

The legitimacy of political power is one of the main problems of politics. The fact that word of legitimacy which is connected with law in Eastern and Western languages deepens the issue. In this thesis, it has been shown that legitimacy is not only established once but it is continuously established. In this context, classical and modern theories of legitimacy are explained.

In this study the ideas of Maverdi, Gazzali, Nizamülmülk and İbn Hazm are examined in Islamic thought. On the other hand in Western thought the ideas of John of Salisbury, Thomas Aquinas and Marsilius of Padua are examined.

Both ideas of Easter and Western thinkers are examined and it is revealed that they accept constituent legitimacy in practice for stability, security and peace although they search for its continuity. It is seen that both thinkers who think with medieval notions can not imagine the absense of any authority and because of that they shape their theories in accordance with that. It is observed that they accept the actual situation, although it is contrary to their theories. The tension between religious and political authorities is reflected in their works. The study was concluded by taking this into consideration.

Keywords: Legitimacy, Relation Between Political Power And Legitimacy, Political Power In Middle Ages, Maverdi, Gazzali, Nizamülmülk, İbn Hazm, John of Salisbury, Thomas Aquinas, Marsilius of Padua

ÖNSÖZ

Bu çalışma, meşruiyetin siyasetin temel tartışmalarından biri olması itibarı ile tarihteki mütefekkirlerin bu konudaki fikirlerini ele alma gayreti ile ortaya çıkmıştır. Maverdi, Gazzali ve Nizamülmülk'e dair belli çalışmalara rastlanılmakla beraber İbn Hazm'ın genelde bütün düşüncesi ele alınmıştır. Bu çalışmada onun siyasi iktidar ve özelde hilafet üzerine fikirleri incelenmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda Thomas Aquinas, Salisbury'li John ve Padua'lı Marsilio'nun siyasi fikirleri de incelenmekle beraber tam metin denebilecek Türkçe metin Salisbury'li John'un Policraticus'unun İngilizceden tercümesidir. Padua'lı Marsilio'nun eseri de Türkçeye tercüme beklemektedir. En kısa sürede Türkçeye kazandırılması temennisiyle birlikte şimdilik kitabın İngilizce tercümesi elde bulunmaktadır. Çalışmada yer yer bu tercümeden faydalanılmıştır.

Meşruiyet konusunun ehemmiyetine binaen bu çalışmanın başında meşruiyetle alakalı genel bir tablo çizilip ardından özelde düşünürlerin fikirlerine geçilmiştir. Bazı noktalarda bağlantılar kurulup aralarındaki ilişkiler açıklanarak son bölümde mukayese yapılmaya çalışılmıştır. Benzer ve farklı tarafları ortaya konularak tarihteki bu şahsiyetlerin farklı coğrafya ve yapılarda siyasi iktidara müteallik fikirleri ortaya konulma gayreti içinde olunmuştur.

Bana bu çalışmayı yapmamda destek olan başta aileme, arkadaşlarıma, belli şartlar muvacehesinde bir süre irtibatsız kalıp tekrar irtibat kurduğumda yardımını esirgemeyen danışman hocam sayın Dr. Öğretim Üyesi Eylem ÖZDEMİR'e teşekkürlerimi sunarım. Çalışmanın bilim camiasına faydalı olmasını temenni ederim.

Mehmet Can KAPTANOĞLU
İSTANBUL, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
GİRİŞ	1
SİYASİ İKTİDAR VE MEŞRUIYET	5
1.1. Meşruiyetin Tanımlanması.....	5
1.2. Siyasi İktidar ve Meşruiyet İlişkisi.....	20
1.3. Meşruiyet ve Yasallık Farkı.....	23
KLASİK İSLAM VE BATI DÜŞÜNCESİ	25
2.1. Ortaçağ Düşünce Sistemine Kısa Bir Bakış	25
2.2. İslam Düşüncesinde Hilafet.....	33
2.3. Batı Düşüncesinde Papalık ve Krallık.....	42
İSLAM (DOĞU) DÜŞÜNCESİ MÜTEFEKKİRLERİ VE MEŞRUIYET	45
3.1. Mâverî'ye Göre Meşruiyet.....	45
3.1.1. Hayatı ve Eserleri.....	45
3.1.2. Meşruiyetle İlgili Görüşleri.....	46
3.2. Gazzâlî'ye Göre Meşruiyet	56
3.2.1. Hayatı ve Eserleri.....	56
3.2.2. Meşruiyetle İlgili Görüşleri.....	57
3.3. Nizamülmülk'e Göre Meşruiyet	63
3.3.1. Hayatı ve Eserleri.....	63
3.3.2. Meşruiyetle İlgili Görüşleri.....	65
3.4. İbn Hazm'a Göre Meşruiyet	69
3.4.1. Hayatı ve Eserleri.....	69
3.4.2. Meşruiyetle İlgili Görüşleri.....	71
BATI DÜŞÜNCESİ MÜTEFEKKİRLERİ VE MEŞRUIYET	75
4.1. Salisbury'li John'a Göre Meşruiyet	75

4.1.1.Hayatı ve Eserleri.....	75
4.1.2.Meşruiyetle İlgili Görüşleri.....	76
4.2.Thomas Aquinas’a Göre Meşruiyet.....	83
4.2.1.Hayatı ve Eserleri.....	83
4.2.2.Meşruiyetle İlgili Görüşleri.....	84
4.3.Padua’lı Marsilio’ya Göre Meşruiyet.....	91
4.3.1.Hayatı ve Eserleri.....	91
4.3.2.Meşruiyetle İlgili Görüşleri.....	92
İKİ DÜŞÜNCENİN MUKAYESESİ.....	97
5.1.İki Düşünce Sisteminde Mütefekkirlerin Fikirlerinin Benzer Tarafları	97
5.2.İki Düşünce Sisteminde Mütefekkirlerin Fikirlerinin Farklı Tarafları.....	99
5.3.Mütefekkirlerin Siyaset Bilimi-Teorisi ve Siyasi Düşünceler Tarihi Açısından Durdukları Yerler.....	101
SONUÇ.....	104
KAYNAKÇA	107

GİRİŞ

Siyasi iktidarın meşruiyeti her yönetimin vazgeçilmez bir unsurudur. Kendisini idare eden yönetime gösterilen rıza ve kabullenme ile şekillenen meşruiyeti incelerken bunun belli şartlar dahilinde ele alındığına şahit olunmaktadır. Klasik ve modern olmakla beraber muhtelif meşruiyet teorileri ile bu vetire anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada da önce meşruiyetten ne anlaşılabileceği üzerine fikirler serdedilmiş ardından tarihi bir arkaplanla beraber çalışmaya konu olan mütefekkirlerin nazariyeleri incelenmiştir. Siyasi iktidarın var olması demek zaten kendi içinde meşruiyet problemini taşımasından dolayı bu mevzunun cemiyet hayatı devam ettikçe tartışma konusu olacağı muhakkaktır. Zira insanlar tarihten günümüze kadar yönetim aygıtına mütedair açıklamalar getirmiş olmakla beraber cemiyetlerin sürekli olarak iktidar ile muhatap olmaları bu suali bir defa cevaplandırılacak bir tarzda serbest bırakmamaktadır. Buna maşeri hayat şartları, kültür, din, siyasi atmosfer gibi unsurlar da katılarak meşruiyet problemine ilişkin farklı çözümler üretilmektedir.

Meşruiyet meselesi, sadece hukuki bir çerçevede kalmayıp onu aşmaktadır. Haliyle siyasi iktidarın meşru olup olmadığını tayin etme noktasında formel birtakım esasların kâfi geleceğini düşünmek zordur. Devlet mefhumundan egemenlik mefhumuna kadar siyasete müteallik her alanı şamil meşruiyet mevzuu her dönem mütefekkirlerin de zihnini meşgul etmiştir. İncelenen döneme ilişkin Doğu (İslam) ve Batı düşüncesinde siyasi iktidarın meşruluğu meselesi, aynı zamanda bu teorilerin geliştirildiği siyasi ortamdaki gerilime işaret eder. Bir yanda halifenin siyasi iktidarı zamanın sultanlıkları ile ilişkiler neticesinde zayıflamışken; diğer tarafta kralın siyasi gücünü artırmak için papa ile girdiği mücadele zamanın mütefekkirlerini bu hususta eserler telif etmeye itmiştir.

Çalışmada teorileri ele alınan mütefekkirlerin seçilmesindeki ilk sebep, birbirine yakın tarihlerde Doğu-İslam ve Batı düşüncesinde siyasi iktidarın meşruiyetine dair fikirlerin ne şekilde olduğunu gözlemlemektir. Karşılaştırmalı okumaların, inceleme konusunun daha şümüllü ele alınmasını sağladığı gerçeğinden

hareketle böyle bir usul tercih edilmiştir. Haliyle mütefekkirlerin de yakın tarihlerde yaşamış olmaları gayesiyle tercih buna göre yapıldı. Batı'da, etkisi Doğu'daki kadar fazla olan düşünürlerin Doğu'ya nazaran daha geç tarihlerde eser kaleme alması sebebiyle tarihlerin birebir aynı olmasından ziyade yakın olması tercihe şayan görüldü. Aynı zamanda içinde yaşadıkları siyasi ortamın farklılaşmaya başlaması zaviyesinden bakıldığında, hareket ettikleri saikin benzer olduğu söylenebilmektedir. Bu da çalışmada fikirleri ele alınan mütefekkirlerin seçilmesinin bir diğer sebebidir.

Siyasi iktidarın meşruiyetine dair İslam dünyasında, hilafet teorisini derli toplu hale getirip sistemleştiren ve mevcut siyasi ortama dair açıklamalar getirerek halifenin her zaman siyasi iktidarın başı olduğu açıklamaları ile Maverdi, Sünni hilafet teorisinde çok mühim bir yeri teşkil etmektedir. Onun bu katkısı zamanın şartlarına, teorisinin verdiği cevap mahiyetinde ele alınmalıdır. O yüzden ilgili devirden sonra onun düşünceleri etkilerini sürdürmeye devam etmiştir. Gazzali de tıpkı Maverdi gibi dış dünyanın da gelişmelerinin farkında olarak, siyasi iktidarın hangi şartlarda meşru kabul edilip edilemeyeceğini işlemiştir. Maverdi nasıl ki halifenin yanında her zaman resmi görevlerde bulunduysa, Gazzali de Nizamiye Medreseleri'nde vazife almıştır. Gazzali bunlara ilaveten kendi zamanına kadar gelen düşünceleri işleyen ve eleştirel bakış açısı getiren bir şahsiyettir. Onun Nizamiye Medreseleri'nde vazife almasını sağlayan Nizamülmülk ise, bir devlet vezirinin kendi devlet geleneği ile dini geleneği mezcettiği bir portreyi temsil eder. Selçuklu Devleti'nin hem siyasi hem dini birçok sahada verdiği muhtelif mücadelelerde aktif rol almaya çalışmış, devletin otoritesini hem geleneğe hem de dine ayakları sağlam basar şekilde artırmaya gayret göstermiştir. Ortaya koyduğu teori hem kendi zamanında hem de kendinden sonraki vetirede tatbik edilme fırsatı da bulmuştur. Bu üç mütefekkirten farklı olarak çalışmamızda yer alan İbn Hazm ise, İslam dünyasının coğrafi olarak batıda kalan düşüncesini temsil eden bir şahsiyet olarak ele alınmıştır. Farklı kişiliği, yine devlet adamı olarak vazife alması ve Endülüs'ün bakış açısını yansıtması onu teoride kendine has bir yere koymaktadır.

Doğu'da bütün bunlar olurken, Batı dünyasında kral ve papa mücadelesi siyasi iktidarın meşruiyetine dair incelemeleri lüzumlu kılmış ve iki tarafı da destekleyen türde nazariyeler geliştirilerek mevcut probleme cevap verilmeye çalışılmıştır. Salisbury'li John, tıpkı Gazzali gibi, kendi zamanına kadar gelen

düşünce mirasını özetler mahiyette eserini kaleme almıştır. Ona göre kilise üstün olandır ve siyasi iktidar bir şekilde ruhani iktidara bağımlı olmaktadır. Bunun da ötesinde dünyevi iktidara ilişkin açıklamaları ile Aristoteles'in eserlerinin henüz tam bilinmediği bir devirde eser telif ettiği düşünülürse, düşünce tarihinde kendine edindiği yerin şaşırtıcı olmaması doğaldır. Thomas Aquinas ise Aristoteles'i incelemiş ve yasalar hiyerarşisi şeklinde tanımlanabilecek bir silsile ile Hristiyan geleneğini Aristoteles'in düşüncesi ile harmanlamıştır. Etkisi öylesine fazla olacaktır ki, ilerleyen zamanlarda fikirleri kilisenin de esas kabul ettiği fikirlere dönüşecektir. Padua'lı Marsilio ise, çalışmada incelenen kendinden evvelki iki Hristiyan düşünürken belli konularda oldukça ayrılan bir tablo çizmektedir. O da tıpkı Thomas Aquinas gibi Aristoteles'ten faydalanmıştır fakat iktidara dair açıklamaları ruhani ve dünyevi iktidarın tamamen tefriki olarak dahi yorumlanmıştır. Mamafih onun da ortaçağ mütefekkeri olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında, kendisinin zamanının düşünürü olduğu, egemenlik fikrine dair açıklamaları ile ortadadır. Lakin çizdiği yol kendisinden sonraki düşünceye derinden tesir etmiştir.

İlk bölümde meşruiyet kelimesinin tanımıyla beraber klasik ve modern meşruiyet teorilerinden bahsedilmiş, daha sonra da yapısal olarak meşruiyeti inceleyen görüşlere yer verilmiştir. Burada Machiavelli'den Rousseau'ya değin belli düşünürlerin meşruiyet anlayışları ele alınmıştır. Bunun sebebi klasik ve modern meşruiyet teorileri ile yapısal meşruiyet teorilerinin müşterek noktalarından da hareket etme gayesi taşınmasıdır.

İkinci bölümde bu çalışmaya konu olan mütefekkerlerin düşünce dünyasını şekillendiren tarihi arkaplan öz bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Başta genel bir çerçeve çizilmekle beraber özelde halife, papa ve kraldan bahsedilerek İslam ve Batı dünyaları için bu mefhumların ne ifade ettikleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise artık sırası ile Maverdi, Gazzali, Nizamülmülk ve İbn Hazm'dan müteşekkil İslam dünyası mütefekkerlerinin siyasi iktidar ve meşruiyet hakkındaki fikirleri ele alınıp değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bunu dördüncü bölümde Batı dünyası mütefekkerlerden Salisbury'li John, Thomas Aquinas ve Padua'lı Marsilio'nun fikirlerinin tetkik ve tahlili takip etmiştir.

Beşinçi ve son bölümde ise mezkur bütün mütefekkirlerin fikirleri özetlenmiş, nazariyerilerindeki benzer ve farklı taraflar ortaya konularak nihayetinde siyasi düşünceler tarihi ve siyaset bilimi açısından onların durdukları yerler ifade edilmeye çalışılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

SİYASİ İKTİDAR VE MEŞRUIYET

1.1. Meşruiyetin Tanımlanması

Meşruiyet ve onun üzerindeki tartışmalara eğilmeden önce, kelimenin kendisinden bahsetmek son derece faydalı olacaktır. Zira kelimenin kökeni tartışmaların mihraklarına mütedair mühim ipuçları ihtiva etmektedir.

Meşru kelimesi, köken olarak şer'i kelimesinden türetilmektedir. Bu haliyle şeriata uygun olan meşrudur. Şer'i kanuni olan, şariat ise kanunlar demektir. Binaenaleyh meşruluk kanuniliği, kanuna uygunluğu ifade eder (Sami, 1317: 774, 1352). Böylece tartışmaların bir kısmındaki ikircikli yapıyı daha kelimenin kökeninde taşıyan bu olgu, siyaset biliminin başlıca meselelerinden biri haline gelmiştir. Öyle ki, Cemil Oktay'a (2014) göre "meşruiyet siyaset biliminin en temel sorunudur, hatta siyasi tefekkürün başında ve sonunda meşruiyet meselesi vardır" (Oktay, 2014: 7).

Mezkur kelime kökeni yapısı, kelimenin Batı dillerinde karşılığı olan legitimacy'de de görülmektedir. "Legitimacy kelimesi Latince "yasal ilan etmek" manasındaki legitimare'den gelir ve genel itibarıyla yasallık demektir" (Heywood, 2014: 278; Oxford Dictionary Of Law, 2003: 285-286). Fakat meşruiyet, bize yukarıda zikredilen kelime yapısından daha fazla şey ifade etmektedir. Zira meşruluk sorunu hukuk alanını aşan, hukukun ötesinde olan bir sorundur (Kapani, 2016: 92). Duverger'e (1964) göre meşruluk, bir değer sistemine uygunluk demektir. "Bir siyasi ideolojinin, ortaya koyduğu iktidar imgesine uygun rejim meşrudur" (Duverger, 1964: 160). Duverger'e göre her ideoloji bir meşruluk tipi tayin eder. Max Weber meşruiyeti sosyolojik manada "otoriteye tabi olanlarca beslenen inanç" karşılığında kullanmıştır (Kapani, 2016: 99-100). Yine meşruiyet sorununu Heywood (2014), siyasi zorunluluk / yükümlülük meselesiyle ilişkilendirmektedir (Heywood, 2014: 276). "Meşruiyet, insanların 'niçin?' itaat edeceği sorununun cevabıdır" (Çetin, 2003: 65-66). Bundan dolayı siyaset, devlet, iktidar ve egemenliğin konuşulduğu her alan aynı zamanda meşruiyet alanıdır (Çetin, 2003: 62). Bütün bunlardan

çıkartabileceğimiz netice, meşruiyetin ele alındığı her konunun doğrudan beşeri alanı etkileyen noktalara temas ettiğidir. Dolayısı ile meşruiyetten bahsetmeden veya onu dikkate almadan siyaset hakkında yapılacak her yorum nakıs kalacaktır.

Bu derece mühim olmasıyla beraber, meşruiyet üzerinde tam manasıyla mutabık kalınmış bir tanımlama mevcut değildir. "Meşruluk, somut şartlar çerçevesi içinde, zamana ve mekana göre değişen bir kavram olarak ortaya çıkar" (Kapani, 2016: 95). Dolayısı ile bu da bizi meşruiyeti sınıflandırarak onu daha iyi kavramamızı sağlayacak modelleri ve tanımlamaları incelemeye sevk etmektedir. Her şeyden önce şunu hatırlamalıdır ki, yukarıda belirtildiği üzere meşruiyet siyasi iktidardan ayrı düşünülemez. "Meşruiyet, siyasi iktidarın nüfuz alanı olarak kabul edilir" (Çetin, 2003: 67).

Meşruiyet teorilerine dair yapılabilecek sınıflandırmalar klasik meşruluk teorileri, modern meşruiyet teorileri ve meşruluğun yapısal olarak ele alındığı teoriler şeklinde çeşitlenmiştir. Fakat bu sınıflandırmalar yeknesak bir tablo sunmamaktadırlar. Kapani'ye (2016) göre halk egemenliği ve milli egemenlik teorileri klasik meşruiyet teorileri bağlamında ele alınmışken, Fanid (2014: 28-39) mezkur teorileri modern teoriler başlığı altında incelemektedir. Klasik ve modern teoriler genel itibarı ile tarih bağlamında bir tefrike tabi tutulmaktadır. Yapısal olarak ele alındığı şekillerde ise, meşruiyetin mahiyeti öne çıkmaktadır.

Klasik meşruluk teorilerinde ortak olarak ele alınabilecek teoriler teokratik teorilerdir. Bu teorilerde siyasi iktidarın meşruiyeti kutsal addedilen kaynaklarda ortaya çıkar. Özellikle orta çağ öncesinde kralların şahsı birer kutsal varlık olarak kabul edilmektedir. Fakat "asıl gelişmiş ve sistemleştirilmiş teokratik doktrinlerin ortaçağın sonlarında ve yeniçağın başlarında ortaya çıktığını görürüz" (Kapani, 2016: 79). Bu teoriler geçerliliklerini yitirse de, klasik meşruiyet teorilerinin kalıntılarını mevcut siyasi sistemlerde müşahade etmemiz mümkündür. Siyasi iktidarı elinde bulunduran güçlü bir yönetici figürün kendisine klasik meşruiyet teorilerini hatırlatacak nitelikler atfetmesi bunun bir misalidir. Orta çağda hakimiyetin kaynağının ilahi olmaya devam ettiği, fakat o hakimiyetin kullanımının el değiştirmeye başladığı görülür. Thomas Aquinas'la beraber "Omnis potestas a Deo" prensibi (hakimiyetin kökeni tanrıdır.) "Omnis potestas a Deo per populum" (iktidar Tanrı'dan, halk aracılığı ile gelir) ilkesine dönüşmüştür. Yani hakimiyetin müşahhas

hale gelmesi halk vasıtasıyla onun kullanılması neticesinde mümkün olur (Fanid, 2014: 30).

Orta çağ meşruiyet teorileri, halkı iktidar kullanımına (potestas) dahil etme gayretine girmişse de iktidarın ilkesini (auctoritas) ilahi kaynaklarda görmeye devam etmişlerdir. O yüzden bu teorilerin "halk egemenliği"ni ihtiva etmedikleri rahatlıkla söylenebilir (Ağaoğulları, 1986: 134). Bu da bizi orta çağda devletin meşru olmak için kendinden aşkın bir güce olan bağımlılığı noktasına getirmektedir (Fanid, 2014: 30). Padua'lı Marsilio, "Omnis potestas a Deo" (hakimiyetin kökeni tanrıdır) formülünü, Paris'li Jean gibi (Ağaoğulları, 1986: 134) "Omnis potestas a populo" (hakimiyetin kaynağı halktır) ile değiştirmiştir (Fanid, 2014: 31). Fakat bu ilke değişikliği, yine halk egemenliği kastı ile değil, kralın veya imparatorun papaya olan üstünlüğünü halk aracılığıyla ispatlama gayesi ile yapılmıştır (Ağaoğulları, 1986: 135). Yani iktidar ilkesini modern manada ele almış teoriler bağlamında değerlendirilmeleri mümkün değildir.

Klasik meşruiyet ile modern meşruiyet teorileri arasındaki geçişi sağlayan veya modern olarak değerlendirilen teoriler Machiavelli, Bodin, Hobbes, Rousseau ve Locke tarafından ortaya atılan teorilerdir. İçlerindeki farklılıklar bir yana, bu düşünürlerin ortak noktası, eski teorilere kısmen bağlı kaldıkları durumlar mevcut olmakla beraber iktidarın meşruiyetinde ilahi, özellikle kilise menşeli telakkiyi terk etmeleri olarak zikredilebilir. Bodin'i diğer düşünürlerden ayıran en mühim nokta egemenlik mefhumunu olması gerektiği şekle kavuşturmasıdır. Yukarıda dikkat celb edildiği üzere bu düşünürlerin teorilerini tasnif ederken hem klasik-modern meşruiyet teorileri hem de yapısal olarak meşruiyeti ele almaları bağlamında bir tefrik söz konusu olacaktır.

"Machiavelli ve Hobbes, devleti ve devlet kaynaklı meşruiyeti savunan ilk kurucu meşruiyet düşünürleridir" (Çetin, 2003: 74). Bu düşünürler kaostan yola çıkarak siyasi iktidara meşruluğunu kendinden kaynaklı olarak vermektedir (Çetin, 2003: 76). Kurucu meşruiyet düşünürleri, evvela iktidarın yokluğunun bir düzen boşluğu yarattığından hareketle bu iktidarın ihdasına meşru bir zemin hazırlayıp, onu elzem kabul etmektedirler. İktidar teşkilatlandırılıp yerleştikten sonra, onu kurmak için gerekli olan rıza şartları ortadan kalkar. Zira başka bir içtimai yapıya

geçildiğinden daha önceki endişeler sebebiyle yeni bir rıza arayışına ihtiyaç kalmamıştır.

Machiavelli'de meşruiyetin ahlaki bir boyutu bulunmadığından, kendisi kötü bir şöhrete kavuşmuş ve müdafaa ettiği fikirleri "Makyavelizm" şeklinde dile getirilmeye başlanmıştır. Rönesans döneminde şeytanlığı, dinsizliği ve sair kötü davranışları methettiği gerekçesiyle kişiliği ve fikirleri hor görülmüştür (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 171). Hatta, "Bodin, Machiavelli'yi "devletlerin temeline dinsizliği ve adaletsizliği yerleştiren kişi" olarak tanımladıktan sonra, çağındaki siyasal kötülüklerin ve hataların ondan kaynaklandığını ileri sürer" (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 6-7).

Machiavelli'ye göre insan doğası kötüdür. Fakat bu, mutlak kötülük bağlamında değerlendirilmemelidir. Machiavelli'nin "bilimsel" olarak görülmesinin sebeplerinden biri de bu mezkur düşüncesidir. Zira kilise veya din kaynaklı bir günahkar insan portresi çizmemektedir. Aynı zamanda bir devlet mefhumundan bahsedip ona çeşitli unsurlar eklemesi, modern devletin kurumlaştırılmasının Machiavelli ile başladığı düşüncesine imkan tanımaktadır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 172). İnsan doğasına mütedair bu fikirleri, Machiavelli'nin siyasi iktidara müteallik fikirlerini doğrudan etkilemiştir. Ona göre "Prens, sürekli bir tehlike içindedir. Bu yüzden, en sağlam ve uzun süreli iktidar, güçlü, yetenekli, becerikli bir prensin varlığına bağlıdır" (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 185). Ve prens, iktidarı ele geçirmek ve bir şekilde ele geçirdiği iktidarı elinde tutabilmek, iktidarını sürdürebilmek için her türlü yolu kendisine mübah, meşru olarak görmektedir. Bunlar esas olarak yasalar ve zor kullanma şeklinde ikiye ayrılır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 185). Machiavelli'ye göre prens, insan ve hayvana has bu davranışlardan ilkinin dener, eğer netice alamazsa ikinci yolu tercih eder. Burada Machiavelli'nin tamamen yasadan yoksun bir iktidar veya devlet fikrine sahip olmadığı neticesine ulaşılabilir. Hatta öyle ki Discorsi adlı eserinde daha ileriye giderek karma yönetim taraftarı bir tavır takınan Machiavelli, halkı yönetimde söz sahibi yapmak istemiştir (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 189). Yasa ile sınırlanmayan prens ile yasayla düzenlenmiş halk arasında bir tercih yapan Machiavelli, tercihini ikinci kısım olan halktan yana kullanır. Şuna dikkat çekilmeli ki, Köker'in (2001b) belirttiği üzere "Bu sonuç, Machiavelli'nin hemen tüm değerlendirmeleri gibi,

koşulsuz, evrensel bir doğru niteliğinde değildir" (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 190). Machiavelli, güçlü bir siyasi iktidar kurma gayreti içinde olduğundan bu fikirleri de yine bu bağlamda değerlendirilmelidir. Kısaca Machiavelli'nin gayesi, siyasi iktidarın kurumlaşmasıdır. Ve bu iktidar bütünlüğünü sağlamış, mutlak ve sınırsız olmalıdır (Çetin, 2003: 74).

Machiavelli'yi klasik teorilerden ayıran özelliği, kiliseyi siyasi iktidar alanından tecrit ederek laik unsurlarıyla beraber ulusal bir devlet hedefi bulunmasıdır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 205). Zira Machiavelli, İtalya'nın birliğinin önündeki en büyük engel olarak Papalık Devleti'ni görmektedir (Şenel, 2017: 333). Ve yukarıda dikkat celb edildiği üzere diğer özelliği, siyaseti dünyaya has kılması, Habermas'ın deyimiyle "pratik siyaset bilgisini bir teknik beceriye indirgemesi"dir (aktaran Ağaoğulları, Köker, 2001b: 206).

Hobbes' da mutlak iktidardan bahsederken aslında modern devletten de söz etmiş oluruz (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 161). Zira iktidarın ilkesi (auctoritas) ile iktidarı kullanımını (potestas) terkip ederek ortaya koyduğu meşru iktidar anlayışı, modern devletin bir ifadesidir (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 162).

Hobbes, insanı "başkaları için kötü" olarak görmesinin yanı sıra, insanın tabii olarak toplumsal bir varlık olduğu fikrinin tam zıt kutbunda yer almaktadır (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 185).

Devletin kurulmasına vesile olan doğa durumu, devletin kökenine mütedair tarihi bir açıklama değildir. Devleti açıklamada bir ideal olarak kullanılmaktadır. İnsanların zorunlu olarak zihinsel eşitlik içinde bulunması (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 191), her şeyi yapabilme hürriyetinin bulunması, gerekirse birini öldürmesi akıl yürütmenin bir neticesidir. Şenel (2017) Hobbes' un eşitsizlik fikrinde olduğunu, başta erkeğin kadından daha akıllı yaratıldığını belirttiğini, ardından erkekler arasındaki eşitsizliklerden bahsettiğini ifade etmektedir (Şenel, 2017: 282). Herkes doğal hakkın varlığını kabul etmekle birlikte kimse doğal hakkın bir başkasında da bulunduğunu kabul etmemektedir. Binaenaleyh, gerçekte bu hak kimsenin mülkiyetinde değildir (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 194-195).

Hobbes'a göre her zaman ortaya çıkabilecek bu doğa durumu ve kargaşadan insanlar ancak, tabii olmayan ve kendilerinden üstün bir iktidara boyun eğerek

kurtulabilirler. İnsanları bunlara yapmaya iten tek saik fiziki varlıklarına matuf tehlikedir (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 203). İnsanların itaat ettikleri bu iktidarın doğal olmaması gibi, doğal yasalar da akıl yürütmenin bir neticesi olduklarından doğal değildir (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 206). Aynı zamanda ortak erkin yokluğunda bir toplumsallıktan bahsetmek mümkün değildir.

En nihayetinde bu şartlar karşısında insanlar, kendilerini barışa ve güvenliğe götürecek tek çare olarak suni bir yapıya haklarını devrederler. Böylece devlet ve iktidarı kurulmuş olur. Aslında bu iki safhalı bir vetiredir. Fakat bu, diğer iki adet sözleşme öngörüp, siyasi iktidara karşı bir hakların korunması şeklinde sözleşmeyi fikreden düşünürler gibi algılanmamalıdır. Burada sadece iktidarın kimin elinde olacağı, ikinci sözleşmeyle belirlenir. Yoksa iktidarın mahiyetine dair bir belirleme söz konusu değildir. Hobbes, halkın temsilcisinin dışında bir varlığı olmadığını belirtir. "Çünkü Leviathan'ın yaradılış anı olan toplum sözleşmesini, doğal bir kişi olarak belirtebilecek halk değil, fakat tek tek bireyler gerçekleştirir" (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 217-218). Egemenin iradesi de, halkı oluşturan bireylerin iradesidir. "Ölümlü Tanrı" olması da bu temsil yetkisinden gelir (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 219).

Bu sözleşme ile belirlenen iki taraf "egemen" ve "uyruktur" (Toku, 2005: 188). Ve uyruğun herhangi bir şekilde egemene direnme hakkı mevcut değildir. Aynı zamanda sözleşme süreklidir. Bir defa yapıldığı müddetten sonra, egemene itaat sonraki nesiller de dahil olmak üzere, sözleşmenin yenilenmesi manasına gelir. Zira Hobbes'a göre "Egemene yüce olan yükümlülük, yurttaşı olduğumuz kente bütün haklarımızı devrettiğimiz sözleşmeler doğrudan doğruya kaynaklanmaz, fakat dolaylı bir şekilde belirir; çünkü itaat olmazsa egemenlik hakkının bir anlamı kalmaz ve bunun olmaması da toplumun kurulmadığını gösterir" (aktaran Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 222). Yani bu itaatin devamı aynı zamanda devletin devamlılığı da demektir. Egemenin siyasi iktidarı cebren ele geçirmesi de itaate mani değildir.

Hobbes'a göre üç devlet biçimi olmakla birlikte, egemenin asıl ifadesi yine onun kanaatine monarşide belirir. "Toplumsal gerçekleştirmek istediği amaçlara (yani barışa, güvenliğe, gönence) ancak egemenliğin tek bir insanın elinde toplandığı zaman ulaşılabilir" (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 226). Doğa durumunda kimsenin mülkiyetinde olmayan doğal haklar, egemenin belirmesiyle artık onun

mülkiyetine geçmişlerdir. Hobbes'a göre, insanın kendi eliyle kurduğu siyasal iktidarı tahditlendirmesi, kendisiyle çelişmesi demektir.

Aynı zamanda Hobbes, egemenliğin bölünmesine, kuvvetler ayrılığı doktrinine karşıdır. Bu fiil egemenliği yok edip doğa durumuna dönmeyi ifade eder (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 230).

Egemen hiçbir şekilde kendi yaptığı kanunlara bağımlı değildir. Mamafih, egemenin sözleşmeyi feshetmesi de muhaldir. Zira egemen sözleşmeye taraf değildir (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 233). Hobbes'a göre devlette kralın başını temsil ettiği tek bir din mevcut olmalıdır. Hobbes Papalık karşıtıdır ve onun ruhani bir yana, dünyevi iktidarı olmadığı fikrindedir.

Birey için egemene itaat aynı zamanda özgür olmayı ifade etmektedir. Bu itaatin hudutları, direnme hakkı mevcut olmayan bireyin nihayetinde bu cürmünden dolayı öldürülmesi ile neticelenebilmektedir (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 266). Bu itaat egemenin buyruğunun olduğu her alanda geçerlidir. Bunun uzantısı olarak herhangi bir kuralın yokluğu, o bahiste fertlere bir hürriyet tanımış olmaktadır. Hobbes'u modern kılan şey, devletin veya egemenin teşkilini tamamen insan faktörüne indirgeyerek açıklamasıdır. Yani Hobbes, "Ortaçağ'dan kalma plenitudo potestatis kavramını laikleştirir (ya da daha doğrusu dünyevileştirir)" (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 272). Bununla beraber siyasi iktidara ilişkin yaptığı mantıki temellendirmeler de onun modern devleti tedai ettiren fikirlerindendir.

Hobbes ve Machiavelli'deki ortak nokta, devletin varlığı anında ona meşruiyet tanımlarıdır. Aynı zamanda bu kurucu meşruiyet anlayışı, kurduğu düzenin sürdürülmesi fikrini de ihtiva eder. Habermas'a göre bu meşruiyet telakkisi "iktidarın güven içinde var olması ve düzenli, istikrarlı devamı için sahip olduğu amaçlarını, ilkelerini ve bunların mobilize olan anlamlarının, değerlerinin ve fikirlerinin korunması" gerekçesine dayanır (aktaran Çetin, 2003: 77). Kurucu meşruiyet anlayışında, siyasi iktidarın denetimi mümkün değildir. Bu da kurucu meşruiyet teorilerine duyulan endişenin asıl sebebidir.

Locke ve Rousseau'ya geçmeden evvel, Jean Bodin'in egemenlik anlayışına parantez açmak gerekmektedir. Egemenlik terimini kavramsallaştırmasıyla Bodin, kendinden sonraki düşünürleri (Hobbes dahil olmak üzere) derinden etkilemiştir.

Bodin başta laik bir mutlak monarşi anlayışıyla dikkat çekmektedir. Aynı zamanda "iktidarı egemenlik erki şeklinde kavramlaştırma işlemini Bodin gerçekleştirmiş ve böylece modern devlet teorisinin gereksinim duyduğu temel öge ortaya çıkmıştır" (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 2).

Bodin'e göre, içtimai hayatın var olması için siyasi iktidar olmazsa olmaz bir kurumdur. Bu da onu Padua'lı Marsilio ve Machiavelli'den sonraki modern devlete giden yoldaki düşünürlerden birine dönüştürür (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 9). Bodin'e göre kralın hükmetme yetkisi doğal, hükmetme hakkı mutlaklıdır. Zira toplumda aile içi iktidar ile devlet içindeki iktidar arasında bir koşutluk kurmaktadır. "Babanın çocuğu ya da kocanın karısı üzerindeki otoritesi neyse, öz bakımından kralın (devletin) uyrukları üzerindeki otoritesi de budur" (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 13). Bodin aslında devletin kökenine değil, devletin özüne, egemenliğe dikkat çekmektedir (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 14). Devletteki yurttaşlar hür oldukları gibi, egemen karşısında eşittirler. Lakin kendi aralarında bir eşitlik mevcut değildir. Üç sınıfa ayrılan yurttaşların bu eşitsizliği, Bodin'e göre doğaya uygundur (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 14-15).

Bodin'le Hobbes'un benzer tarafı, egemenin vasfına müteallik bahiste ortaya çıkmaktadır. Tıpkı Hobbes'da olduğu gibi egemen yasaları yapar ve bu mutlak erkini sınırlaması mümkün değildir. Egemen aynı zamanda yöneticiden ayrıdır. Burada Bodin'in egemenlik mefhumunu nasıl ortaya koyduğunu görmekteyiz. Yine Hobbes gibi egemenliğin parçalanamayacağını düşünen Bodin, mahdud ve muvakkat bir egemenliğin egemenlik olamayacağını altını çizer. Bodin'de de kendisinden sonra Hobbes'da göreceğimiz üzere egemenliğe en uygun düşen devlet şekli olarak monarşi öngörülmektedir (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 25).

Direnme hakkının mevcut olmadığını düşünen Bodin, yine de gerek Papalık ve gerek imparator karşısında krala tam bir hürriyet tanıması bakımından kendisinden sonra gelecek düşünürleri derinden etkilemiştir.

Bodin'de devlet meşruluğunu kendinden almaktadır. Yani devlet, devlet olduğu an meşrudur. "Tabii ki, devletin egemen erkini kullanan prensin de meşru olmaması olanaksızdır" (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 35). Bodin'in, kurucu meşruiyet düşünürü Machiavelli'den ayrılan tarafı daha önce bahsedildiği üzere devletin kökeni üzerine değil, özüne ilişkin cevaplar getirmeye çalışmasıdır. Yani

devletin kurulma safhası yerine kurulmuş devlet üzerinde fikirler belirtmiştir (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 54-55).

Yine de Bodin'in teorisi, tam bir insicam içerisinde değildir. Bazen bu egemenliği sınırlamaya çalıştığı gibi, hukukun kaynağı olarak tanrısal-doğal yasaları teorisine dahil etmektedir (Ağaoğulları, Köker ve Akal, 1994: 55). Fakat egemenlik mefhumuna mütedair getirdiği yeni yorumlar, onu devlet ve onun egemenliği konusundaki teorilerde mühim bir yere koymaktadır.

Yapısal olarak meşruiyet teorileri tasnif edildiği zaman Çetin'in (2003: 61-88) yaptığı tasnifte Bireyci / Sınırlayıcı Meşruiyet teorisi altında incelenecek isim John Locke olacaktır. Liberal teorinin kendisine çok şey borçlu olduğu Locke, siyasi iktidarı kendisinden önceki düşünürlerin aksi bir yönünde telakki etmiştir. Öyle ki "iktidarın ve meşruiyetin mutlaklığa dayandırılmasına ilk itiraz Locke'tan gelir" (Çetin, 2003: 80). "Doğa durumunda haksızlığa uğrayanın kendisine haksızlık edeni cezalandırma hakkını elinde tutuşu özürdür" (Şenel, 2017: 370). Bu yüzden insanlar en ufak bir haksızlıkta savaşmamak için, doğa durumundan çıkarak sözleşmeyle medeni topluma geçiş yapmışlardır.

Siyasi iktidar hem adalet arayışı, hem de hakların güvence altına alınmasını sağlamak arzusu ile teşekkül ettirilmiştir. Locke'a göre siyasi iktidarın asli görevi, hem bu güvenceyi sağlamak hem de kendisinden bireyi korumaktır. Siyasi iktidarın yegane gayesi, bireysel özgürlüklerin garanti altına alınmasını sağlamak olmalıdır. Locke' a göre devletin meşruiyeti güvenliği, barış ve hürriyeti sağlama kudretinden gelmektedir (Çetin, 2003: 81).

Meşruiyet bir kez kurulmaz, siyasi iktidarın her fiilinde ele alınacak bir kıstas olmalıdır. Bu da bizi iktidar ve onun meşruiyetin sürekli sağlanması gerektiği noktasına getirmektedir. Çetin (2003) bu teoriyi dönemin gerçeklerinin çok üzerinde olarak değerlendirmiştir (Çetin, 2003: 81). Toplumsal sözleşme fikriyle devleti bir mutabakat neticesinde kurulan kurum olarak gören Locke, gerektiğinde meşruiyet ilkelerine uymayan idarecinin sözleşmeye dayanarak yönetimine son verilebileceğini belirtir.

Bu meşruiyet anlayışının, siyasi iktidarı her şey bir tarafa bir realite olarak ele alması, onu teoride mühim bir yere oturtmaktadır. Locke'un ve liberal teorinin devleti mecburi olarak görmesi fakat aynı zamanda ona olan mesafeleri, sınırlayıcı

meşruiyet anlayışının siyasi iktidarı mahdud bir sahada değerlendirmesine misal olarak verilebilir. "Sınırlayıcı meşruiyetin temelinde, siyasi iktidarın mutlaklığına yönelik güvensizlik yatar" (Çetin, 2003: 83).

Locke'tan sonra ele alınacak isim Rousseau'dur. Rousseau, fikirleriyle hem klasik hem modern teorilerde zikredilebilmektedir. Kapani (2016), daha önce de belirtildiği üzere, Rousseau'da kökleri bulunan iki meşruiyet teorisini klasik meşruiyet teorileri bağlamında ele almışken, Fanid (2014: 28-39) modern devletin meşruiyet temellerini bu teoriler vasıtasıyla inceler.

