



**SİYASAL İKTİDAR KONUSUNA HİSTİYAN VE MÜSLÜMAN
DÜŞÜNÜRLERİN YAKLAŞIMI
(9-16. YÜZYILLAR ARASI)**

Döndü SAYĞI
Yüksek Lisans Tezi
Danışman: Prof. Dr. Mustafa FİŞNE
Temmuz 2021
Afyonkarahisar

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

SİYASAL İKTİDAR KONUSUNA HRİSTİYAN VE
MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLERİN YAKLAŞIMI
(9-16. YÜZYILLAR ARASI)

Hazırlayan

Döndü SAYĞI

Danışman

Prof. Dr. Mustafa FİŞNE

AFYONKARAHİSAR 2021

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Siyasal İktidar Konusuna Hristiyan ve Müslüman Düşünürlerin Yaklaşımı (9-16. Yüzyıllar Arası)**” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

10.08.2021

Döndü SAYĞI

İmza

(Faint watermark text: "Yüksek Lisans Tezi")

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ENSTİTÜ ONAYI

Öğrencinin	Adı- Soyadı	Döndü SAYĞI
	Numarası	170652107
	Anabilim Dalı	Kamu Yönetimi
	Programı	Kamu Yönetimi
	Program Düzeyi	☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora ☐ Sanatta Yeterlik
Tezin Başlığı		Siyasal İktidar Konusuna Hristiyan ve Müslüman Düşünürlerin Yaklaşımları
Tez Savunma Sınav Tarihi		12.04.2021
Tez Savunma Sınav Saati		15:00

Yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez, Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek ☐ oy birliği – ☒ oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Elbeyi PELİT
MÜDÜR

ÖZET

SİYASAL İKTİDAR KONUSUNA HRİSTİYAN VE MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLERİN YAKLAŞIMI (9-16. YÜZYILLAR ARASI)

Döndü SAYGI

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

Ağustos, 2021

Danışman: Prof. Dr. Mustafa FİŞNE

Bir devletin en önemli unsurlarından olan siyasal iktidar, sosyal yapılar hiyerarşisinde devlete üstün bir statü sağlamak ve toplum içerisindeki diğer sosyal yapıların siyasallaşmasında oldukça etkili olmaktadır. Kabul edilebilir bir meşruluğa sahip olması gereken siyasal iktidarın, en önemli meşruluk kaynaklarından birisi de din olgusudur. Aynı zamanda dinlerde insanlara ulaşabilmek için siyasal otoriteleri kullanmaktadır. Bu bağlamda Hristiyanlık ve İslamiyet de siyasal iktidarın otoritesinden yararlanmış ve onu etkilemiştir. Bu doğrultuda, bu çalışmanın amacı Hristiyanlık ve İslamiyet dinlerine mensup düşünürlerin siyasal iktidar konusuna yaklaşımlarını inceleyerek, bu yaklaşımlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tespit etmektir. Tezde geniş bir literatür taramasına dayalı betimleyici, nitel yöntem kullanılmıştır. Yapılan çalışma kapsamında, her iki dinin siyasal iktidar ile etkileşimlerinin en yoğun olduğu IX. ve XVI. yüzyılları arasındaki dönem incelenmiştir. Çalışmanın sonucunda Hristiyan ve Müslüman düşünürlerinin siyasal iktidar konusuna yaklaşımlarının farklı olmasında temel etken mensup oldukları din olarak gözüktüğü de, dine bağlı olan farklı etkenlerde mevcuttur. Yaşadıkları coğrafya, içlerinde yetiştikleri siyasal yapılar, yaşadıkları dönemdeki siyasal iktidarların dini kurumlar ile olan etkileşimleri, yetiştikleri bölgenin sahip olduğu bilgi birikimleri ve ekonomik durumu ve Hristiyanlık ve İslam'ın birbirleri ile olan etkileşimleri de bu farklılıkların oluşmasında önemli rol oynamıştır. Sonuç olarak, düşünürlerin siyasal iktidar konusuna yaklaşımları Hristiyan düşünürler için siyasal iktidarı savunma ya da dini iktidarı savunma şeklinde olurken, Müslüman düşünürler ise siyasal iktidarın kendisi ile ilgilenmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Hristiyanlık, İslamiyet, siyasal iktidar, Kilise, halifelik.

ABSTRACT

THE APPROACHES OF THE CHRISTIAN AND MUSLIM SCHOLARS ON THE SUBJECT OF POLITICAL POWER (BETWEEN THE 9th – 16th CENTURIES)

Döndü SAYGI

**AFYON KOCATEPE UNIVERSITY INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF PUBLIC ADMINISTRATION**

August, 2021

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Mustafa FİŞNE

The political power, which is one of the most important elements of a state, ensures a superior status to the state in the hierarchy of social structures and becomes very influential in the politicisation of other social structures in the society. One of the most important legitimacy sources of the political power that requires having acceptable legitimacy is the religion. At the same time, religions also use political authorities in order to reach people. In this regard, Christianity and Islam have benefitted from the authority of the political power and affected it. Accordingly, the aim of this study is to analyse the attitudes of the philosophers who are the followers of the religions of Christianity and Islam towards the issue of political power and to detect the similarities and differences between these attitudes. In the thesis, a descriptive qualitative method is used based on an extensive literature review. In the scope of the study, the period between 9th and 16th centuries is investigated when both religions had the highest interaction with the political power. Although it seems that the main factor in differing attitudes of the Christian and Muslim philosophers to the issue of political power is their religions as the result of the study, there are some other factors connected to religion. These factors playing crucial roles in the determined differentiations are the geography where they lived, political constructions in which they were trained, interactions of the political power with the religious institutions in the period they lived in, accumulation of knowledge and economic status in their regions, and the interactions between Christianity and Islam. Consequently, attitudes of the Christian philosophers towards the issue of political power are defending the political power or religious power, while the Muslim philosophers are interested in the political power itself.