Milli Egemenlik veya Ulus Egemenliği şeklinde isimlendirilen ilk teoriye göre, sözleşme ile bir araya gelen insanlar iradelerini birleştirip kendilerinden daha büyük genel iradeyi ortaya çıkarırlar (Kapani, 2016: 81-82). Bu irade veya istenç Rousseau'ya göre "onu oluşturan bireylerin istençlerinin toplamı değil, ondan ayrı ve ona üstün bir istençtir" (aktaran Fanid, 2014: 34). Bu irade hiçbir zaman hata yapmayan bir iradedir. "Toplumda üstün iktidar, yani egemenlik de bu kolektif iradeye aittir" (Kapani, 2016: 84).

Devletin de milletten ayrı bir iktidara sahip olması muhaldir. Dolayısı ile devletin buyruğu, aslında ulusun iradesini temsil etmektedir. Bu egemenlik, bölünmesi mümkün olmayacak bir şekilde toplumda var olur ve milletin iradesini tezahür ettirecek temsilciler vasıtasıyla ortaya koyulur (Kapani, 2016: 82). Dolayısı ile teoride millet yasama kudretine haiz bulunmaktadır.

Aslında Rousseau'daki siyasi iktidar meşruiyeti tıpkı Machiavelli ve Hobbes'da olduğu gibi kurucu bir vasıftadır. Kurucu meşruiyet teorilerinden farkı, iktidarı toplum kökenli olarak kurmasıdır (Çetin, 2003: 79). Bu bağlamda Rousseau, Toplumsal Meşruiyet başlığı altında da incelenmektedir.

Yine Rousseau'nun kurucusu sayıldığı bir diğer teori Halk egemenliği teorisidir. Milli egemenlik teorisinden ilk fark, burada cemiyetteki insanların iradelerinin birleşmesiyle onlardan üstün bir genel irade veya genel istencin ortaya çıkmamasıdır. Halk egemenliği teorisinde, karşımızda fizik varlığıyla duran bir insan topluluğu görürüz. Dolayısı ile temsilcilikten oy kullanmaya kadar milli egemenlik teorisinden ayrılan bariz noktaları mevcuttur. Milli egemenlik teorisinde egemenlik, bir araya gelmiş ve iradelerini birleştirmiş insanların oluşturduğu, onlardan üstün bir genel iradeye verilirken; halk egemenliği teorisinde egemenlik cemiyetin bir ferdi

olan vatandaşa verilmektedir. Halk egemenliği teorisinde rey kullanmak bir hak iken, milli egemenlik teorisinde bir fonksiyon yetki olarak ele alınır (Kapani, 2016: 84).

Bu farklar, esasen birbirinden ayrı demokrasi telakkilerini temsil etmesine rağmen, günümüzde bu teoriler arasında bir fark kaldığını söylemek zordur. Halk egemenliği teorisi halkın bizzat her ferdinin oy kullanarak neticesine etki ettiği halkoylaması, referandum gibi doğrudan katılımı ihtiva eden yöntemlerin kullanılması noktasında işlev kazanmaktadır (Kapani, 2016: 86).

Hususiyetleri açıklanan iki teorinin de zayıf tarafları mevcuttur. Başta milli egemenlik teorisinde genel iradenin pratikte bir çoğunluk diktatörlüğüne dönüşmesi tehlikesi mevcuttur. Teoride farklı görünmesine rağmen, halk egemenliği teorisi de aynı nakıs tarafı taşımaktadır. Zira yapılan halkoylaması gibi her ferdin katılımının sağlandığı yöntemlerde dahi neticede ortaya çıkan şey yine şahsi iradelerin toplamıdır (Kapani, 2016: 88).

Mezkur toplumsal meşruiyet teorilerinde devlet katı bir planlamacılığa yönelir ve idare, toplumu zorla yönetme safhasına geçiş yapar. Meşruiyet toplumun içinden çıkmış fakat içinden çıktığı topluma hakim olmuştur (Çetin, 2003: 80). Bu teorilerin modern ve klasik teoriler arasında tasnifte farklı tercihlere tabi olmasının bir sebebi de dikkat çekildiği ortaya koydukları teori ile tatbikat arasındaki farkın azami sınırının olmayışındır.

Modern meşruiyet teorilerinde tasnifine dair bir mutabakatın bulunduğu teori Max Weber'in meşruiyet teorisidir. Klasik veya modern döneme geçişi temsil eden teorilerden farklı olarak kendi oluşturduğu ideal meşruiyet tipleri vasıtasıyla siyasi iktidarın meşruiyetini inceleyen Weber, bu manada meşruiyet teorisinde en mühim yerlerden birini işgal etmektedir.

Weber'in ideal tipleri değer yargısı taşımazlar, bir toplumdaki siyasi iktidar incelenirken ölçü olarak kullanılırlar. Weber bu meşru iktidar tipleri arasında iyi ya da kötü şeklinde bir tefrik ve tasnifte bulunmamıştır (Kapani, 2016: 100). Weber'in tanımladığı otorite-iktidar-meşruiyet tipleri "belli bir siyasi meşruiyet kaynağı ve dolayısı ile insanların bir rejime itaat etmelerini sağlayan farklı nedenler tarafından karakterize edilir" (Heywood, 2014: 277). Birbirlerinden bazı noktalarda keskin farkları bulunmasına rağmen, Weber tanımladığı otorite tiplerinin hep bir arada var olduğu fikrindedir (Çapçioğlu, Şahin ve Erdoğan, 2010: 58).

Mezkur otorite tiplerinden ilki geleneksel otoritedir. Geleneksel otorite, siyasi iktidara itaatin temelinde geleneklerin yattığı bir otorite şeklidir (Oktay, 2014: 20). Bu otorite tipi, Weber'in tanımlamasına göre "en yaygın ve ilkel" otorite tipidir. (aktaran Kapani, 2016: 100) "Kralların çoğunun otoritesi geleneksel otoritedir" (Daver 1993: 118).

Geleneksel otoritede bir mirası devam ettirme temayülü mevcuttur. Dini bir muhtevaya sahip bu otorite tipinde, doğa üstü kuvvetler ile belli bir sınıf, aile, grup diğerlerinden üstün koruma geçmişlerdir (Çapçioğlu, Şahin ve Erdoğan, 2010: 55). Bu yüzden itaat edilen kurum veya kural mutlaka bir kutsallık taşımaktadır (Oktay, 2014: 20). Aynı zamanda dini temel yanında keyfilik de bu otorite tipinin özelliklerindendir (Alkan, 1994: 21).

Geleneksel otoritenin bariz örnekleri, patriarkalizm ve gerontokrasinin hakim olduğu toplumlarda müşahade edilebilmektedir (Heywood, 2014: 277-278). Bu otorite tipi, içtimai düzenin ağır değiştiği cemiyetlerde hakim bir otorite tipidir (Kışlalı, 2016: 110). Ve bu cemiyetlerde içinde bulunulan zamanın değeri ile eski zamanların değeri aynı değildir. Anlam olarak eski veya ilk zamanlar her zaman daha fazla değer taşımaktadır. Söz konusu gelenekler, sadece gelenekler olduğu ve eski zamanlardan geldikleri için tercihe şayandır. Romalılarda kişinin dindarlığı, geleneklerine bağlılığıyla ölçülür (Oktay, 2014: 21).

Geleneksel otorite-meşruiyet telakkisinde, mevcut kişilerin, sınıfın, grubun iktidarı, eski zamanlardan bugüne kadar gelen geleneklere ne kadar sadıksa o kadar meşrudur. Kelime kökleri bağlamında da, buna benzer bir ilişki mevcuttur. İktidarın ilkesi yani "auctoritas" meşru olana katkı manasına gelen "augere" kelimesinden türeyen bir kelimedir (Oktay, 2014: 22). Demek oluyor ki iktidar meşruiyetini kendinden sağlayamamaktadır. Meşru olmak için adeta ilk zamanlardan bir icazet almalı ve öyle idaresini yürütmelidir. Mevcut iktidar zamanındaki ilerleme de aslında ilk zamanların ihya edilmesinden başka bir şey değildir (Oktay, 2014: 27). İktidarın kendisinden varlığı bahsedilemediği gibi, aslında kişilerin de cemiyet harici ferdi olarak var olmaları mümkün değildir. Aidiyetleri ile kendilerine toplum içinde yer bulmaktadırlar.

Günümüzde, bahsedildiği şekli ile bir geleneksel otoriteye rastlamak mümkün

değildir. Fakat izlerini modern toplumda kolayca bulmak mümkündür. İngiltere gibi ananevi kurum ve telakkilerin siyasi hayatta belli bir yer işgal ettiği ülkeler bu izleri taşımaktadırlar (Kapani, 2016: 101).

Weber'de ikinci ideal tip karizmatik otoritedir. Karizma kelimesi, kadim Yunanca "Tanrı vergisi" (Kapani, 2016: 101) veya bir kimsenin üstün bir kudret sahibi olarak diğerlerinden farklı olması manasına gelmektedir. İlk kez, kilise otoritesi ile ilişkilendirilerek kullanılan kavrama bugünkü manasını Rudolf Sohm vermiştir (Çapçioğlu, Şahin ve Erdoğan, 2010: 57). Halk, üstün vasıflarından dolayı karizmatik lidere itaat eder ve bağlanır. Karizmatik otoritenin çeşitli tipleri mevcuttur. En temel olanı dini muhtevaya sahip otoritedir (Çapçioğlu, Şahin ve Erdoğan, 2010: 58).

Karizmatik otoritede liderin şahsiyeti ön plana çıkmaktadır. Esasında karizmatik lider ile otoritesi bir olur. Dolayısı ile liderin ölümü ile karizmatik otorite nihayete ermektedir. Bu yüzden kısa ömürlüdür (Alkan, 1994: 21). Liderden sonra geleneksel veya ileride incelenecek olan yasal-ussal otorite tiplerinden birine dönüşür (Kapani, 2016: 102). Karizmatik otoritede iktidar kaynağını bu şahsi cazibe ve ona duyulan derin saygınlıktan gelir. Lider, bu vasıfları kullanarak iktidarını meşrulaştırır (Çapçioğlu, Şahin ve Erdoğan, 2010: 62).

Bu şahsi niteliklerin liderde olması aslında o kadar mühim değildir. Halkın önderde bu vasıfları görmesi karizmatik otoritenin yerleşmesi için yeterlidir (Daver, 1993: 118). Böylesine insan üstü nitelikli bir lidere bağlılık neticesinde iktidarın meşruiyeti de "sihirli güçlere, vahiyler ve kahramanlara dayandırılmış olur" (Çapçioğlu, Şahin ve Erdoğan, 2010: 68). Dolayısı ile lider bu vasıflara doğuştan sahiptir veya öyle olduğuna inanılır (Kışlalı, 2016: 110). Karizmatik liderlere verilebilecek güncel misaller Mussolini, Fidel Castro, Albay Kaddafi (Heywood, 2014: 278) gibi liderlerken, tarihte peygamberler de karizmatik lider sahibi şahsiyetlerdir.

Weber, "şahsi karizma" ve "fonksiyon karizması" şeklinde iki karizmadan bahseder. Şahsi karizma dinin ilk menşei ile alakalıyken fonksiyon karizması dini grupların içinde sonradan ehemmiyet kazanmıştır (Çapçioğlu, Şahin ve Erdoğan, 2010: 67). Karizmatik liderler, umumiyetle toplumun bunalım devrinde ortaya çıkmaktadırlar ve radikal bir karakter gösterirler (Kapani, 2016: 102). Lakin bu her

zaman geçerli bir kural değildir. Misal peygamberlik "gelenekle kesin bir kopuşu değil, geleneğin bir kısım yozlaşmayan veya idealize edilmiş normlara dayanmayı temsil edebilir" (Çapçioğlu, Şahin ve Erdoğan, 2010: 71).

Karizmatik otorite, karakteri itibarı ile kural veya prosedüre dayanmadığı için genelde hududu olmayan bir otorite tablosu sunar (Heywood, 2014: 278). Lidere itaat de aslında rıza şuuru ile değil, vazife şuuru ile sağlanır. Nihayetinde karizmatik otorite bu karakterini kaybederek dönüşüme uğrar. Dönüştüğü otorite tiplerinden biri de yasal-ussal otoritedir.

Yasal-ussal, bürokratik, bazen de demokratik (Kışlalı, 2016) otorite şeklinde isimlendirilen Weber'in üçüncü ideal otorite tipi olan yasal-ussal otorite, yukarıda zikredilen otorite tiplerinden ayrı olarak bir sistemliliği ifade etmektedir. Bu otorite tipinde yönetilenlerin itaati gelenekler ve insan üstü şahıslara karşı değil, hukuk düzeninedir (Kapani, 2016: 101). Bu hukuk düzeni, cemiyetin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde insanlar tarafından ihdas edilmiştir ve herhangi bir şekilde doğa üstü sayılabilecek bütün kaynakları yok sayarak soyut olarak tanımladığı kendi kavramları üzerinden işler. Yani cemiyeti idare eden kurallar, esası olan rasyonaliteye göre oluşturulur (Alkan, 1994: 21). Modern demokrasilerin ana temeli de bu kural ve kanunlara dayanmasıdır (Daver, 1993: 118).

Yasal-ussal otorite Weber'e göre modern devletin otorite şeklidir (Heywood, 2014: 278). Ve "iktidarın kaynağını akıl ve kurallar oluşturur" (Kışlalı, 2016: 111). Yasal-ussal otoritede birey sadece yasaya boyun eğmektedir (Çapçioğlu, Şahin ve Erdoğan, 2010: 56). Bu otoritenin doğasında "değişim" yatmaktadır (Oktay, 2014: 51). Eski zamanlar mitiyle hareket etmeyerek mevcut şartlar göz önünde bulundurulmaktadır. Mezkur özellikleriyle yasal-ussal otorite, geleneksel otoritenin zıt konumunda yer almaktadır. Bireyin kendisini yine kendisinden tanıyan, ona sadece ve sadece bir topluluk içinde var olma şartı koşmayan bir otorite tipidir. Sistem son derece dakik, hesaplanmış, her türlü fiilin neticesi belli bir mahiyete bürünmüştür. Yönetim otoritesi parçalıdır ve geleneksel otoritenin keyfiliği mevcut değildir (Oktay, 2014: 53). Ülke başkanının sadece makamına bir itaat mevcuttur. Siyasi iktidarın sınırları belirlenmiştir. "Her makam, her görevi yüklenemez ve her yetkiyi kullanamaz" (Oktay, 2014: 54). Meşruiyet tam anlamıyla dünyevi hüviyettir. Mezkur rasyonellik ve dünyevilik telakkisi bürokrasiyi de havidir.

Tamamı ile gayrişahsi hüviyete sahip bürokratik otorite tipinin meşruluğunu yasalardan alması (Bayram, Çınar, 2007: 13) siyasi iktidarın faaliyetlerini yürütmesi için bürokratik kadrolar ile seçilmiş siyasi liderler arasında sorumluluğa dayalı bir ilişki tertip eder. Lakin bilgi, beceri ve sair etkenin yönetme fiiline dahil olması siyasi iktidar ile bürokrasi ayrımının zorluğuna, belki mümkün olmadığına işaret etmektedir (Bayram, Çınar, 2007: 17). Haliyle her fiilin bürokratik yapının öngördüğü şekilde icra edilmesi bir noktadan sonra insan hürriyetine müteallik meseleleri gündeme getirir. Weber'in "demir kafes" tanımı bununla alakalıdır. Fakat menfi taraflarının fazlalılığına rağmen demokrasinin işlemesi de bürokrasiye ve kurallara bağlıdır (Bayram, Çınar, 2007: 22).

Weber'in sunduğu bu ideal tipler birçok yönetim sistemini anlamada bize yardımcı olmaktadır. Fakat yine de yakın zaman ve günümüzdeki militarist rejimler gibi yönetim şekilleri bir sınıfa kolaylıkla dahil edilemeyecek türdedirler (Kapani, 2016: 104). Buna ilave olarak Weber'in meşruiyeti inanç şeklinde tanımlaması, meşruiyetin nasıl meydana geldiğini göz ardı ettiği düşüncesini uyandırmaktadır (Heywood, 2014: 279). Aynı zamanda inanç şeklinde anlamlandırma gayretine dair kayda değer bir tenkid, bu inancın şekillendirilebilmesinin mümkün olmasıdır.

Weber'e alternatif fikirler neo-Marksistler tarafından ortaya atılmıştır. Gramsci ve onu takip Marksist düşünürler meşruiyetin siyasi destek temin etme aracı olduğunu belirtirler (Heywood, 2014: 280). Sınıf çatışması ve iktidar ilişkilerine hegemonya mefhumu ile yeni bir izah getirmeye çalışan Gramsci'ye göre egemen sınıf rıza ile meşruiyetini sağlamaya çalışır (Ezgin, 2020: 14). Fakat genel itibarı ile Ortodoks-Marksist düşünce, elit teoriler olarak adlandırdığı bu teorileri ve dolayısı ile cemiyet içinde yönetici bir elit kesimi reddetme temayülündedir (Alkan, 1994: 28). Devletin, egemen sınıfların kendi çıkarlarını gerçekleştirmek kullandığı bir tatbik merkezi olduğu düşüncesi hakimdir. "Marx, Hobbes' tan Rousseau'ya kadar aynı tasavvurla ifade edilmiş toplumunun bütünü temsil eden, tikel çıkarlardan uzak bir devlet idealini sınıfsal çelişkiler çerçevesinde reddetmiştir" (Ezgin, 2020: 13). Siyasi iktidar yalnız mezkur egemen sınıfın tahakkümü için teşekkül ettirilmiş teşkilatlı yapıyı ifade eder. Marx ve Engels'e göre "siyasi iktidar, aslında, bir sınıfın

diğer sınıfları baskı altında tutmaya yarayan örgütlü gücünden başka bir şey değildir” (aktaran Malkoç, 2017: 92).

Yeni bir meşruiyet tipolojisi David Easton tarafından ortaya atılmıştır. Meşruluğu üç farklı kaynağa göre tasnif eden Easton'a göre ilk kaynak ideolojik kaynaktır. Burada da meşruluğun bir inanç olarak telakki edildiğini görmekteyiz. İktidarın meşruluğu, halkta iktidarın meşruluğuna dair inancın taşınmasıyla mümkündür (Alkan, 1994: 24). İktidarı kullananlar da bu inancı besleme istikametinde gayret göstermektedirler (Kapani, 2016: 105). Easton'un tasnifinde ikinci kaynak yapısal kaynaktır. Burada siyasi sistemin intizamını sağlayan anayasaya, daha sonra da yapı ve işleyişe dair diğer düzenleyici işlemlere duyulan derin saygıdan kaynaklı bir meşruiyet mevcuttur (Alkan, 1994: 24). Üçüncü ve son kaynak, liderlerin şahsi nitelikleridir. Liderin şahsı ve icraatında ortaya koyduğu başarının ona içtimai destek sağlamasını ifade eder. "Weber'in "karizma" kavramını aşan, ondan daha geniş olan bir anlamda kullanılmaktadır" (Kapani, 2016: 105).

Müşahede edilebileceği üzere meşruiyet, anlamlandırması bir o kadar zor ve zor olduğu kadar da anlamlandırması elzem olan bir mefhumdur. Siyasi iktidar ve meşruiyet ilişkisinde de görülebileceği üzere tartışma artık var olan sistemin parçasının etkinliği üzerindedir. Kısaca tartışma iktidarın kendisinden alınmış ve onun verili kabul edildiği içtimai yapıdaki durumuna kaymıştır.

1.2.Siyasi İktidar ve Meşruiyet İlişkisi

Doğası itibarı ile siyasi iktidar ve meşruiyeti birbirinden ayırmak mümkün değildir. "Devlet ya da değil, bir meşruiyet kaynağı aramayan, düzenleyici ya da uygulayıcı gücünü bir Yasa'ya bağlı kılmayan siyasi iktidar tipi yoktur" (Akal, 1995: 128).

Meşruiyet, yönetilenlerin siyasi iktidara itaatini sağlayan en mühim unsurdur. Meşru iktidar da otorite şekline bürünür. "Otorite, güçle desteklenmiş olsa da, temel olarak yönetilenlerin rızasına dayanır" (Gönenç, 2001: 133).

Yine Weber'e göre her otorite sistemi mutlaka yönetilenler tarafından meşru olduğuna dair bir inançla desteklenmelidir. Kurumlaşmamış ve inançla desteklenmemiş otoriteye itaatte yönetilenlere has bir karşı koyamama ve güçsüzlük

söz konusudur (Kışlalı, 2016: 96). Cemiyetin siyasi iktidara itaati yine o cemiyetteki yaygın değerlere siyasi iktidarın ne kadar uygun olduğuyla ilgili olmaktadır. Dolayısı ile bu sayılan mahiyette olmayan siyasi iktidar baskı ve şiddetle varlığını devam ettirmiş olmaktadır. Aslında rejim için de mühim olan halkta bu inanç ve kanaatin yerleşmiş olmasıdır (Kapani, 2016: 107). Buradan meşruiyetin tek istikametli bir sorun olarak ele alınması gerekmektedir neticesi çıkmaktadır. Çetin (2003) bunu bireysel tercihten toplumsal rıza ve ondan da siyasi iktidara giden bir şekilde belirtmiştir (Çetin, 2003: 71).

Siyasi iktidarın meşruluğunun sadece baskı ile devam ettirilemeyeceği, şiddet tekelinin onun elinde olmadığı manasına gelmemelidir. Fakat siyasi iktidarın tekelindeki şiddet meşru bir şiddettir. Cemiyet tarafından bu şiddet tekeli siyasi iktidarın kullanması uygun görülmüştür.

Kadim Yunan'da güçlünün haklı olabileceği ve bundan farklı olarak siyasi iktidarı kuvvete indirgeyen düşünürler ve düşünceler bulmak mümkündür. Dolayısı ile elit teorisini oluşturan bu fikirler de siyasi iktidar ve onun meşruiyetine mütedair mühim noktalara temas etmektedirler. Kallikles'e göre, doğada güçlü-kuvvetli olan kişi siyasi iktidarı da ele geçirmede istihkak kazanmıştır (Ağaoğulları, 2000: 100). Yine Pythagoras, akıl ögesinin ağır bastığı kişilerin diğer insanları idare etmelerini müdafaa eder (Ağaoğulları, 2000: 65). Sokrates'te insanın elinden çıkmış yasalara, adaletsiz dahi olsalar yönetilenlerin itaat etmesi gerektiği düşüncesini bulmak mümkündür. Aslında bu kendisinin yaşadığı devirde herkesin aynı derecede müktesebat ve ihtisasa sahip olamayacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır (Ağaoğulları, 2000: 149).

Platon'da devletin (veya polisin) meşruluğu, "felsefenin ürünü olmasından, yani Akıl'ın ilkelerine göre düzenlenmiş olmasından kaynaklanır" (Ağaoğulları, 2000: 218-219). Bu Akıl ilkelerine göre düzenleme işlemini yapacak olan filozoflardır ve topluma her zaman sistemi benimsetmek durumundadırlar. Böylece yönetimin doğruluğuna dair inanç sağlanmış olmaktadır. Hatta öyle ki, cemiyet faydası için meşruluğun dışına çıkmaya da hakları vardır (Ağaoğulları, 2000: 244). Platon bir noktadan sonra, devlet bilimine sahip kişinin salt yasa ile yönetme ihtiyacının bulunmadığını, gayesi gereği zaten yasa ile aynı şeyi hedeflediğini öne sürer ve hatta yasaya rağmen karar alıp halkı zor kullanarak itaat ettirebileceğinden

bahseder (Ağaoğulları, 2000: 259). "Onun uyruklarını zorlaması, bir hekimin hastalığı iyileştirmek amacıyla, hastanın ikna olmasını beklemeden onun bedeninin şurasını ya da burasını kesmesine, yakmasına, ona acı veren bir tedavi uygulamasına benzer" (Ağaoğulları, 2000: 261). Böylece filozof kişi, rıza arayışına girmeksizin iktidara tesis ederek sürdürebilmektedir. Platon bu düşünceleriyle son derece baskıcı rejimlere neşv ü nema ortamı tanımaktadır.

Devleti tabii bir varlık olarak gören Aristo, aileyi de devletin temelinde görür ve ailedeki iktidar ilişkisini devlete teşmil ederek yöneten-yönetilen tefrikini onaylar (Ağaoğulları, 2000: 321). Stoa düşüncesi de aslı itibarı ile insanlar arasında bir eşitlik fikri ihtiva etmesine rağmen, realitedeki hiyerarşik yapıları bir yazgı şeklinde açıklayarak mevcut düzeni onaylamış olmaktadır (Ağaoğulları, 2000: 404).

Kadim Yunan gibi, Roma düşüncesi de özellikle Stoacılığın imparatorluk ideolojisini destekleyecek payandaları sağlamasıyla siyasi iktidarın meşruluğunu halkın rızasında aramaktan imtina eder bir durumdadır. Tıpkı kendilerinden önceki filozoflar gibi Romalı filozoflar, siyasi iktidarın meşruiyetinde elit teorilerine denk düşecek ifadelerde bulunmuşlardır.

Cicero'ya göre herkes yasaya itaat etmelidir. Ve bu yasalara itaat etmeyen kimseler de hem yabancılaştırmış hem de ilahi cezaya müstahak bir hale gelmişlerdir (Ağaoğulları, Köker, 2001: 52). Fakat burada mühim nokta doğru ve yanlış temyiz edebilecek kimseler nazarında ortaya çıkmaktadır. Cicero'ya göre bunu yapabilecek olanlar zihinlerinde doğal-tabii yasanın bilgisini taşıyan bilgelerdir (Ağaoğulları, Köker, 2001: 53). Cicero teşkilatlı toplumun-devletin doğallığını müdafaa eder. Buradan da dolayısı ile halkın oluşmasıyla siyasi iktidarı kurmuş ve meşruiyetini tanımış olmaktadır (Ağaoğulları, Köker, 2001: 58). Keza Marcus Aurelius da, imparatorluğun içindeki sistemin gayet tabii olduğunu ve insanların bu durumu benimsemeleri gerektiğini belirtmiştir. Roma Stoacılığının bu nitelikleri ileride imparatorluk ideolojisinin taşıdığı bu fikirlerle Hristiyanlık siyasi düşüncesini de derinden etkileyecektir (Ağaoğulları, Köker, 2001: 84).

Aslında bu elit teorileri de bize gösteriyor ki ne olursa olsun, siyasi iktidarın meşruluğuna dair mutlaka bir dayanak olmalıdır. Halkın rızasını aramayan teorilerde dahi bir bilgelik, akıl ve doğal yasa mefhumları karşımıza çıkmakta ve siyasi iktidarın kendini haklılaştırmaya yönelik gayreti kendini göstermektedir. En kuvvetli

ve devamlı iktidar sürekliliği, yönetilenlerde iktidarın meşruluğuna dair kanaat uyandırmak olduğundan (Daver, 1993: 110) siyasi iktidar kendi meşruluğuna dair mitleri yaymak isteyebilir. Platon'un "İdeal Devlet" inde gördüğümüz yapı da bununla alakalıdır. Dolayısı ile bu olguyu da göz ardı etmemek gerekir. Binaenaleyh iktidarı nasıl ele geçirmiş olursa olsun sürekliliğini sağlamak için her siyasi iktidar meşruluk arayışına girecektir. Toplum adını almış her yapı yasa ve uygulama gibi mutlaka birbiriyle ilişkili iki mefhum üzerinde siyasi iktidar ilişkisini kurmaktadır. Bu yüzden de her toplum siyasi ve hukukidir (Akal, 1995: 10). Ve modern devlette auctoritas ile potestas yani ilke ve kullanım birleşmiştir, siyasi iktidar da egemenliğini bu birleşmiş alan üzerine kurmaktadır (Akal, 1995: 21).

Devlet dediğimiz olgu aslında bu iki gücün terkihiyle meydana gelir. Machiavelli'den itibaren modern devlet ve siyasi iktidarın meşruiyetini anlamaya dikkat çekilmesi de bu bahisle alakalıdır. Bir bakıma devlet veya siyasi iktidar, kurulmasıyla esasen meşruluk iddiasında bulunuyor demektir. Bu iddiayı da desteklemek için cemiyetin en altından en üstüne kadar sistemde buna ilişkin değerlerle bir ilişkisi olacaktır.

1.3.Meşruiyet ve Yasallık Farkı

Meşruiyet, yukarıda dikkat çekildiği üzere salt hukuk alanının üstündedir. Dolayısı ile siyasi iktidarın sadece yazılı hukuk kurallarıyla yerinin tanınmış olması, onun tam anlamıyla meşru olduğu manasına gelmemektedir. Kısaca yasal yönetim ile meşru yönetim arasında sosyolojik ve siyasi olarak farklar mevcuttur (Kapani, 2016: 92).

Modern devlette yine de, biçimsel bir hukukilik o idarenin meşru olduğu şeklinde bir telakkiye yol açmış ve yöneten-yönetilen ilişkisi ikinci planda kalmıştır (Fanid, 2014: 37). Halbuki meşruluk her zaman kurulmaya muhtaç bir vetireyi ifade etmektedir. Keza mezkur şekilde iki ıstılahı aynı manada anlamak totaliter rejimlerin tarihte tatbik ettikleri bir husus olmuştur (Fanid, 2014: 37).

Sadece kanunlara uymak, siyasi iktidara meşruluk tanımaz. Bu kanunların kendisinin dahi bir meşruluk süzgecinden geçmesi gerektiği gibi, kanunlara uyan yöneticinin bulunduğu mevkie nasıl geldiği de yine meşruiyet problemlerinden

birisidir. Sadece isim olarak cumhuriyet ibaresi taşıyan devlet de küçük bir azınlığın kendi istek ve arzularını kanun-yasa şeklinde sunduğu bir şekle bürünebilir. Aynı şekilde sırf meclis ekseriyetini elinde bulundurduğu için bir siyasi iktidar, usulen sorun teşkil etmese de genel hukuk kaidelerine mugayir yasalar yapabilir (Daver, 1993: 107).

Yine Weber'in otorite tasnifi incelendiğinde de meşruluk ile yasallığın aynı şekilde değerlendirilmediği ortadadır (Gönenç, 2001: 135). Modern devletlerde siyaset vetiresiyle cemiyete cevap veren ve onda karşılığını bulan kanunlar meşruluk kazanmaktadır. Dolayısı ile meşruiyet sadece yasallığa değil, yekun siyaset vetiresinin nasıl işlediğiyle alakalıdır (Keyder, 2004: 68). Meşruiyet sadece kelime manasından çok daha fazla şey ifade etmektedir ve tek başına yasal olanı meşru saymak, hukuk sistemini cemiyette asla karşılığı bulunmayan yazılar dizisine dönüştürmek demektir.

İKİNCİ BÖLÜM

KLASİK İSLAM VE BATI DÜŞÜNCESİ

2.1.Ortaçağ Düşünce Sistemine Kısa Bir Bakış

Ortaçağ düşüncesi denildiği zaman bu devrin tespitiyle işe başlanması gerekmektedir. Ortaçağın hangi zamanları kapsadığına dair tam bir mutabakat olmasa da genel kabul görmüş belli aralıklar mevcuttur. Bir görüşe göre Ortaçağ M.S. 395-1453 seneleri arasını veya M.S. 476-1492 seneleri arasını şamilken (Göze, 1982: 68) başka bir görüş bu tarihi geriye çekerek M.S. II. asırdan Ortaçağı başlatabilmektedir (Küçükalp, Cevizci, 2017: 92). Bu çalışmada da XV. asır sonları bu devrin sonu olarak telakki edilecektir. Devrin başlangıcı itibariyle de yukarıda mezkur tarihler benimsenmekle birlikte, Hristiyanlık dininin daha evvelden var olmasından dolayı onun doğuşu ve Ortaçağa kadarki serüveni de ele alınacaktır.

Hristiyan siyasi düşüncesi, başlangıcından itibaren “değişik şekillerde tezahür etmiş bir düşünce biçimidir” (Çaha, 2016: 51). Belli başlı üç yaklaşım altında incelenebilecek bu şekiller sırasıyla Yeni Ahit kaynak alınarak ortaya konulan yaklaşım, Kilise babalarının teokratik yaklaşımı ve Protestanlık temelli yaklaşımdır. (Çaha, 2016: 51) Çalışmamızı ilgilendiren kısımlar ilk iki yaklaşım olacaktır.

Hristiyanlığın doğuşu hiç de siyasi bir kimlik arz etmiyordu. İlk Hristiyanlar kendi dinlerini hür bir şekilde yaşama gayreti içerisindeydiler. Hz. İsa’nın “Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını da Tanrıya verin” şeklinde Hristiyan geleneğinde aktarılan sözü bu dinin karakteristiğinde mühim tesirler bırakmıştır. Başlarda Hristiyanlık herhangi bir cemiyet nizamı şart koşmamış ve mevcut düzene ayak uydurma yolunu tercih etmiştir (İzzeti, 2014: 130). Temel mesajı da dini ve ahlaki olmuştur (Çaha, 2016: 51). Fakat kendi kimliğini kazandığı şartlar muvacehesinde sürekli olarak kendi hakim Tanrı anlayışı ile Hristiyan dışı inançlara dayanan dünyevi iktidar arasındaki münasebetler üzerinde durmak mecburiyetinde kalmıştır (Büyük, 2004: 131). Bu telakki Hristiyan düşüncesinde hakikatte iki ayrı otorite olduğu kanaatini yerleştirmiştir (Daver, 1993: 9). Haliyle laik iktidara doğru giden yola bizzat bu düşünce biçimi müsait ortamı hazırlamış oldu.

Siyasi ve ictimai bir felsefe oluşturma fikri ancak Kilise'nin hiyerarşik örgütlenme haline gelmesiyle ortaya çıkmıştır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 96). Bu temayülden önce ise özellikle Pavlus ve Petrus'un iktidar karşısındaki fikirleri, şekli ne olursa olsun her türlü otoriteye itaat şeklindedir (Büyük, 2004: 132). Aynı zamanda Pavlus otoriteye itaati dini bir vecibe olarak telakki etmiştir. Romalıları gönderdiği mektubu da buna mebni olarak kaleme alan Pavlus, her yönetimin ilahi kaynaklı olarak Tanrı'dan geldiğini ve bu yüzden otoriteye mutlak bir şekilde itaat edilmesi gerektiğini salık vermektedir (Çaha, 2016: 52). Bu fikirleriyle O, Hristiyan dinini Roma İmparatorluğu'nda nispeten kabul görebilecek bir şekle sokmayı başarmıştır (Alkan, 1994: 29).

Hristiyanlığın yayılmaya başlaması tepkileri de doğurdu. Onu yok etmeye müteallik bir hamle olarak Roma İmparatoru Diocletianus zamanında 303 senesinde “Büyük Kovuşturma” başlamıştı (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 109). Aslında kovuşturmayla beraber ölüm ve işkence cezalarının tatbik edilmesine kadar varan durum bize “Hristiyanlığın İmparator'un çok yakınına kadar nüfuz edecek ölçüde yayılmış olduğunun da işaretini veriyordu” (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 110).

Hristiyanlığın yayılmasını bu denli kolaylaştıran amiller ise Stoacılığın insanlara yerine getirmesi iktiza eden belli ictimai vazifeler yüklemesi ve onları iki ayrı topluluğun üyesi sayması, günahkar ve çileci bir telakki içinde bulunan tarikatların inançlarına yakınlık arz etmesi, bunlara ilave olarak İran kökenli Mithraizm ile “Kurtarıcı Tanrı” fikrine olan yakınlığı olarak sayılabilir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 104-105). Bütün bunların ardından İmparator Constantin'in Hristiyan olması ve “Milan Fermanı”nı ilan etmesi Hristiyanlık üzerindeki baskıları azalttı. Daver'in (Daver, 1993: 10) eserinde zikrettiği çok yaygın olan bir yanlış anlaşılmayı da burada belirtmek lazımdır. Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olması İmparator Constantin değil İmparator Theodosius döneminde olmuştur. Milan Fermanı ile Roma'da din hürriyeti tanınmış olmaktadır. Theodosius dönemi ile birlikte hem devletin dini Hristiyanlık olarak ilan edilmiş, hem de “heretik” olarak kabul edilen öğretiler üzerine de tartışmalar yapılmıştır.

Hristiyanlığın imparatorluk ile ilişkileri zikredilen şekilde olmakla beraber kendi içinde hiyerarşik sistemini de kurmaya başlamıştır. “Roma Kilisesi'nin, Roma imparatorluk formlarını kendine örnek aldığı üzerinde neredeyse bir ittifak vardır”

(Çoban, 2019: 269). Bizzat papalar, imparatorların “Pontifex Maximus” unvanını kullanmışlardır (Çoban, 2019: 271). Bunun yanında kilisenin lisan seçimi ve ayinlerinde Roma adetlerinden tesirler görülmesi buna misal verilebilir. Kiliseler arası bir ast-üst münasebeti ve mücadelesi ardından Roma Piskoposu’nun batıda kazandığı güç Papalık kurumunu meydana getirmiştir. Roma Kilisesi’nin mutlak otorite sahibi olması artık dünyevi meselelere de Kilise’nin kayıtsız kalmaması manasına geliyordu (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 113). Bu da ileride değineceğimiz Papa ve Kral-İmparator mücadelesinde esas noktayı teşkil etmektedir. Keza Theodosius’un devlet dini olarak Hristiyanlığı ilan etmesi de Kilise’nin dünyevi kudretini artırmış ve Kilise devletleşmeye başlamıştır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 131). Bütün bunlar olurken, Kilise ile İmparatorluk münasebetlerine dair eserler telif eden kilise babaları bu taraflar beynindeki iktidar gerilimine mütedair fikirlerini serdetmişlerdir.

Milano Piskoposu Ambrosius, Kilise’nin belli konularda özerkliğini sağlama gayretinde olmuş ve bilhassa kilise mallarını iktidarın nüfuzundan kurtarmayı gaye edinmiştir. Ona göre dini mevzular hariç İmparator din adamına dahi müdahale etme hakkına sahipti. Dini konularda ise kilise, bütün Hristiyanlar üzerinde söz sahibi olan taraftı (Alkan, 1994: 29). Eusebius ise, imparatorun üstünlüğünü müdafaa eden ilk kişi ve papadır (Alkan, 1994: 30). “Eusebius’a göre tek bir Tanrı olduğu gibi, imparator da tekti” (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 136). Onun fikirleri daha çok Doğu Kilisesi üzerinde etkili olmuştur (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 136-137). Yine İstanbul Patriği Chrysostom da imparatorun mutlak iktidarını müdafaa etmiştir (Alkan, 1994: 31). Bu da bize iki kilise arasındaki derin fikir tefrikini gösteren bir delil olmaktadır.

Batı’da Hristiyan düşüncesine asırlarca yön verecek kişi Aziz Augustinus olacaktır. Öyle ki Thomas Aquinas’ın öğretileri Kilise tarafından benimsenene kadar Augustinus Kilise’de bir otorite haline gelmiştir. Roma İmparatorluğu’nun yıkılması vetiresini de müşahade etmiş biri olarak ortaya koyduğu fikirler Ortaçağ Hristiyan düşüncesine derinden tesir etmiştir. Augustinus’un din ve Hristiyanlık ile alakalı fikirleri Maniheizm, Akademiacıların kuşkuculuğu ve yeni Platonculuk tenkitleri üzerine inşa edilmiştir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 144). Augustinus, hakiki din ile hakiki felsefenin aynı şey olduğunu düşünmüştür (Küçükalp, Cevizci, 2017: 97).

Aklın imanın rehberine ihtiyacı olduğunu ifade eden Augustinus’a göre iki devlet mevcuttur. Bunlar Yeryüzü veya yer ve Tanrı veya Gök Devletidir (Alkan, 1994: 30). Buradaki Tanrı devleti bir “ideal”dir ve insanların istediği hakiki adalet o devlette tahakkuk edecektir. İlahi krallık cennette olduğu için, inananların mutlaka yeryüzünde galip gelmeleri de beklenmez (Toku, 2005: 136).

Bu fikirler, dünyamızda var olan görece adaleti (ya da adaletsiz her türlü hali) günahın bir bedeli olarak görerek mevcut durumu kabullenmeyi ihtiva etmektedir (Lewis, 2011:45). Bunların hepsi şartlı olsa da “iyi”dir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 156). “Ona göre Tanrı’nın otoritesi olmadan, devletin gayesi olan adaletin gerçekleşmesi imkansızdır” (Büyük, 2004: 133). Şeytani bir kurum sayılması gereken (Daver, 1993: 10) Dünya-Yeryüzü Devleti (Civitas Terrana), Tanrı Devleti’ne (Civitas Dei) boyun eğmelidir. Devletlerin egemenlik telakkilerine Tanrı Devleti kaynaklık eder (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 158). Ferd olarak insanın felahı yani kurtuluşu ise yeryüzünde isyan çıkarmakla değil aksine “Tanrı inayetinin parçası olan devlete ve onun kurallarına” itaatle mümkündür (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 156). Yine de Augustinus siyasi ve dini iktidar arasındaki hudutları açıkça tanımlamamıştır (Ebenstein, 2001: 94).

İki otoriteyi V. asır sonuna doğru tanımlayacak kişi Papa Gelasius olacaktır (Ebenstein, 2001: 94). Petrus’un Hz. İsa’ya söylediği “işte burada iki kılıç” ayetinden (Tannenbaum, Schultz, 2015: 122) ilham alan Papa I. Gelasius “De Anathemis Vinculo” isimli eserinde, Hz. İsa’nın kral ve rahip sıfatlarının farklı işlevleri ifade ettiğini belirtir ve yine Gelasius’a göre bu iki işlevi birleştirmeye ancak şeytan teşebbüs edebilir (Akal, 1995: 116). Mesih, insan tabiatının kötü ve zayıflığını bildiği için bu tefriki yapmıştır (Toku, 2005: 137). “Hem dini, hem siyasi iktidarlar otoritelerini Tanrı’dan alırlar; her biri kendi alanında bağımsız ve üstündür” (Ebenstein, 2001: 94). Papa dini konularda, İmparator da dünyevi konularda Tanrı’nın temsilcisidir (Alkan, 1994: 32). Bu otoritelerin sahipleri, birbirlerinin egemenlik alanlarına girmemelidirler (Şenel, 2017: 270). Ruhani ve dünyevi kuvvetler kendi sahalarında yer almalıdır (Canning, 1996: 92). Lakin Gelasius herhangi bir vakanın dini mi siyasi mi karakter taşıdığına dair karar mercii aramamış ve bu mevzuya temas etmemiştir (Ebenstein, 2001: 95).

Gelasiusçu doktrin, Kilise ve İmparatorluk arasındaki münasebetlerin gerilmeye başladığı sonraki asırlarda terk edilerek veya farklı yorumlanarak “iki-kılıç teorisine” tebeddül edecektir (Toku, 2005: 137). Aslında Gelasius’un eserinin (mektubunun) dünyevi iktidarı ruhani iktidara tabi kılmayı gaye edindiğini müdafaa eden telakki, onun mektupta kullandığı ifadelerden yola çıkmaktadır. Gelasius “auctoritas” yani “iktidarın ilkesi” ve “potestas” yani “iktidarın kullanımı” kelimelerini kullanmıştır. “Potestas” bölünebilen bir mahiyettir. Gelasius’un nazariyesinde onun imparatora verilmesi ve Kilise’nin bölünmesi mümkün olmayan “auctoritas”a sahip olması Kilise’nin üstünlüğü şeklinde yorumlanmıştır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 160). Fakat bu iddialar ortaçağ mütehassıslarınca genel kabul görmemektedir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 162).

Roma İmparatorluğu’nun inhitatı ve yabancı istilalar neticesinde Ortaçağın tipik sistemi Feodalite ortaya çıkmış ve böylece siyasi ve ictimai yapıda son derece derin değişikliklere maruz kalan Avrupa’da krallar ve derebeyleri arasındaki mücadeleler Kilise’nin güçlenmesine sebebiyet vermiştir (Daver, 1993: 10; Büyük, 2004: 134). Kilise elde ettiği bu kudret neticesinde kendisine resmi bir doktrin arayışına girmiş ve ruh-beden münasebetine dayanarak ilahi otoritenin dünyevi olanın fevkinde olacağı telakkisini geliştirmiştir. Bu bakımdan feodalite sisteminin bu tesirlerine kısaca değinmek gerekmektedir. Denebilir ki, “ortaçağın sosyal, siyasal, ekonomik ve hukuki düzenini belirleyen sistem feodalite’dir” (Göze, 1982: 69). Feodalite kapalı tarım ekonomisini ifade etmektedir. Bu sistem, merkezi iktidarın yokluğunda emniyetsizliğin hüküm sürdüğü bir zamanda ortaya çıkmıştır. Feodalite’yi doğuran sebeplerden biri de Akdeniz havzasının İslam’ın yayılmasıyla Avrupa’nın tesiri altından çıkması ve Avrupa’nın kendi içine kapanmasıdır (Pirenne, 2014: 25). Temel özellikleri üretim tarzının kendine haslığı, hiyerarşik cemiyet yapısı ve bir değerler kümesine sahip olmasıdır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 180-181). X. Asırdan itibaren cemiyette soylu sınıf ve onun değerleri bu devirde ehemmiyet kazanacaktır (Göze, 1982: 77). Cemiyetin tabakalarının üçlü olarak “şövalyeler, rahipler ve efendiler” şeklinde bölünmesi Tanrı iradesinin bir ürünü olarak meşrulaştırılmaktadır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 190).

Kendi kaynaklarıyla yaşamaya mecbur bırakılan Avrupa’da farklı kuvvetler iktidar mücadelesinde girişmeye başlayacaklardır. Batı Avrupa’nın kesin olarak

dönüşüme uğraması ve ticaretin canlanması ise ancak XII. Asırda meydana gelecektir (Pirenne, 2014: 79). O devre kadar bu sistem ortaçağda Avrupa'nın temel özelliğidir. Feodalitenin Kilise ve devlet arasında bu derecede kilit rolü oynamasını sağlayan başka bir sebep de piskoposların Kilise'nin görevlisi olarak bulundukları mahalde toprağın sahibi ve kralın vassal'ı olmalarıdır (Ebenstein, 2001: 98). Buna ilave olarak Kiliseyi bu denli güçlü kılan başka bir durum da Papa II. Stephanus'un devrinde kilise topraklarının Frank kralı Kısa Pepin tarafından tanınmış olmasıdır (Akal, 1995: 116). Bunun ehemmiyeti toprağa sahip olan kişinin aynı zamanda siyasi iktidara sahip olmasındadır (Göze, 1982: 70).

Roma'nın yıkılışı ve feodalitenin yerleşmesinden sonraki vetirede Kilise iktisadi olarak çok zenginleşmiştir. Öyle ki X. Asıra gelindiğinde iktisadi yönden en güçlü kurumlardan biri Kilise olmuştur (Büyük, 2004: 135). Durum her ne kadar parçalı otoriteler tablosu çizse de teorik olarak kralın iktidarı hep mevcuttur (Göze, 1982: 80). Yine de Kilisenin böylesine güçlenmesi haliyle daha evvel ortaya koyduğu doktrinleri gözden geçirmesi fikrini uyandırmıştır. Böylelikle Roma'nın ardından kalan otorite boşluğunu doldurmaya çalışan kilise, devletten gerçek bir bağımsızlığı elde ederek dünyevi iktidara karşı ruhani iktidarın üstünlüğünü müdafaa eden bir fikre mail olmuştur (Göze, 1982: 89). Binaenaleyh feodalizmin yaşandığı bu devirlerde yukarıda dünyevi ve ruhani iktidarlara paralel alanlar çizen ve birbirlerinin alanlarına girmelerini “şeytan işi” olarak gören Gelasius'un doktrini Kilise lehine yorumlanmaya başlanmıştır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 192).

Avrupa'da bütün bunlar yaşanırken İslam dünyası da siyasi iktidar ve otorite fikirlerinin farklı şekilde de olsa tartışılmaya devam ettiği bir devirden geçmektedir. En başta ifade edilmesi gereken şey İslam'ın risalet zamanında siyasi otoriteye malik olmasıdır. “Peygamberin Medine'ye gelişi, Müslümanların siyasi bir otoriteye kavuşması anlamına gelmiştir” (Çaha, 2016: 70). Kısaca Müslümanlar hükümetin sonradan icad edilen bir kurum olmadığını, İslam'ın kendisinde hükümetin var olduğunu düşünmekteydiler (Crone, 2007: 3).

Klasik İslam'da Kilise ve Devlet ayrımı hiçbir zaman olmamıştır (Lewis, 2011: 13). Yukarıda Hristiyan geleneğinde aktarılan Hz. İsa'nın Sezar ve Tanrı'nın haklarını böldüğü telakki İslamiyet'te mevcut değildir. Siyasi ve idari nizam İslam'ın bir parçası olarak tanımlanmıştır (İzzeti, 2014: 130). İslam ve Hristiyan dünyalarının

bir başka farkı, ortaya konulan kitabi eserlerde meydana çıkmaktadır. Hristiyan medeniyeti zikredildiği üzere barbar istilaları ve Roma'nın yıkılmasını izleyen vetirede vücut bulmuştur. Kargaşa içerisinde kimliğini meydana getirmiştir. İslam'ın tarihe bakışı ise zaferle başlamıştır. Bir devletin yükselişi İslam'ın da yükselişi demektir. Haliyle siyasi iktidar veya devlet Hristiyan azizlerin öngördüğü şekilde ilk günahın bir bedeli değildi (Lewis, 2011: 45; İzzeti, 2014: 133).

Kur'an'da siyaset kelimesi bulunmasa da onun yerine “egemenlik, siyaset, yönetim ve önderlikle ilgili pek çok kavram bulunmaktadır” (Canatan, 2014: 6). “Mülk”, “hüküm”, “velayet” kelimeleri bunlardandır (Ceylan, 2003: 91). “Sâse-Siyasetçiler” kelimesi çeşitli hadislerde yer almıştır (İzzeti, 2014: 87). Hz. Muhammed'in siyasi kişiliğinin bulunmasına binaen onun ardından siyasi idareyle alakalı ilk sualler doğmuş ve İslam düşüncesi daha bidayetinden itibaren siyasi bir atmosferle çevrilmiştir. İslam siyasi düşüncesinde tefriklerin esası da bir şekilde siyasi iktidarla bağlantılı olmaktadır. İlk başlardaki fikir ayrılıkları saf itikadi bir karakter arz etse de daha sonraki devirlerde fıkıh ve felsefenin İslam dünyasındaki etkisiyle ayrılıkların mahiyeti değişecektir.

İlk Müslümanlarda Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerinde icma mümkün olmakla beraber Hz. Osman'ın hilafetinin belli bir dönemi, Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasındaki münasebetlere ilişkin fikirlerde aynı mutabakat görülememektedir. Bir siyasi grup olarak ayrılmış ilk fırka “Hariciler”dir (Alkan, 1994: 42). Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasındaki hilafet mücadelesinde nihai kararın hakeme bırakılması ile bunu kabul etmeyeceğini ilan eden grup o günün Müslümanlarından ayrılarak kendi siyasi ideali istikametinde hareket etmeye başlamıştır. Yukarıda dikkat çekildiği üzere, ilk tefrikler saf bir itikadi zeminde olmuştur. Hariciler de kendilerinden başka herkesi “kafir” addederek tekfir prensibini benimsemişlerdir (Alkan, 1994: 44; Crone, 2007: 85; Kahveci, 2012: 67). Yine Haricilerin Necdiye veya Necadat kolu da Haricilerden belli kısımlarla ayrılmakla beraber aynı prensip üzerinden devam etmektedir. İktidarın siyasi kısmını belli şartlarda “gereksiz” görmeleri en dikkat çeken özellikleridir (Crone, 2007: 95, Alkan, 1994: 45). Fakat bu daha çok idarecinin şahsına dair bir tavidir zira dinin zorlayıcı kısımlarını inkar etmiyorlardı (Gümüsoğlu, 2011: 97-98).

Bir başka siyasi grup, daha ileriki zamanda şekillense dahi Şia idi. Takriben miladi X. Asırda bir Şii siyasi nazariyesinden bahsetmek mümkündür (Alkan, 1994: 48). Fakat onların anladığı idareci ile diğerlerinin anladığı arasında derin farklar mevcuttu (Gümüšoğlu, 2011: 62). Onlara göre halife ya da imamın kim olacağı dahi itikadi bir mevzu idi. Diğer mezhepler her zaman bu bahsi ameli olarak incelemişlerdir. Haricilerden farkları köklü veraset esasına dayalı siyasi liderlik anlayışlarıydı (Alkan, 1994: 48). Şianın kollarında bazı farklı fikirler olmasına rağmen özellikle en yaygın olan İmamiye Şiası ekseriyetle pasif bir muhalefet umdesi ile hareket etmiştir. Yine siyasi olarak fikirde tevhide yakalayamamış ve ekollere ayrılmış bir mezhep de Mutezile'dir. Siyasi iktidara yakınlıkları da onlara nazariyelerini ortaya koyarken tesir etmiştir. Zira idarenin üzerindeki belli bahislerde kendi içinde tenakuzları mevcuttur. Kullandıkları argümanlar genel itibarı ile Şii karşıtlığı üzerinedir (Alkan, 1994: 56).

İslam'ın en yaygın ve kabul gören Sünni mezhepleri ise başta fıkıh mezhepleri ve hadis geleneği ile yoğrulmuş ardından bunların hepsini sahiplenerek nazariyesini ortaya koymuştur. Yine Şii karşıtlığı Sünnilikte ağır bassa da ilk zamanlarındaki mücadeleleri Mutezile'ye karşı da olmuştur. Mutezile'nin kader ve akıl anlayışları üzerine muhtelif tenkitler getirmişlerdir. Ebu Hanife ve onun talebesi Ebu Yusuf, ayrıca Malik b. Enes ve fikirleri daha sonra mezhebin ana temalarını teşkil edecektir. Fıkıh ekollerine başta otoritenin tavrı menfi olsa da Abbasi devletinin son zamanlarına doğru yaklaşma mevcuttur. Bütün bunların yanında Abbasiler devrindeki tercüme faaliyetleri ise ilerleyen zamanlarda İslam'da siyaset zaviyesini ikiye bölecektir.

Yukarıda dikkat çekildiği üzere siyaset üzerinde bahisler itikadi ve fıkhi bir alanda devam etmektedir. Halbuki tercüme faaliyetleri üzerine Antik Yunan eserleri tetkik edilecek ve İslam dünyasında felsefe üzerine çalışmalar meydana çıkacaktır. Özellikle siyaset felsefesi alanında Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve İbn Bacce gibi isimler mezkur telakkilerin çok uzağında fikirler serdedeceklerdir. Görüldüğü üzere alimler ve filozoflar arasında keskin farklar da olmasına rağmen ortaçağ İslam siyasi düşüncesi yönetici üzerine kurulmuştu (Crone, 2007: 412). İdarecinin kudreti bölünemezdi (Crone, 2007: 412). Zira Müslümanlar cemiyetin bizzat ilahi bir

müdahale ile neşv ü nema bulduğuna kani idiler (Crone, 2007: 391; Ceylan, 2003: 94).

İslam'da siyaset üzerine bir diğer geleneği de VIII. Yüzyıl ikinci yarısından itibaren kaleme alınan siyasetnameler ve siyasetname ya da diğer ismiyle nasihatname geleneği teşkil etmiştir. Bu gelenek Yunan fikriyatı ve İslam filozoflarının metinlerinden etkilenmekle beraber Fars, Hind, Uzak Doğu ve Arapça kültürlerinden de beslenmiştir (Adalıoğlu, 2004: 17; Canatan, 2014: 10). Bu çalışmada incelenecek Maverdi ve Gazzali'nin belli eserleri ve Nizamülmülk'ün eseri siyasetname geleneği içerisinde değerlendirilebilir.

Bütün bunlar hülasa edilecek olursa ortaçağda Batı'da “her oluşum ve her değer, tek bir öze, teolojik temele bağlı olarak anlaşılıyordu” (Evkuran, 2003: 44). Bu ancak Aristo'nun metinlerinin keşfi ile değişmeye başlayacaktır. İslam dünyasında ise zikredildiği üzere iki veche bulunmaktaydı. Bunlar fıkıh ekolü denebilecek ekol ve felsefedir. Her ne kadar felsefe, alimlerden farklı bir çerçevede konuları ele alsada aslında İslami bir yorumdan yani şeriatten etkilenmiştir. İstisna sayılabilecek tek isim İbn Bacce'dir (Rosenthal, 1996: 15). Yine de ortaçağ düşüncesi, vahiy ve akıl arasında herhangi bir tenakuz görmemiştir. Ortaçağ mütefekkirlerine göre bu ikisinin ayrı olmasına ihtiyaç yoktur. Bu da siyasi sistemler dahil tartıştıkları bütün bahisler üzerinde tesirini göstermiştir.

2.2.İslam Düşüncesinde Hilafet

Hiz. Muhammed hem nübüvveti hem de riyaseti şahsında toplamıştı. Onun ardından ise Müslümanlar, idareleri için bir liderin varlığına ihtiyaç duymuşlardır (Ocak, 2002: 310). Hristiyanlar önceleri siyasi bir nizamdan uzak şekilde hayat sürüp daha sonraları doktrin geliştirme faaliyetlerine girmelerine rağmen Hiz. Muhammed'in Medine'ye hicreti siyasi hükümetin kurulması demekti (İzzeti, 2014: 24). Dolayısı ile İslam'ın bu hususiyeti tarih boyunca onu siyasetten ayrı düşünülemez kılmıştır. Ortaçağ İslam siyasi düşüncesi “ilk başlarda halife etrafında yoğunlaşan, aslında, hilafetin kaynağını ve amacını inceleyen bir hilafet teorisidir” (Rosenthal, 1996: 11). Yani bir devlet teorisidir.

Müslümanlarda ilk gelişen idare de hilafet olmuştur fakat Kur'an yönetim şeklinin ne olacağına dair bir model önermemiştir (Çaha, 2016: 72). Kur'an-ı Kerim'de bizzat "hilafet" kelimesi yer almamaktadır. "Halife" kelimesi ise insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması manasında kullanılmıştır (Çeliker, 2008: 253). Kur'an siyasi manada "halife" yerine insanları ardından sürükleyen etkin şahıslara "imam", onların ardından giden insanlara "ümme" tabirini kullanır (Kelebek, 2000: 10). İslam'da devlet başkanını ve devlet başkanlığını ifade etmek kullanılan başlıca ifadeler ise "imamet-i uzma, "halife", "emiru'l-müminin", "ulu'l-emr", "imamü'l-müslimin" tabirleridir (Gümüsoğlu, 2011: 36; Çeliker, 2008: 251; Crone, 2007: 26). Kelam ilminde daha çok "imamet" başlığı çatısı altında tetkikler yapılmış ve fıkhîta "imam" veya yine belli bir zaman sonra "sultan" ifadesi tercih edilmiştir (Gümüsoğlu, 2011: 36). Hilafet kelimesi etimolojik olarak ise halef olmak yani sonradan gelmek manasındadır. Buradaki haleflik Hz. Peygamber'e dinin hükümlerini uygulamada ve nizamı sağlamadaki bir haleftir. İlk halife Hz. Ebubekir, Hz. Muhammed'in halifesi olarak nitelendirildi (Yücedoğru, Bilgin, 2008: 731). Namazdaki imamlıkla karışmaması için "büyük imam" manasına gelen "imamet-i kübra" tabiri de kullanılmıştır. Emr kelimesi de müminlerin emiri ve kumandanı manasında halifeye tatbik edilmiştir (Ahmed, 1995: 95).

Sünni hilafet teorisi halifenin intihabı bağlamında esas olarak hilafeti dört başlık şeklinde ele almıştır. İlk mesele hilafetin Kureyş'e ait olmasıdır. Nesep meselesi daha çok fıkıh ve kelam ekolünün bir meselesidir. Diğer iki başlık halifenin intihabı ve tayinidir. Bu konuda genel itibarı ile iki usul benimsenmiştir. Bunlar "ehlü'l-hal ve'l akd" ismiyle müsemma bir şura organının tensibi ile halifenin belirlenmesi ve "istihlaf" veya "veliahtlık" denilen usulle halifenin tayinidir (Ahmed, 1995: 90; Gümüsoğlu, 2011: 200). Ehl-i hal ve'l akd tabiri mana itibarı ile "bağlama ve çözme yetkisi olan insanlar" demektir (Rosenthal, 1996: 48). Tabir ilk defa Ebu'l Hasan Ali Eş'ari tarafından kullanıldı, onu hukuki manada kullanan ise Maverdi idi (Ahmed, 1995: 90). Ehl-i hal'in ihtiva ettiği kişiler ise herkes olmayıp, "seçkin" veya "havas" olarak ifade edilen kesimdendi. Tatbikatta ise ehlü'l-hal ve'l akd her zaman halifeyi belirleyen bir rol üstlenmemiştir (Gümüsoğlu, 2011: 300). Fıkıhçıların ekseriyeti halifenin alt ve üst soyu olan babası ve oğlunu veliaht gösterirken ehlü'l-hal ve'l akd'in rızasını aramışlar fakat diğer kişiler için böyle bir şart koşmamışlardır

(Gümüşoğlu, 2011: 213). Yine de keyfi şekilde idarenin teşekkül ettiğini söylemek zordur (Aydın, 2001: 73). İslam siyasi düşüncesi ve devlet telakkisi teokratik olmadığı gibi despotik de değildir (Lewis, 2011: 51). Ne hükümdara mutlak bir otorite vermiştir ne de hiyerarşik bir ruhban sınıfı öngörmüştür. İslam tarihinde belli bir süre için olsa dahi mutlak iktidar sahibi bir Müslüman idareci varid olmamıştır (Lewis, 2011: 53). İlk sebep olarak asıl hükümdar Allah'tır (İzzeti, 2014: 25). Günahı emrecek derecede mutlak kudret sahibi bir hükümdara itaat telakkisini İslam siyaset düşüncesinde mümkün değildir. Allah'ın koyduğu sınırlara en fazla riayet etmesi iktiza eden şahıs imamdır (Uyanık, 2001: 71).

Halifenin intihabında son başlık “biat” veya “bey’at”tır. Biat mana olarak bir malın aynı veya nakdi bir karşılık ile değiştirilmesi demektir. İstilah olarak ise itaat etmek, yemin etmek manalarını taşır (Gümüşoğlu, 2011: 234). Bey’at eden kişi “kendisi ve Müslümanlarla ilgili işleri görmede yetkili kılmak, bu işlerde kendisine karşı çıkmamak, zorla da olsa, görevlendirildiği işlerde itaat etmek üzere emire söz vermektedir” (Ceylan, 2003: 93). Sünni nazariyede biat mecburiyettir ve hadislerde belli şartlar dahilinde biate sadık kalınması ve kişinin hoşuna gitmese de itaat etmesi lazım geldiği ifade edilmiştir (Gümüşoğlu, 2011: 236). Biat daha çok ehl-i hal'in tensibi ve daha sonra halkın buna uyması şeklinde gerçekleşmiştir. Hz. Ebubekir'in halife olması da yine önce beş kişilik bir şuranın seçimi ve bilahare halkın biatı ile tahakkuk etmiştir. Bütün Müslümanların bu işleme katılması söz konusu olmamıştır. Kaldı ki, o zamanın coğrafi şeraiti göz önüne alındığında her bir ferdin onayının alınması mümkün değildir. Müslümanların tamamının biatı şartı hiçbir zaman aranmamıştır, fiili olarak da bu mümkün değildir. Sünni ulema daha çok biatı yapacak fert sayısı üzerinde ihtilaf etmiştir. Yukarıda zikredildiği üzere, bir kısım ulemaya göre beş kişi biat için kafi iken, sayıyı kırk kişiden başlatıp üç, iki ve nihayetinde bir olarak kafi gören ulema da mevcuttu (Crone, 2007: 340; Lewis, 2011: 105; Gümüşoğlu, 2011: 203; Farsakh, 1995: 116). Bunlarla birlikte teoride kişinin kendiliğinden siyasi iktidara sahip olamayacağı da vurgulanmıştır ve böyle bir talep iyi karşılanmaz (Ceylan, 2003: 93; Ardoğan, 2004: 174).

Halife olacak kişinin taşınması gereken vasıflar ise sıralanmıştır. Bunlar veliaht için de geçerlidir. Ulemada yine belli bazı maddeler mütenevvi şekillerde ortaya çıksa da halifede aranan müşterek vasıflar Müslüman olması; erkek olması;

âkıl olması ve buluğa ermesi; adil olması; hür olması; sıhhat ve beden yeterliliği; vera sahibi olması ve son olarak ihtilaflı olsa da Kureyş soyuna mensub bulunmasıdır (Çeliker, 2008: 267, Gümüšoğlu, 2011: 166).

Biat tamamlandığı andan itibaren karşılıklı mesuliyetler yüklenilmiş demektir. Hükümdar İslam topluluğuna karşı belirli mesuliyetler altına girmiş, buna mukabil uyruk ise itaat etmeyi kabullenmiş olmaktadır (Lewis, 2011: 105). Şeriatın tenfizi de farz olduğundan itaat etmemek günah olmaktadır (Lewis, 2011: 137). Burada ulemanın ilk endişesi halkın can, mal dininin emniyeti olmuş ve bunlar sağlandığı müddetçe imama itaati kabul etmişlerdir (Han, 1995: 159).

Şii teori ise, Sünni teori ile belli konularda taban tabana zıttır. İmamiye, İsmailiye-Batıniye, Zeydiye ve Karmatiye gibi kol ve alt kollara ayrılmış Şii nazariye, ilk başta imamın tensibi meselesinde farklı yaklaşımını ortaya koyar. Şiilerin ekseriyetine göre imamı seçen ümmet veya ona vekalet eden ehlü'l-hal ve'l-akd değildir. İmam bizzat bir önceki imam tarafından tayin edilmektedir. İlk imam da Hz. Ali'dir ve onun tayini ise ilahidir. (Çeliker, 2008: 264). Aynı zamanda imamlar masumdur, günah işlemezler. Böylece iktidar meselesi tamamı ile akaide müteallik bir mevzuya dönüşmektedir. “Şiiler seçime dayalı hiç bir yorumu kabul etmezler” (Alkan, 1994: 49). Daha çok IX. asrın sonunda ortaya çıkmış bu mezhepler bir sonraki asırda şekillenmeye başlanmışlardır. Bu meşruiyet Sünni teorideki gibi sonradan kaybedilmesi pek mümkün görünmeyen bir meşruiyettir ve murakabe müessesesinin kurulması mümkün değildir.

Şii teorideki tefrikler ilk olarak imam sayılacak kişilerin kimler olduğu üzerindeki ihtilaftan ortaya çıkmıştır ve daha sonra siyasi bir karakter kazanmıştır. İmamiye'de Hz. Ali'den başlayarak on iki adet imamın ismi sayılmakta ve on ikinci imamın zamanı geldiğinde “Mehdi” olarak dünyaya ineceği inancı taşınmaktadır. Bu imam yerine ise ulemadan müteşekkil bir sınıf ona vekalet etmelidir. Bu on ikinci imam “Gaybe Hadisesi” denilen bir hadise ile çocukken kaybolmuş kabul edilmektedir (Crone, 2007: 179). Bunun siyasi neticesi ise pasif bir muhalefet anlayışı ile Mehdi dönene kadar otoriteye sabredilmesi gerektiği olmuştur (Alkan, 1994: 49). “Takiyye” denilen bu usul ile dışarıdan itaat eder halde tavır sergileyip iktidara beklenen kurtarıcı dönene kadar boyun eğmek, düstur olarak kabul edilmiştir. İsmaililer-Batıniler, daha anarşist bir tablo çizmektedirler. Zamanın

hilafetini yıkmak için isyan çıkardıkları gibi önde gelen şahsiyetlere de suikastler düzenlediler (Han, 1995: 163). Gizli bir imam ve Mehdi beklemek yerine kendi idarelerini kurmayı tercih ederek Fatımi devletini ve hilafetini de tesis ettiler. Başlarına geçen imamın görevden alınması yine mümkün değildir ve o Allah'ın halifesidir (Crone, 2007: 310). Karmatiler ise İsmaililerden daha radikaldirler (Han, 1995: 164). Siyasi bir devrimden ziyade ictimai bir devrim de öngörürler. Zeydiler ise Sünniliğe en yakın Şii ekol olarak kendisini diğerlerinden ayırmaktadır. Zalim otoriteye isyanı meşru hak olarak gördüklerinden İmamiyeden ayrılırlar (Alkan, 1994: 51). Şiiler nazariyede imama siyasi gücü tanımış olmakla birlikte, tarihte Şianın kabul ettiği imamların hiçbirisi siyasi bir kudreti eline almamıştır. Haliyle Şia'nın geliştirdiği doktrin, adeta bir "ütopya" şeklindedir. Sünnilerin doktrini ise "ideoloji"dir (Farsakh, 1995: 138). Aynı zamanda belli fırkalarda Hz. Ali'nin ölmediğine müteallik inançlar onların Yahudi ve Hristiyan inançlarından etkilendiklerini de göstermektedir (Gümüsoğlu, 2011: 116).

Siyasetname veya nasihatname ekolü de hükümdar temelli olarak devlet nazariyesini ortaya koymuştur. Bidayette nasihatname literatürü "ilk halifeler tarafından kendilerinden sonrakilere ve valilere bırakılan küçük vasiyetler şeklindeydi" (Crone, 2007: 225). VIII. asırda kaleme alınan ilk iki eser İbn'ül-Mukaffa "Risaletü's-Sahabe"si ve Abdülhamid el-Katib'in "Doğunun Hükümdarı"dır (Canatan, 2014: 8). Kronolojik bir okuma neticesinde siyasetnamelerin süreklilik teşkil edip fikir dünyalarının sabitlendiği görülebilir (Canatan, 2014: 11). Siyasetnameler halk için itaatten başka kurtuluş olmadığı telkininde bulunurlarken, hükümdara da haddi aşmamaları için tarihten misaller verdikleri gibi ölümden sonrasını da hatırlatma yolunu tercih etmişlerdir. İlkelerden çok siyaset sanatıyla ilgilenmişlerdir (Ahmed, 1995: 99). Özellikle siyaset konusunda Abbasiler ve Sasanilerden etkilenmişlerdir (Adalıoğlu, 2004: 4). Tercüme eserler ile siyasetname geleneği oldukça zenginleşmiştir. Bir yandan İskender ile Aristo arasındaki bir anektodu aktarırken, diğer yandan Nuşirevan'ın faaliyetlerinden bahsederler. İnsanlara bakış ise genelde menfidir. İbn Mukaffa, insanların Allah'ın koruduğu küçük bir kısmı dışında içlerinin bozuk olduğunu ifade etmektedir (İbnu'l-Mukaffa, 2004: 29). Eserinde hükümdar merkezcilik o kadar baskındır ki, ne yaparsa yapsın hükümdara sabretmek gerektiği ve kötü bir söz söylenmemesi lazım geldiğini

salık verir. Yine de kudret sahibine “içten eleştirilere” de katlanmasını nasihat eder (İbnu’l-Mukaffa, 2004: 58). Allah’a isyanı emretmemesi dışında hükümdara itaati tekrarlar ve yönetici merkezli telakkisine muvafık olarak yöneticisi bozuk halkın esenlik göremeyeceğini belirtir (İbnu’l-Mukaffa, 2004: 136). Siyasetname müellifleri İslam şariatının hükümdar ve tebası arasındaki münasebetleri koruma noktasındaki ehemmiyetini fark edip bu mevzuda şariatın korunmasında fikir birliği içinde olmuşlardır. Fakat reel duruma göre şariatın normlarının yorumları farklılıklar göstermiştir (Canatan, 2014: 12).

Kadim Yunan’dan beslenen bir diğer ekol de İslam Felsefe ekolüdür. Hatta İslam Siyasi düşüncesi dendiğinde bazı mütefekkirler bundan İslam dünyasında felsefe ile uğraşmış mütefekkirlerin siyaset felsefelerini anlamaktadır. Başta en meşhur Farabi’den başlayarak İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Bacce gibi İslam dünyası filozofları siyasi fikirlerini serdetmiş ve “ideal cemiyet”in nasıl olacağı hakkında beyanlarda bulunmuşlardır. İslam siyasi düşüncesinde felsefe ekolü, iktidarın “yönlendirme, yol gösterme, dağıtım ve öğreticilik vasıfları ile filozof erdemi arasında bir bağ kurarak ikisinin bir arada bulunacağı ideal bir yönetim biçimi tasarlamıştır” (Alkan, 1994: 72). Organizmacı bir cemiyetten hareket eden Ebu Nasr Farabi, idareciyi vücuttaki kalbe benzeterek şehrin varlığını onu önceleyen bir liderin varlığına bağlamaktadır (Alkan, 1994: 91). Farabi filozofun, prensin ve üstün hükümdarın ve imamın manalarının bir olduğundan hareketle, Platon’un ideal devletindeki filozof kral ve halife arasında bir sentez yapmış olmaktadır (Sankari, 1995: 257). Tıpkı ulemanın halifenin haiz olması gereken vasıflarını sayması gibi Farabi de ideal idarecinin sahip olması şartlarını doğuştan sıhhat, zeka, ilme düşkünlük, cömertlik, cesur olma, adalete düşkün olma olarak saymıştır (Alkan, 1994: 96). İnsanın sahip olmak isteyeceği ahlaki, entelektüel, spekülatif ve pratik dört sanat ancak filozof-peygamber olan veya onun yolunu takip eden idarecinin hükmü altında tekamül edebilir. İdareci bu vasıflara sahip olandır (Çaha, 2016: 79).

Farabi, ideal şehir olan erdemli şehrin, “şeriata göre imam tarafından yönetilen Müslüman toplum olduğunu söyleyecek kadar işi ileri götürür” (Necar, 1995: 43). Farabi Antik Yunan felsefesi ile İslam şeriatı arasında kalmış ve nihayetinde sentezin doğru olduğu kanaatine varmıştır. Fakat Farabi’nin anladığı şariat siyasete bağlı olandır. Dolayısı ile felsefenin gerçek mutluluğun tek yolu

olarak dine üstünlüğü iddiası İslam felsefe ekolünde olduğu gibi Farabi’de de mevcuttur (Neccar, 1995: 45).

İbn Sina ise Farabi gibi filozof-peygamber-hükümdar üçlüsünün aynı manaya geldiği fikrinde değildir (Çaha, 2016: 82). İslam hükümdarı “kanun yapıcı” kişi olarak kanunları ilan eder ve tebanın ona uyması mecburidir (Çaha, 2016: 84). İbn Sina İslam hukuku-fıkhi ekolüne daha yakındır. Halifenin seçimle gelmesini veya tayin edilmesini şart koşar (Çaha, 2016: 84; Rosenthal, 1996: 225; Alkan, 1994: 72). Fakat İbn Sina için bu intihab vetiresi o kadar mühimdir ki, yanlış kişiyi seçmeleri halinde seçmenlerin kafır olacağını belirtir (Rosenthal, 1996: 225). İtaatin hudutlarını ise kesin olarak çizer ve belli şartlarda iktidarın her haline sabretmeyi salık veren diğer mezkur ekollere zıt olarak zalim bir idarecinin makamından indirilmesi ve öldürülmesi lazım geldiğini ifade eder (Rosenthal, 1996: 225). Zalim bir hükümdarı öldürmeyenleri de suçlu saymaktadır.

Endülüs filozofu İbn Rüşd ve Batı’da bilinen ismiyle Averroes’te şariat ile felsefenin gayesi aynıdır (Çaha, 2016: 87). İbn Rüşd özellikle Aristo’ya dair yaptığı tahliller ile Batı’da takip edilen bir düşünür olmuştur. Aristo’nun bilhassa Politika’sının ve diğer metinlerinin Latinceye tercümesi tamamlandıktan sonra ise tesiri giderek azalmıştır. İbn Rüşd de hükümdara müteallik fikirlerinde tıpkı Farabi ve İbn Sina ve Fıkıhçılara benzer şartlar koşmaktadır. Platon’un ideal devletini tahakkuku mümkün olmayan bir devlet olarak görür ve ona yakın olarak İslam devlet modelini gösterir (Çaha, 2016: 90). İnsanın mutluluğa ancak cemiyet hayatı içerisinde ulaşabileceğini ifade eder (Alkan, 1994: 71).

Endülüs’lü bir diğer filozof İbn Bacce, Farabi gibi filozof, imam ve kanunun aynı manaya geldiği fikrinde değildir (Köroğlu, 1996: 59). Ona göre erdemli devlette tabib ve hakime ihtiyaç yoktur. Yine insanın, kendi mizacına uygun şekilde kamil biri olması için siyasi bir topluluk içinde yaşaması lazımdır (Rosenthal, 1996: 232-233). Fakat bu fikri mükemmelliği elde etmek içindir. Yoksa insanlar sırf adalet arayışı ve hayati ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelmezler (Rosenthal, 1996: 237). Eğer gerekiyorsa, kişinin kendini cemiyetten ayırmalı ve kendi gelişmesini yine kendi tamamlamalıdır (Rosenthal, 1996: 257). İbn Bacce bunu temelde kötü bir şey olarak görmekle beraber bazı zehirlerin hastaların tedavisinde kullanıldığına binaen kişinin kendisini cemiyetten ayırmasını da buna benzetir (Köroğlu, 1996: 64).

Başlarda halife nazariyede olduğu üzere hem siyasi hem de manevi gücü kullanan bir hükümdardı. Fakat Abbasiler devrinde durum değişmeye başlamış ve halifeler bazı zamanlar çok güçlü iken bazı zamanlar sembolik olmaktan öteye gidememişlerdir. Nazariyedeki “sultan” ünvanı dahi bidayette çok tercih edilen bir unvan değildi. Bu ünvan ancak XI. asırda Selçuklular kullanmaya başladıktan sonra resmen kabul edilmiştir (Lewis, 2011: 81). “Kral” ünvanı ise hiçbir zaman kabul görmemiştir. Zalimlik ile krallık denk tutulmuştur (Lewis, 2011: 81). Endülüs Emevi Devleti’nin kendi istiklalini ilan etmesi ve hükümdarlarının halife ünvanını kullanması ulema arasında aynı anda iki halife olup olamayacağı tartışmasını da gündeme getirmiştir. Alimlerin bir kısmına göre iki halifenin aynı anda hüküm sürmesi mümkün değildir. Bir kısım ulemaya göre ise araya deniz gibi toprakları ayıran bir mani girdiği zaman iki halifenin aynı anda mevcut bulunması mümkündür. Bu daha çok realiteyi nazariyeye dahil etme gayreti olarak telakki edilebilir.

Diğer yandan ise fiiliyatta Fatımi Devleti’nin de kurulmasıyla üç adet halife aynı anda hüküm sürmekteydi. “Bu dönem aynı zamanda “Tavaifu’l-Mülûk” dönemi olarak da anılır” (Ocak, 2002: 384). Yani Abbasi Devleti’nin parçalanmasıyla zuhur etmiş küçük devletler demektir. Abbasiler bir dönem o kadar zayıf düşmüşlerdir ki, Hicaz’da Şii hutbesi okunmasına rağmen takriben yüz sene bir müdahalede bulunamamıştır. Bu ancak Selçuklu Sultanı Alp Arslan’ın elde ettiği kudret ve Mekke emirinin ona yaklaşmak istemesi neticesinde değişmiştir ve Şii alametler kaldırılarak Sünni hutbesi okunmaya başlanmıştır (Ocak, 2002: 203). Yine de Abbasiler bu zayıflığına rağmen prestijlerinden bir şey kaybetmemişlerdir. Sultanlar kendilerini meşru kabul ettirmek için halifenin onlara destek vermesini sağlamaya çalışmışlardır. Abbasiler Selçukluların Mezopotamya ve civarını yurt edinmeye başladıkları devirde fiili olarak Şii Büveyhlerin işgali altındaydı ve halife sadece bir kukla mevkiindeydi. Çağrı Bey’in kızının Halife ile evlendirilmesine varacak sıcak ilişkiler ve Maverdi’nin elçi olarak Tuğrul Bey’e gönderilmesi, Türkler ile Abbasileri son derece yakınlaştırmıştır ve bu aynı zamanda Selçukluların resmi olarak halife tarafından tanınması demek olmuştur (Yazıcı, 2012: 213; Ocak, 2002: 333). Sonraları Tuğrul Bey ise Halife’nin kızı ile evlenecektir. Abbasi hilafetini Büveyhi işgalinden kurtarmaları ise onların İslam dünyasındaki yerini iyice yükseltmiştir. “Abbasilerle birlikte başlayan ve halifenin yanında ayrı bir dünyevi otoriteyi temsil

eden sultanlarla ilişkiler fıkhi düzenlemenin içine alındı” (Yücedoğru, Bilgin, 2008: 744). Böylece sultanlar Halife’den de aldıkları unvanlarla meşrulaşmış oluyorlardı.

Gazneliler ve ardından Selçukların bu derece nüfuz elde etmeleri elbette iktidar mücadelesini de beraberinde getirmiştir. Bazı noktalarda münasebetler öylesine gerilmiştir ki, Tuğrul Bey Halife’nin şehri terk etmesini isteyecek derecede onunla zıtlmıştır. Sünni nazariyeye sultanlar dahil edilse de ideal yönetimden vazgeçilmemiştir (Yücedoğru, Bilgin, 2008: 744). Mamafih bu gelişmeler asla Batı’daki gibi “iki kılıç teorisine” yol açacak gelişmeler olarak görülmemelidir. Zira ne kadar kudretli olurlarsa olsunlar hükümdarlar Halife’nin desteğine muhtaç oldukları fikrindediler. Müslümanların iki kılıç telakkileri şudur ki, Melikşah Halife’nin huzuruna çıktığı zaman halife ona hilatler vermişti. Ve Melikşah “şarkın ve garbın hükümdarı” olduğunun bir timsali olarak iki kılıç ile kuşatılmıştır (Ocak, 2002: 377). Dolayısı ile İslam dünyasında kılıçlar farklı otoriteleri değil, mücerred olarak dünya hakimiyetini temsil etmekteydi.

Müşahede edildiği üzere, ne olursa olsun Necdiye ve anarşist bazı Mutezile düşünürleri hariç Müslümanlar imamın mutlaka gerekli olduğunda hemfikirdirler. Daha çok imamın gerekliliğinin akli mi yoksa nakli mi olduğu tartışma konusu olmuştur. Akli olduğunu belirten alimlere göre nizamı sağlamak ve anarşiye mani olmak için devlet başkanlığı şarttır (Çeliker, 2008: 259). Nakli olduğunu müdafaa eden alimler ise hem Kur’an’dan hem de Sünnet’ten kendilerine deliller getirerek hilafetin nakli olduğunu ve tesis edilmesi lazım geldiğini belirtirler (Çeliker, 2008: 262). Buradan Ortaçağ Müslümanlarının zihinlerinde meliksiz veya idarecisiz bir cemiyet tahayyül etmedikleri neticesi çıkarılabilir. Her ne vakit münferit olarak hilafet makamı üzerine bir şüphe ortaya atılsa hilafetin reel vaziyetine bakılmadan ulema tarafından buna reaksiyon olarak reddiyeler yazılmıştır. Sahabenin hilafette icma etmesi ve Hz. Peygamber’in ümmetin hata üzerine icma etmeyeceğini beyan eden hadisinin mevcut olması Sünni nazariyenin dayanak noktalarından biri olmuştur.

2.3.Batı Düşüncesinde Papalık ve Krallık

Papalık, bidayeti tartışmalı olarak kabul edilen bir kurumdur. Zira kiliseler arası mücadeleye sahne olmuş ve nihayetinde günümüzde bildiğimiz haline kavuşmuştur. Papalık otoritesinin teolojik temeli Petrus'a dayanmaktadır (Çoban, 2009: 32). Zira ilk papa odur. Papalık “Kutsal Makam”, “Havarisel Makam” olarak da adlandırılır (Çoban, 2009: 219). Papa kelimesi ise “şefkatli baba” manasına gelmektedir (Çoban, 2009: 219). 1. İznik Konsili kararları Paskalya'nın Batı kilisesinin belirlediği tarihe alınması ile ilgilidir. Katoliklere göre bu papalığın önceliğini gösteren bir delildir (Çoban, 2009: 40). Bundan önce ise papa Roma piskoposu olmaktan başka bir unvan taşımamaktadır. Roma kilisesi ile Afrika kilisesi arasındaki anlaşmazlıklar da (Çoban, 2009: 58) aslında o zamanlar henüz Roma'nın üstünlüğünün kabul edilmediğinin işaretidir.

I. Leo döneminde imparator tarafından Roma kilisesinin üstünlüğünün onaylanması pratikte papalık otoritesinin varlığı olarak kabul edilir (Çoban, 2009: 57). Kadıköy Konsili'nde ise Roma'nın bu derece ehemmiyetli olmasının sebebi başkentlik yapması dolayısı iledir görüşü hakim olup İstanbul kilisesi ile denk görülmüştür. Roma bu kararı tanımamaktadır. I. Gelasius ise dünyevi ve ruhani iktidara dair açıklamalarda bulunmuş ve iki otoritenin ayrı alanları temsil ettiğini belirtmiştir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 159). Ona göre din adamlarının seküler mahkemelerde yargılanması da mümkün değildir (Çoban, 2009: 61).

Gelasius'un bu fikirleri “iki kılıç kuramı” olarak vücut bulacak ve onun görüşleri bazen tersine çevrilerek kilisenin dünyevi iktidara, dünyevi otoriteyi temsil eden kılıcı verdiği şeklinde yorumlanacaktır. Gelasius'un bir olayın dini mi siyasi mi olacağına dair fikir belirtmemesi bunda etkindir (Toku, 2005: 137). Kısaca VII. asra kadar kurumlaşmış bir papalıktan bahsetmek mümkün olmasa da Roma'nın yıkılmasından sonraki vetirede de kendine serbestlik bulan Roma kilisesi diğerlerinden üstün hale gelmiştir. Roma İmparatorluğu'nun yıkılması aslında onun boşalttığı otoriteyi kilisenin doldurması manasına geliyordu.

Kilise, Karolenj İmparatorluğu devrinde gücünü iyi artırmış, artık papalar imparatora taç giydirmenin ötesinde siyasi işlere de müdahale etmeye başlamışlardır (Çoban, 2009: 79). VIII. asırda papa II. Stephanus Frankların kralı Kısa Pepin

tarafından topraklarının da tanınmasını sağladı ve siyasi bir role büründü (Akal, 1995: 116-117). X. asırdan itibaren kilisenin çok büyük bir ekonomik güç olması da onun siyasi gücünü kuvvetlendiren bir husustu (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 192). Miladi XI. asırdan itibaren ise artık papa ve imparator mücadeleleri ortaya çıkmaktadır. Güçlenen imparatorlar papaları kendilerine mani olarak görmüş ve onların tesirlerini azaltmaya çalışmışlardır. Aynı tepki ise papalık tarafından da verilmiştir. Özellikle VII. Gregory ve IV. Henry arasındaki mücadeleler bu çatışmaların en mühimlerinden biridir (Ebenstein, 2001: 148). Gregory'nin 1075'te ilan ettiği meşhur metni "Dictatus Papae" veya "Papanın Emirleri" imparatorluğa karşı papalığın açtığı harbi bize göstermektedir. Piskopos atama hakkının sadece papada olduğunu iddia eden Gregory, sadece papanın imparatorluk nişanı kullanabileceğini, prenslerin sadece papanın ayaklarını öpeceğini, imparatorları azletme yetkisinin sadece papada olabileceğini, papanın kimse tarafından yargılanamayacağını, papanın verdiği hükmün sadece onun tarafından değiştirilebileceğini belirtmiştir (Çoban, 2009: 377-378; Güngör, 2015: 71).

Bu ve buna benzer yekun olarak yirmi yedi maddeden müteşekkil bu metin papayı kutsal bir mevkiye koymaktadır. Gregory'nin Henry'i aforoz etmesi nihayetinde Henry'nin papanın onu affetmesi için teşebbüste bulunması papanın gücünü bize göstermektedir. Fakat bu vakaların sonu olarak düşünülmemelidir. Zira Henry Roma'ya başarılı bir saldırı gerçekleştirir ve Gregory'nin yerine yeni bir papa geçirir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 196). Bu devirler papalığın oldukça güçlü devirlere tekabül ettiğinden imparatorların zayıflamasıyla tekrar papalar eski gücüne kavuşmaktalardı. Fakat VIII. Boniface'nin Güzel Philippe ile vuku bulan tartışması aslında papalığın siyasi gücünün giderek zayıflamasına sebep olacak bir vetireye işaret etmekteydi. "Dünyayı yönetmek iddiasını taşıyan son ve ihtişamın zirvesinden sıradanlığa, hatta zillile düşen ilk Papa odur" (Ebenstein, 2001: 144). Philippe'in o zamana kadar vergiye tabi olmayan kilise malları ve din adamlarından vergi almak istemesi bu çatışmanın başlangıcı olmuştur (Daver, 1993: 12; Ağaoğulları, Köker, 2001b: 19).

Plenitudo potestatis ilkesi gereğince hareket etmeye çalışan papa Philippe'i aforoz tehditleriyle vazgeçirmeye çalıştıysa da bunda başarılı olamadı. Bunun ardından kendini kabul ettiren Philippe'e boyun eğen papa, ilerleyen yıllarda

piskoposlara uygulanan muamele ile tekrar ona karşı cephe almıştır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 21). Öyle ki dünyevi iktidarın ruhaniye bağlı olduğunu belirten Unam Sanctam isimli bildirisini 1302 senesinde yayınlamıştır (Güngör, 2016: 8; Çoban, 2009: 119). Bu metinde papa her insanın kurtulmak için Roma piskoposu'na bağlı olması gerektiğini ifade etmektedir (Çoban, 2009: 381). Ona göre iki kılıç da papaya aittir (Çoban, 2009: 119). Lakin papanın bu çabası karşılık bulmadı ve nihayetinde Roma'nın işgaliyle makamından oldu ve zindanda öldü. Bu devirden sonra artık kilisenin siyasi hayatta eskisi gibi etkin olduğunu söylemek zordur. Bu devirlerde kilise müdafileri ve imparator müdafileri muhtelif eserlerle birbirlerinin teorilerini çürütmeye çalışmışlar fakat kazanan krallık olmuştur. Mezkur devirlerde bu çalışmaya konu olan Marsilio'nun da kilise karşıtı fikirleri ve Ludwig'in papalığa amansızca meydan okuması artık papalığın tesirinin oldukça düşmesine sebep olmuştur.

Tarihi serüveni bu şekilde olmakla beraber papanın seçimi konusu da önemlidir. İlk başlarda özellikle beşinci yüzyıla kadar seçim İslam dünyasındaki biat uygulamasına benzer. Adaylar belirlenip aralarından seçim yapılmaktadır (Çoban, 2009: 227). Sonraki devirde ise Roma asilzadelerin tesiriyle seçilen papalar bilahare XII. asır itibarı ile kardinallerin seçimine bırakılmıştır (Çoban, 2009: 228). Bundan önce ise kilise dışından kimselerin oy verebilmesi yanında piskoposların papa olamaması gibi tatbikat mevcut ise de bunlar zamanla değişmişlerdir. Yine tıpkı İslam dünyasında olduğu gibi birden fazla papa görmek de mümkündür. Büyük Bölünme (1378-1417) adı verilen dönemde üç adet papa papalık makamında bulunmaktadır. Daha sonraları ise kimi azledilir, kimi ise çekilir ve tekrar papa sayısı bire iner.

Papalık, günümüze kadar gelmesini aslında tarihe şartlara göre kendini şekillendirmesine borçludur. İmparatorlarla mücadelesinde bile siyasi olarak belli şartları kabul etmesi, gücü elde etmeye çalışması ve ardından ruhani kısma hakim bırakılmasıyla varlığını sürdürmüştür. Feodal çağın ticaret canlanana kadar en büyük güçlerinden biri olmuştur. Bu bakımdan devletler daima hamlelerini yaparken kiliseyi de göz önüne almak durumunda kalmışlardır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM (DOĞU¹) DÜŞÜNCESİ MÜTEFEKKİRLERİ VE MEŞRUIYET

3.1.Mâverdî'ye Göre Meşruiyet

3.1.1.Hayatı ve Eserleri

Ali b. Muhammed b. Habîb Ebi'l-Hasani'l-Mâverdî ya da maruf şekliyle Maverdi, hicri 364, miladi 974 senesinde Basra'da dünyaya gelmiştir. Doğduğu devirde Şii Büveyhiler Bağdat'ta iktidarda bulunmaktaydı. Hukuk sahasında Şafii mezhebini takip eden Maverdi, zamanının meşhur alimlerinden Basra ve Bağdat'ta Fıkıh, Usul-i Fıkıh, Tefsir ve Hadis dersleri almıştır. Birçok belde kadılık yaptıktan sonra kalıcı olarak Bağdat'a yerleşmiştir. Basra'da doğduğu için "Basrî" ve ailesi gül suyu ticaretiyle uğraştığı için de "Mâü'l-Verd" yani gül suyu manasına gelen terkipten Maverdi lakabını almıştır. Hicri 450, miladi 1058 senesinde Bağdat'da vefat etmiştir (Maverdi, 2015: 21-22; Maverdi, 2004: 21; Geçit, 2013: 313; Canatan, 2014: 69; Alkan, 1994: 97; Harmancı, 1999: 37).

Onun gençliği ve sonrasındaki yaşadığı devir halife Kâdir-Billah (991-1031) ve Kâim-Biemrillah (1031-1075)'a denk gelmektedir (Harmancı, 1999: 38, Maverdi, 2004: 19). Doğduğu zaman ise hilafette Tâ'î-Lillah bulunmaktaydı. Maverdi'nin vefatından üç sene evvel Selçuklular Büveyhi iktidarına son vermişlerdir. Kendisi Büveyhi devletinin nüfuzundaki halifenin yanında başkadı olarak vazife yapmakla beraber (Canatan, 2014: 69, Alkan, 1994: 98) kendisine "Kadılar Kadısı" manasına gelen "Akdü'l-Kudât" ünvanı verilmiştir (Maverdi, 2004: 21; Alkan, 1994: 98). Bu ünvanın Allah'tan başka kimseye yakışmayacağını belirten bazı alimler ile fikir ayrılığı yaşamıştır (Alkan, 1994: 98). Kendisine "Sultanlar Sultanı" manasına gelen "Melikü'l-Müluk" sıfatını almak isteyen Büveyhi emiri Celâlüddevle'ye ise Hz.

¹ Kullanılan "Doğu" ve "Batı" mefhumları pratik olması sebebiyle coğrafi bir tasnifle ele alınmıştır. Lakin Doğu ve Batı üzerindeki tartışmalar coğrafya ile mahdut değildir. Zira "Batılı" ve "Doğulu" tanımlamasının bir "öteki" objesinin varlığından neşet etmesi, Batı'nın bu objeyi (Doğu'yu) tetkik eden özne mevkiine gelmesinden kaynaklanmaktadır, yani ideolojiktir (Keyman, Mutman ve Yeğenoğlu, 1996: 14).

Muhammed'in bir hadisini mehzaz göstererek bu ünvanın ancak Allah'a yakışacağını belirterek karşı çıkmıştır. Her ne kadar bazı konularda Büveyhiler ile niza etse de diplomatik kabiliyetleri neticesinde gerek halife gerek ise Büveyhiler tarafından muhtelif diplomatik vazifeler almıştır (Alkan, 1994: 98; Geçit, 2013: 313).

Maverdi tefsir, fıkıh gibi alanlarda Şafii mezhebine göre birçok eser kaleme almıştır. Eserlerinden en meşhuru el-Ahkâmu's-sultaniyye ve'l-velâyâtü'd-diniyye (Yöneticilik ile İlgili Hükümler ve Din ile İlgili Yönetimler)'dir (Maverdi, 2004: 25; Geçit, 2013: 318). Maverdi sağlığında eserlerini açığa çıkarmamıştır.

Maverdi'nin Ahkamu's-sultaniyye dışında idare ve cemiyete dair Nasîhatu'l-mülûk, Kavânînü'l-vizâre, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Teshîlü'n-naẓar ve ta'cîlü'z-zafer isimlerinde eserleri de mevcuttur. Kendisi bu eserlerinde sultana nasihat ettiği kısımlar yanında, devlet vezirlerinin işleri hakkında malumatlar, cemiyetle alakalı temel bazı mevzulara değinmiştir.

3.1.2.Meşruiyetle İlgili Görüşleri

Maverdi'nin yaşadığı devirde Abbasi hilafeti tamamen sembolik bir hale gelmiş ve halifenin Büveyhilerin isteklerine boyun eğmekten başka çaresi kalmamıştır. Büveyhiler kendi adlarına hutbe okutup para basarak halifenin etkinliğini olabildiğince azaltmaya çalışmışlardır. Böyle bir devirde yaşayan Maverdi hem nazari hem de pratik bir teori arayışı içinde olmuştur (Alkan, 1994: 99). Maverdi “İslâm-Arap yönetiminin güçlendirilmesini vurgulayarak, problemlerin çözümü girişiminde gerçekçi bir görüş sunmuştur” (Mücahid, 2012: 101).

Maverdi, Allah'ın, dinden idari hüküm ve kaidelerin çıkması için hoşnut olduğu yerlerin neresi olduğunu belirterek kendi ifadesi ile:

“Onun kuralları siyasî, idarî işlerin yürütülmesi, İslâm toplumunun her türlü ihtiyaçları için yeterlidir. Hilâfet bu hükümlerin ve milletin işlerinin yürütülmesi için Devletin temel müessesesidir” (Maverdi, 2015: 26) şeklinde hilafetin bir müessese olarak Allah'ın koyduğu kanunları tatbik etmek için tesis edildiğini ifade etmiş olur. Aynı zamanda imamet ismi de verilen hilafet “din ve dünyâya âit işlerin yürütülmesi için Nübüvvete halef olarak konulmuş, kabûl edilmiş bir müessesedir” (Maverdi, 2015: 29) diyerek halifenin Hz. Peygamber'e halef olduğunu belirtmiştir.

Maverdi'nin devlet ve idaresi üzerine kaleme aldığı Ahkâm, onun devlet idaresine dair en sarîh ve sistemli olarak fikirlerini ifade ettiği eseridir denebilir. Bu eseri imamlığı tamamı ile fıkhi bir mesele haline getirmiştir (Crone, 2007: 333). Eser yirmi bölümden müteşekkildir ve bölümleri ise sırasıyla halife tayini ve hukuki durumu; vezirlik ve vezirler tayini; eyalet valileri tayini; ordu kumandanları tayini; dahili huzuru temin, iç isyanlara kumandanlar tayini; yargı (adliye) işleri; fevkalade mahkemeler; nüfus işleri; namazlara imam tayini; hacc emirleri ve haccı idare; zekat ve zekat idaresi; feyy ve ganimetlerin taksimi; cizye ve harac; şartları değişik bölgeler; araziye ihya ve sular çıkarma; otlak yerleri ve irtifak hakları; araziye bir şahsa verme; divanlar tesisi ve hükümleri; suçlar ve hükümleri; belediye işleri – iyilikleri emir ve kötülüklerden nehiy şeklindedir (Maverdi, 2015). Görüldüğü üzere eser bu meselelerin her birine temas ettiği için muhtasar değildir.

Maverdi eserinde önce meseleleri belirtir, daha sonra bu konudaki farklı görüşleri dile getirip tartışmaya açar ve nihayetinde kendine göre isabetli görüşü serdederek izaha başlar. Eser hem halifelik makamının karşı karşıya kaldığı tehlikelerin farkında olan ve buna çareler üreten bir üslupla kaleme alınmıştır (Ocak, 2002: 316).

Maverdi siyaset veya siyasetü'd-dünya mefhumunu “dini ve adaleti korumak, İslâm toplumunu dış saldırılara karşı muhafaza etmek ve mü'minlerin mutluluğunu sağlamak gibi konuların günlük yönetimi için kullanır” (Neccar, 1995: 29). Ona göre imamlık, dinin ve cemiyetin temel menfaatlerini korur (Neccar, 1995: 29).

Maverdi'ye göre rejim veya mülk iki esas veya kaide üzerinde istikrar kazanır: “Kuruluş” ve “yönetim”. Rejimin kuruluşu da üç alternatif esas üzerine olur: “Din”, “kuvvet” ve “mal/servet” (Kallek, 2004: 245; Menekşe, 2005: 201). Maverdi bunlardan en kuvvetli ve sağlıklı olanının din esası üzerine kurulan rejim olduğunu belirtir. Kuvvet üzerine kurulmuş rejimin eğer idaresi süresince adilane hamlelerde bulunduyorsa halk tarafından rıza göreceğini ifade eder ve mal veya servet üzerine kurulan rejimin en zayıf rejim olduğunu vurgular (Menekşe, 2005: 201).

Maverdi'ye göre din öylesine bir esastır ki devleti var eder ve ona meşruiyet sağlar. Dolayısı ile devletin kendi devamlılığını sağlaması için dinin tahrifatının önüne geçmesi ve refahı adil şekilde sağlaması lazım gelmektedir (Çifçi, 2012: 98). Erdeşir'den nakille din ve devletin ikiz kardeş olduğunu aktarmaktadır (Maverdi,

2004: 192). Müşahede edildiği üzere Maverdi din ve devlet arasında karşılıklı bir münasebet kurmuştur. Ona göre din bozulursa devlet başkanı da devlet de ortadan kalkar. Din de devlet tarafından muhafaza edilmelidir çünkü onun ifadesi ile “siyasi otorite yok olduğu halde hükümleri bozulmadan, ilkeleri tahrif edilmeden ayakta kalabilmiş tek bir din yoktur” (aktaran Çifçi, 2012: 94). Bu karşılıklılık mülkün devamını ve dinin ihyasını sağlar. Edebü’-d-dünya ve’-d-din eserinde ise farklılaşma ve yardımlaşma üzerinde durarak devletin altı temeli olduğunu belirtmiştir. Bunlar sırası ile uyulan din; güçlü otorite; kapsamlı adalet; genel güven; sürekli bolluk ve geniş emeldir. Mezkur temellerden bazısı veya tamamı bozulunca devlet de bozulur (Mücahid, 2012: 105).

Maverdi imamın-melikin merkezde olduğu bir idare sistemi kurmuştur. Melikten sonra şu şahıslar devlette mühim vazife almaktadırlar: Tefvîz veziri, tenfiz veziri, bölge ve il valileri, ordu komutanı, savunma valisi, kadı, mezâlim valisi, nesepleri gözetleme valisi, namaz imamlığı valisi, zekât valisi ve muhtesib (Mücahid, 2012: 105-106). Maverdi “Sultan” ve “Melik” mefhumlarını kullanırken menfi manayı dışlayarak bu kelimeleri müsbet manada kullanmıştır (Maverdi, 2004: 68).

Maverdi devletin teessüsünde insanların birbirlerine olan ihtiyacını delil olarak almaktadır. Tabiatı icabı medeni olan insan diğer insanlarla beraber devleti kurmaktadır. Fakat ona göre bu ilahi iradenin de müdahalesiyle vuku bulmaktadır (Kallek, 2014: 234). Yukarıdaki esasları takip edecek ve vazifelerini yerine getirecek devletin de bir imama ihtiyacı olduğundan hareket ederek devlet başkanlığının lüzumunu farz-ı kifaye olarak görür (Maverdi, 2015: 30; Harmancı, 1999: 42).

Tartışmasız olarak devleti kabul eden Maverdi (Çeliker, 2008: 258; Geçit, 2013: 319) bunu “devlet başkanlığının lüzumu, onun hakkında bilgi, harp ve ilim öğrenmek gibi bir farz-ı kifâyedir” şeklinde izah eder (Maverdi, 2015: 30). Dolayısıyla devlet ve o devletin başkanlığı lüzumludur. Devlet başkanlığı seçiminde bir kısım insanların bu vazifeyi yapması ümmeti bu farzın borcundan da kurtarmış olmaktadır. Hatta bazı şairlerden yaptığı iktibaslarda bir koyun sürüsünün çobanı olmadan idare edilemeyeceğinden hareketle insanların da başsız ve lidersiz olurlar ise ıslah olmayacaklarını dile getirir (Maverdi, 2004: 168).

Meliki bedendeki başa benzeten Maverdi, başsız cesedin bulunamayacağını ve cesedin ancak onunla ayakta durduğunu ifade eder (Maverdi, 2004: 156). Ona göre imametın vacipliğı dinden kaynaklanmaktadır (Maverdi, 2015: 30; Alkan, 1994: 100; Rosenthal, 1996: 57). Maverdi, melike “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” dendiğini de aktarmaktadır (Maverdi, 2004: 155; Birsın, 2004: 263). Aslında siyasi nazariyede bu bir kutsallık gibi telakki edilse de bu düşünce ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira gölge’nin Farsça “saye” kelimesi ile ifade edilmesi bize bu cümleyi anlamada yardımcıdır. Halife veya melik Allah’ın “sayesinde” yani “gölgesinde” ve onun yardımıyla iktidarına maliktir demek istenmektedir. Keza Sünni nazariyede devlet başkanının hiçbir zaman kutsi bir vasfı olmaması da buna delil olarak getirilebilir. Devlet başkanlığı vazifesini yürütene de Müslüman topluluğun uyması gerektiği konusunda icma olduğunu dile getirir (Maverdi, 2015: 29). Hz. Muhammed’in, kendinden sonra gelen idarecilere hakka uygun hususlarda itaat edilmesi gerektiği ve eğer kötülüklerde bulunurlarsa bunun tebanın lehine, fakat sadece idarecinin aleyhine olacağı şeklindeki hadisini itaat mevzuunda kendine mehz olarak alır. Maverdi halife olacak şahsın haiz olması gereken vasıflara geçmeden önce onu halife olarak seçecek eşhastaki vasıfları belirlemekle işe başlar.

Maverdi’ye göre “Ehlü’l-hal ve’l akd”ın halifeyi seçmek için haiz olması lazım gelen vasıfları şunlardır:

- 1) Her yönü ile doğru bilinen, âdil bir şahıs olmak
- 2) Halifeliğe aday olan kimsedeki aranılan şartları bilmeye yeterli ilim sahibi olmak
- 3) Birden fazla Halife adaylarından hangisinin âmme işlerini idareye en muktendir, bu nevi işleri en iyi bilen seçmeye götürücü bilgi ve görüş sahibi olmak (Maverdi, 2015: 31).

Maverdi her ne kadar bu ilmin derecesine ve kim tarafından ölçüleceğine dair bir kıstas getirmese de bu kişilerin ilim sahasında önde gelen kişiler olacağı neticesi ortaya çıkmaktadır. Bu izahattan sonra halifede aranması gereken şartları sıralayan Maverdi, halife adayında toplamda yedi adet vasfın bulunması lazım olduğunu söyler. Bunlar sırasıyla:

- 1) Her yönü âdil bir kimse olmak
- 2) Hilâfetin görevleri içine giren bütün işlerde, ictihadda bulunabilecek derecede ilim sahibi olmak
- 3) Kulak, göz, dil gibi hassalarının (bu organlarla yapıp anlayabileceği işlerde kolaylığı, yakınlığı temin için) sağlam olması
- 4) Hareket etmeye, süratle kalkıp oturmaya engel olan organ sakatlıklarından uzak ve sapasağlam olmak
- 5) Âmme işlerini idareye, halkın sevk ve idaresini anlamaya yarayan fikir ve bilgiye sahip olmak
- 6) Düşmanla harbe, topluluğu korumaya imkân veren güç ve kuvvete, cesârete sahip olmak
- 7) Soy bakımından Kureyş soyundan olmak (Maverdi, 2015: 32).

Maverdi bu eserinde yedi şart saymakla beraber Nasihatü'l-müluk isimli eserinde idarecinin yirmi adet vasfa sahip olmasının iktiza ettiğini söylemiştir. Burada sayılan şartlardan farklı olarak ahlakının temiz olması, rabbine karşı takva sahibi olması, halkına yakın olup yumuşak muamelede herkese eşit davranması, devletin bir gün zail olacağını unutmaması, mütevazı olması gibi şartları saymıştır (Maverdi, 2004: 352-353). Bu şartlar arasında sayılmamakla beraber halifenin erkek olacağı önkabülüyle şartları sıralamıştır. Dolayısıyla bir kadının halife olması mümkün değildir.

Maverdi, yukarıda tartışıldığı üzere Kureyşilik mevzuunda halifenin Kureyş nesebinden olması gerektiğini düşünmektedir. Bununla alakalı Hz. Peygamber'in imamların Kureyş'ten olduğunu belirten hadisini zikredip Hz. Ebubekir'in sahabeyi bu hadis ile ikna ettiğini ifade eden Maverdi, bu delilin bütün Müslümanlarca kabul edildiğini ve muhaliflerin de bu bahiste bir söz ve beyanlarının mevcut olmadığını söyler (Maverdi, 2015: 32).

Maverdi'ye göre halife klasik düşüncede olduğu gibi ya ehl-i hal'in seçmesi ile veya halifenin veliaht tayin etmesiyle belli olmaktadır. Maverdi, halifeyi ehl-i ihtiyarın seçmesi hususunda seçecek kişi sayısını farklı fikirlere de eserinde yer vererek tartışmıştır. Ona göre seçmen heyetinin ekseriyeti halifeyi seçer. Eğer ekseriyetin biatı yoksa hilafet teşekkül etmiş olmaz (Maverdi, 2015: 33). Maverdi, seçmen heyetinin sayısı konusunda fikrini de söyler ve Hz. Ebubekir'i halife seçen

sahabenin sayısının beş olmasına binaen ehl-i hal'in en az beş kişiden müteşekkil olması gerektiğini belirtir. Yine Kûfe'li bazı alimlerin üç kişinin kafi olduğunu söylediklerini ve Hz. Abbas'ın Hz. Ali'ye biat teklifinde bulunmasından ötürü bir fikre göre de bir ferdin halife seçimi için kafi geldiğini aktarır (Maverdi, 2015: 33-34).

Halife olmayı arzulamanın yanlış bir davranış olmadığını belirten Maverdi, aynı şartlara sahip iki aday var ise seçmen heyetinin ikisinden birini tercih etmesi gerektiğini ifade eder. Yaş, vakarlık gibi hususlara dikkat edilerek tercih yapılmalıdır (Maverdi, 2015: 34-35).

Maverdi bu şartları sayar ve asla tensib yani halifenin seçiminden ödün vermez. Ona göre “kendiliğinden hilafet makamına gelen bir şahsın hâlifeliği teessüs etmiş olmaz. Çünkü hilâfet rızâ ve seçimle teşekkül eder” (Maverdi, 2015: 36).

Ve yine bir devlette aynı anda iki halife olamayacağı görüşünü dile getirir. Abbasi devrinde üç ayrı hilafetin ortaya çıkması bazı alimlerin bu realite muvacehesinde araya deniz girmesi gibi hallerde iki halifeliği caiz görmesi neticesini doğurmuştur. Maverdi ise Abbasi devletinin sıcak temasta bulunması dolayısı ile özellikle Şii Fatımi hilafetini tanımama yolundan giderek bunun mümkün olmadığını kabul etmektedir. Ona göre iki halifeden hangisine önce biat edildi ise halife odur (Maverdi, 2015: 38). Eğer bu konuda tereddüt var ise ikisinin hilafeti de batıl kabul edilir.

Halifeyi seçmede bir diğer yol mevcut halifenin kendine veliaht bırakmasıdır. Maverdi bunun icma ile kabul edildiğini belirtmiştir (Maverdi, 2015: 39; Maverdi, 2004: 91). Buna delil olarak hem Hz. Ebubekir'in Hz. Ömer'i tayin etmesi hem de Hz. Ömer'in bizzat halife seçmek için bir şura belirlemesi kabul edilmiştir. Burada tartışılan ve Maverdi'nin de eserinde yer verdiği bahis veliaht olan şahıs karşısında ehlü'l-hal ve'l-akd'in durumudur. Maverdi'nin aktardığı üzere Basra'lı bazı hukukçulara göre ehl-i hal'in bu veliahtlık kararına muvafakat etmesi şartı mevcutken Maverdi'nin “doğru olan ve yaygın fikir” olarak ifade ettiği kendi fikrine göre tayin edenin yani imamın biatı veliahtlık için kafidir (Maverdi, 2015: 40).

Halifenin babasına veya oğluna biatı farklı şekillerde olmakla beraber ancak seçmenler heyetinin rızası ile mümkün olmaktadır. Halife birden fazla kişiyi veliaht ilan edebilir ve bu şahıslar sırasıyla imam olurlar. Fakat veliaht olup daha sonra

halife olan şahıs bu sırayı takip etmeden de kendisi veliaht atayabilir (Maverdi, 2015: 49). Eğer veliaht bırakmadan ölürlerse sıra yine işlemeye başlar. Burada dikkat çeken şey, herhangi bir şekilde ehl-i hal'in bir müdahale hakkı bulunmamasıdır (Maverdi, 2015: 50). Halifenin taşınması gereken vasıflara sahip her kişi seçmenler heyetinin rızası alınmadan veliaht ve nihayetinde imam olabilir (Gümüšoğlu, 2011: 213). Eğer ondan başka veliahtlar mevcut ise de öldükten sonra onlar halife olur. Ehl-i ihtiyar bu hususta pasif kalmaktadır. Aynı zamanda halife bir veliaht tayin ettikten sonra onu taşınması iktiza eden şartlarda noksanlık göstermez ise veliahtlıktan azledemez. O şahıs şartları taşıdığı için artık halife olmaya layıktır.

Seçim veya tayin yolu ile bir halifenin makamında olduğunu bilmek bütün İslam cemiyetinin vazifesidir. Şahsı, ismi gibi durumları bilmek seçmen heyeti için gereklidir (Maverdi, 2015: 51). Ve bu şahsa hitap da "halife" şeklindedir. Maverdi Allah'ın halifesi denip denemeyeceği konusunda fikir ayrılıkları olduğunu ifade eder ve ulemanın ekseriyetinin bu sözün söylenemeyeceği fikrinde olduklarını aktarır (Maverdi, 2015: 52).

Halife hilafet makamına geldikten sonra halkın onun üzerinde hakları ve imamın halkın üzerinde hakları tahakkuk etmiş bulunmaktadır. Halkın imam üzerindeki hakları halifenin göreceği âmme işlerini ifade etmektedir. Bunlar:

- 1) Vaz' olunan kaidelere, selefın icma ettiği husularda uygun olarak dini korumak ve muhafaza etmek
- 2) İhtilaflı olanların dine göre ihtilaflarını çözmek
- 3) Topluluğu himaye, koruma, mal, can, her türlü emniyeti sağlamak ve yasaklardan uzaklaştırmak
- 4) Allah'ın koyduğu emir ve yasakları aynen uygulamak
- 5) İdare edilen halkın emniyeti için harp hazırlığı yapmak, kaleler ve engeller inşa ettirmek
- 6) İslamiyetin üstünlüğu konusunda gerekli ispatı yapmak, cihat etmek
- 7) Zulüm ve baskı hissettirmeden zekat vb. vergileri, ganimetleri toplamak
- 8) Hazineden layık olanlara tam vaktinde yardımlarda bulunmak
- 9) Vergilerin toplanması ve halka nasihat için gerekli memurlar tayin etmek
- 10) Topluluğuın işleri ve durumları ile bizzat meşgul olmak (Maverdi, 2015: 53).

Maverdi'ye göre halife bu vazifeleri yerine getirmek için kendisine vezirler tayin eder. Bunlar tefviz ve tenfiz vezirliğidir. İkisi arasındaki farkları Maverdi'nin kendisi sıralamaktadır. Ona göre tefviz veziri tam yetkili bir vezirdir ve nesep hariç taşınması gerek şartlar halife ile aynıdır (Maverdi, 2015: 64). Halife için devlet işlerini yine ona danışarak görür. Tenfiz veziri ise yürütme veziridir ve emir verildiği zaman vazifesini ifa eder (Maverdi, 2015: 70). Kendi kendine karar verme yetisi yoktur. Tenfiz veziri de halife ve tefviz veziri gibi kadından olamaz. Tam yetkili vezir mezalim mahkemelerine bakmak dahil olmak üzere devlet idaresinde halife gibi pek çok vazifeyi ifa edebilmesine rağmen tenfiz veziri bundan da mahrumdur (Maverdi, 2015: 73). Bunlara ilave olarak tenfiz vezirliğinde İslam şartı dahi aranmaz. Çünkü o sadece verilen vazifeyi yerine getirmektedir (Maverdi, 2015: 74).

Vazifelerin gerek kendisi gerek ise tayin ettiği memurlar ile yerine getiren imama halkın itaati gerekmektedir. Bu da imamın ümmet üzerindeki hakkıdır. İmamın imamlığına zeval getirecek herhangi bir durum olmadığı müddetçe ona itaat şarttır (Mücahid, 2012: 109). Erdeşir'i konuşturan Maverdi, onun ahidnamesinde "Halkın saadeti melike itaattadır. Melikin saadeti "Mâlik" olan Allah'a itaâttadır" şeklinde bir beyanı bulunduğunu aktarır (Maverdi, 2004: 227). "Halka düşen adalet, ahde vefa, rahmetli ve şefkatli davranmak şartıyla" imama itaattır (Maverdi, 2004: 323). "Bu itaatin sınırları ne olacaktır?" sorusuna ise Maverdi, halifenin adaletten ayrılması ve bedenindeki kusurların meydana gelmesi ile hilafet makamından alınacağını belirtir. Bu ikisine ilave olarak halifenin esir olma halinde birkaç özel şarta göre hilafetin devam edip etmeyeceği belirlenir. Halifenin adaletten ayrılması demek ilk olarak bedeni olarak yasak olan şeyleri şehvetine uyarak yapmasıdır. Böylece o kişi hilafetten düşmüş olur (Maverdi, 2015: 55). İkinci olarak ise inancıyla alakalı şüphe çeken fiillerde bulunmasıdır. Bu kişi de hilafet makamında düşmüş olur çünkü Müslüman olma vasfını kaybetmiştir (Maverdi, 2015: 56).

Halifenin bedenindeki noksanlıklar ise Ahkam'da muhtelif alt başlıklar halinde ele alınmaktadır. Halifenin görme melekelerini ve aklını tamamen kaybetmesi halifelğe manidir. Bu iki halin tedavisi mümkün ise hilafetin zeval gelmez (Maverdi, 2015: 56-57). Koku almak, tad alma gibi melekelerini kaybetmesi hilafete mani değildir. Sağırlık ve dilsizlik konusunda ise Maverdi de ihtilaf olduğunu beyan etmekle beraber ona göre en isabetli görüş halife olmaya kesin olarak mani sayılan

bu noksanlıkların halife iken vuku bulmasının da hilafete mani olmasıdır (Maverdi, 2015: 57-58). Halifenin sakatlanması da belli hususlarda imamlığına mani olabilir. İki el veya iki ayağın kesilmesi gibi iş görmeye mani sakatlıklar hilafete manidir. Halifeye olmaya mani iken sürdürülmesinde ihtilaf olan husus bir el veya ayağın kesilmesi gibi hallerdir. İhtilaf olan hususlardan biri gözün birinin çıkması gibi haller iken görünüşe herhangi bir tesirde bulunmayan hiçbir husus imamlığa mani sayılmamaktadır (Maverdi, 2015: 58-59).

Halifenin esir olma hali ise iki türlü vuku bulmaktadır. Bunlardan biri “hacir hali” denilen bir devlet memurunun devlet aygıtını kötüye kullanmadan ele geçirmesidir. Eğer kötüye kullanma var ise kişiye müdahale edilir. Bu aslında Büveyhi emirliğinin halifenin mevkiinin korunması için teoriye alınmasını ifade etmektedir (Alkan, 1994: 105). “Kuhre hali” ise halifenin düşmanın eline esir olarak düşmesini ifade eder. Halifeyi kurtarmak bütün Müslümanların vazifesidir. Eğer halifenin kurtulmasından ümit kesilmiş ise onun yerine ehl-i hal yeni bir halife seçip ona biat eder (Maverdi, 2015: 60-61).

Ahkam’da hukuki şartları ve hudutları belirlerken Teshilü’n-nazar isimli eserinde dini gaye ile olmak kaydıyla üç sebeple darbe ve ihtilal yapılabileceğini belirtmiştir. Birincisi yine devlet başkanının dini değerlerden uzaklaşıp ehil olmayanlara devlette yer vermesi, ikincisi liderin dindarları küçük düşürmesidir. Son sebep ise liderin dinde aslı olmayan şeyleri ortaya çıkarması ve bunu kötü sözler kullanarak yapmasıdır. Böyle bir liderin sonu gelmiş demektir (Çifçi, 2012: 86-87).

Bütün bunları sıralayan Maverdi, yaşadığı devirle alakalı sayılabilecek en can alıcı noktaya yani valilik kısmına geçmektedir. İslam ümmetinin devletçiklere bölünmesi ve halifenin gücünün sembolik kalması neticesinde eyaletlerde bulunan valilerin durumunun ne olacağını tartışan Maverdi, pratik bir çözüm getirerek istila valiliğine meşruiyet tanır (Kallek, 2004: 238; Farsakh, 1995: 122; Maverdi, 2015: 85). Bu Maverdi’nin ilkesel bir çözümü değildir (Birsin, 2004: 262). Maverdi, bunun serbest vali tayinine mugayir olduğunu da kabul etmektedir (Maverdi, 2015: 85). Onu meşru tanımayı gerektiren yedi dini sebep saymaktadır. Bunlar aslında valinin halifenin o bölgedeki tenfiz veziri gibi devlet işlerini kendi eyaletinde yerine getirmesi şartlarıdır. Bu mevcut devletçikleri meşru olarak tanıma demek olmaktadır. Maverdi’ye göre hukuken bu valiliği tanımak şarttır. Bu halkın iyiliği içindir. Ayrıca

halkın da o valilere itaati şart koşulmaktadır (Maverdi, 2015: 86). Maverdi istila emirlerine meşruiyet tanıyarak onları zayıf halifenin yetki alanına sokmak istemiştir. Halifenin gerek halk gerek ise sultanlar ve valiler tarafından itibarını artırma fikrindedir (Kallek, 2004: 240). Halife'ye her şartı yerine getirdiği halde itaat etmeyip isyan edenler hakkında ise onlarla savaşılmaması gerektiğini beyan etmiştir (Maverdi, 2004: 390). Zalim bir imama isyan etmişler ise asilerin öldürülmemesi gerektiği şeklinde Hz. Ali'nin sözünü nakleder (Maverdi, 2004: 390).

Maverdi'nin eserinde son olarak yer ayırdığı umur yani devlet işi ise "hisbe"dir. Muhtesib iyiliği emredip kötülükten nehyetme vazifesini yerine getiren kişi olarak tebayı helale sevk etmek ve haramdan uzak tutmakla vazifelidir (Maverdi, 2015: 452-453). Muhtesib Allah'ın haram koyduğu şeylerin murakabesini yaptığı gibi, tartıları kontrol etmek benzeri diğer belli işleri de görür (Maverdi, 2015: 472). Böylece Maverdi, elzem gördüğü halifeden belediye görevlisine kadar devlette yer alanları mezkur şekilde açıklayarak eserini hitama erdirir.

Maverdi devlet işlevlerini teferruatlı şekilde bir şartname olarak sunmaktadır. Devletin yapması gerekenler aynı zamanda halifenin yapması gerekenlerdir (Harmancı, 1999: 71). O içinde bulunduğu zamanın şartlarına rağmen Sünni hilafetin ve Sünni nazariyenin müdafii olmuştur. Maverdi'nin yukarıda zikredildiği üzere gayesi hilafetin meşruiyetini kendi yaşadığı şartlar dahil hukuki bir alanda tutmaktır ve bunun yanında istila emirliğini kabul etmesinin sebebi sadece halifeyi güçlendirmek değil insanların başsız bir şekilde yaşamasının muhal olduğu kanaatine sahip olmasıdır. Bu konuda tipik bir Ortaçağ İslam mütefekkeri telakkisine sahiptir. İmamsız bir topluluğun günah içinde yaşayacağı fikrindedir (Han, 1995: 157). Onu takip eden diğer fıkıhçı ve imamet konusunda eser verenler de aynı kanaattedirler. Adalet ve emniyet üzerine bina edilmiş bir iktidar ile kişilerin felah bulacakları düşüncesindedir. Özellikle güvenliği devletin dayanaklarından biri olarak kabul etmesi onu özgün kılmıştır (Mücahid, 2012: 119).

3.2.Gazzâlî'ye Göre Meşruîyet

3.2.1.Hayatı ve Eserleri

Ebû Hâmid Muhammed El-Gazzâlî, hicri 450, miladi 1058 tarihinde Horasan'ın Tus şehrinde dünyaya geldi. Gazzal isminin doğduğu köy olan Gazaleden geldiğini belirtenler olmakla beraber, babasının iplikçilikle uğraşmasından dolayı bu lakabı aldığını söyleyenler de olmuştur. Başka bir iddia da “Gazal” ismiyle meşhur ve ilmi geçmişe sahip bir aileden geldiğidir (Alkan, 1994: 112; Gazzali, 2016; Gazzali, 2012: 9).

Bülüğa ermeden babasını kaybeden Gazzali, geleneksel öğretimini babasının sufi bir dostundan aldı. Şafii mezhebine göre fıkıh ilimlerini kendi beldesinde tahsil ettikten sonra Cürcan'a gitti. Orada usul dersleri aldıktan sonra tekrar Tus'a geri döndü ve ardından Nişabur'a gitti. Nişabur'da devrin meşhur alimi ve “İmamu'l-Haremeyn” ismiyle meşhur Cüveyni'den dersler aldı. Hocasının vefatından sonra Nizamülmülk ile tanıştı ve 1091 tarihinde Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nde “Baş Fakih” sıfatı ile tayin edildi. 4 sene boyunca burada ilmi faaliyetler icra etti. Orada kelam, felsefe, tasavvuf üzerine araştırmalar yaptı. Medreseden kendi iç dünyasına yolculuk yapmak için 1095 senesinde Bağdat'tan ayrıldı ve Hicaz, Filistin, Mısır gibi beldelede belli müddetler kaldıktan sonra memleketine döndü ve uzlete çekildi. Vefatına yakın 1105 tarihinde zamanının sultanı muhtemelen Melikşah'ın oğlu Muhammed Tapar tarafından gelen davetler üzerine tekrar medresede tedrisat dönemine girdi. Eski süreye yakın bir zaman vazife aldıktan sonra tekrar Tus şehrine döndü ve hicri 505, miladi 1111 senesinde vefat etti (Gazzali, 2016: 10-11; Mücahid, 2012: 122; Gazzali, 2012: 9-10).

Gazzali, muhtelif mezhep ve ekollerin çatışmasıyla dolu bir çağda yaşamıştır (Mücahid, 2012: 122). Fatımi hilafetinin doktrinini ve Batınilerin öğretilerini çürütmek için vazifelendirilmiştir (Alkan, 1994: 115). Sünni hilafeti dolayısı ile Abbasi hilafetini müdafaa etmiştir. Batınilere karşı “Fedaihu'l-Bâtıniyye” isimli münferit bir eser kaleme almıştır. Kelam alimlerinin tersine Batıni öğretilerine onların silahı olan akli ön plana çıkararak cevap vermiştir (Ocak, 2002: 236). Gazzali çok sayıda eser kaleme almıştır. Eserlerinin ekseriyeti bizzat siyaset ile alakalı değildir fakat yine çoğu eserinde siyasi bahislere değinmiştir. “İhyâ'ü ulûmi'd-dîn”,

“el-İktisâd fi’l-itikâd”, “el-Münkız mine’d-dalâl”, “Mizânü’l-amel”, “Nasîhatü’l-mülûk” ve sair birçok eser kaleme almıştır. Gazzali, sadece döneminin mütefekkeri olarak ele alınmamalıdır. İslam dünyasının bidayetinden o devire kadarki mirası hazmetmiştir. Kendisi, “yalnızca çağının kültürünü yansıtan bir ayna değil, aynı zamanda dönemine kadarki Arap-İslâm düşüncesinin tanıdığı, gelişme ve olgunlaşma aşamalarını tamamlamış çeşitli fikri ve ideolojik akımların kendisinde bulunduğu bir alandır” (Cabiri, 2003: 399).

3.2.2.Meşruiyetle İlgili Görüşleri

Tıpkı Maverdi gibi Gazzali’ye göre siyasi iktidarın varlığı bir mecburiyettir. İmanın yokluğu durumunda ümmetin dini, ictimai her türlü işlerinin aksayacağını ve fesada uğrayacağını ifade ederek hilafeti müdafaa eder ve hilafetin şeri olarak vacip olduğunu belirtir (Ocak, 2002: 323). Gazzali iktidarın kaynağını bazen organistik şekilde açıklarken, bazen ilahi şekilde peygamberlerin otorite sahibi olmasıyla açıklar. Din ve dünya düzeni ve ihtiyaçların giderilmesi için insanların birbirlerine muhtaç olması nazariyesini kullanırken emniyet ve hayatın idamesi için de iktidara ihtiyacın olduğunu ifade eder (Alkan, 1994: 116-117). Gazzali, ilim öğretmenin amellerin en şerefli olduğu söyleyerek söze başlar, oradan sanatlara geçer. Bunların kısım kısım olduğunu belirten Gazzali’ye göre “dünyanın kıvamı” onlarsız olmaz (Gazzali, 2012: 138). Bu sanatlar ziraat, dokumacılık, bina ustalığı ve siyaset yani idareciliktir (Gazzali, 2012: 138). Gazzali siyaseti de sanatların en şerefli olarak niteler çünkü dünyanın kıvamı diğerleri olsa da o mevcut bulunmayınca mümkün olmaz. Gazzali’ye göre siyaset dört kısma ayrılmaktadır. Bunlar:

- 1) Peygamberlerin siyaseti. Onların hükümleri bütün halk tabakaları için zahiren ve batinen geçerlidir
- 2) Halife, hükümdar ve valilerin siyaseti. Onların hükümleri halk tabakası için zahiren geçerli, batinen geçersizdir
- 3) Alimlerin ve hikmet ehli zevatın siyaseti. Onların hükümleri de sadece batinen olmak üzere halkın elit tabakası yani havas için geçerlidir
- 4) Vaizlerin ve fakihlerin siyaseti. Onların hükümleri de sadece batinen ve avam için geçerlidir (Gazzali, 2012: 139).

Gazzali din ilmini de fıkıh olarak kabul eder. İnsanların vahşi hayvanlar gibi tek başlarına yaşayamayacağından ve birbirlerine muhtaç olduklarından bahseden Gazzali, insanların aralarındaki muamelelerde kanun ve adaletin gözetilmesi gerektiğini ve fıkıhın da bu kanunları açıkladığını söylemektedir (Gazzali, 2012: 164). Dolayısı ile din ve dünya arasında bir kopmanın aksine bağlantılı olduklarını ortaya koymaya çalışmıştır (Mücahid, 2012: 124). Aynı zamanda o siyaset ile ilgili filozofların söylediği hikmetli sözlerin peygamberlerden mülhem olduğunun altını çizer (Gazzali, 2016: 51). Binaenaleyh Gazzali'ye göre siyaset bizzat dinden kaynaklanan bir faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanların birliğini ahiretteki mutluluğu kazanmanın bir aracı olarak gören Gazzali'ye göre (Neccar, 1995: 31) insanların kendilerini kontrol edip işlerini intizama sokacak bir iktidara veya sultana ihtiyaçları vardır (Neccar, 1995: 31). İmamet ona göre ümmetin icma etmesi ile vaciptir (Gazzali, 1971: 175-176). Gazzali'ye göre “yöneticilik, büyük bir nimettir” (Gazzali, 2015: 20). Bunun hakkını veren kişinin de sonsuz saadete ulaşacağını vurgular (Gazzali, 2015: 20). Hz. Peygamber'in bir hadisinde kıyamet günü Allah'ın gölgesinde olan yedi kişiden birinin halkını adaletle yöneten başkan olduğunu söylemesi de Gazzali'nin bu fikrine kaynaklık etmiştir (Gazzali, 2015: 21). Öyle ki başka bir hadiste de zalim başkanın peygamberin şefaatinde mahrum kalacağını belirtildiğini aktaran Gazzali zalim iktidarı tasvip etmemektedir (Gazzali, 2015: 23).

Sultan adil olmalıdır. Aynı zamanda “iktidar sahibi Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir” (Gazzali, 2015: 55). Allah'ın kendisine iktidar verdiği kimseyi de halkın sevmesini ve ona itaat etmesini farz olarak görmektedir (Gazzali, 2015: 55). “Devlet başkanlığı, Allah'ın, kuluna verdiği en büyük nimettir” (Gazzali, 2015: 56). Ona göre her dindar fert iktidar sahibini sevip emrettiklerini yerine getirmelidir (Gazzali, 2015: 56). Sultana itaat edilmeyen ülke kıtlık, yıkım gibi belalarla karşılaşmaya mahkum olmaktadır (Yücedoğru, Bilgin, 2008: 741). Bir cemiyetin başsız olmasının anarşi ve kaos doğuracağını öngören Gazzali bu konuda tıpkı Maverdi gibi düşünmektedir. Halkın birbirlerine zulmetmesine mani olacak kişi adil bir iktidar sahibidir. Gazzali'nin aktardığına göre bazı filozoflar “ülkede hükümdar olmadığı zaman halk perişan olur. Hatta Allah'ın emirleri yeryüzünden kalkabilir” (Gazzali, 2015: 62) demişlerdir.

Gazzali tıpkı Maverdi gibi dinin devletin muhafazasına ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Ona göre “Din ile sultan iki ikiz kardeştir. Yine bundan dolayı dendi ki: Din esas ve sultan koruyucudur. Esas, temeli bulunmayan bir bina yıkılmağa mahkûm olduğu gibi, koruyucusu bulunmayan bir şey de yok olmağa mahkûmdur” (Gazzali, 1971: 177). Gazzali’ye göre dinin bekası başkanla mümkün olmaktadır (Gazzali, 2015: 75). Gazzali’nin devri eyaletlerdeki valilerin müstakil oldukları ve hilafetin sembolik olarak devam ettiği bir devirdi. Zaten onun sultana nasihatleri Selçuklu sultanı gibi işte bu eyaletlerdeki idarecilere idi. Yine de halifeyi onlardan ayırmamış ve mevcut beldelerdeki durumu ondan önce yapıldığı gibi teorinin içine dahil etmiştir. O kendisine kadar ulaşan düşünceleri son noktasına ulaştırmıştır (Yücedoğru, Bilgin, 2008: 743). Gazzali’ye göre halife “fiilî iktidar sahibinin kendisine bağlılığını sunduğu kimsedir” (Rosenthal, 1996: 62). Selçukluların onun zamanındaki faaliyetleri ve Nizamülmülk ile münasebetleri Gazzali’nin böyle bir fikre sahip olmasında baş amillerdir (Ocak, 2002: 322). Halife güç ve kudretini devrederek de kendisine itaati sağlayabilir (Ocak, 2002: 323). Zaten Gazzali halifenin gücünü özellikle Selçuklulara borçlu olduğunu farkındaydı (Crone, 2007: 364). Fakat halifenin seçimi ve ülkenin idaresi konusunda yine Sünni teoriye sıkı sıkıya bağlıdır. Hükümdar adaletle idare ederse Allah’ın halifesi, eğer zulüm ile idare ederse şeytanın halifesi olmuş olur (Gazzali, 1996: 322).

Gazzali’ye göre devrindeki “mevcut askeri iktidarların meşru olmadığını ileri sürmenin faturası çok ağır olacaktı ve bu fatura halka kesilecekti” (Alkan, 1994: 122). Ona göre alimlerin vazifesi halkı korumaktır. Bu tavrı Maverdi’de de görmemiz mümkündür. Gazzali alimin zehir ve panzehiri birbirinden ayırıp zehri yok etme vazifesi yüklenmiş biri gibi olduğunu söyler (Gazzali, 2015: 60). Halkın vazifesi de alimlere uymaktır (Gazzali, 2015: 60).

Halife’nin seçiminde ehlü’l hal ve’l-akd’in klasik teoride yer alan vasıflarına şevketli ve otorite sahibi olmayı da ekleyen Gazzali, mühim olanın kendisine itaat ettirecek bir imam seçilmesi olduğunu ifade ederek şevket sahibi sadece bir kişinin biatını imamet için kafi bulmaktadır (Gümüšoğlu, 2011: 205). Ancak bir kişinin biatının uygun görülmediği durumlarda sayıyı iki, üç veya bir grup insan olarak tahdit eder (Gazzali, 1971: 179). Veliyaht usulünde de klasik nazariyeden ayrılmayan Gazzali, halifenin oğlunu veliaht etmesinin caiz olduğunu söyler ve bu konuda ihtilaf

yokmuş gibi bir tavır alır. Böylece saltanat ve hilafeti dolaylı olarak birleştirmiş olur. Ona göre iki halifeye biat edilmiş ise önce biat edilenin sahih kabul edilmesi fikrinin aksine, ümmetin ekseriyetinin biatını alan halifenin hilafet makamına geçeceğini belirtir (Gümüšoğlu, 2011: 262). Gazzali imamet için belli şartlar sıralar. Ona göre imam:

- 1) Sözlerini ve emirlerini dinletebilecek kabiliyette olmalıdır
- 2) Her yönden idarecilik için yeterli olmalıdır
- 3) İlim ve takva sahibi olmalıdır
- 4) Kureyş'e mensup olmalıdır (Gazzali, 1971: 178).

Gazzali Kureyşilik dışındaki vasıflarda bir nass bulunmadığını, imametnin maksadından bu şartların oluştuğunu beyan etmiştir (Gümüšoğlu, 2011: 163). Aynı zamanda Kureyşilik şartına izah getirirken Kureyş'ten hiçbir zaman köle çıkmadığı şeklinde bir açıklama yapmıştır (Gümüšoğlu, 2011: 167). Huyların nesilden nesile geçtiğini ifade ederek Kureyşiliğin imamete layık olduğunu belirtir (Gazzali, 2012: 115). Gazzali bu şartların yanında klasik teoride olduğu üzere buluğa erme, akıllı olma, hür olma, erkek olma, beden ve uzuvların sağlamlığını aramıştır (Mücahid, 2012: 133). Sadece bunları sıralamakla yetinmez. Filozoflardan iktibas yaptığını belirterek bu şartlara da temas eden on altı adet nitelik sıralar. Bunların başlıcaları yöneticinin feraset sahibi olması, güzel ahlaklı olması, halka sevgi beslemesi, tahammül seviyesinin yüksek olması gibi hasletlerdir (Gazzali, 2015: 90-91).

Bunlarla birlikte idareci iktidarını on esas üzerine inşa etmelidir. Bu esaslar:

- 1) Yönetim vazifesinin hakkının bilinmesi
- 2) Alimlere yakın olma
- 3) Memurların eğitilmesi
- 4) Kibirden uzak olmak
- 5) Halkın başına gelenleri onların gözüyle değerlendirmek
- 6) Haksızlıkları en yakın zamanda gidermek
- 7) Yemek, içmek gibi dünyevi arzulara kapılmamak
- 8) Şiddet ve sertlik tavırlarını benimsememek
- 9) Halkın rızasını kazanmaya çalışmak

10) Bu rızayı kazanırken dine aykırı davranışlarda bulunmamaktır (Mücahid, 2012: 127).

Aynı zamanda devlet başkanı iktidardayken “mayalarında alçaklık bulunan” kişileri ülkeden çıkarmalı “akıllı, sanatkar, yetenekli” şahısları da kendine yakın tutup ülkeyi bayındır hale getirmelidir (Gazzali, 2015: 64).

İdarecinin adilane değil de zulüm ile yönetmesine ise Gazzali’nin yaklaşımı şu şekildedir. O yöneticinin durumunu halkın durumuna bakarak açıklar. Bu bahiste şu cümleleri serdedir: “Eğer yöneticileriniz sizi âdil yönetirlerse, Allah sizlerden razı demektir. Fakat sizi zulümle yönetirlerse, bu, Allah’ın sizlerden hoşnut olmadığını, Allah’ın gazabına uğradığınızı gösterir. Bu durumda Allah’a hemen tövbe ediniz” (Gazzali, 2015: 64). Yani zalim idareci aslında insanların günahlarına bir bedel olarak onların başına geçmiştir. İnsanların kendilerini düzeltmesi ile adil bir yönetime kavuşmaları mümkün olmaktadır.

Yine de imamet şartlarını ilim şartı haricinde taşısa bile bu imamın indirilmesini vacip görür fakat mühim bir şartı da ilave eder. Ona göre bu “fitnenin ve kıtalin doğmasına sebep olmaksızın” gerçekleştirilmeli ve hali hazırda onun yerine geçecek biri mevcut bulunmalıdır (Gazzali, 1971: 179). Eğer böyle bir imkan sağlanamıyorsa mevcut imama biat edilmelidir (Gazzali, 1971: 179). Buradan onun aslında kendi zamanındaki hilafetin durumunu göz önüne aldığını ve halkın menfaati için hali hazırda mevcut idareye isyan edilmemesi gerektiği fikrini müdafaa ettiğini görmekteyiz.

Gazzali’ye göre devletin en mühim görevleri emniyet ve huzuru temin etmesi, adaleti gerçekleştirilmesi ve fertlere ahiret esenliği sağlayan hayatı sağlamasıdır (Mücahid, 2012: 131). Bunların gerçekleştirilmesi için Maverdi gibi vezirliğin ehemmiyetini kavrayarak onlar için de imam olma şartlarına benzer şartlar sıralamıştır. Gazzali’ye göre vezirlik o kadar mühimdir ki, bir idarede en büyük karışıklığın sebeplerini yöneticinin kötü niyetli olmasına ve yöneticinin hain bir yardımcıyla idare etmesine bağlar (Gazzali, 2015: 133). Yardımcı her daim nasihat ve tavsiyeler vererek hükümdarı doğru istikamette tutmaya çalışmalıdır (Gazzali, 2015: 99).

Gazzali her ne kadar idarecinin alimlerden nasihat almasını da tavsiye etmiş ise de alimlerin de padişah’tan bir o kadar uzak durmasını ifade etmiştir (Gazzali, 2002: 174). Zira Gazzali’ye göre dünyada insanı bozan iki şeyden biri “otorite ve

iktidar”dır (Gazzali, 2015: 93). Alimler ve yardımcıları yönetici kalbini kötü düşüncelerden arındırır. Gazzali halkın kendi günahlarından dolayı zulme uğradığını söylemekle beraber hükümdarın kalbinin kötü düşüncelerden arınmadığı bir cemiyette halkın doğru ve sağlıklı bir çizgide bulunmasının mümkün olmadığını ifade eder (Gazzali, 2015: 98). Gazzali bir idarecinin kötü insanlara değer verdiği bir zamanda zeki insanların bir köşeye çekilip sessiz kalmalarını ve kendi dünyalarına kapanmaları gerektiğini söyler (Gazzali, 2015: 107). Onun vermek istediği mesaj fiili bir isyan olmasa da, kişinin fikirlerini izhar etmese bile adil olmayan idareye bir şekilde muhalif olduğunu belli etmesi gerektiğidir. Böyle bir idareciyle beraber çalışanların da hırsızlık ve yağmacılık karakterine sahip olduklarını ifade eder ve o halk için Allah’tan yardım ister (Gazzali, 2015: 107).

Bütün bunları gerçekleştiremeyen bir yöneticinin olduğu cemiyette devletin ömrü de fazla uzun olmayacaktır. Gazzali’ye göre istişareden uzaklaşma, idareci tabakanın bilgisizliği, işlerin ehil olmayanlara verilmesi devletin sonunu getirir (Mücahid, 2012: 131). Yönetici olan şahıs, bu vazifelerini yerine getirmeli ve bunları yaparken halkı kendisine düşman olarak değil destekçi olarak görmelidir. Korku ile değil rıza ile halka iktidarını kabul ettirmelidir (Gazzali, 2015: 115). Aksi halde yine devletin işlerin aksaması kaçınılmaz olmaktadır.

Gazzali, hem Sünni hilafet müdafaası hem de mevcut sultanların durumunu meşru kabul ederek sentez bir nazariye meydana getirmiştir. Reel durumu reddetmenin yukarıda izah edildiği üzere faydasız olduğunu fark etmiş ve en az zarar ile hilafetin bu halinde bile meşru kalmasının yolunu aramıştır. O da Maverdi gibi bir klasik İslam mütefekkiridir ve cemiyetin başsız olmasının mümkün olmadığı konusunda onunla hemfikirdir. Ona göre anarşinin kol gezmesinden ceberut dahi olsa bir idarecinin varlığı daha iyidir (Yaman, 2004: 26). Kendisine hukuk yolunu değil nasihat yolunu tercih ederek eserlerini bu minvalde kaleme almıştır. Ona göre halifenin meşruluğu tanınmaz ise o halde din ile alakalı ve o zamanı düşündüğümüzde cemiyetin bütün faaliyetleri gayrimeşru bir sahaya düşmüş olacaktı. Halifenin yokluğunda bütün bürokratik kurumlar meşruiyetini kaybedecek ve zikredildiği üzere halkın alışveriş, nikah gibi aralarındaki bütün hukuki işlemler geçersiz kalacaktı (Crone, 2007: 356). Gazzali de buna çare olarak iki iktidarın aslında aynı gayeye hizmet ettiğini açıklama yoluna gitmiştir. Gazzali’nin

nazariyesinin özeti aslında onun İbnü'l-Mukaffa'dan iktibasla belli olmaktadır. Onun aktardığı metne göre Hind melikleri çokça kitaba sahiptir ve filozoflardan bunları mücmel hale getirmelerini istemişlerdir. Bu aslında Gazzali'nin siyasi düşüncesini de öz bir şekilde ifade eden maddelere karşılık gelmektedir. Neticede filozoflar bu kitapları dört maddede hülasa ederler:

- 1) Melikler için, adalet
- 2) Halk için, itaat
- 3) Nefs için, çok acıkmadan yememek
- 4) Şan için, kendisinden başkasına bakmamak (Adalıoğlu, 2004: 10).

Gazzali her zaman tavsiye verme usulünü benimsemiş, çatışmanın sadece halkın aleyhine olacağı fikrini müdafaa etmiştir. Ona göre hak olan dile getirilmelidir ve idareciyi doğru yola getirmek için kendisinin yaptığı gibi nasihat yolu takip edilip pasif bir muhalefet benimsenmelidir.

3.3.Nizamülmülk'e Göre Meşruiyet

3.3.1.Hayatı ve Eserleri

Asıl ismi Hasan b. Ali b. İshak olan Nizamülmülk, Horasan'ın Tus şehrinde hicri 408, miladi 1018 tarihinde dünyaya gelmiştir (Alkan, 1994: 106; Aydoğan, 2017: 5; Harmancı, 1999: 47; Canatan, 2014: 99). Gençliğinde iyi bir eğitim alan Nizamülmülk, siyasi kariyerine yine bir Türk devleti olan Gazne Devleti'nin Horasan valisi Ebu'l-Fazl Suri'nin yanında başlamıştır. Dandanakan Savaşı'ndan sonra Çağrı Bey'in tavsiyesi ile Alparslan'ın yanında Selçukluların hizmetine giren Nizamülmülk, Alparslan'ın Selçuklu Sultanı olmasıyla vezirliğe kadar yükselmiştir. Sultan Melikşah devrinde de vezirliğe devam eden Nizamülmülk vezirlik vazifesini ölümüne kadar takriben 30 sene sürdürmüştür. Hayatı boyunca Abbasi halifesi de dahil olmak üzere taltiflere layık görülmüştür. Halife Kâim-Biemrillah tarafından kendisine en meşhur lakabı Nizamülmülk dahil olmak üzere Kıvâmüddevle ve'd-din ve Razî emîri'l-müminîn ünvanları verilmiştir. Bir Batıni fedaisi tarafından aldığı ağır darbe neticesinde hicri 485, miladi 1092 senesinde vefat etmiştir (Canatan, 2014: 99; Aydoğan, 2017: 5; Alkan, 1994: 106; Rosenthal, 1996: 118).

Nizamülmülk yaptığı hizmetler ile devletin kudretini en üst noktaya çıkaran şahıstır. Onun devri gerek İslam aleminin bölünmüş yapısı gerek ise Türk devletlerinin birbirleriyle ve iç mücadeleleri ile geçmiştir. Nizamülmülk “vezirliği müddetince iki temel siyaset takip etmiştir: Birincisi, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halîfeliği arasında uyum sağlamak; ikincisi, İslâm’a zıt fikir ve akîdelere karşı İslâm’ı savunmaktır” (Ocak, 2002: 264). Bir Batını tarafından öldürülmesi de aslında Batınilere karşı yürüttüğü takibat sebebiyle onların nefretini üzerine çekmesinin neticesidir. Aslında bu Nizamülmülk’ün, Gazzali’nin de vazife aldığı Nizamiye Medreseleri siyasetini açıklamaktadır.

Nizamülmülk, merkez dışındaki Sünni ekolü merkezi devlet teşkilatının bir unsuru haline getirmiştir (Alkan, 1994: 111). Sünnilik zaten müdafaa edildiği Selçuklu Devleti’nde kurumlaşmış ve gücü artmıştır. Onun bu hamlesi birbiri arasında belli konularda ihtilafa düşen Sünni mezhepleri de kaynaştırmıştır. Zira o devirde Hanbeli ve Eşari ekoller arasında kimisi şiddete varan çatışmalar mevcuttu. Öyle ki Alparslan devrinde Vezir Kunduri’nin tesiriyle Eşariler hakkında takibat başlatılmış olsa da Nizamülmülk’ün vezarete gelmesiyle bu tamamen tersine döndü (Ocak, 2002: 92). Medreselerde Şafii-Eşari ekolün de yer bulmasıyla telif sağlanmış oldu (Ocak, 2002: 92).

Nizamülmülk devlette öylesine güçlü bir mevkie erişmiştir ki, kendisine gönderdiği bir mektupla oğullarının nüfuzunu tenkit edip kendisini vezirlik makamından almak ile tehdit eden Melikşah’a, önce onu metheden bazı sözler ve dualardan sonra şu cevabı vermekten çekinmemiştir: “Devlete ortak olduğumuzu bilmiyor musun? Bu vezirlik diviti ve sarık, tacınla o derece bağlıdır ki diviti aldıktan sonra taç da kalmaz gider” (Nizamülmülk, 2016: 14).

Nizamülmülk’ün kendisine ait olduğu kesin olan tek eseri elli bir fasıldan müteşekkil “Siyasetname” veya diğer ismiyle “Siyerü’l-mülûk”tür (Harmancı, 1999: 49; Ocak, 2002: 298; Rosenthal, 1996: 118). Muhammed Mağribi’nin verdiği malumata göre önce otuz dokuz fasıl olarak kaleme alınmış fakat daha sonrasında daha kolay anlaşılması için diğer fasıllar inzıam edilip mevcut bazı fasıllara da ilaveler yapılmıştır (Aydoğan, 2017: 109). Kitabın son şekli ise Nizamülmülk’ün ölümünden sonra Muhammed Mağribi tarafından verilmiştir (Nizamülmülk, 2016: 16). Eser Nizamülmülk’ün ölümünden sonra ve Muhammed Mağribi’nin eseri Sultan

Melikşah'a takdim etme zamanının geldiğine kani olduğu vakit bilinir olmuştur (Nizamülmülk, 2016: 21). Burada bizi Maverdi'nin Ahkamü's-sultaniyye'sine benzer bir tablo karşılarsa da Nizamülmülk'ün eseri Melikşah'ın isteği üzerine kaleme aldığını biliyoruz.

3.3.2.Meşruiyetle İlgili Görüşleri

Siyasetname, kendisinden önceki siyasetname geleneğinin bir devamı olmakla beraber bu geleneğin mühim bir halkasıdır. Sadece sultana belli nasihatler ihtiva etmemekte, aynı zamanda kendisinin de bizzat devletin idari kadrosunda yer alması hasebiyle devletin işleyiş biçimine ve alınması gereken tedbirlere müteallik teklifler eserde yer almaktadır (Aydoğan, 2017: 108). Bu eserini kaleme almaktaki gayesi sadece Selçuklu özelinde bir tasvir değil aslında ideal devlet nizamını da tasvir etmektir (Ocak, 2002: 320). Nizamülmülk bir hukukçu olarak değil bir devlet adamı olarak eserini kaleme almıştır. Kitaptaki üslup da bu şekildedir. Kendisi hukuki bir metod takip etmez. Siyasetname ve Nizamülmülk'ün siyasi hayatı başta İran devlet geleneği olmak üzere muhtelif geleneklerden beslendiğini göstermektedir (Yazıcı, 2012: 293).

Siyasetname “hükümdar, devlet adamı ve âlimlerin yaptıklarını ve başarılarını kendilerine konu edinen tarihî ve edebî kaynaklara dayanır” (Rosenthal, 1996: 119). Onun devrinde idarenin İrani bir hüviyet taşıması da bunun sebeplerindendir (Alkan, 1994: 107). Nizamülmülk hem Sünniliğin müdafii olan Selçukluların hem de hilafete niyabet eden Abbasilerin arasında ağırlığı sultana veren bir dünya görüşü sunmuştur. Eserinde siyasi topluluğun başı olarak halifeye hiç atıf yapmadığı gibi “Selçuklu hükümdarıyla Abbasî halifesi arasındaki hukukî ilişkiler konusunda hiçbir şey söylememeye özen gösterir” (Menekşe, 2005: 202).

Nizamülmülk halifenin iktidarını meşru iktidar kılma gayretlerine karşı olarak bu meşruiyeti sultana tevcih etmiştir ve bu husus ona göre tartışma konusu değildir (Ocak, 2002: 320). Nizamülmülk'e göre: “Allah her asır ve zamanda halkın içinden birini seçerek onu padişahlık sanatlarıyla övülmüş ve süslenmiş kılar” (Nizamülmülk, 2016: 25). Aynı zamanda Allah “dünyanın işlerinden ve kulların huzurundan onu sorumlu kılar, fesat, karışıklık ve fitneyi ortadan kaldırır” (Nizamülmülk, 2016: 25). Görüldüğü üzere Gazzali'nin Allah'ın lütfunu kazanıp

idareci olmuş hükümdarına yakın bir telakki Nizamülmülk'te de mevcuttur. Nizamülmülk'e göre sultan, şeriatı üstün tutacak bir şekilde hareket eder ve gerekirse onun kaidelerini çiğneyenleri cezalandırmaktan geri de durmaz. İsyanın ortaya çıktığı ve insanların günahkarlığı arttığı zaman yine Gazzali'de rastladığımız üzere adil padişahın gideceğini belirten Nizamülmülk'e göre "muhtelif kılıçlar çekilerek kanlar dökülür" (Nizamülmülk, 2016: 25). Bu anarşiden günahsızların da zarar göreceğini ifade eden Nizamülmülk baştaki adil sultanın ehemmiyetini göstermek istemiştir. Eserinde Nizamülmülk iktidarın elde ediliş şeklinden ziyade mevcut iktidarın nasıl sürdürüleceği üzerine fikirlerini serdetmiştir (Harmancı, 1999: 51).

Bir padişahın kudretli olabilmesi için yirmi özelliğinin bulunması gerektiğini belirtir. Bunların başlıcaları şunlardır:

- 1) Efrasyap² nesebine bağlı olması.
- 2) Güzel yüzlü olması
- 3) İyi huylu olması
- 4) Mert ve cesur olması
- 5) Dindar olması
- 6) Şefkatli olması
- 7) İyi ata binmesi
- 8) Her türlü silahı kullanabilmesi
- 9) Fakirlere iyi muamele etmesi
- 10) Alimlere saygı göstermesi
- 11) Halkın üzerinden zalimlerin zulmünü kaldırması (Nizamülmülk, 2016: 26)

Aynı zamanda oruç tutması, gece ve ziyaret namazlarını kılması, verdiği sözleri yerine getirmesi, sanattan anlaması gibi hususları da sıralayan Nizamülmülk'e göre bunları yerine getiren kişiyi Allah kıymetli tutar ve liyakati ile imanının sağlamlığı ölçüsünde ona devlet ve millet verir (Nizamülmülk, 2016: 26). Bu şartları sıralayan Nizamülmülk'e göre en mühimi melikin zalim olmamasıdır. Çünkü onun

² Firdevsî'nin "Şehnâme"si ve muhtelif eserlerde ismi geçen, İranlıların başdüşmanı efsanevi Turan kahramanı. Alp-Er Tonga yahut Tonga Alp-Er ismiyle de maruftur. Türk beylerinin en meşhur ve seçkini olarak telakki edilmektedir (Mansuroğlu, 1977: 192-193; Has Hacib, 1959: 31).

aktardığına göre: “Melik inkâr ve küfürle ayakta kalabilirse de zulümle ayakta kalamaz” (Nizamülmülk, 2016: 28).

Sultanda bu tip hasletler arayan Nizamülmülk’e göre halka düşen sultana itaat etmesidir. Onun ifadesiyle “itaat etmekten sorumlu olan halk, kendi işlerini yapıp onun adaletinin gölgesinde günlerini rahat ve huzur içinde geçirirler” (Nizamülmülk, 2016: 26). Müşahede edildiği üzere Nizamülmülk hiçbir şekilde halkın siyasi iktidarın belirlenmesinde aktif bir rolünün olduğunu düşünmemektedir. Fıkıh ekolünde tatbikatta olmasa dahi nazariyede müdafaa edilen hususları Siyasetname’de görmemiz mümkün değildir. Ona göre sultan adaletle idare edip refahı sağlamalıdır. Eğer öyle davranmazsa kıyamet günü elleri bağlı şekilde geldiği huzurdan elleri bağlı geldiği şekilde Cehenneme gitmektedir (Nizamülmülk, 2016: 29). Nizamülmülk’e göre “padişah insafı ve âdil olursa, halk daima huzur içinde bulunur” (Nizamülmülk, 2016: 59; Menekşe, 2005: 203). Onun aktardığına göre eğer padişahlar adaletsiz olursa Allah’ın padişaha verdiği “hükmetme yetkisi”ni kötüye kullanmış olurlar ve bu günahları sebebiyle ya “kısa ömürlü olurlar; ya öldürülürler veya padişahlıkları el değiştirir” (Nizamülmülk, 2016: 56). Nizamülmülk bir isyan nazariyesi ortaya koymamış olsa da adil olmayan sultanın sonunun pek de iyi olmayacağını bilmekteydi. Mezkur ifadesi de bunu ortaya koymaktadır.

Bu yüzden Nizamülmülk padişah için en iyi şeyin dindarlık olduğu kanaatindedir. Gazzali’de ve Maverdi’de gördüğümüz ifadeyi tekrarlar ve “din ve padişahlık tıpkı iki kardeş gibidirler” (Nizamülmülk, 2016: 72) der. Dikkat edilirse siyasetname geleneğinden söz ederken dikkat çekilen tekrar etme hususu burada gündeme gelmektedir. Mevki olarak üç farklı noktada bulunan mütefekkirlerin siyasetname konusunda aynı geleneği devam ettirdikleri rahatlıkla görülebilmektedir. Nizamülmülk itaati sağlayan başka bir hususu da muhbirlik olarak ifade etmiştir. Sultanın her tarafta muhbirleri oldukça padişah haksızlıklara mani olur gereken cezayı verir. Padişahın bu şekilde sağlam bir iktidar kurmasından ve diyanetinden dolayı halk “korkarak tam itaatkâr olur” (Nizamülmülk, 2016: 77). Kimsenin de sultana isyan etmeye cesareti olmaz (Nizamülmülk, 2016: 77). Nizamülmülk sultanın merkezde olduğu sistemin asayışı sağlayacağı ve ülkenin mamur olacağı kanaatindedir. Mühim olan sultan veya padişahın hal ve hareketleridir. Ülkenin istikbalini belirleyen aslında onun davranışlarıdır. O böyle yaparak aslında halkı

pasif bir mevkie indirgemıştır (Han, 1995: 160). Kabul merasimine müteallik fikirlerini ortaya koyan Nizamülmülk’e göre avam ve havas arasında ayrım gözetilmez. Çünkü sultan “dünyanın kethüdası sayıldığından, insanlar onun aile efradı ve kullarıdır” (Nizamülmülk, 2016: 135).

Bir devlet döngüsünden bahseden Nizamülmülk’e göre iktidarın el değiştirip “memlekete nazar değdiği” herhangi bir anarşi zamanında haksızlıklar kol gezer. Fakat daha sonra “Hak Taalâ meliklerin oğullarından âdil ve akıllı bir padişahı ortaya çıkararak rahat ve emniyetli günler belirir” (Nizamülmülk, 2016: 158). Nizamülmülk’e göre iktidara meşruluk veren yine ilahi emirdir. Ona göre Allah “padişahları bütün insanlardan üstün yarattığından, hepsi onun yüceliğinin gölgesinde korunup, ekmek yerler” (Nizamülmülk, 2016: 202).

Nizamülmülk, padişahlık için gereken başka bir ihtiyacı da tıpkı kendinden önce ele alınan mütefekkirler gibi vezirlik olarak göstermektedir. Aktardığına göre “vezirin vezir oğlu, dirayetli ve cömert olması gerekir” (Nizamülmülk, 2016: 188). Burada aslında kendisinden sonra vezirlik makamına oğlunu geçirmeyi arzu ettiği düşüncesi hasıl olabilir. Keza Melikşah’a meydan okuyuşu da buna delil olarak sayılabilir.

Nizamülmülk padişahı lütuf sahibi bir insan olarak tanıtmamasının yanında onu adalete çağırarak “Mezalim Mahkemeleri” öngörmüştür. Haftanın iki günü padişah mazlumların hakkını zalimlerden alır. Bunlardan hariç ise onun aktardığına göre Nevruz ve Mihr günü de melik yani sultan yine mahkemede davalı olarak bulunabilir. Onda hakkı olanlar şikayetlerini dile getirip haklarını alabilirler (Nizamülmülk, 2016: 55). Bu da melikin her ne kadar üstün olarak tasvir edilse de adalet konusunda diğer insanlardan farklı olmadığını ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere Nizamülmülk eserinde herhangi bir şekilde hilafet vurgusu yapmamaktadır. Padişahın dindarlığını şart koşturmakla beraber ülkede siyasi iktidara hakim bir tek sultan mevcuttur. Bununla beraber o Allah’ın onu seçmesiyle başa gelir ve diğer insanlara karşı üstünlük elde eder. Nizamülmülk, aynı zamanda bir devlet adamı olmasının da tesiriyle devlet geleneğini devam ettirip herhangi bir şekilde düzenin bozulmaması için gayret göstermiştir. Ona göre de sultanın yokluğu anarşiden başka bir şey ifade etmemektedir. Bu konuda diğer İslam mütefekkirleri ile tam bir fikir birliği içerisinde olan Nizamülmülk’e göre başta olacak bu sultan ise

onun yaşadığı devirle birinci derece bağlantılı olarak Efrasyap soyundan gelen ve Sünni İslam'ı müdafaa eden Selçuklu sultanından başkası değildi.

3.4.İbn Hazm'a Göre Meşruiyet

3.4.1.Hayatı ve Eserleri

Asıl ismi Ali b. Ahmed b. Sa'id b. Hazm b. Gâlib b. Sâlih b. Halef b. Ma'dan b. Süfyân b. Yezid'dir. Muasır olan Sâ'id b. Ahmed'e yazdığı bir mektuba göre hicri 384, miladi 994 senesinde Kurtuba'da dünyaya gelmiştir (İbn Hazm, 2017: 44). Babası Ahmed, Halife Mansur ve Muzaffer devrinde vezirlik yapmıştır (Çolak, 2002: 155). İbn Hazm varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve babasının vezir olması dolayısı ile iyi bir eğitim alma fırsatı bulmuştur. Kendi ifadesiyle zengin bir aile ortamında yaşamasına rağmen kendini ilme adamıştır (İbn Hazm, 2017: 49). Dini ilimler yanında tarih, edebiyat gibi birçok alanda kendini yetiştirerek bu alanlarda mütehassis olmuştur. Kendisi Endülüs'lü olmasına binaen ilk başta Maliki mezhebini benimsemiştir. Daha sonra Şafii mezhebini kendisine yakın bulan İbn Hazm, bu mezhebe intisap edip Maliki mezhebine de tenkitlerde bulunmuştur. Daha sonra ise İmam Şafii'nin de talebesi olan Dâvûd el-İsfahânî'nin kurucusu olduğu Zahirîye mezhebini kendi fikirlerine en yakın bulduğundan Şafii mezhebini de terk ederek Zahirî olmuştur (İbn Hazm, 2017: 51; Çolak, 2002: 158). Kendisi aynı zamanda Zahirîlik fikrini canlandırarak bu mezhebin en mühim temsilcisi mevkiine gelmiştir (İbn Hazm, 2017: 51).

Endülüs'te hilafet mücadelesi neticesinde isyanlar çıktığı ve kargaşanın hakim olduğu zamanlarda ise İbn Hazm Emevi hilafetinin ihyası için mücadele etmiştir. II. Hişam devrinde babasının mallarına el konulması, kardeşinin ve babasının ölmesi, nihayetinde Berberilerin evlerini yağmalaması üzerine Elmeriye'ye göç etmiştir (İbn Hazm, 2017: 54; Çolak, 2002: 156). Emevi taraftarı Abdurrahman el-Murtazâ'nın Berberilere karşı olan mücadelesinde katılmış ve ona vezirlik-danışmanlık yapmıştır. Fakat bu mücadelenin başarısızlıkla neticelenmesinden sonra kısa bir esaret yaşamıştır. Bilahare Kurtuba halkının el-Kâsım'ı azlederek Müstahzir-Billah'ı halife olarak başlarına geçirmeleri sonrasında kendisi de babası gibi siyasi

kariyerinde vezirliğe yükselmiştir (İbn Hazm, 2017: 55). Lakin kırk yedi gün süren vezirliği halifenin öldürülmesi ve kendisinin hapse atılmasıyla neticelenmiştir (İbn Hazm, 2017: 55).

Emevi hilafetinin ihyası için verdiği gayretlerin netice vermediğine kani olan İbn Hazm siyasetten el çekerek ilmi çalışmalara meyletmiş ve hayatının sonuna kadar ilmi faaliyetler içerisinde yer almıştır. Keskin ve yer yer hakaretlere varacak kadar sert bir üsluba sahip İbn Hazm kim olursa olsun kendi fikrine uzak bulduğu herkesi tenkit etmiştir. Bu yüzden de muasırları tarafından yoğun tenkitlere maruz kalmıştır (Çolak, 2002: 140). Bu kadar keskin olmasının sebeplerinden biri de aslında Endülüs'te tatbik edilmekte olan mezhep taassubudur. Öyle ki bu taassup İbn Hazm'ın kitaplarını yakmaya kadar varacaktır. Dolayısı ile onun böylesine nev'i şahsına münhasır olmasında tecrübe ettiklerinin payı büyüktür.

Maliki ulema ve idarecilerin ittifakı karşısında tek kalan İbn Hazm, halkın önünde kitaplarının yakılması ile alakalı şu cümleleri sarf etmiştir:

“Her ne kadar şu kağıtları yakıyorsanız da, o kağıtlardaki ilmi yakamazsınız, çünkü onlar benim göğsümde saklıdır. Ben nereye gitsem ilmimde gider, nerede olursam o da yanımdadır. Benimle beraber kabre defnolunur. Kâğıtları kitapları yakmayı bırakın, benim karşımda bilginiz varsa onunla konuşun. Böylece insanlar kimin ne bildiğini görsünler. Bunu yapamayacaksanız, çünkü sizi bilginiz yok” (İbn Hazm, 2017: 73-74).

Aslında onun bu ifadeleri açıkça görülebileceği üzere zamansızdır. İlmî her çalışmaya ilmi bir karşılık verilmesini ve mezkur şiddet fiillerinin sadece faillerini zelil bir duruma düşüreceğini bin yıl öncesinden kendine has üslubuyla açıkça dile getirmiştir.

Son derece çalkantılı bir hayat geçiren İbn Hazm hicri 456, miladi 1064 senesinde atalarının köyü Mente Lişem'de vefat etmiştir (İbn Hazm, 2017: 58). Kendi oğlunun ifade ettiğine göre 400 cilt telifi mevcuttur (İbn Hazm, 2017: 67). İmamet ve onunla alakalı konulara temas ettiği el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ'i ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi) eseri yanında el-Muhallâ isimli Zahiri fıkına dair eseri de mevcuttur.

3.4.2.Meşruiyetle İlgili Görüşleri

Halife'nin manasını ulemayla aynı şekilde “birinin ardından gelen” şeklinde izah eden İbn Hazm'a göre imamet tıpkı Maverdi ve Gazzali gibi gereklidir. Müslümanlara bir halife seçmenin farz olduğunu belirten İbn Hazm'a göre imametnin gerekli olduğu hususunda Ehl-i Sünnet, Mürcie, Mutezile, Şia ve Haricilerin de bu hususta fikir birliğinde olduklarını, yukarıda zikredildiği üzere Necadat veya Necdiye'nin farklı görüşte olduğunu ifade etmiştir (İbn Hazm, 2017: 150; Çolak, 2002: 171; Çeliker, 2008: 258). İbn Hazm Necdiye'nin hatalı olduğunu belirtmek için ondan hariç mezheplerin icma etmesini kendine delil olarak sayar (İbn Hazm, 2017: 152). Yine Kur'an ve Sünnetin halifenin gerekliliğini ortaya koyduğunu söyleyen İbn Hazm'a göre “şeriatın hükümleriyle yöneten adil bir imama ümmetin itaat etmesi vaciptir” (İbn Hazm, 2017: 150). İtaatten ayrılan Müslümanlar ile savaşmak da helal olmuştur (İbn Hazm, 2017: 162).

İbn Hazm, ele alınan İslam mütefekkirlerinden coğrafya olarak çok uzakta yer alsa da siyasi iktidara müteallik fikirlerinde büyük benzerlikler mevcuttur. Gazzali'ye benzer şekilde mallar, nikâh gibi bütün hükümlerin tatbik edilebilmesi için meşru bir imama ihtiyaç olduğuna dikkat çeker. Onun ifadesiyle yönetici olmayan ülkelerde: “Orada ne hakkın hükümleri ne de hadler uygulanabilir, ta ki ülkenin büyük bir kısmında dinî kurallar uygulanamaz” diyerek istikrarsızlığa ve şeriatın tatbik edilemeyecek oluşuna dikkat çeker (İbn Hazm, 2017: 152). Yine İbn Hazm'a göre “işlerin tamamlanması açısından tek bir kişiye dayanmaktan başka bir yöntem kalmamıştır” (İbn Hazm, 2017: 152).

İbn Hazm birden fazla imam olamayacağı hakkında mezkur mezheplerin ittifak ettiğini, münferit bazı alimlerin bunu caiz gördüğünü belirtmiştir (İbn Hazm, 2017: 154). Fakat ona göre, bunu dile getiren alimler yanlış fikirde oldukları gibi, onların delil getirdikleri sahabeden bir kısmı da hatalıdır (İbn Hazm, 2017: 154). Ona göre iki imamın olması fırkalaşma ve çatışma vücuda gelir, Müslümanlar günaha girer. Burada İbn Hazm'ın açık şekilde Fatımi hilafetini tanımadığı gibi Abbasi hilafetini de tanımadığı ortaya çıkmış olmaktadır. Zira kendisi Endülüs'te Emevi hilafetini canlandırma gayretinde iken Doğu'da Abbasi hilafeti meriyette bulunmaktaydı. Kendisi daha sonra bu bahse dair açıklamalar getirmekte, peygamberden miras olarak hilafetin Abbasilere geçtiğini reddedip miras ile böyle

bir makamın geçtiğine dair malumatın mevcut olmadığını, haliyle bu iddianın genel olarak geçersiz olduğunu ortaya çıkardığını söylemiştir (İbn Hazm, 2017: 164). Dolayısı ile ona göre Abbasi hilafetinin delili geçersizdir.

İbn Hazm, hilafetin Hz. Ali ve soyundan gelenlere ait olduğu yönündeki Şii nazariyeyi telhis ederek aktarır ve onları uydurulmuş şeylere uymakla itham eder. Burada daha mühim olanı, anlaşma imkanının bulunmadığını kabul eden şu ifadesidir: “Onlara karşı rivayetlerimizle delil getirmemizin hiçbir manası yoktur. Çünkü onlar rivayetlerimizi kabul etmezler. Aynı şekilde onların da bize karşı kendi rivayetleriyle delil getirmelerinin de bir manası yoktur. Çünkü biz de söz konusu rivayetleri kabul etmeyiz” (İbn Hazm, 2017: 172). İbn Hazm, Şii akidede imam kabul edilen kimselerin yukarıda dikkat celb edildiği üzere kendi haneleri dışında hiçbir kimseye emir olmadıklarını işaret ederek mühim bir noktaya da parmak basmıştır. Bunu kendi zamanında dile getirmesi de dikkat çekicidir. Zira Şii siyasi nazariyesi takriben X. asırda şekillenecekti.

İbn Hazm’a göre imam olan kişi kendisinden sonra gelecek olan kişiyi tayin etmediyse, ölümünden sonra ortaya çıkan “akıl ve yetişkin” her Kureyş’li şeriata göre idare ettiği müddetçe itaat edilmesi iktiza eden bir halifedir (İbn Hazm, 2017: 198). Eğer şeriattan sapar ise imamlıktan men edilip onun yerine başkası atanır (İbn Hazm, 2017: 200). İbn Hazm nazariyede olmak kaydıyla imamın azlini caiz görmüştür. Ona göre şeriata göre idare etmeyen her halifeye karşı ümmetin onu hal etme hakkı mevcuttur. İbn Hazm’a göre kadının da hilafeti meşru değildir. Onun ifadesine göre Ehl-i Kibleye mensup bütün fırkalar bu konuda fikir birliği içerisindeyler (İbn Hazm, 2017: 224; Gümüsoğlu, 2011: 107). Bu Hz. Peygamber’den gelen bir hadise dayanmakla beraber fazilet ile bir irtibatı bulunmamaktadır. Zira İbn Hazm’a göre Hz. Muhammed’den sonra en faziletli olanlar onun hanımlarıdır (İbn Hazm, 2017: 248; Yöner, 2014: 22). Kendisi erkekler arasında en faziletli kişinin halife olması gerektiğini belirten fikre de karşı çıkmaktadır. Buna iki karşı delil getiren İbn Hazm’a göre ilk olarak sadece zahire bakılıp hareket edildiğinden kişinin en faziletli olduğunu anlamak mümkün olmaz. İkincisi Kureyş kabilesi kendi zamanı için dünyanın çeşitli yerlerine yayılmış ve sayıları artmıştır, haliyle aralarından en faziletlisini bulmak mümkün değildir (İbn Hazm, 2017: 226). Aynı zamanda Hz. Hasan ve Hz. Muaviye zamanında onlardan

daha faziletli kişilerin bulunmasına rağmen onların halife olmasını da kendisine delil olarak alır. Ona göre ümmet Kureyşilik, baliğ olmak, erkek olmak, mümeyyiz olmak ve zahiri günahlardan uzak olmak şartlarında müttefiktir. İbn Hazm halife için toplamda halife için sekiz şart saymaktadır. Bunlar:

- 1) Kureyş'e mensup olması
- 2) Buluğa ermesi ve âkıl olması
- 3) Erkek olması
- 4) Müslüman olması
- 5) Allah'ın emrini uygulaması
- 6) Dinin farzlarından ona gerekli olanları bilmesi
- 7) Takva sahibi olması
- 8) Farzları yerine getirmeli, günahlardan sakınmasıdır (İbn Hazm, 2017: 405-406).

İbn Hazm'a göre Halife kahir ekseriyetin kabul ettiği şekilde Kureyş'ten olmalıydı. Kendisine peygamberin hadisini delil olarak kabul eden İbn Hazm'a göre bu konuda kesinlik bulunmaktadır (İbn Hazm, 2017: 158). Aynı zamanda imamın iki gözünün görmemesi, sağır olması, iki el ve iki ayağı olmaması gibi durumlarda imametinin geçerli olduğunu söyleyerek Sünni teoriden ayrılmıştır. Ona göre köle de halife olabilir (Çeliker, 2008:271).

Halifenin seçimi ise üç şekilde olmaktadır. İbn Hazm'a göre en tercihe şayan olan imamın kendinden sonraki imamı tayin etmesidir (İbn Hazm, 2017: 414). Onun ifadesiyle "işte bu, bizim tercih ettiğimiz ve gayrisından hoşlanmadığımız yöntemdir" (İbn Hazm, 2017: 414). İkinci yöntem olarak yukarıda zikredildiği üzere eğer biri tayin edilmediyse hilafete layık olan kişinin ortaya çıkıp kendine biate davet etmesidir. Üçüncü yöntem ise şûradır ve halife bir veya birden fazla kişiye halife seçimini havale eder (İbn Hazm, 2017: 416). İbn Hazm ehlü'l-hal ve'l-akd'den bahsetmez. Üstelik her bölgenin faziletli kişilerinin tespit edilmesinin mümkün olmadığını belirtir (İbn Hazm, 2017: 408). Ona göre biat için bir kişi yeterlidir. İki imam arasında ihtilaf var ise önce seçilenin hilafeti geçerlidir (İbn Hazm, 2017: 416). Eğer sayıca fazla kişiler imamet için ortaya çıkmış ve öncelik bilinmiyorsa o zaman en faziletli ve en iyi idareci olana tabi olunur diyorsa da yine de en iyi idare kabiliyeti olanın faziletli olana üstün olduğunu belirtir (İbn Hazm, 2017: 418).

Halk ise itaatle yükümlü olmakla beraber imamdan da şeriatın hükümlerini tatbik etmesini ister. Eğer imam vazifesini yerine getirmezse mevcut imamın azledilip bu vazifeyi yerine getirecek başkası hilafet makamına getirilir (İbn Hazm, 2017: 434). İmamın takva sahibi olması gerekse de imamın fasık olması imametine mani değildir.

İmam eğer zulmediyor fakat bu zulmü izale edilebiliyorsa halifenin azli caiz değildir (İbn Hazm, 2017: 226). Eğer zulmünü engellemek sadece onu makamından indirmekle mümkün ise bu konuda yapılabilecek her şeyi yapmak farzdır (İbn Hazm, 2017: 226). Dolayısı ile İbn Hazm bu konuda diğer ulemadan ayrılmaktadır. Maverdi ve Gazzali adil olma şartını aramakla beraber özellikle Gazzali isyana asla sıcak bakmamakta ve pasif bir muhalefet örneği sergilemektedir. İbn Hazm ise zalim iktidar sahibine mümkün olan her yolla mani olmayı farz olarak telakki etmektedir.

İbn Hazm da tıpkı muasırı alimlerin ekseriyeti gibi yönetici olmayan bir cemiyeti mümkün görmemektedir. Ona göre mutlaka halifenin başta olduğu ve İslami hükümlerin tatbik edildiği bir cemiyet bulunmalıydı. Öyle ki Hz. Ömer'in vefatından halifenin seçilmesine kadar geçen üç günlük süre için Hz. Osman'ın zaten Allah katında halife olduğunu ifade ederek Müslümanların başsız olamayacakları fikrini bu derece ileri götürmüştür (Çolak, 2002: 171). Dine uygun görmediği, muhtelif mezheplerin fikirlerini keskin şekilde tenkit eden ve kendine has üslubu ve fikirleriyle İbn Hazm, yeterli ilgiyi İslam coğrafyasında ve daha sonra Avrupa'da da görmemiştir. Bunun sebebi özellikle İslam coğrafyasında muteber kabul edilen birçok din büyüğünü de tenkit etmesidir. Bu onun diğer mevzulardaki fikirlerini değerlendirme konusunda mani teşkil etmiştir. Endülüs coğrafyasında yaşamasına rağmen belli mevzular hariç bu çalışmada ele alınan İslam fıkıhçılarından hilafet konusunda çok farklı fikirlere sahip değildir. Müslümanların zillate düşmelerinin sebebini sadece siyaset kurumuna yüklememekle beraber bunda dini ve ahlaki temelin sarsılmasının payının olduğunu belirtir (İbn Hazm, 2017: 57). Bu da aslında yaşanan sıkıntıların insanların günahları ile yorumlandığı bir düşünceye kapı açmaktadır. Yine şartlar her ne olursa olsun o da teşkilatsız bir İslam cemiyeti düşüncesinden uzaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BATI DÜŞÜNCESİ MÜTEFEKKİRLERİ VE MEŞRUIYET

4.1.Salisbury’li John’a Göre Meşruiyet

4.1.1.Hayatı ve Eserleri

Salisbury’li John veya kendi isimlendirmesi ile Johannes Parvus (Küçük John), 1115 veya 1120’de İngiltere’de o zamanki Salisbury kentinde doğmuştur (Tunçay, 2006: 393; Güngör, 2015: 4; Şenel, 2017: 275; Toku, 2005: 139; Ağaoğulları, Köker, 2001a: 210). Kendisinin anlattığı dışında erken hayatına dair malumat yoktur (Güngör, 2015: 4). 1136 senesinde Fransa’ya giderek on iki sene süren bir eğitim aldıktan sonra tekrar İngiltere’ye dönmüştür. Doğumundan ölümüne 9 papa görev yapmıştır. O 1140’ların sonunda papa III. Eugene’in papalık sarayında mahkeme sekreteri vazifesini üstlenmiştir. Bunun yanında Canterbury Başpiskoposu Theobald’ın 1148 senesinden 1161’deki ölümüne değin sekreterliğini de yapmıştır (Toku, 2005: 139).

Tarihteki tek İngiliz papa olan IV. Adrian ile de sıkı ilişkiler kurmuş ve sık sık onunla görüşmek için Roma’ya gitmiştir (Tunçay, 2006: 393). Theobald’ın ölmesinden sonra onun yerine Başpiskopos olan Thomas Becket’e de danışmanlık yapmıştır. Becket ile iyi bir ilişki kuran John (Canning, 1996: 111), eserlerinden Policraticus ve Metalogicon’u da Thomas Becket’e adamıştır (Güngör, 2015: 6). Thomas Becket’in kral II. Henry ile kilise ve devlet üstünlüğüne dair fikir ayrılığına düşmesi üzerine Becket ile birlikte 1164’te İngiltere’den Fransa’ya sürgün edilmiştir (Ebenstein, 2001: 100; Tunçay, 2006: 393, Güngör, 2015: 5). Altı yıl sonra John ve Becket İngiltere’ye geri dönmüşler fakat 1170 Noelinde Thomas Becket kendi katedralinde II. Henry’nin cellatları tarafından başı kesilerek öldürülmüştür (Şenel, 2017: 275). John bu olay yaşanırken Becket’in yanında olmasına rağmen herhangi bir şey yapamamıştır (Taylor, 2006: 137). Aslında başından geçen bu hadise yazdıklarındaki düşüncüyü kendisi açısından belki haklı kılmıştır denebilir. Fransa Kralı VII. Louis’nin ve Sens Başpiskoposunun tavsiyesi üzerine 1176’da Chartres

Piskoposu seçilmiş ve hayatının sonu yani 1180'e kadar bu vazifeyi ifa etmiştir (Güngör, 2015: 8; Tunçay, 2006: 394; Ebenstein, 2001: 100).

Salisbury'li John'u meşhur kılan eseri siyaset üzerine yazdığı Policraticus'tur. Bu kelimeyi John'un ilk defa ortaya çıkardığı düşünölmekle beraber "Devlet Adamının Kitabı" ismiyle tercöme edilmektedir (Tunçay, 2006: 394; Şenel, 2017: 275). Kitap Augustinus'un eserinden sonra "ilk kapsamlı siyasal inceleme olarak görölmektedir" (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 211). Ayrıca yöntemi bakımından "siyaset üzerine ilk işlenmiş ortaçağ tezi olmanın ayrıcalığına sahiptir" (Güngör, 2015: 10). Kitabını 1159 senesinde neşretmiştir. Eserini tamamlama kararını ise II. Henry'nin kiliseyi vergilendirmesi üzerinde almıştır (Güngör, 2015: 9). II. Henry de sarayın dini ve etik değerlerini yıktığını düşönen John'u vazifesinden almıştır (Güngör, 2015: 9). Aristoteles'in Avrupa'da henüz keşfedilmediğı bir devirde yazmıştır. Haliyle onun Politika'sını okuma fırsatı bulamamıştır. John, kendine kadarki mevcut "ortaçağ düşünüşünü özetle bir sistem içinde toplayan ilk yazar olmuştur" (Tunçay, 2006: 394).

4.1.2.Meşruiyetle İlgili Görüşleri

Salisbury'li John'un siyasi düşünceye en mühim katkısı cemiyeti canlı bir organizmaya benzetmesi ve bunu sistemli halde sunmasıdır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 212; Tunçay, 2006: 394; Canning, 1996: 111; Şenel, 2017: 277; Güngör, 2015: 15). Aynı zamanda "tiranın öldürölmesi" fikrini onun devrine kadar bu açık bir şekilde kimse dile getirmemiştir (Tunçay, 2006: 395). Devletin kökeni nedir gibi suali John'un eserinde görmek mümkün değildir. Çünkü ona göre teolojik düşöncede cevabı hazır olduğı üzere evren, cemiyet ve devlet verilidir (Toku, 2005: 143). John'a göre siyaset kurumu tabiatı taklit etmelidir. "Aksi takdirde yaşam, sadece anarşik değil aksine hayvanca ve vahşi olarak adlandırılacaktır" (John, 2015: 178). Plutarkhos'un Roma İmparatoru Trajanus'a yazdığı bir mektubun muhtevasından hareketle (Güngör, 2015: 15; John, 2015: 124) canlı organizma benzetmesini yapan John aslında Kilise'nin prens veya dünyevi iktidar sahibine üstün olduğunu ispat etmeye çalışmıştır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 214).

Cemiyetteki her grubun vücudun farklı bir organına karşılık geldiğı bu telakkide John'a göre prens bedendeki kafayı temsil etmektedir (Toku, 2005: 144;

John, 2015: 125). O aynı zamanda Tanrı'nın uyuğudur ve onun dünyadaki temsilciliğini yapmaktadır. İdari işleri yürüten, iyi ve kötü işlerin çıktığı yere karşılık senato bedende kalbe eşittir (Tunçay, 2006: 394; Canning, 1996: 111; John, 2015: 125, 135). Gözler, kulaklar ve dilin yerlerini ise hakimler ve valiler temsil etmektedirler (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 213; Canning, 1996: 111; John, 2015: 125). Maliyeciler ve hazine koruyucuları-hazinedarlar mide ve bağırsaklara tekabül etmektedirler (Canning, 1996: 112; Ağaoğulları, Köker, 2001a: 213; John, 2015: 125). John'a göre bu kesim aşırı istekli olursa beden için sayısız hastalıkları yaratmaktadır (John, 2015: 125). Memurlar ve askerler de ellerin karşılığıdır (Tunçay, 2006: 394; Ağaoğulları, Köker, 2001a: 213; John, 2015: 125). Çiftçiler de bedendeki ayağa tekabül etmektedirler (John, 2015: 125; Ebenstein, 2001: 101; Canning, 1996: 112; Toku, 2005: 144; Tunçay, 2006: 394; Ağaoğulları, Köker, 2001a: 213). John köylülerin çok daha özel olarak ihtimama ihtiyaç duyduklarını belirtir ve ona göre “bütün bir gövdeyi ayakta tutup hareket ettirdiklerinden yardım ve korunmaya en çok hakları vardır” (John, 2015: 125). Aynı zamanda “ayakların” sadece toprağı süren köylülerden ibaret olmadığını ifade ederek, kumaş dokumacılığından metali işleyen mekanik sanatları icra edenlere kadar bunlara dahil olduğunu söyler (John, 2015: 177). Onların korunması gerekir zira onların hasta olması bedeninin hasta olması demektir. Mezkur izahından sonra yönetim kurumunun sebebini de “gerçekten yönetim kurumunun nedeni, uyrukların yanlışlardan korunması gereğiydi ve devletin kendisi çalışanlarına ayakkabı giydirmeliydi” (John, 2015: 177) şeklinde açıklar. Devletin sağlığı yukarıdakilerin alttakileri himaye etmesi ve alttakilerin yukarıdakilere sadakatle bağlanmasına bağlıdır (John, 2015: 177-178). Beden bu şekilde tanımlandıktan sonra geriye ruh kalmaktadır. John'a göre insanda ruh ne ise cemiyette kilise de odur. Ruh bedene üstün olduğuna göre kilise de devlete veya özel olarak prense üstündür. Onun bedeni teşkilatlı bir cemiyet hayatına benzetmesi “Kilise'yi İsa'nın bedenine benzeten ilk Hristiyan inancıyla paraleldir” (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 214; Toku, 2005: 155).

Salisbury'li John'un dikkat çeken bir yeniliği, siyasi iktidarın meşruiyetinde sözleşmeye yer vermemesidir. John, prensi, kendinden öncekilerin yaptığı gibi bir sadakat üzerinde dayanan kişi olarak değil, “otoritesinin belirli bir toprağa karşılık geldiği bir kamu gücü olarak ele almıştır” (Güngör, 2015: 11). Böylece John, devleti

özel kişiler arasında yapılan sözleşmeler ilişkisinin dışına çıkarıp uzuvların iyiliğinden bağımsız bir ortak iyi telakkisi içindedir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 216). Bu, kilisenin feodal ilişkilerdeki güvensizliğe mesafeli olmasının da bir neticesidir. Kilise feodal sistemden oldukça faydalanmasına rağmen bunun kendine bağlı merkezi bir iktidar ile yerine getirilmesi kendisi için çok daha caziptir ve John'un da böyle bir telakkiyi sistemleştirerek sunması bu bağlamda mühimdir. Ona göre devlet ortak iyiyi sağlayan bir teşkilattır. John terim olarak olmasa da mana olarak Aristo'nun "politika"sını kendi yaşadığı asra kadar kullanan ilk kişidir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 216).

O ayrıca ortak saadet manasına devleti ifade etmek için commonwealth ve respublica mefhumlarını kullanmıştır (Toku, 2005: 155-156). Devletin gayesi de kilisenin de ihtiyaç duyduğu üzere güvenliği sağlamaktır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 215).

Salisbury'li John Gelasius'un ortaya koyduğu nazariyeyi kilise lehine yorumlayarak kilisenin iki kılıcı da elinde tuttuğunu belirtmektedir (Tunçay, 2006: 394). Ona göre Tanrı iki kılıcı kendi iktidarının aracısı olan kiliseye vermekle beraber, iki kılıç tek elde taşınamayacağı için kilise dini iktidarı temsil eden kılıcı kendinde tutar ve laik iktidara dünyevi kılıcı verir (Alkan, 1994: 32; Tunçay, 2006: 394; Şenel, 2017: 275). Papa'yı görünür siyasi bir figür olarak tasvir etmez. Onu "şeylerin en yükseği" olarak kabul etmekle beraber aslında en az kanuni hürriyete sahip kişi olarak tanımlar (John, 2015: 241). John'un tabiriyle "Hristiyan İncil'in tarihi, iki kılıcın Hristiyan iktidarı için yeterli olduğuna tanıklık eder" (John, 2015: 164). Ona göre dünyevi iktidarın elindeki kılıçla kan dökmesi prensin öfkesi değil yasanın barışçıl iradesine göre suçlunun cezalandırılmasıdır (John, 2015: 99-100). Kaldı ki idarecinin uyruklarına sert olması onları eğitmek için Tanrı'nın iyi iradesinden çıkmış iyi tanrısal yönetimden kaynaklanır. "Bunun için iktidara direnen her kimse, Tanrı tarafından düzenlenen şeye direnir" (John, 2015: 96).

Prens ile doktor arasında benzerlik kurarak yönetimin sertliğini ifade etmeye çalışan John'a göre "onlar, sağlığı yumuşakça kazanmak arzularında ümitsizliğe uğramaları dışında, daha sert tedavileri asla kullanmazlar" (John, 2015: 113). Bu şekilde yöneticinin sert olabileceğini müdafaa eden John prens hakkında "bu yüzden yöneticiler için ılımlı güç, uyruklarının kötülüklerini iyileştirmeye yetmediğinde,

yoğun olarak cezanın acılı vuruşlarını uygun şekilde uygular” (John, 2015: 113-114) diyerek izah getirmeye çalışmıştır. Salisbury’li John prensin böyle davranmayı istemediğini ancak mecburiyet halinde böyle davrandığını ve bu durumun prensi üzdüğünü ifade etmektedir (John, 2015: 114). Aynı zamanda prene verilen bu kılıcı geri alma yetkisi de yine kilisededir (Tunçay, 2006: 294). Bu kilisenin plenitudo potestatis iddiasıyla da muvafık bir telakkidir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 218).

John’a göre prens veya hükümdarın iktidarı, “Tanrı iradesinin sonucundan, onun yansımasından başka bir şey değildir” (Toku, 2005: 145). “Prensler, yalnızca yanlış yapmaktan sakındıklarında bile, bu onlar için adalet sayılır (John, 2015: 116). Prens kutsal irade tarafından seçilmiştir. Bazen gözle görünmeyen ilahi yardımlarla, bazen kilisenin yardımıyla bazen de “mutabakata varan bütün halkın oylarıyla diğer alternatiflere tercih edilir” (Toku, 2005:145). John hükümdarı, otoritesini Tanrı’dan alan, yasaya hizmet eden, hak ve adaletin kölesi olan şahıs olarak tanımlamaktadır (Tannenbaum, Schultz, 2015: 125). Ona göre hükümdarın yaptığı her şey Tanrı’dan geldiği için hakkaniyete aykırı hiçbir iş yapmaz. Hükümdar zaten kendiliğinden yasadır (Tannenbaum, Schultz, 2015: 126). Fakat bu dünyevi hukuk için geçerlidir. Prens, onu muhakeme edecek herhangi bir dünyevi hukukla mukayyet olmamakla beraber (Toku, 2005: 147) Tanrı’nın yasasına bağlıdır. Hükümdar Tanrı’ya ve halka hizmet eder, halk da bu vazifesini yerine getiren hükümdara kendine düşen vazifesi gereğince itaat eder (Tannenbaum, Schultz, 2015: 126). John’a göre prens dünyevi kılıcı kilise adına kullanmakla kilisenin din adamlarına yakışmayacak işlerini gören bir adamından başkası olmamaktadır (Tunçay, 2006: 394). Prens, papazların elinde onur gibi telakki edilen görevlere benzer şekilde kendi için onurlu vazifeyi ifa eden din görevlisidir (John, 2015: 100). Prens başta olmak üzere devleti idare edenlerin şu dört vasfı bulunmalıdır:

- 1) Tanrı’ya saygı duymak
- 2) Kendini eğitmek
- 3) Memurlar ve yöneticiler nezdinde öğrenmeye olan ihtiyacı sağlamak
- 4) Uyrukların sevgisini kazanmak ve onları himaye etmek (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 218).

John’a göre ilk iki vasa sahip olabilmek için kiliseye bağımlı olmak şarttır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 218). John, Tanrı korkusu olmadan meşru egemenliğin

doruğuna ulaşlamayacağını müdafaa etmiştir (John, 2015: 111). Salisbury’li John kilisenin bizzat kendisinin dünyevi iktidarı ele geçirip idare etmesini müdafaa etmediği gibi dünyevi iktidarı elinde tutan prensin de her hareketini kilise ile istişare etmesini gerekli görmemiştir. Lakin hükümdarın herhangi bir emirnamesi kilisenin öğretileri ile mütenakız olursa hiçbir geçerliliği de bulunmamaktadır (Ebenstein, 2001: 102).

Salisbury’li John’un siyaset nazariyesinin ikinci dikkat çeken kısmı tiranlık üzerine ortaya koyduğu fikirlerdir. Prens ve prensin özelliklerini sayan John, Tanrı’nın kanununa uyan ve dünyevi herhangi bir kuvvetin karşısında duramadığı kişi olarak onu gösterir. İşte bu kanunlara uymayan, hakkaniyet ve adalet ile yönetmeyen hükümdarı “tiran” olarak nitelemektedir. Ona göre Tanrı’nın kanunlarını tatbik eden yönetici prens olarak isimlendirilir ve o Tanrı benzeridir. Tiran ise bu kanunları tatbik etmekten geri durduğu için artık “şeytanın benzeri” veya “düşman cesareti benzeri” olmuştur (Toku, 2005: 149; Şenel, 2017: 276; Ebenstein, 2001: 103; Ağaoğulları, Köker, 2001a: 219; John, 2015: 207). “Prens, yasalara boyun eğerek ve halkını kendisini onların hizmetine yerleştiren bir iradeye göre yönetir ve devlet içinde ödülleri ve yükleri yasanın kılavuzluğu altında yüksek makamına yakışan bir tarzda uygular” (John, 2015: 95).

Aslında prens ve tiran ayrımı ve inceleneceği üzere “tiranın öldürülmesi”, siyasi iktidara itaat mevzuunu gündeme getirmesi bakımından dikkati celb etmektedir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 218). Bir insana yağcılık yapmak hoş görülmezken tirana yağcılık yapıp onu hoşnut etmeye izin verilmiştir (John, 2015: 92). Kendisine yağcılık yapılmasına müsaade edilen kişinin katledilmesine de müsaade vardır (John, 2015: 92). John’a göre Tiran bir ceberruttur. Tiran “egemenlik yoluyla zor temelinde bütün bir halka baskı uygulayan biridir” (John, 2015: 197). Platon’dan iktibas yaparak bir yöneticinin tebasına tiranlık yapmasını bir muhafızın vesayetindeki çocuğa işkence yapmasıyla bir tutmaktadır (John, 2015: 130). Aslında John tek bir tiranlık tanımı da yapmaz. Ona göre herhangi bir iktidar sahibinin hak ve adalet tanımaksızın davranışı tiranlıktır (John, 2015: 208). Haliyle üç çeşit tiranlık tanımı yapan Salisbury’li John’a göre bunlar; aile içindeki tiranlık, işyerindeki tiranlık ve kilisedeki tiranlıktır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 222). Bunlar prensin tiranlığından ayrıdırlar. Saydığı ilk iki tiran türü dünyevi kanunlarla kontrol altına

alınabilirken kilisedeki bir tiran için dünyevi bir tedbir almak mümkün değildir. Haliyle onun bu tiranlığına katlanmak gerekmektedir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 222). John’a göre dini tiranlık dünyevi olandan çok daha kötüdür (John, 2015: 238). Prens karşıtı olan tiran ise kuvvet ve baskı yoluyla iktidardadır. Prens ise hukuka bağlı olması sebebiyle iktidarda durmaktadır. “Hükümdarın cemiyet üzerindeki idaresini sağlamlaştırması, hukukun faziletidir” (Toku, 2005: 149).

John prensin Tanrı kanunuyla yani pratikte kilise ile çatışmayan hukuki yönetimini tanır ve yüceltir. Tiranı ise gayrimeşru şekilde insanları köleleştirmekten başka bir şey tefekkür etmeyen biri olarak kabul eder. Fakat şurası çok dikkat çekicidir ki tiranın eğitilebileceğini de düşünmektedir. Hatta eğitilmek bir yana, tiranın Tanrı’nın bir bakanı-hizmetçisi olarak kötülere cezalandırdığı fikrindedir (Tannenbaum, Schultz, 2015: 126; Canning, 1996: 113). Onu bulunduğu makama yerleştiren Tanrı’nın adil yargısıdır (John, 2015: 211). Tiranın bu şekilde Tanrı için kötülere cezalandırıp terbiye ettiği anlaşılırsa halkın yapması gereken tirana itaat etmektir (John, 2015: 126). John, yöneticiye katlanma konusunda arılardan teşbih yaparak “arıların krallarını omuzları üzerinde yükselttiği gibi, zaten ayaklar ve üyeler olarak adlandırdığımız uyruklar da onun kötülükleri mutlak şekilde yıkıcı olmadıkça ona her şekilde itaat göstermelidir” (John, 2015: 182) der. John’a göre “dinin çiğnenmemesi” haricinde bütün organlar başa boyun eğmelidirler (John, 2015: 189). Zaten baştan itaatini ayıran daha fazla yaralanmaktadır (John, 2015: 192). Başa veya organların tamamına yapılan saldırıyı ise “yüksek ihanet suçu” olarak adlandırır (John, 2015: 189-190). Yüksek ihanet suçuna sekiz adet misal veren John’a göre bunlar prensin ölümünün tasarlamak, ülkeye karşı silahlanmak, prensi terk etmek, halkı isyana teşvik etmek, devlet ve halk düşmanlarına yardım etmek, dost olanların devlet düşmanına dönüşmesi, devlete karşı gelmek için söz veya para vermek, mahkemede suçlu bulunup zincire vurulan birini serbest bırakmaktır (John, 2015: 191). John yüksek ihanet suçunu olabildiğince genişletir ve prensin cansız heykeline saldıran birini de yüksek ihanet suçu ile itham eder (John, 2015: 194). Baş temsil eden prens, itaatten ayrılan organları kesip atmaktan geri durmaz (John, 2015: 193). Devletin silahlı eli düşmana karşı kullanılırken, silahsız eli olan hukuk hizmeti yurttaşlara karşı kullanılabilir (John, 2015: 154). Zaten John’a göre düşmanlar da yurttaşlar da “çarpcı bir kötülük eğilimine sahip olduğundan, disiplin ikisi için de

geçerlidir” (John, 2015: 154). Yüksek ihanet suçunun en ağırı ise tiranlıktır (John, 2015: 93). Eğer tiranın herhangi bir şekilde Tanrı veya kilise için hizmet etmediği ve tek derdinin zalimlik olduğu anlaşılırsa işte o zaman tiranın öldürülmesi gündeme gelmektedir. Tiranı öldürmek de sadece meşru değil aynı zamanda doğru ve haklı olandır. Kanunu savunmasız bırakan bizzat tiranın kendisi olduğu için onu öldürmekte de kanunun ihlali söz konusu değildir (Ebenstein, 2001:104; Tunçay, 2006: 395; Canning, 1996: 113; Ağaoğulları, Köker, 2001a: 222). Tirana karşı gelmeyen “kendine karşı ve bütün topluluğa karşı günah işler” (Ebenstein, 2001: 104). Tiranı öldürecek kişinin kim olacağı meselesi de John’u meşgul etmiştir. Ona göre yemin ve sadakat yükümlülüğü ile tirana bağlı olanlar böyle bir şeyi üstlenmemelidirler (John, 2015: 227). Tiranı öldürmek herhangi bir onur kaybına sebep olmayacak şekilde yapılmalıdır (John, 2015: 227).

John tirana olan öfkesini ve onun kötülüğünü anlatması ve ne şekilde öldürülmesinin doğru olacağına kadar mufassalan konuyu izah etmesine rağmen “en kullanışlı ve en güvenli” yöntemi Tanrı’ya dua etmekte bulur (John, 2015: 228). Burada şundan da bahsetmek lazımdır. John’un tirana karşı tavrı sadece halkı koruma gayesiyle ortaya atılmış değildir. Zira tiranın kötülüklerine verdiği misaller tiranın kilise ve papazlarla ilgili konularda onların aleyhine attığı adımları ihtiva etmektedir (Şenel, 2017: 277). John nihayetinde tiranın eğer düzelirse bağışlanacağını, eğer olduğu minval üzere devam ederse mahvolacağını söyler (John, 2015: 229). John bu şekilde yöneticiyi ölümle korkutarak onu dizginleme yolunu tercih etmiştir (Tannenbaum, Schultz, 2015: 127; Güngör, 2015: 75). John tiran veya prens olsun böylesine yönetimin başsız kalmasını istememesi yüzünden kendi nazariyesi ile tenakuza düştüğü halde Tanrı’dan geldiğini ifade ettiği iktidarın kötüye kullanılması olarak gördüğü tiranların idaresini bile iyi olarak kabul eder (John, 2015: 213). İktidarı da bir kurum üzerinden değil kişi üzerinden tanımlayan John’a göre “hiçbir yöneticinin olmadığı yerde, halk yıkıma gider” yazdığından cemiyetin teşkilatsız kalmasına asla sıcak bakmamıştır (John, 2015: 129). Fakat her ne olursa olsun insanların tamamını alakadar eder şekilde tiranın kötülüğünden bahsetmesi onu hem kendi devrinde hem de çok uzun bir süre boyunca düşünce tarihinde eşî bulunmaz biri haline getirmiştir. On altıncı asra kadar tirana direnme nazariyesi siyasi teori ve düşünce tarihinde yeniden belirginlik kazanmayacaktır (Tunçay, 2006:

395; Ebenstein, 2001: 104). Bu bakımdan zamanına kadar gelen fikirleri sadece tekrar etmediği ve düşünce tarihine özgün katkıları olduğu muhakkaktır.

4.2.Thomas Aquinas’a Göre Meşruiyet

4.2.1.Hayatı ve Eserleri

Thomas Aquinas’ın doğum tarihi üzerinde tam bir mutabakat olduğu söylenemez. Ya 1224 senesinin sonlarında veya 1225 yılının başlarında ya da 1226 yılında Roma ile Napoli arasındaki Roccasecca kalesinde, Aquinum kontunun ve İmparator II. Frederick’in yeğeninin oğlu olarak dünyaya gelmiştir (Tarakçı, 2006: 15; Cranston, 2000: 34-35; Akyol, 2005: 13-14; Tunçay, 2006: 425; Ağaoğulları, Köker, 2001a: 225; Şenel, 2017: 279). Thomas’tan bahseden ilk biyografiye göre ise 1227 senesinde doğmuştur (Aquinas, 2004). Doğduğu zaman Papa III. Honorius papalık makamını işgal etmekteydi. Hayatı boyunca toplam sekiz papa vazife yapmıştır. Babası, imparator ile birlikte papaya karşı mücadeleye girişmiştir. O devirde Papalık ve Sicilya Krallığı birbirine üstün gelme gayreti içerisindeydiler (Akyol, 2005: 14). Bu, ailesi ve onun üzerinde de muhakkak izler bırakmıştır.

İlk olarak Monte Cassino manastırında tedrisata başlayan Thomas, Papa’nın Frederick’i aforozu ve bilahare Frederick’in o bölgeyi işgali ile 1239 senesinde evine gönderildi. Daha sonra Napoli’de Frederick’in kurmuş olduğu üniversitede altı sene muhtelif alanlarda eğitim görmüştür. 1244 senesinde Napoli Üniversitesi’nde dilencilik ve yoksulluk umdelerini benimsemiş bir tarikat olan Dominiken tarikatına, ailesinin rızasının hilafına katılmıştır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 225; Akyol, 2005: 20; Tarakçı, 2006: 16; Şenel, 2017: 279; Tunçay, 2006: 425).

Napoli’de eğitimini tamamlayan Thomas Paris ve Köln üniversitelerine gitmiş ve aynı zamanda Albertus Magnus’tan dersler almıştır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 225; Şenel, 2017: 279; Tunçay, 2006: 425). Albertus Magnus’un ehemmiyeti, Latince’ye tercüme edilmiş Aristo’nun eserlerine ve Aristo’nun düşüncesine alaka duymasıydı. Thomas da sıkı bir Aristo takipçisi olmuştur. Aristo’cu yaklaşım Albertus ve Thomas Aquinas’la beraber “Hristiyan teolojik düşüncesindeki yerini almıştı” (Evkuran, 2003: 54). Paris’ten Köln’e gidip dört sene tahsil gördükten sonra

teoloji doktoru olmak için Paris'e geri döner. 1250 senesinde rahip olan Aquinas, 1256 veya 1257 senesinde Paris Üniversitesi'nin otuz yaş şartı bulunmasına rağmen ünvanını almayı başarır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 226, Şenel, 2017: 279; Tunçay, 2006: 425). 1259 senesinde İtalya'ya dönen Thomas Aquinas, Napoli, Roma, Orvieto ve Viterbo'da kalarak dersler vermeyi sürdürmüştür. Ardından 1269 senesinde Paris'e giden Thomas, İbn Rüştçülük ve Augustinusçuluk ekollerinin tesirini görerek bunlara karşı yazılar kaleme almıştır. 1272 senesinde tekrar İtalya'ya geri dönen Thomas bundan bir sene sonra bir ayinde kendisine birtakım ilhamlar geldiğini söyleyerek yazmayı bırakmıştır. Lyon Konsili'ne yaya olarak giderken yolda rahatsızlanmış ve 1274 senesinde ölmüştür (Şenel, 2017: 279; Ağaoğulları, Köker, 2001a: 227). Papa XXII. John devrinde 1323 senesinde aziz ilan edilmiştir (Akyol, 2005: 28; Tunçay, 2006: 425; Tarakçı, 2006: 22). Bundan sonra da “kilise uzmanı”, “melek uzmanı” gibi ünvanlar da verilmiş Thomas Aquinas, Doctor angelicus olarak da anılmıştır. Fikirleri zamanla kilisede tesirini artırmıştır (Tarakçı, 2006: 22). 1914 senesinde papa X. Pius'la beraber Thomasçılık tezleri kabul edilmiş ve 1917'deki kilise yasasıyla Thomas'ın fikirleri Katolikliğin resmi fikirleri olmuştur (Akyol, 2005: 132; Ağaoğulları, Köker, 2001a: 228; Tunçay, 2006: 426).

Thomas'ın birçok eseri vardır. En meşhuru ilahiyatla alakalı eseri “Summa Theologiae” olmakla beraber “De veritate” yani “Hakikat Üstüne”, “De aeternitate mundi” yani “Sonsuz Dünya Üstüne” gibi eserleri de mevcuttur. Siyasi fikirlerini “De regno” eserinde toplamaya çalışmış ve fakat bu eseri tamamlamadan öldüğü için onun talebesi Aegidus Romanus tarafından bu eseri sonradan tamamlanmıştır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 227).

4.2.2.Meşruiyetle İlgili Görüşleri

Thomas Aquinas, öğretisine Hristiyan düşüncesinin “anti-felsefe olmasa da anti rasyonel olduğu onüçüncü asırda başladı” (Cranston, 2000: 34). Akıl ile ilmi tevil etme teşebbüsü ile yola çıkan Thomas, Aristo'nun yeniden keşfinin sağlanması ve fikirlerinin bilinebilir hale gelmesi ile onun felsefesiyle Hristiyan vahiylerini birleştirmeye gayret göstermiştir (Cranston, 2000: 34). Yine de Thomas kendisini hiçbir zaman filozof olarak tanımlamamış ve kutsal doktrinin nihayetinde felsefeden üstün olduğunu müdafaa etmiştir (Tarakçı, 2006).

Sadece imana ağırlık veren Augustinus'tan ayrılarak Hıristiyan inançlarının akılla da kavranabileceğini düşünmüştür. Fakat akıl da mahdud olduğundan bir yerden sonra iman ile mezkur inançların gerçekliğine ulaşılabilirdi (Şenel, 2017: 280). Böylece Thomas “bileyim diye inanıyorum” felsefesini “inanayım diye biliyorum” telakkisine çevirmiştir (Kelebek, 2000: 4). Thomas’a göre hükümet mecburidir. İnsanlar cemiyet halinde yaşadıkları ve cemiyet de fertten önce geldiğine göre (Cranston, 2000: 36) insanlar teşkilatlı bir cemiyette var olabilirlerdi. Aynı zamanda o, devlet dediğimiz teşekkülün kötülük üzerine kurulduğu ve bu yüzden iyi bir cemiyetin öteki dünyada yaşanması gerektiği düşüncesine de katılmamaktadır (Cranston, 2000: 36).

Aristo’nun insanın şehir merkezli bir canlı olarak gören düşüncesini kabul eden Thomas insanların siyasi topluluklar kurduklarını ve bunu yapmak için akıllarını ve konuşma melekelerini kullandıklarını belirtir (Tarakçı, 2006: 255). Hayvanların kendilerini korumak için kürklere, sivri dişlere sahip olduğunu belirten Thomas, insanın bunlara sahip olmadığını ve elleri ile yaptığını kullanmaktan başka kendini korumak için bir çözümü olmadığını ifade eder ve tek bir insanın kifayet edecek derecede her şeyi sağlamasının da mümkün olmadığını belirterek ictimai hayatı mecburi görür (Aquinas, 2004: 6). “Ona göre insanın özüne en uygun hayat tarzı, onun siyasî ve toplumsal bir varlık olarak yaşamasını mümkün kılan, toplumsal ve siyasî örgütlenmedir” (Büyük, 2004: 136). Kutsal Kitabın yöneticisi olmayan halkların düşeceğini belirtmesi de Thomas’ın bu fikrine destek olmuştur (Tarakçı, 2006: 200). Thomas insanın yaratılışını da onun sadece aile değil, bir hükümet altında komşularıyla yaşaması için sebep olarak görür (Büyük, 2004: 136). Thomas hayatı ve cemiyeti belli yasalar altında işleyen mekanizmalar olarak görmektedir. Yasayı “toplumu yönetme görevini üstlenmiş olan yöneticinin, ortak yararı sağlamak amacıyla koyduğu ve yayınladığı aklın bir emri” olarak tanımlar (Göze, 1982: 91). Ortak yarar umdesini karşılamayan bir irade akıldışıdır dolayısı ile yasa değildir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 240). Yasanın nitelikleri dört tanedir. Bunlar sırasıyla:

- 1) Yasanın rasyonel olması
- 2) Ortak iyi adına olması
- 3) Uygun bir otorite tarafından konulması
- 4) Yasaya tabi olanlar tarafından yasanın bilinmesidir (Arnhart, 2013: 97).

Thomas Aquinas’a göre bu mahiyette dört yasa-hukuk bulunmaktadır. Bunlar Ebedi-Ölümsüz Yasa, Doğal Yasa, İlahi-Kutsal Yasa ve Beşeri Yasa-İnsan Hukukudur (Çaha, 2016: 59; Göze, 1982: 91; Alkan, 1994: 33; Ebenstein, 2001: 125; Tannenbaum, Schultz, 2015: 129; Ağaoğulları, Köker, 2001a: 247).

Ebedi veya ölümsüz yasa, Tanrı’nın iradesine işaret eden yasadır (Çaha, 2016: 59). Bu, Tanrı’nın aklıdır ve akli olmayan yaratıklar da dahil olmak üzere evrendeki her şeyi etkilemektedir (Tannenbaum, Schultz, 2015: 129). Kainatı idare eden akıldır (Ebenstein, 2001: 125). Doğal Yasa ise evrendeki her canlının kendi gaye ve hedefleri bulunduğu ve dolayısı ile bu potansiyele uygun hareket etmelerini ihtiva eden yasadır. İnsan için doğal yasa veya hukuk, “onun rasyonel yaratık olmasıyla bağlantılıdır” (Çaha, 2016: 59). Doğal yasa, insanın ferdi ve ictimai olarak en yüksek seviyeye ulaşmak için takip etmesi gereken kuralları ifade etmektedir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 247). İnsanın akıl sahibi olarak bunları yapması da onun ebedi-ölümsüz yasaya katılmasını sağlamaktadır (Göze, 1982: 91). Doğal yasa aynı zamanda ortak iyiyi de gaye edindiğinden “yöneticinin iktidarını sınırlar ve bu iktidarın kullanılmasını da yönlendirir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 247). Doğal yasa esasında ebedi yasanın insan akli tarafından anlaşılmasını ifade etmektedir (Tarakçı, 2006: 251).

Thomas’a göre doğal hukuktan iki şekilde beşeri yasa türetilmektedir. Birinciye misal olarak cinayet suçu karşısındaki beşeri hukuk yasası, ikinciye de suçluların cezalandırılması misal verilebilir (Arnhart, 2013: 99). Bu yasalar doğal yasaya uydukları için yasa adını almışlardır. Thomas’a göre doğal yasayı ihlal eden bir yasa “yoz bir yasa” olarak isimlendirilir (Arnhart, 2013: 99). Doğal yasanın iktidarı sınırlaması da bu umdeden gelmektedir. Ortak iyi dışında yöneticinin arzusu gibi doğal yasa ile bağdaşması mümkün olmayan yasalara “şiddetin icraatı” adını veren Thomas Aquinas, intizamın bozulma ihtimali haricinde bu nevi yasalara itaat etme yükümlülüğü olmadığını beyan etmiştir (Arnhart, 2013: 99). Thomas Aquinas’a göre doğal yasanın değişmesi belli hallerde mümkündür. Bu değişiklikler insan hayatını daha iyiye götürecek yeni şeylerin ortaya çıkması neticesinde doğal yasaya ilave şekline olabilir veya ilk prensipleri asla değişmeyen doğal yasanın belli tâli prensipleri özüne aykırı olmadığı müddetçe değişebilir (Tarakçı, 2006: 252). İnsanların ve cemiyetlerin anlama yetilerinin farklı olması sebebiyle doğal yasanın

da farklı telakki edilmesi şahıstan şahısa, cemiyetten cemiyete, dönemden döneme beşeri yasaların da farklı olması neticesini doğurmaktadır (Tarakçı, 2006: 252). İlahi-kutsal yasa ise vahiy yolu ile insanlara verilmiş yasaları ifade etmek için Thomas tarafından kullanılmıştır. Dini mahiyette olan bu yasaları sadece din adamları algılayabilmektedir. Yahudilerin yasaları ve Hristiyanların ahlaki değerleri bu yasaya dahil olmaktadır (Alkan, 1994: 33; Çaha, 2016: 59).

Mezkur üç yasa insanı ihtiva etmekle beraber bütün varlıklarla alakalı yasalar. Thomas son olarak beşeri yasa veya insan hukukundan bahseder. Ona göre insanları bilgelige ve erdeme götürecek disiplin dışarıdan kurulmalıdır (Göze, 1982: 92). Bazı kimselerin tabiatları gereği erdeme meyilli olduklarını ifade eden Thomas'a göre onlar için bir "baba otoritesi" kafi gelmekle birlikte bazı kimseleri, bilhassa gençleri "zorla kötülükten uzaklaştırmak gerekir" (Göze, 1982: 92). Beşeri yasa, ekseriyeti mükemmel erdemden yoksun olan insanlar için yapılmaktadır (Arnhart, 2013: 111). İnsanlar akılları vasıtasıyla zaten ilahi yasaya bağlıdırlar ve bu onların yasa yapmalarının temel referans noktasını teşkil etmektedir (Çaha, 2016: 59). Yine de Thomas beşeri bir yasa ile dini bir yasanın tenakuza düştüğü hallerde yanlış olanın beşeri yasa olduğuna hükmetmiş ve dini yasaya uyulması gerektiğini müdafaa etmiştir (Tarakçı, 2006: 252). Ona göre adaletsiz bir yasa, yasanın olmamasını ifade ediyorsa, adaletsiz yönetici de yöneticinin olmaması gibidir (Tannenbaum, Schultz, 2015: 130). İnsan yasasının gayesini dini bir gaye olarak tanımlar ve doğal hukuka mugayir hareket eden kralı kral olarak değil tiran olarak tanımlamaktadır (Tannenbaum, Schultz, 2015: 130). Dolayısı ile beşeri yasa sonsuz yasa ve doğal yasa ile uyumlu bir şekilde ortaya koyulmalıdır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 248). Yasanın ortak iyi ve adalet umdelerine uygun olup olmadığını anlamak için yasanın gayesine, yasa koyucunun selahiyetini aşıp aşmadığına ve bizzat yasanın hükümlerini tetkik etmek gerekmektedir (Göze, 1982: 93). Bu yasayı kimin koyacağına ilişkin can alıcı suale Thomas'ın verdiği cevaba göre, yasa ortak iyiyi gözetdiği için bu ancak topluluk adına hareket eden yöneticiler veya prensin aklıyla koyulabilmektedir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 240; Göze, 1982: 94).

Bütün evreni birbiriyle bağlı silsileler şeklinde ele alan Thomas Aquinas'a göre siyasi otorite de ilahi nizamla bağlantılı olmaktadır (Ebenstein, 2001: 122). Siyasi rejimleri tasnifte Aristo'nun sınıflandırmasını kabul eder. Ona göre cemiyet

hayatı da organikdir. Salisbury’li John gibi o da devleti bir bedene benzetmektedir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 243). Aquinas’a göre en iyi yönetim şekli monarşidir (Tarakçı, 2006: 255; Ebenstein, 2001: 123). Bedendeki organları kalbin idare etmesinden hareket eder ve arıların bir “bey”i olmasından hareketle monarşiyi diğer idare biçimlerine yeğler (Ebenstein, 2001: 123). Bu onun dünyayı yorumlama şeklinin ilahi kaynaklı olmasından kaynaklanmaktadır. Her şeyin “bir” olandan hareketle intizama kavuşması Aquinas’ta cemiyetin de bir fert idaresi altında nizama en uygun teşkilat olacağı fikrini uyandırmıştır.

Aslında Thomas Aquinas’ın insanların bir idare altında toplanmasını istemesinin başlıca sebepleri emniyet ve barış arayışıdır. Yöneticilerin insanlara sağladığı en mühim iki değer bunlardır (Çaha, 2016: 58; Ebenstein, 2001: 123). Fakat bu idare her zaman hukuka uygun olduğu sürece meşrudur. “Hükümet insanların faydası için çalışmalıdır” (Tarakçı, 2006: 255). Dolayısı ile Thomas, yönetici ile cemiyet arasında karşılıklı bir bağımlılık münasebeti kurarak iktidarı sınırlama gayreti içerisine girmiştir. Böyle yaparak yöneticinin kendi arzularına göre davranmasının önüne geçmeyi hedefler. Siyasi otorite, Tanrı’ya ve doğal hukuka itaat etmelidir (Tannenbaum, Schultz, 2015: 130). Bu şartın sağlanmasıyla Aquinas’a göre kral veya prens, Tanrı olmamakla beraber Tanrı tarafından bulunduğu makama geldiğinden meşrudur ve itaati hak eder (Büyük, 2004: 137). Kral rehberliği ile ictimai hayatın nihai gayesi olan Tanrı mülküne ulaşmayı sağlar.

Thomas Aquinas ideal yönetim şeklini monarşi kabul etmekle beraber onun kötüye kullanılabilme ihtimalini de göz ardı etmiş değildir. Yöneticinin bu sayılanları yapmayıp kendi istek ve arzularına göre hukuksuz bir şekilde cemiyeti idare etmesi tiranlığı doğurmaktadır. Thomas tiranlığın ve hukuksuz yönetimin taraftarı olmamıştır. Öyle ki, hukuksuz idarelere karşı başkaldırıyı meşru olarak kabul etmiştir (Çaha, 2016: 59). Fakat Thomas küçük tiranlıklarda başkaldırmanın her zaman iyi netice vermediği fikrindedir. Ona göre ihtilali gerçekleştirenleri yeni bir ihtilal ile devrilme korkusu sarmaktadır ve binaenaleyh onlar da cemiyet üzerindeki baskılarını artırarak insanları daha ağır kölelik altında tutma gayreti içerisine girmektedirler (Ebenstein, 2001: 124). Thomas bunun ictimai düzeni bozduğunun farkındadır ve onun cemiyet için gerekli gördüğü emniyet ve barış ihtiyacı karşılanamaz duruma gelmektedir.

Tiranın koyduğu kurallar yukarıda dikkat celb edildiği üzere yasa niteliği taşımamaktadırlar (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 253). Thomas bir tiranın cemiyetin başına geçmesi halinde Salisbury’li John’un tiranı öldürmeyi meşru ve doğru gördüğü “tirani öldürme” fikrini serdetmez (Ebenstein, 2001: 124; Ağaoğulları, Köker, 2001a: 253). Thomas Aquinas’a göre tiranın aşırı baskı kurmadığı durumlarda onun idaresine katlanmak gerekmektedir. Çünkü tiran, Salisbury’li John’un da düşündüğü üzere kötülere cezalandırmak ve iyileri sınamak için gelmiştir (Büyük, 2004: 137; Ağaoğulları, Köker, 2001a: 253). Thomas, tirana karşı herhangi bir fiilde bulunulacaksa bunun kamu otoritesi aracılığıyla yapılmasını müdafaa etmektedir. Eğer kral seçimle geldiyse, onun yerine başka bir kral seçme hakkı yasa ile mevcuttur. Şunu da belirtmek gerekir ki Thomas seçme hakkını tanımakla beraber cemiyetin iktidarı yetenekli kişilere veremeyecek kadar bozulmasıyla onun elinden yetkinin alınabileceğini söylemiştir (Göze, 1982: 97). Fakat Thomas kralın seçim ile değil de daha yüksek bir hükümrân tarafından tayini durumunda insanların dua etmekten ve günahlardan el çekmekten başka çareleri olmadığını ifade eder (Ebenstein, 2001: 124). Bu fikirleri ile Thomas, Salisbury’li John’u epey andırmaktadır. Zira John da tiranı öldürmenin şanlı bir vazife olduğu kanaatinde olmasına rağmen en iyisinin Tanrı’ya dua etmek olduğunu belirtmiştir. Lakin Thomas’a göre bu yüksek hükümrân kilise olarak anlaşılacaksa kiliseye tiran üzerinde sınırlı bir denetim verilmiş olmaktadır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 254).

Thomas Aquinas, iktidarın elde edilme ve kullanılmasının da onun meşruiyetine mütedair bir kriter olduğunu müdafaa eder. Eğer yöneticiler zor kullanarak başa geçmişlerse meşru sayılmazlar ve insanların da böyle bir idareye itaat etme yükümlülükleri bulunmamaktadır. Fakat iktidarı bu şekilde ele geçirmiş idareciler sonradan ortak iyiye müteallik kararlar alıp bunları tatbik ederlerse meşruluk kazanabilirler (Göze, 1982: 97).

Thomas Aquinas iktidarın Tanrı’dan gelmesi ve evrendeki birlikten hareketle monarşiyi ideal rejim olarak kabul etmekle birlikte onun tiranlığa kayma tehlikesini de fark ederek nihayetinde farklı bir çözüm yoluna gitmeyi tercih eder (Canning, 1996: 132). Bu karma yönetimdir. Thomas nasıl olacağını açıklamaksızın herkesin yönetimde pay sahibi olması mefhumunu ortaya atar ve tiranlığa kayma tehlikesi içinde olan monarşiye en yakın ideal düzeni kendince tanımlamış olur. Bu karma

idare, yönetimin tek kişide olmasıyla kısmen monarşi, bir grup insanın yönetime dahil olması ile kısmen aristokrasi ve insanların yöneticilerini seçmesiyle kısmen demokrasidir (Tarakçı, 2006: 256). Thomas karma yönetimi barışı sürdürecektir ve koruyacak bir sistem olarak telakki etmektedir. Herkes böyle bir sistemi kabul edecektir. Ayrıca bu yönetim biçimi dini yasa tarafından kurulmuştur (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 244; Tarakçı, 2006: 256). İlerleyen çalışmalarında yöneticiyi bir “ilke” olarak ifade etmesi aslında karma yönetime meşruluk vermesini sağlamıştır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 242).

Thomas kısaca herkesin şu veya bu şekilde idareye katılmasını mümkün hale getirmeye çalışmıştır. Yine de onun modern bir düşünür gibi yönetimi ele alması da beklenmemelidir. Zira kilise ile devlet ilişkileri ve iktidarın Tanrı’dan geldiği telakkisine sahip olduğundan zamanının mefhumlarıyla fikirlerini ortaya koymuştur. Kilise ile devlet münasebetini ele alırken canlı organizma benzetmesinden faydalanan Thomas’a göre kilise devletten üstündür (Tunçay, 2006: 426). Salisbury’li John gibi ruhun bedene üstünlüğünden ruhani otoritenin de dünyevi otoriteye üstün olduğunu söyler. Fakat John’un tersine bunu daha çok dini meselelerde tercih etmiştir (Tarakçı, 2006: 255). Dini meselelerde yöneticiler papaya tâbi olmalıdırlar (Tarakçı, 2006: 255). Buna eğitim de dahildir (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 255). Thomas “papayı, Hristiyanlık âleminin siyasî imparatoru olarak görmek istemiyordu” (Cranston, 2000: 37). Yine de devletin yasaları temel ahlaki prensiplerle uyushmalıydı (Cranston, 2000: 38). Thomas’ın bu şekilde kiliseye bir üstünlük vermesi onu plenitudo potestatis müdafii yapmamaktadır. İktidarın doğrudan Tanrı’dan kaynaklandığı belirtmesi bu bahiste onu kilisenin iki kılıca sahip olduğu ve bu kılıcı kilisenin dünyevi iktidara verdiğini belirten diğer düşünürlerden ayırır. İki kılıç kuramını müdafaa etmemesi dolayısı ile kilise ve devletin ayrı alanlarda egemen olduğu mantıki uzantıyı doğurmaktadır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 252). Kişi ebedi-ölümsüz yasaya ve doğal yasaya ve beşeri hukuka dolayısı ile yönetime tâbidir. İnanc sahibi bir Hristiyan olarak ise kiliseye tâbi olmaktadır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 252). Doğal yasalara mugayir bir yasa yayınlamadığı müddetçe Hristiyanlar yöneticiye itaat etmelidirler (Cranston, 2000: 41). Thomas Aquinas her ne kadar devletin kiliseye tâbi olması gerektiğini belirtmiş ise de kilisenin devlete müdahale edebileceği alanları tahdit etmiş ve devleti

bağımsızlaştırma yolunda bir adım atmıştır. Aristo'nun siyasi metnlerinin değerlendirilmesi neticesi ile devlet insanın günahı sebebiyle hapsedildiği bir yer olmaktan çıkıp tabii bir kurum haline gelmekteydi. Roma'dan sonra siyasi teşkilatın devam ettiğinin kabul edilebilmesi onun devrinde olmuştur (Lewis, 2011: 45). Thomas Aquinas da bu fikirde olup, bu doğal teşkilatı var olan düzen ile uyumlaştırma gayreti içerisinde doktrinini meydana koymuştur.

4.3.Padua'lı Marsilio'ya Göre Meşruiyet

4.3.1.Hayatı ve Eserleri

Padua'lı Marsilio veya Marsilio dei Mainardini, 1275 ile 1280 yılları arasında burjuva bir ailenin üyesi olarak Padua veya Padova'da dünyaya gelmiştir (Güngör, 2016: 12; Ağaoğulları, Köker, 2001b: 54; Canning, 1996: 154). Babası Padua Üniversitesi'nde noter olan Marsilio, gençliğini İtalya'da geçirmiştir. Padua Üniversitesi'nde tıp eğitimi almıştır. Roma Kralı Henry'nin hizmetine asker olarak giren Marsilio daha sonra Paris'e taşınarak Paris Üniversitesi'nde 1312 sonundan 1313 başlarına kadar profesörlük ve rektörlük vazifelerini ifa etmiştir (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 54; Güngör, 2016: 12; Canning, 1996: 154). Marsilio bu vazifeden ayrıldıktan sonra Paris'te üç sene daha kalır ve Jandun'lu John, Ockham'lı William gibi seçkin düşünürlerle tanışma fırsatı bulur (Güngör, 2016: 12). İtalya'da Ghibellinoların siyasi danışmanı olur (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 54) ardından 1320 senesinde tekrar Paris'e döner.

Aristo hakkında dersler verdiği bu devirde aynı zamanda Jandun'lu John'un ne kadar yardım ettiği bilinmemekle birlikte katkısı olduğu kabul edilen meşhur eseri "Defensor Pacis" yani "Barış Müdafii"ni kaleme alarak 1324 senesinde mezkur eseri tamamladı (Canning, 1996: 154; Ağaoğulları, Köker, 2001b: 54; Garnett, 2006: 14). Kitabı yazdığı anlaşılnca Jandun'lu John'la beraber Paris'ten kaçarak Bavyera Dükü ve papa ile arası hiç de iyi olmayan Ludwig'in yanına Nürnberg'e sığınmıştır (Güngör, 2016: 13; Ağaoğulları, Köker, 2001b: 54; Canning, 1996: 154). Papa XXII. John, Jandun'lu John ve Marsilio'yu aforoz etmişti. Eserde papa, beş veya altı adet hata bulmuştu. XII. Benedict zamanında ise bunların sayısı iki yüz kırktan fazlaya

çıkacaktı (Garnett, 2006: 25). 1324 senesinde papa, Ludwig'i aforoz edince Ludwig de karşılık olarak papanın sapkın olduğunu ilan eden bir bildiri yayınlamıştır. 1327 senesinde Ludwig İtalya'ya sefer düzenleyerek Roma'ya girmiştir.

Marsilio ise bu devirlerde papa aleyhine vaazlar vermeye devam ediyordu. 1328 senesinden sonra gözden uzaklaşmıştır. Milano Başpiskoposluğu'na atanan Marsilio bundan sonra Münih'te Ludwig'in sarayında doktorluk yapmıştır. Bu süre zarfında imparatorluk iktidarını çok daha keskin şekilde müdafaa eden eserler kaleme almıştır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 55; Güngör, 2016: 14-15). Marsilio 1342 veya 1343 senesinde öldü. Doğduğu zaman X. Gregory papalık makamında bulunmaktaydı. Hayatı boyunca 15 veya 16 papa vazife almıştır.

Marsilius Defencor Pacis yanında Defensor Minor gibi fikirlerini yine müdafaa ettiği eserlere de sahiptir. Ona göre bütün krallıklar için istenilmesi gereken en büyük iyilik barıştır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 56). Eserini kaleme almasının sebebi de bunu ortaya koymaktır. Ona göre “Halkların içinde serpiştiği ve ulusların refahının korunduğu huzur, her devlet için kesinlikle arzulanır olandır” (aktaran Güngör, 2016: 16). Marsilio'nun eseri, Hristiyanlığın bidayetinden o tarihe kadar kiliseyi dünyevi iktidara tâbi kılan ilk büyük açıklamadır (Tannenbaum, Schultz, 2015: 140). Kilise ile devlet arasındaki münasebetleri tam tersine çevirmiştir. “Aristotelesçi felsefenin bir sonucu olarak gelişen Ortaçağ siyasal yazılarının en radikal olanını temsil eder” (Tannenbaum, Schultz, 2015: 140).

4.3.2.Meşruiyetle İlgili Görüşleri

Marsilio da tıpkı Thomas Aquinas gibi bir Aristo takipçisidir. O da Thomas'ın faydalandığı Moerbeke'li William'ın “Politika” tercümesinden faydalanır fakat siyaset felsefesi Thomas'tan oldukça farklıdır. Fikirlerinde yer yer Aristo'dan da ayrılmaktadır. Marsilio'ya göre devletin kökeni hane halkının büyüüp gelişmesi ve ihtiyaçtan dolayı birleşmesidir. Cemiyet hayatını aşkın güce atfetmeyerek Aristo'dan ayrılan Marsilio (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 57; Marsilius, 2005: 16-17) yine de insanı birlikte yaşamaya iten “doğal” bir dürtüden bahseder (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 57). Ona göre devlet çok sayıda parçanın birleşmesinden ibaret olduğundan, yöneticinin vazifesini de bu parçaları bir araya getirmek olarak görür (Tannenbaum, Schultz, 2015: 140).

Marsilio'ya göre devlet işlerini düzenlemek için belli standartlar mevcut olmalıdır ve bu standart da yasadır (Güngör, 2016: 43). Ona göre yasa “teşri makamının mahkemelerde yaptırımı getirilebilen zorlayıcı emridir” (Ebenstein, 2001: 153). Yasaya herkes riayet etmek mecburiyetindedir. Marsilio beşeri hukuku ilahi otorite ile ayırma gayretinde olduğundan beşeri yasanın meşru olması için farklı bir kaynak aramıştır. Bu kaynağı da “egemenlik” mefhumunu bilmediğinden kanunun öncelikli etkileyicisini halkın tamamı veya ağırlıklı kısmı olarak tanımlayarak cemiyette bulmaktadır (Ebenstein, 2001: 154). Böylece Marsilio'ya göre yasalar herhangi bir şekilde ilahi kaynaklı olmayıp insanın kendi aklıyla sınırlı hale gelmiş olmaktadır (Tannenbaum, Schultz, 2015: 141). Yasanın özünde zor kullanma mevcuttur ve “yasanın amacı, toplumun ve yasa koyucunun amaçlarını yerine getirmektir” (Tannenbaum, Schultz, 2015: 141). Yasa koyucuyu herhangi bir şekilde doğal hukuk veya Tanrı sınırlamaz. O aklıyla buyurduğu yasalar ile cemiyeti idare etmektedir. Böyle yaparak Marsilio, cemiyeti tanrısallıktan soyutlamaya çalışmıştır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 57).

Bir işbölümü neticesinde ortaya çıkan cemiyet canlı bir organizma gibi çeşitli vazifeleri yerine getiren parçalardan meydana gelmektedir. Marsilio'ya göre belli gereksinimleri karşılayan başlıca altı grup mevcuttur. İlk bölümler sırası ile yönetim grubu, askeri bölüm ve dini bölümdür. Diğer üç bölüm ise köylüler, zanaatkarlar ve maliyeciler olmak üzere cemiyet için gerekli malları üreten ve ticaretini yapan gruplardır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 60). Onun ifadesi ile ilk üç bölüm “sivil topluluklarda genellikle saygın sınıf (honorabilitem) olarak adlandırılır. Diğerleri ise kavramın geniş anlamında sadece parça adlandırılır” (aktaran Güngör, 2016: 25). Marsilio'nun bu altı bölümlük cemiyet tasnifinin neticesi olarak yönetimin insanların içinden çıkması ve meşruiyetinin yine cemiyetin kendi içinden sağlanması düşüncesi çıkmaktadır. Dolayısı ile tıpkı bidayette herhangi bir aşkın müdahaleye ihtiyaç duymadan insanlar birleşerek cemiyeti tesis ettikleri gibi siyasi iktidar da doğrudan doğruya cemiyetten kaynaklanmaktadır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 61).

Siyasi rejimleri tasnif ederken de Aristo'yu takip eden Marsilio, en nihayetinde Aristo'ya ilave yaparak iyi yönetim şekillerinin halkın iradesiyle ve rızasıyla uyumlu olduğu zaman sağlandığını belirterek ondan ayrılır (Ebenstein, 2001: 152; Güngör, 2016: 19). Ayrıca Marsilio'nun dini bölüme devlet içerisinde yer

vermesi de kilisenin herhangi bir otorite olarak tanınmayıp devlete bağılı bir kurum olması manasını taşımaktadır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 62). Ona göre “papazlar, devletin bir parçasını öğretmenler olarak oluşturan sadece öğretmenlerdi” (Güngör, 2016: 32). Marsilio’ya göre insanlar ile yöneticiyi birbirine bağlayan bağlar kilise ile yönetici arasında değil bizzat yönetici ile yönettiği halk arasındadır (Tannenbaum, Schultz, 2015: 141).

Marsilio’ya göre cemiyeti idare edenin nasıl belirleneceği konusu oldukça önemlidir. Yönetilenlerin rızasını araması onu en etkili yöntemi belirleme noktasında seçime götürmektedir. Ona göre prensin seçimle idarenin başına geçtiği monarşik krallık en iyi yönetim biçimidir (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 66). Seçimli monarşiyi seçim olmayana üstün kılmaktadır (Marsilius, 2005: 50). Canlı organizmanın birliği devletin birliğine işaret eder ve bu prensin birliğine doğru uzanır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 67; Marsilius, 2005: 44). Fakat ona göre ne prens ne de onu seçimle işbaşına geçiren halk “egemen” değildir (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 68). Bunun birinci sebebi prensin halkın “ağırlıklı” kısmının yaptığı yasalar ile mukayyed olması ve buna karşılık prensin yasayı korumadığı bir ortamda yapılan yasaların da nizamın da geçersiz olmasıdır. Prens yasayı silahıyla korur, asileri cezalandırır ve yasanın işlenmesini sağlar (Marsilius, 2005: 85).

Marsilio halk ile yöneticiyi birbirine bağımlı kılarak bir istikrar arayışındadır. Onun ortaya koyduğu halkın yasa koyucuyu seçimle başa getirme vetiresi, devletin ve iktidarın meşruluğunun ve sınırlarının yine devletin içinden geldiği bir yapıya işaret etmektedir (Tannenbaum, Schultz, 2015: 141). Yine de Marsilio’nun halkın seçimi için öngördüğü durumlar günümüz seçimi ile aynı şekilde düşünülmemelidir. Marsilio yurttaşların ağırlıklı kısmını hem nicelik hem de nitelik bakımından ele almaktadır (Ebenstein, 2001: 154). Herhangi bir elit teorisi ortaya koymamasına rağmen sadece nicelik unsurunun yeterli gelmediğini söyler (Ebenstein, 2001: 155). Dolayısı ile nitelik unsuru zenginlik, grup üyeliği gibi faktörleri de hesaba katmaktadır (Tannenbaum, Schultz, 2015: 141). Buna rağmen Marsilio’nun bunu tam bir vuzuha kavuşturmamış olması, sadece belli sınıfların hükümran olabileceği bir sisteme karşı olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. O halkın sağduyusunu her zaman müdafaa ederek bir şekilde yönetimde söz sahibi kesimi artırmaya çalışmıştır (Ebenstein, 2001: 156). Bunu yapmasının sebeplerinden biri de yasa meydana

getirilirken insan sayısının fazla olmasının herhangi bir şekilde hataya mani olacağını düşünmesidir.

Marsilio'nun kurduğu bu sisteme göre prens de kanunlara uyarak insanları idare eder. Prensın yasayı çiğnemesi ve bir cürüm işlemesi halinde, eğer yasada yazıyorsa ona göre, yazmıyorsa da vazifeden belli bir süre uzaklaştırma cezası verilir. Marsilio, tam manası ile olmasa da hukuki bir sistem kurma gayreti içerisinde olmuştur (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 68). Lakin Marsilio her ne kadar prene karşı halka böyle bir güç vermiş ise de, prensın suçunun küçük olması veya suçun çok ender olarak işlenmesini prensın vazifede kalması için mazeret saymaktadır. Onun böyle yapmaktaki gayesi istikrarı sağlamaktır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 68). Dolayısı ile prensın yasaya saygılı olmasını şart koşmakla beraber nadir de olsa ona aldırış etmemesine intizam için göz yumar. Buraya kadar müşahede edilebileceği üzere, Marsilio hiçbir şekilde yönetimde kiliseye veya dine dair bir imada bulunmamaktadır. Aksine, ona göre barışı tehdit eden bizzat papalıktır. Ona göre Aristo'nun bilmediği veya daha doğrusu bilemeyeceği ve bu yüzden siyaset felsefesine dahil etmediği papalık, kral ve prensler üzerine iktidar iddia ederek kendi kendine krallar üzerinde egemenlik vermektedir ve bu insanların rahatı için en büyük vebadır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 57). Dolayısı ile Marsilio, kilisenin plenitudo potestatis yani iktidarı kilisenin-ruhani elinde tuttuğu doktrine tamamen karşıdır. Barışın önündeki ilk tehdit budur (Garnett, 2006: 35; Canning, 1996: 154). Onun vardığı neticeye göre papanın herhangi bir şekilde devlete müdahalesi devletin hukuk düzenini tehdit ederek kaos çıkmasına sebebiyet vermektedir (Tannenbaum, Schultz, 2015: 142).

Marsilio iki kılıç kuramına karşıdır ve bunun böyle telakki edilmesine sebebiyet veren Kutsal Kitap'taki ilgili pasajın yanlış okunduğunu ifade eder (Tannenbaum, Schultz, 2015: 142). Ona göre böyle bir yetki kimse tarafından kiliseye verilmemiş ve aksine papaz ve piskoposlara da yasaklanmıştı. Yapılması gereken dünyevi iktidarın yetkisine bağlanmaktı (Güngör, 2016: 111). Daha ileri giderek kilisenin devlete ait hak ve yetkileri ele geçirmesini bir gasp olarak nitelendirir (Daver, 1993: 14). Devletin içinde sadece bir iktidarın bulunabileceğini, iki iktidarın bulunması halinde ikisine birden itaatın mümkün olmadığını ifade eder (Daver, 1993: 14; Ağaoğulları, Köker, 2001b: 70).

Marsilio, bunu sadece dünyevi iktidar ile de tahdit etmekle kalmaz, ruhani olarak da papanın diğer inananlar üzerinde herhangi bir iktidarı olmadığını müdafaa eder. Dolayısı ile sivil suçlular gibi dini sapkınları cezalandıracak olan da prenstir (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 72). O kutsal metinlere inanır fakat papalık ferman ve beyanları ile gelen ilaveleri kabul etmemektedir (Ebenstein, 2001: 162). Ona göre papa Roma piskoposu olarak sıradan bir piskopostan farklı değildir. Aslında onun kutsal metinlere dönüşü ifade eden bu fikirleri Protestanlığa giden yolun da habercisidir (Ebenstein, 2001: 162).

Marsilio birçok devlet ve buna karşılık bir kilise olması arasındaki ilişkiyi ise dini bir “Genel Kurul” fikriyle aşmaya çalışmıştır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 73-74). İman konusunda kesin kararı veren bu genel kurul dini olarak en üstün otoritedir ve bütün inananları temsil etmektedir. Fakat herkesin bu kurula katılımı muhal olacağından her yasama işini üstlenenler mümessilleri ile bu kurula katılmaktadırlar (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 74).

Görüldüğü üzere Marsilio, dünyevi iktidarın tek geçerli iktidar olduğunu müdafaa etmiş ve onun üzerinde herhangi bir otorite kabul etmemiştir. İktidarın meşruiyeti aşkın bir kuvvetten gelmemekte, bizzat cemiyetin içinden doğmaktadır. Bu bakımdan iktidarın devletin laik bir hüviyete kavuşmasında Marsilio’nun payı büyüktür. Devletin her bakımdan kiliseyi denetleme hakkı vardır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 73).

Yine de Marsilio’yu modern düşüncenin başlatıcısı olarak görmek doğru değildir. O iktidarı düşünürken zamanının kalıplarından tam olarak kurtulamamış ve buna göre teorisini inşa etmiştir. Onun auctoritas ile potestas’ı ikiye bölüp halk ile yöneticiye bölüştürmesi egemenlik telakkisinden uzak olduğunu göstermektedir (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 69). Yine kiliseyi devlete bağlarken takip ettiği yolda milli-ulusal kilise düşüncesine de varamamıştır. Dolayısı ile Marsilio’yu devrinin bir insanı olarak değerlendirmek ve modernitenin kahini olarak görmekten imtina etmek gerekmektedir (Garnett, 2006: 8). Mamafih ortaya koyduğu fikirler ile Marsilio’nun modern düşünceye giden yolu hazırladığı muhakkaktır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İKİ DÜŞÜNCENİN MUKAYESESİ

5.1.İki Düşünce Sisteminde Mütefekkirlerin Fikirlerinin Benzer Tarafları

İki düşünceyi çalışmamızda temsil eden mütefekkirlerin ilk benzer tarafı, herhangi bir şekilde yöneticisiz bir toplum tahayyül etmemiş olmalarıdır. İktidarın meşruiyeti, iktidarı kimi zaman doğrudan Tanrı'dan alan kral veya Allah'ın seçtiği sultan ile veya kilise ya da halifenin onayı ile başa geçen prens, kral veya sultan ile sağlanmaktadır. Fakat bunların olmadığı teşkilatsız bir cemiyeti düşünmemişlerdir.

Maverdi devleti insanların ihtiyacı neticesi ilahi bir müdahale ile kurulan aygıt olarak ele alır (Kallek, 2004: 234). Yine insanların başsız ve lidersiz olmaları onların ıslah edilemeyecekleri manasını taşımaktadır (Maverdi, 2004: 168). Melik bedendeki baştır ve başsız ceset ayakta duramaz (Maverdi, 2004: 156).

Gazzali'ye göre bir imam olmazsa ümmetin bütün işleri aksar ve fesada uğrar (Ocak, 2002: 323). İnsanların vahşi hayvanlar gibi tek başlarına yaşayamayacaklarını müdafaa eden bir görüştedir (Gazzali, 2012: 164). Bir cemiyetin başsız olması anarşi ve kaos doğurur. Öyle ki hükümdarın olmadığı zaman halkın perişan olacağını ve Allah'ın emirlerinin dünyadan silinebileceğini belirtmiştir (Gazzali, 2015: 62).

Nizamülmülk de adil padişahın ülkenin başından gitmesinin anarşi doğuracağını ve muhtelif kılıçların kan dökceğini belirtir (Nizamülmülk, 2016: 25). Ona göre zalim padişah veya sultanların hükümleri uzun olmamakla beraber mutlaka onların yerine geçecek başkalarını olduğunun altını çizerek iktidara bir devamlılık sağlamak istemiştir (Nizamülmülk, 2016: 56). Ona göre Allah her asır ve zamanda birini padişah olarak seçmektedir (Nizamülmülk, 2016: 25).

İbn Hazm da Maverdi, Gazali ve Nizamülmülk'ün fikirlerine benzer şekilde yöneticisiz bir toplumun olamayacağına dikkat çeker (İbn Hazm, 2017: 150). Yönetici olmayan ülkelerde hakkın hükümlerinin tatbik edilmesinin mümkün olmadığını belirtir (İbn Hazm, 2017: 152). Hatta bunu sağlamlaştırmak için en

takdire şayan halife seçiminin tayin olduğunu ifade ederek fiili olarak yöneticisiz herhangi bir zamanın geçmemesini de sağlamaya çalışmıştır (İbn Hazm, 2017: 414).

Salisbury'li John, organik bir cemiyet telakkisi içinde teorisini oluşturmuş ve bu sebeple de aslında idareyi tabii görmüştür. Ona göre herhangi bir yöneticinin bulunmadığı toplum yıkıma gitmektedir (John, 2015: 129). John bu fikrini öylesine müdafaa etmiştir ki nihayetinde tiranların da idaresinin Tanrı'dan geldiğinden dolayı iyi olabileceği şeklinde bir kanaate varmıştır (John, 2015: 213).

Yine Thomas Aquinas Aristo'yu okuyabilme fırsatı elde ettiğinden onun da nazariyesinden faydalanarak devleti ve idareyi müspet bir sahada insanların ihtiyaçlarının sağlanması şeklinde açıklar ve bunu mecburiyet olarak görmektedir (Aquinas, 2004: 6). İnsan, tabiatı itibari ile şehir merkezlidir ve yönetime muhtaçtır (Büyük, 2004: 136).

Padua'lı Marsilio da bir Aristo takipçisi olarak ihtiyaçlar neticesinde hane halkının büyüdüğünü belirtir ve devletin teşekkül ettiğini ifade eder. Ayrıca insanın içinde birlikte yaşamaya onu iten tabii bir dürtü bulunmaktadır (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 57). Müşahede edilebileceği üzere her iki düşünceyi temsil eden mütefekkirler insanın gerek ihtiyaç gerek ise anarşiden muhafazası için yönetim aygıtını mecburi görmüşlerdir. Buna kimi zaman dini referans getirdikleri gibi tabii bir ihtiyaçtan da kaynaklandığını belirtmişlerdir.

Bir başka benzerlik barış-huzur ve emniyet arayışında görülmektedir. Ancak bu sayede istikrarın sağlanabileceği kanaati hakimdir. Maverdi adalet ve emniyet üzerine bina edilmiş bir iktidar ile kişilerin felah bulacakları düşüncesindedir (Mücahid, 2012: 119). Halifenin vazifelerini sayarken topluluğun himayesi, can ve mal güvenliği gibi şartları saymıştır (Maverdi, 2015: 53). Gazzali de iktidara ihtiyacı açıklarken hayatın idamesinin yanında emniyeti de gerçekleştirilmesi gereken şartlardan saymıştır (Alkan, 1994: 116-117). Kendisi devletin en mühim vazifelerini sayarken emniyet ve huzurun sağlanmasını başa koymuştur (Mücahid, 2012: 131). Zira bunlar olmayınca insanların diğer faaliyetlerde bulunması gittikçe zorlaşmaktadır. Dolayısı ile emniyet teşkilatlı cemiyetin varlığını devam ettirebilmesi için bir ön şart haline gelmektedir. Nizamülmülk anarşi zamanından insanları kurtacak padişahın rahat ve emniyetli günleri getireceğine inanmaktadır (Nizamülmülk, 2016: 158). O gelene kadar cemiyette haksızlıklar kol gezmektedir.

İbn Hazm da mazlumların haklarının müdafaa edilmesi gibi hak ve hukukun korunması meselelerini ancak imamın varlığıyla açıklamaktadır (İbn Hazm, 2017: 152). Salisbury’li John’a göre de devletin gayesi emniyeti sağlamaktır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 215). Devlet ortak iyiyi sağlayan bir teşkilattır (Ağaoğulları, Köker, 2001a: 216). Emniyet ve barış arayışını Thomas Aquinas’ın siyaset felsefesinde de müşahade etmekteyiz. Zira bu konuya o kadar ehemmiyet vermektedir ki, insanların bir idare altında toplanmasını buna bağladığı gibi (Çaha, 2016: 58; Ebenstein, 2001: 123), küçük tiranlıklara sırf bu iki değer yok olmaması için müdahale edilmemesi fikrini ortaya atmıştır (Ebenstein, 2001: 124). Thomas’ın monarşinin tehlikesine karşın önerdiği karma yönetim barışı sürdürecektir ve koruyacak bir sistem olarak telakki edilmektedir. Padua’lı Marsilio ise bizzat eserinin ismini “Barış Müdafii” koyarak aslında cemiyet için en mühim hususun barış olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Krallıklar için istenilmesi gereken en büyük iyiliğin barış olduğu kanaatindedir (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 56). Eserini de bu barışı tehdit eden papalığa karşı kaleme almıştır.

Yaşadıkları tarih ve coğrafyalar itibarı ile oldukça farklı yerlere denk gelen bu mütefekkirlerin hepsinin iktidarı gerekli görmelerinin sebebi barış ve emniyettir. Aslında bu düşünce kendisinden asırlar sonraki insanları da etkileyerek devletin emniyet ve adaleti sağlamasının mecburi olduğu ve insanların siyasi idare öncesinde bir anarşi döneminde olduğunu farz eden sözleşme geleneğine uzak değildir. Dolayısı ile mütefekkirlerin yaşadıkları devirler itibarı ile me hazları farklı olmakla beraber iktidar arayışlarındaki saik aynı olmuştur.

5.2.İki Düşünce Sisteminde Mütefekkirlerin Fikirlerinin

Farklı Tarafları

Mütefekkirlerin nazariyelerinde benzer tarafları olmakla birlikte farklı oldukları kısımlar da mevcuttur. Birinci farklılık İslam dünyasında halifenin siyasi iktidarı, Nizamülmülk hariç teoride olmakla beraber fiili olarak da temsil etmesidir.

Abbasi hilafeti devrinde sembolik bir hüviyete bürünmesine rağmen Maverdi eserinde (Maverdi, 2015) halifeyi siyasi iktidarın başı olarak tanımlamış ve devrin devlet veya devletçiklerini ona bağlı valiler olarak görmüştür. Halifeyi sadece teoride

baş olarak değil devlet işlerini düzenleyen yönetimin başı olarak ele almıştır. Thomas Aquinas ise, Gelasius'un nazariyesini kilise lehine yormaz ve papayı siyasi iktidarın başı olarak görmez (Cranston, 2000: 37). Yasaların temel ahlaki prensiplerle uyuşması gerektiğini belirtmekle yetinir. Kilise-kral ve halife arasındaki bu farkın sebebi zikredildiği üzere Hristiyanlığın bir iktidarın altında yeşermesi sebebiyle iki ayrı alanın teşekkül etmesi ve aralarındaki münasebetler neticesinde siyaset nazariyesinin şekillenmesine mukabil, İslam'ın bidayetinden itibaren siyasi bir hüviyete kavuşmasıdır. Padua'lı Marsilio ise bunu en uca götürerek çalışmada ele alınan bütün mütefekkirlerin fikirlerinden farklı şekilde devlete herhangi bir dini referans aramamaktadır (Tannenbaum, Schultz, 2015: 141). Halife ile sultanın hukuki ilişkilerine dair bir şey söylememeye ihtimam gösteren Nizamülmülk dahi (Nizamülmülk, 2016) sultanın şeriatın muhafazasında etkin rolü ve vazifesi olduğunu söylerken sultana dini referanslar vermektedir. Marsilio ise yasaların bizzat cemiyetin içinden ve insan aklından çıktığını belirtir. Dolayısı ile ona göre devlet idaresinde dini hükümlerin bir tesiri bulunmamaktadır.

Yine Salisbury'li John (John, 2015) siyasi iktidarı temsil eden kılıcın sahibini kilise olarak tanımlamakla beraber papayı nazariyede devlet başkanı olarak görmez. Prens papaya itaat eder. Burada Abbasilerin sembolik hilafeti ile bir benzerlik görülebilmektedir. Sultanların, bilhassa Selçukluların Abbasi halifeleri ile ilişkileri bu minvalde değerlendirilebilir. Fakat bu şekilde olmasına rağmen İslam dünyası nazariyede halifeyi siyasi iktidarı temsil eden kurum olarak ele almaktadır. Cemiyet ve iktidarı açıklarken hilafeti merkeze koyar. Nizamülmülk bunun istisnasını teşkil etmekle beraber ilahi kaynaklı cemiyet anlayışından da vazgeçmemiştir.

Özellikle Aristo'nun keşfi ile birlikte cemiyetin tabii bir şekilde doğduğu telakkisi hakimiyet kazanırken, İslam dünyasında yine ihtiyaç nazariyesi kabul edilmekle beraber bunun yine ilahi bir müdahale ile gerçekleştiği belirtilir. Tamamı ile insanların faaliyetleri cemiyet hayatını belirlememiştir. Marsilio ise insanda toplu halde yaşamaya mütedair tabii bir dürtü olduğunu belirtmesine rağmen (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 57), hane halkının genişlemesini kafi görmektedir.

Bir başka fark devlet başkanına isyan veya onun makamından indirilmesi, öldürülmesi bahsidir. Maverdi herhangi bir şekilde halifeyi hal edecek bir mekanizmadan bahsetmemiştir. Şartları sıralar ve ehlü'l-hal ve'l-akd'in gerektiğinde

yeni halifeye biat etmesini ifade eder. Bunun nasıl olacağı hakkında ise net ifadeler vermekten uzaktır. Gazzali ise ilim şartını taşımayan halifenin indirilmesi gerektiğini söylerken bunun ancak savaşa dönüşmeden yapılabilecekse icra edilmesini belirtir (Gazzali, 1971: 179). Nizamülmülk adil olmayan padişahın akıbetinin öldürülmeye kadar varacağını belirtmekle birlikte net çizgiler çizen bir tablo sunmamıştır. İbn Hazm ise saydığı şartları taşımayan ve zalim halifeye karşı yapılabilecek her şeyi farz olarak telakki eder (İbn Hazm, 2017: 226).

Batı’da ise Thomas Aquinas zalim kralı tiran olarak adlandırmakla beraber onun öldürülmesine sıcak bakmamaktadır. Hatta küçük tiranlıklara daha büyük tiranlıklara dönüşmelerini önlemek amacıyla itaat edilmesi gerektiğini belirtir (Ebenstein, 2001: 124). Salisbury’li John ise tiranı öldürmenin şanlı bir vazife olduğuna dikkat çeker ve yasayı çiğneyerek kendi arzularına göre devleti idare eden tiranın öldürülmesi gerektiğini belirtir. Fakat bu düşüncesinde ihtiyatlı davranmayı da ihmal etmez. Marsilio da yasayı çiğneyen prensin belli bir süre makamından uzaklaştırılması gerektiğini, fakat bu halin çok nadir yaşanması haline prensin yerinde kalmasını müdafaa eder (Ağaoğulları, Köker, 2001b: 68). Bu bakımlardan iki düşüncede cemiyete dair fikirlerin farklılık gösterdiği ve iktidarın İslam dünyasında her ne şekilde olursa olsun din ile meşruiyet kazanacağı kabul edilmişken Batı’da özellikle Marsilio’nun meşruiyetin cemiyetin içinden çıktığını belirtmesi hem kendinden önceki Batı’daki düşünürlerden hem de İslam dünyasından en belirgin farkını teşkil etmektedir.

5.3.Mütefekkirlerin Siyaset Bilimi-Teorisi ve Siyasi

Düşünceler Tarihi Açısından Durdukları Yerler

Maverdi, klasik meşruiyet teorilerine dahil edilecek şekilde iktidarı ilahi kaynaklı görmüştür. Şer’i olarak hilafetin teessüsünü mecbur kabul etmiş ve buna göre nazariyesini şekillendirmiştir. İktidar ilahi kaynaklı olarak cemiyeti şekillendirir ve insanların bu iktidara ihtiyaçları elzemdir. Aksi halde bir düzensizlik hüküm sürmektedir. Bununla beraber Maverdi iktidarın meşruiyetini sadece kuruluş safhasında aramaz. Ona göre iktidarın her fiili şeri hukukla bir denetim altında olduğundan meşruiyetin devam eden bir vetire olduğunun farkındadır. Fakat

meşruiyetini kaybeden iktidarın nasıl el değıştireceği konusu nakıs kaldığından pratikte iktidarın kuruluşunun düzen için yeterli olduğu görülecektir.

Aynı şekilde Gazzali de insanların emniyeti ve huzuru sağlandıktan sonra bunun önüne geçecek herhangi bir olayı tasvip etmemektedir. Dolayısı ile şartlarına sıkı sıkıya bağlı olmakla beraber uygulamada tavizler vermiştir. Maverdi ve Gazzali'nin halife devrindeki sultanlıklara cevaz vermeleri de bundan kaynaklanmaktadır. Güvenlik ve istikrar arayışı bu mütefekkirleri olanı kabul etme ve teoriye dahil etme fikrine götürmüştür.

Nizamülmülk de iktidarın kaynağını ilahi olarak gören bir telakkiye sahiptir. Selçuklu sultanına meşruluk kazandırmak için ortaya koyduğu şartlar yanında belli insanların ilahi otorite tarafından seçilerek cemiyetin başına geçtiğini açıklaması bunu göstermektedir. Gazzali ve Nizamülmülk daha çok tavsiye ile devlet başkanını şeriata uymaya davet ederler. Buna uymayan halife ve sultanın akıbetinin iyi olmayacağı yönünde tavsiye vermektedirler.

İbn Hazm da yine siyasi iktidarın kaynağını ilahi görerek klasik meşruiyet teorilerine dahil olmaktadır. Halifenin peygamberin halifesi, ondan sonra gelen kişi ve devlet başkanı olarak telakki edilmesi ve halife olacak kişinin seçim vetiresinde zaten Allah katında halife olduğunu belirtmesi de bunu göstermektedir.

Salisbury'li John ve Thomas Aquinas ve hatta Marsilio evrendeki birlikten hareketle fikirlerini serdederler. Salisbury'li John kilisenin dünyevi iktidara üstünlüğünü ve kilisenin dünyevi iktidara meşruluk sağladığını belirterek iktidara ilahi bir kaynak vermiştir.

Yine Thomas Aquinas da iktidarın kaynağını ilahi görmekte, fakat Salisbury'li John kadar kiliseyi öne çıkarmamaktadır. Bununla beraber kanunların kiliseninkine uygun olması gibi şartları da serdetmiştir.

Padua'lı Marsilio da devleti olabildiğince kiliseden ayırmakla beraber ortaçağ mefhumlarıyla düşünmektedir. İktidarın meşruiyetini cemiyette aramak gibi son derece dikkat celb edici fikirlere sahip olmakla beraber ulusal-milli kilise düşüncesinden de uzaktır.

Zaten Hıristiyan dünyasında kilisenin plenitudo potestatis iddiasına cevap olarak geliştirilen nazariyeler ilahliliği reddetmemişlerdir. Bir kısmı da iktidarın doğrudan doğruya Tanrı'dan alındığını müdafaa etmişlerdir. Bunun sebebi papa

karşısında kralı veya imparatoru güçlendirme gayretidir. Fakat bu hiçbir şekilde din olmadan tahayyül edilmemiştir. Salisbury’li John’un, Aristo’nun “Politika”sını okumamakla beraber kendi kullandığı polycraticus mefhumuna varması ve zalim yöneticiye tatbik edilecek müeyyideyi uç noktaya taşımaya ve kendine kadar gelen ortaçağ düşüncesini özetler mahiyette olması bir merhale, Thomas Aquinas’ın Aristo’yu okuma fırsatını yakalayıp devleti ortaçağ Batı zihniyetinin ürünü olan kötü şöhretinden kurtarıp onu meşru bir zeminde tabii bir kurum olarak ele alması başka bir merhale. Böylece devlet insanların günahlarının bedelini ödedikleri bir hapisane olmaktan çıkar. Padua’lı Marsilio ise egemenlik mefhumundan son derece uzak olmakla beraber devlet ve kilise ayrımını ortaya atması bakımından siyasi düşünce tarihinde Batı’da başka bir merhaleyi temsil eder.

Devletin laikleşme vetiresinde kendisinden sonraki düşünürlerin yolunu açmıştır. Bu aslında Hristiyanlık diniyle alakalıdır. Zira en başından itibaren otorite ile karşı karşıya kaldığından bu çatışmanın patlak vermemesi kaçınılmaz bir hal almaktadır. İslam dünyasında ise otoritenin din ile kurulduğu telakkisi bidayetden beri hakim olduğundan böyle bir çatışmaya rastlanılmaz. Hilafetin sembolik olduğu devirlerde fiili olarak sultanların halife ile çatıştıkları zamanlar olsa da meşruluklarını her zaman ondan alma noktasındadırlar. Halifeler arası mücadele dahi esasında dini değil siyasi bir mücadeledir. Zira halife otoriteyi temsil etmekle beraber Batı’daki papa gibi ruhani bir lider değildir. Onun makamında bulunma sebebi bizzat devleti idare etmesi gerektiğindendir. Dolayısı ile Maverdi başta olmak üzere Gazzali, Nizamülmülk ve İbn Hazm fiili şartları ele almakla birlikte bir sürekliliği temsil etmektedirler. İktidarın meşruiyetini devamlı olarak arama noktası çalışmamızdaki bütün mütefekkirlerde nazariyede kalmış denebilir. İktidarı asla sınırsız görmemişler fakat yine de onun kural dışı hareketlerinden bazılarını kabul etmek durumunda kalmışlardır.

SONUÇ

Siyasi iktidar, meşruiyetten ayrı tasavvur edilemez. Meşruiyet meselesi siyasetin merkezinde olan bir meseledir. Zira cemiyetin idaresinin sürekliliği yönetilenlerin rızasına bağlıdır. Bu bağlamda meşruiyetin nasıl sağlandığına dair günümüze kadar çeşitli nazariyeler ortaya atılmıştır. Bunların müşterek noktaları klasik ve modern meşruiyet olarak tarihi bir çizgi çekmeleridir. Ayrıca meşruiyeti yapısal olarak inceleyen nazariyeler de mevcuttur. Tartışma esasında bir iktidarın meşruiyete olan ihtiyacından sıyrılıp artık varlığı kabul edilmiş bir iktidarın meşru olup olmadığı noktasına gelmiştir. Tarihte de bu çalışmaya konu olan mütefekkirlerin ortaya koyduğu teoriler aslında iktidar mefhumunu kabul eden, iktidarın olmadığı bir cemiyette ise ictimai hayatın mümkün olmadığını farzeden beyanlardır. Dolayısı ile onlar da bu iktidarın ne şekilde meşru olacağı sualiyle meşgul olmuşlardır.

Maverdi'ye göre iktidarın meşruiyeti şeriata uygun şartları taşıyan bir halifenin idaresiyle sağlanır. Sayısını belirlediği seçmen grubunun seçimi ile veya bir önceki halifenin tayini ile seçim işlemi gerçekleşir. Ona göre en doğru olanı mülk yani devletin din esası üzerine kurulmasıdır. İnsanların bir başkanı olmadığında kaos ve anarşi doğmaktadır. O yüzden bir şekilde idare kurulmalı ve halk bu idareye biat ederek itaat etmelidir. Mevcut siyasi atmosferin doğurduğu birtakım problemleri, kurduğu hilafet nazariyesi içinde meşru bir zemine oturtmaya gayret göstermiştir. İstila valiliğini nazariye içine almıştır. Bu husus Gazzali'de de görünmektedir. Gazzali şevket sahibi bir kişinin tabi olmasıyla biat işlemini geçerli sayarak itaati halka şart koşar. Ona göre de insanların yöneticisiz kalması anarşiye sebep olmaktadır. Siyaset dinin içinden neşet etmiştir. Haliyle meşruluğu buradan gelir. İbn Hazm da aynı yolu takip ederek halifeye itaati ümmet için vacip görerek fikrini ortaya koyar. Endülüs coğrafyasında yaşamasına rağmen fikirleri diğer İslam mütefekkirlerinden çok farklı değildir. Esas gayesi siyasi iktidarın kurulması üzerinedir. Zaten yöneticinin mevcut olmaması teşkilatlı bir cemiyetin de var olmaması manasına gelmektedir. Nizamülmülk, Selçuklu Devleti veziri olmasından naşi, siyasi iktidarın başı olarak halife değil sultandan bahsederek gerekli şartların tahakkuku ile teşekkül eden iktidara halkın itaatini öngörür. Adil padişahların yokluğunda kaos doğmaktadır. Tıpkı diğer mütefekkirler gibi yöneticisiz cemiyet

düşüncesi mevcut değildir. Nazariyede meşruiyetin devamlı kurulma umdesi devam etmekle beraber fiiliyatta karşılığını görmek her zaman mümkün olmamıştır. Misal olarak Maverdi ve Gazzali’de diğer devletlerin teori içine dahil edilmesi bir bakıma şartların gerektirdiği bir durum olmuştur. Haliyle nazariyede korunan birçok husus bazı zamanlarda esnetilmiştir.

Yine Salisbury’li John da iktidarı cemiyet hayatı için şart koşar. Bu iktidarın meşruiyeti yasalara ve pratikte kilise yasalarına tabiyetten geçmekle birlikte tiranın öldürülmesini müdafaa eden John nihayetinde tiranı da Tanrı’nın seçtiğinden hareketle iyi olarak görür. Cemiyet canlı bir organizmaya benzetilir ve Prens bu organizmada başı temsil etmektedir. Bedenin sıhhati de aşağıdakilerin sadakatle itaatine bağlıdır. Bu bedenin ruhunu ise Kilise temsil etmektedir. Kilise iki kılıcın da sahibi olarak dünyevi iktidardan üstündür. Başta bir tiran dahi olsa, hiç yönetici olmamasından daha iyidir. Thomas Aquinas’a göre iktidarın meşruiyeti yasaya uygun yönetimle mevcuttur. Kendine has dört adet yasa ayrımıyla yasalar hiyerarşisi kuran Thomas bunu çiğneyen prensi tiran olarak kabul eder. Lakin bu tirana karşı yapılabilecek şeyler oldukça mahduttur. İnsanların faydasına olacak şey itaat etmektir, aksi halde daha kötü neticelerin ortaya çıkması mümkündür. Seçim değil de daha yüksek bir otorite kralı başa getirdiyse, insanların dua etmeleri yapabilecekleri en iyi şeydir. Padua’lı Marsilio, kendinden önceki Batı düşünürlerinden belli ölçülerde sıyrılmakla birlikte, iktidarın meşruiyetini yine yasaya uygun yönetime bağlar. Kiliseyi tamamı ile devlete bağlı bir kurum olarak görmesi onu devrinin en radikal insanı yapmıştır. Yasa koyucuyu doğal hukuk veya Tanrı sınırlamaz. Siyasi iktidar doğrudan cemiyetten kaynaklanmaktadır. Yasaya uymayan yöneticiyi bir süre olmak kaydıyla idareden uzaklaştırma önerisi getirse de onun hatalarına rağmen makamında kalması taraftarıdır. Zira idarenin olmaması, kötü bir idarenin olmasından daha iyi değildir.

Bütün bunlar bizi, iktidarın meşruiyetini nazariyede tanımakla beraber mezkur mütefekkirlerin devrin gerektirdiği şartlara göre bunun esnetilebileceği fikrinde oldukları neticesine götürmektedir. Fakat onların teoriyi esnetmeleri iktidarın her halinin meşru olduğu fikrinde oldukları manasına gelmemektedir. Sadece mevcut halin bir mecburiyet neticesinde vuku bulduğunun farkında olduklarını göstermektedir. Meşruluğunu kaybeden yöneticiye isyan etme

düşüncesine nazariyelerinde müşahade edilmesine rağmen bunun ne şekilde olacağına, bundan sonraki vetirede neler yapılacağına dair sarıh izahlar yoktur. Daha çok yöneticilere kötü bir idarenin tehlikeli neticeleri olabileceği şeklinde ihtarlar mevcuttur demek daha doğru olmaktadır. İslam dünyasında, Hristiyanlığın aksine ruhbanlığın mevcut bulunmaması da idareye dair yaklaşımın daha muhtelif şekillerde ortaya çıkmasına imkan tanımıştır.

Ortaçağ dediğimiz devrin mütefekkirleri aslında bir süreklilik üzerinde fikirlerini beyan etmişlerdir. Dolayısı ile devleti ve iktidarı düşündükleri atmosfer farklı değildir. Hepsi cemiyetin idaresinin elinde zor kullanma gücünü tutan iktidarla mümkün olduğunun farkındadır ve kimi zaman onu dizginlemek kimi zaman ise sınırlarını çizmek gibi teşebbüslerde bulunmuşlardır. İslam mütefekkirleri maslahatı ön plana alarak, insanların işlemlerinin hukuksuz kalmasının önüne geçmek maksadı ile teoriyi esnetmişlerdir denebilir. Aynı şekilde Batı mütefekkirleri de tiran dahi olsa Tanrı'nın göndermesi sebebiyle idareye itaati öngörürler. Çünkü siyasi iktidarın yokluğu demek onlar için cemiyetin yokluğu demektir. Haliyle insanların birbirleriyle yaşamasını mümkün kılmanın tek yolunun bu olduğuna kani olmuşlardır. Buradan sonra yapılacak şey de yönetici olacak kişiye kimi zaman ihtar kimi zaman tavsiye verecek izahlarda bulunmak olmuştur. Bunun haricinde Padua'lı Marsilio'nun farklı düşündüğü noktalardan günümüze doğru süregelen bir sekülerleşme süreci dikkati çekmektedir. Batı dünyasında kilisenin devlet üzerindeki etkinliği asırlar geçtikçe giderek azalmış ve günümüz dünyasında kilisenin devletler üzerinde herhangi bir siyasi otoritesi kalmamıştır. İslam dünyası için de benzer ifadeleri kullanmak mümkündür. Halifelik ve siyasi iktidarın birliği düşüncesi halifelik müessesesinin ilgası noktasına kadar gelmiştir ve günümüzde İslam dünyasında siyasi iktidarların meşruluğu tıpkı Batı dünyasında olduğu gibi bizzat dinden kaynaklanmaktan çıkmıştır.

İktidarın meşruiyeti konusu teşkilatlı cemiyet hayatının vazgeçilmez konusu olarak tarihten bugüne ve bugünden yarına sürecek bir bahis olmakla beraber bu çalışmada ele alındığı üzere zamana göre meşruiyet şekilleri değişmiştir. Başta klasik sonra modern teoriler aslında bu değişim ve dönüşümün birer delilidir.

KAYNAKÇA

- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin: “Siyasetnâmeler’in Klasik Kaynakları,” **Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt.5, No:3, 2004, s. 1-22.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali: ““Halk Ya da Ulus Egemenliği”nin Kuramsal Temelleri Üzerine Birkaç Düşünce,” **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt.41, Sayı:1, 1986, s. 131-152.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali: **Kent Devletinden İmparatorluğa**, İmge Kitabevi, 2. Baskı, 2000.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent: **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, İmge Kitabevi, 4. Baskı, 2001a.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent: **Tanrı Devletinden Kral Devlete**, İmge Kitabevi, 3. Baskı, 2001b.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent, Akal, Cemal Bali: **Kral-Devlet Ya Da Ölümlü Tanrı**, İmge Kitabevi, 1994.
- Ahmed, Manzooruddin: “Kur’an’da Anahtar Siyasî Kavramlar,” Ed. Kazım Güleçyüz, **İslâm ’da Siyaset Düşüncesi**, Çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, 1995, s. 75-103.
- Akal, Cemal Bali: **Yasa ve Kılıç**, 2. Baskı, Engin Yayıncılık, 1995.
- Akyol, O. Faruk: **Thomas Aquinas Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi**, Homer Yayınları, 2005.
- Alkan, Haluk: **İslam Siyasi Düşüncesinde Otorite Kavramı**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Aquinas, Thomas: **Political Writings**, Ed. R.W. Dyson, Transl. R.W. Dyson, Cambridge University Press, 2004.
- Ardoğan, Recep: “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet,” **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt.8, Sayı:2, 2004, s. 171-189.

- Arnhart, Larry: **Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi**, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, 2013.
- Aydın, Hakkı: “İslam Hukuku, Devlet ve Ahkam-ı Sultaniye İlişkisi,” **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt.5, Sayı:2, 2001, s. 57-80.
- Aydoğan, Hakan: **Nizamülmülk**, Mavi Çatı Yayınları, 2017.
- Bayram, Ahmet Kemal, Çınar, Kerim: “İktidar ve Siyasetin Gölgesinde Bürokrasi ve Demokrasi İlişkisi: İdealler, Zorunluluklar, Gerilimler,” **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt.9, Sayı:1, 2007, s. 11-24.
- Birsin, Mehmet: Mâverdî'nin Devlet Anlayışı, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Büyük, Celal: “Orta Çağ Batı Düşüncesinde Hristiyanlık-Siyaset İlişkisine Genel Bir Bakış,” **Dini Araştırmalar**, Cilt.7, Sayı:19, 2004, s. 131-138.
- Canatan, Kadir: **İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği**, Doğu Kitabevi, 2014.
- Canning, Joseph: **A History of Medieval Political Thought: 300-1450**, Routledge, 1996.
- Ceylan, Ayhan: “İslam'da Siyasal İktidar (Velâyet-i Âmmе),” **Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt.7, Sayı:1-2, 2003, s. 89-104.
- Cranston, Maurice: “Thomas Aquinas,” Ed. Maurice Cranston, **Batı Dünyasında Siyaset Felsefeleri**, Çev. Nejat Muallimoğlu, Avcıol Basım Yayın, 2000, s. 34-43.
- Crone, Patricia: **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce**, Çev. Hakan Köni, Kapı Yayınları, 2007.
- Çaha, Ömer: **Siyasi Düşüncelere Giriş**, 4. Baskı, Dem Yayınları, 2016.
- Çapçioğlu, İhsan, Şahin, M. Cem, Erdoğan, Nuran: “Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik,” **Türkiye Sosyal Araştırmaları Dergisi**, Yıl 14, Sayı:2, 2010, s. 51-76.

- Çeliker, Hüseyin: “İslâm Hukuku’nda Devlet Başkanlığı,” **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 26, Sayı:26-27, 2008, s. 251-298.
- Çetin, Halis: “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı,” **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt.58, Sayı:3, 2003, s. 61-88.
- Çifçi, Osman Zaid: “Mâverdî Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi,” **Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı:2, 2012, s. 81-99.
- Çoban, Bekir Zakir: **Geçmişten Günümüze Papalık**, İnsan Yayınları, 2009.
- Çolak, Abdullah: “İbn Hazm ve El-Muhallâ’sı,” **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt.2, Sayı:3, 2002, s. 155-182.
- Daver, Bülent: **Siyaset Bilimine Giriş**, 5 Baskı, Siyasal Kitabevi, 1993.
- Duverger, Maurice: **Politikaya Giriş**, Çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, 1964.
- Ebenstein, William: **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, Çev. İsmet Özel, 2. Baskı, Şule Yayınları, 2001.
- Evkuran, Mehmet: “Ortaçağ Paradigması ve Siyasal Düşüncenin Evrimi,” **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt.2, Sayı:4, 2003, s. 37-58.
- Ezgin, Emre: “Marksist Devlet Teorisi Ekseninde İktidar ve Hegemonya İlişkileri ve Kentsel Mekâna Yönelik Yansımaları,” **Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt.2, Sayı:1, 2020, s. 10-20.
- Fanid, Erdal
Nematollah: “Siyasetin Meşruluğu Ya Da Meşruiyetin Siyaseti,” **Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt.6, Sayı:11, 2014, s. 28-39.
- Farsakh, Andrea M.: “Sünnî Halifelikle Şîî İmamlığın Mukayesesi,” Ed. Kazım Güleçyüz, **İslâm ’da Siyaset Düşüncesi**, Çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, 1995, s. 105-140.
- El-Câbirî, M. Abid: “Gazali Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri,” Çev. Mesut Okumuş, **Ankara Üniversitesi İlahiyat**

- Fakültesi Dergisi**, Cilt.44, Sayı:1, 2003, s. 399-413.
- Garnett, George: **Marsilius of Padua and 'the truth of history'**, Oxford University Press, 2006.
- Gazzali, Ebû Hâmid: **İtikadda Orta Yol**, Çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Gazzali, Ebû Hâmid: **Kimya-yı Saadet**, Çev. Ali Arslan, Merve Yayın Dağıtım, 1996.
- Gazzali, Ebû Hâmid: **İhya-yı Ulumiddin** (Cilt 1-4), Çev. Ahmet Serdaroglu, Bedir Yayınları, 2002.
- Gazzali, Ebû Hâmid: **İlahi Saadet - Mizanü'l Amel**, Çev. Ömer Dönmez, Hisar Yayınları, 2012.
- Gazzali, Ebû Hâmid: **Yöneticilere Tavsiyeler**, Çev. Osman Arpaçukuru, 4. Baskı, İlke Yayıncılık, 2015.
- Gazzali, Ebû Hâmid: **El-Münkız Mine'd-Dalal - Dalaletten Hidayete**, Çev. Onur Şenyurt, Gelenek Yayıncılık, 2016.
- Geçit, Mehmet Salih: “Mâverdi’nin Hilafet Anlayışında Meşruiyet Sorunu,” **EKEV Akademi Dergisi**, Sayı:57, 2013, s. 311-328.
- Göze, Ayferi: **Siyasal Düşünce Tarihi**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1982.
- Gümüşoğlu, Hasan: **İmâmet Ve Hilâfet**, 2. Baskı, Kayıhan Yayınları, 2011.
- Güngör, Celalettin: **Padovalı Marsilius'un Siyaset Kuramı: Defensor Pacis Üzerine**, Barış Kitap, 2016.
- Güngör, Celalettin: **Poliraticus ve Salisburyli John’un Siyaset Kuramı**, Barış Kitap, 2015.
- Han, Muhibül Hasan: “Ortaçağ İslâm Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri,” Ed. Kazım Güleçyüz, **İslâm ’da Siyaset Düşüncesi**, Çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, 1995, s. 155-165.
- Harmancı, Mehmet: **İslam Felsefesinde Siyaset Teorisi**, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

- Has Hacib, Yusuf: **Kutadgu Bilig**, Çev. Reşid Rahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959.
- Heywood, Andrew: **Siyaset**, Çev. Berat Özipek ve diğerleri, Adres Yayınları, 2014.
- İbn Hazm: **El-Fasl - Dinler ve Mezhepler Tarihi** (Cilt. 1-3), Çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbnu'l-Mukaffa: **İslâm Siyaset Üslubu**, Çev. Vecdi Akyüz, Dergah Yayınları, 2004.
- İzzeti, Ebulfazl: **İslam'da Siyaset Teorisi**, Çev. Yasin Demirkıran, İnsan Yayınları, 2014.
- John, Salisbury: "Policraticus," Çev. Celalettin Güngör, **Policraticus Ve Salisbury'li John'un Siyaset Kuramı**, Barış Kitap, 2015, s. 81-243.
- Kahveci, Niyazi: **İslam Siyaset Düşüncesi**, Sinemis Yayınları, 2012.
- Kallek, Cengiz: "Mâverdi'nin ahlâkî, içtimaî, siyasî ve iktisadî görüşleri," **DÎVÂN İlmî Araştırmalar**, Sayı:17, 2004, s. 219-265.
- Kapani, Münici: **Politika Bilimine Giriş**, BB101 Yayınları, 2015.
- Kelebek, Mustafa: "İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası," **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:4, 2000, s. 325-374.
- Keyman, Fuat, Mutman, Mahmut, Yeğenoğlu, Meyda: **Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark**, Der. Fuat Keyman, Mahmut Mutman, Meyda Yeğenoğlu, İletişim Yayınları, 1996.
- Kışlalı, Ahmet Taner: **Siyaset Bilimi**, İmge Kitabevi, 17. Baskı, 2016.
- Küçükalp, K., Cevizci, A.: **Batı Düşüncesi: Felsefî Temeller**, 4. Baskı, İSAM Yayınları, 2017.
- Lewis, Bernard: **İslam'ın Siyasal Söylemi**, Çev. Ünsal Oskay, 2. Baskı, Phoenix Yayınevi, 2011.
- Malkoç, Enver Sinan: "Siyasi Yönetimde Meşruiyet Sorunu," **Yalova Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt.7, Sayı:15, 2017, s. 85-97.

- Mansuroğlu, Mecdud: “Efrâsiyâb,” *İslâm Ansiklopedisi* içinde, Cilt.4, s. 192-193, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Maverdi, Ebu'l-Hasan Habib: **El-Ahkamü's-Sultaniye / İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku**, Çev. Ali Şafak, 2. Baskı, Bedir Yayınları, 2015.
- Maverdi, Ebu'l-Hasan Habib: **Nasihatü'l-Mülük / Siyaset Sanatı**, Çev. Mustafa Sarıbıyık, Özgü Yayınları, 2004.
- Marsilius, Padua: **The Defender Of The Peace**, Ed. Annabel Brett, Transl. Annabel Brett, Cambridge Universtiy Press, 2005.
- Menekşe, Ömer: “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi Ve Nizâmülmülk Örneği,” **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt.5, Sayı:2, 2005, s. 193-211.
- Mücahid, Huriye Tevfik: **Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce**, Çev. Vecdi Akyüz, 3. Baskı, İz Yayıncılık, 2012.
- Neccar, Fevzi M.: “İslâm Politika Felsefesinde Siyaset,” Ed. Kazım Güleçyüz, **İslâm 'da Siyaset Düşüncesi**, Çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, 1995, s. 23-45.
- Nizamülmülk: **Siyasetname**, Çev. Nurettin Bayburtlugil, 12. Baskı, Dergah Yayınları, 2011.
- Ocak, Ahmet: **Selçukluların Dini Siyaseti: (1040-1092)**, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2002.
- Oktay, Cemil: **Siyaset Bilimi İncelemeleri**, Alfa Yayınları, 7. Baskı, 2014.
- Oxford Dictionary Of Law: **A Dictionary Of Law**, Ed. Elizabeth A. Martin, Fifth Edition, Oxford University Press, 2003.
- Pirenne, Henri: **Ortaçağ Kentleri**, Çev. Şadan Karadeniz, 13. Baskı, İletişim Yayınları, 2014.
- Rosenthal, Erwin: **Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi**, Çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, 1996.
- Sami, Şemseddin: **Kamus-ı Türki**, İkdâm Matbaası, 1317.

- Sankari, Faruk A.: “Eflâtun ve Farabî: Siyasî Felsefelerin Bazı Yönlerinin Mukayesesi,” Ed. Kazım Güleçyüz, **İslâm ’da Siyaset Düşüncesi**, Çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, 1995, s. 249-258.
- Schultz, David, Tannenbaum, Donald: **Siyasi Düşünce Tarihi / Filozoflar ve Fikirleri**, Çev. Fatih Demirci, Adres Yayınları, 2015.
- Şenel, Alaeddin: **Siyasal Düşünceler Tarihi**, 5. Baskı, Dafne Kitap, 2017.
- Tarakçı, Muhammet: **St. Thomas Aquinas**, İz Yayıncılık, 2006.
- Taylor, Quentin: “John of Salisbury, the Policraticus, and Political Thought”, **Humanitas**, 19 (1-2), 2006, s. 133-157.
- Toku, Neşet: **Siyaset Felsefesine Giriş**, Kaknüs Yayınları, 2005.
- Tunçay, Mete: **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 1/Eski ve Orta Çağlar**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Uyanık, Mevlüt: **İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik**, Kaknüs Yayınları, 2001.
- Yaman, Ahmet: **İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi**, 2. Baskı Yediveren Kitap, 2004.
- Yazıcı, Nesimi: **İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi**, Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Baskı, 2012.
- Yönem, Ahmet, “İbn Hazm’a göre Hz. Peygamber’den Sonra Efdaliyet/Üstünlük Durumu ve Sahabe,” **e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi**, Cilt.7, Sayı:2, s. 5-24.
- Yücedoğru, H. Kübra, Bilgin, V.: “Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik ve İslâm Siyaset Düşüncesine Etkisi,” **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt.17, Sayı:2, 2008, s. 729-746.