Keywords: Christianity, Islam, political power, Church, caliphate.

ÖN SÖZ

İnsanlık tarihi boyunca siyasal iktidar ve din olgusu daima birbirlerine etki etmiştir. Bu çalışmada Hristiyanlık ve İslam dinlerine mensup olan düşünürlerin siyasal iktidar konusuna yaklaşımları ele alınarak, siyasal iktidar ve din ilişkisi incelenmiştir.

Doğduğumuz günden bu yana bize her türlü imkânı sağlayan, her isteğimizi yerine getirmeye çalışan ve bu yaşlara gelmemizde en büyük paya sahip olan Annem'e ve Baba'a, en içten duygularıyla teşekkür ederim. Bu araştırma sürecinde ve gerek lisans hayatım boyunca, gerekse yüksek lisans eğitimi aldığım dönemlerde benden desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, her zaman yanımda olan, bilgi birikimi ve tecrübeleriyle daima yardımcı olan çok değerli hocam; Prof. Dr. Mustafa FİŞNE'ye saygılarımla teşekkürlerimi sunarım. Lisans ve yüksek lisans eğitimim boyunca desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen, kendilerini tanıdığım ve öğrencileri olduğum için kendimi şanslı hissettiğim ve bana kazandırdıkları kazanımları hayatım boyunca hissedeceğim; Prof. Dr. Ethem Kadri PEKTAŞ, Yrd. Doç. Dr. Şenay ERAY SARITAŞ, Dr. Kerim ÇINAR, Dr. Zekî POLAT hocalarıma ayrı ayrı en içten duygularıyla teşekkürlerimi sunarım. Gerek lisans gerekse yüksek lisans eğitimi aldığım üniversite hayatım boyunca bana destek olan ve burada isimlerini sayamadığım diğer pek çok değerli hocalarıma da saygılarımı sunarım.

Döndü SAYGI
2021, Afyonkarahisar

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
YEMİN METNİ.....	ii
ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAY SAYFASI.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖN SÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ.....	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HRİSTİYANLIK VE SİYASAL İKTİDAR

1. HZ. İSA VE HAVARİLERİ.....	3
1.1. HZ. İSA.....	3
1.2. HAVARİLER (İLK HRİSTİYANLAR)	8
2. PAVLUS VE HRİSTİYANLIĞIN YAYILIŞI.....	11
2.1. PAVLUS.....	11
2.2. HRİSTİYANLIĞIN YAYILIŞI	15
3. KONSİLLERİN TOPLANMASI VE MEZHEP AYRILIKLARI	18
3.1. KİLİSENİN OLUŞUM SÜRECİ	18
3.2. İLK KONSİLİN İZNİK’TE TOPLANMASI.....	22
3.3. PAPALIĞIN KURUMSALLAŞMASI	27
3.4. DOĞU VE BATI KİLİSELERİNİN AYRILIŞI	30
4. KATOLİK KİLİSESİ VE SİYASAL İKTİDARA ETKİLERİ	33
4.1. KATOLİK KİLİSESİ VE ÖZELLİKLERİ	33
4.2. KATOLİK KİLİSESİNİN SİYASAL İKTİDARA YAKLAŞIMI	36

İKİNCİ BÖLÜM

HRİSTİYAN DÜŞÜNÜRLERİN SİYASAL İKTİDAR KONUSUNA YAKLAŞIMI

1. SİYASAL İKTİDARA KARŞI KİLİSE’NİN ÜSTÜNLÜĞÜNÜ SAVUNAN DÜŞÜNÜRLER	42
1.1. AZİZ AUGUSTINUS	43
1.1.1. Aziz Augustinus’un Hayatı ve Eserleri.....	43
1.1.2. Aziz Augustinus’un Din ve Ahlak Anlayışı	45
1.1.3. Aziz Augustinus’un Siyasal İktidar Yaklaşımı	47
1.2. PAPA VII. GREGORIUS	51
1.2.1. VII. Gregorius’un Hayatı ve Papalık Faaliyetleri	51
1.2.2. Papa İmparator Çatışması.....	54
1.3. SALISBURYLI JOHN	55
1.3.1. Salisburyli John’un Hayatı ve Eserleri.....	55
1.3.2. Kilisenin Üstünlüğü ve Tiranlık	56
1.4. AQUINUMLU THOMAS (THOMAS AQUINAS)	59
1.4.1. Aquinumlu Thomas’ın Hayatı ve Eserleri	59
1.4.2. Aquinumlu Thomas’ın Akıl ve Vahiy Sentezi.....	60
1.4.3. Aquinumlu Thomas’ın Siyasal İktidar Yaklaşımı.....	62

2. KİLİSEYE KARŞI SİYASAL İKTİDARIN ÜSTÜNLÜĞÜNÜ SAVUNAN DÜŞÜNÜRLER	66
2.1. PARİSLİ JOHN	67
2.1.1. Parisli John'un Hayatı ve Eserleri	67
2.1.2. Parisli John'un (Jean) Kilise ve Siyasal İktidar Yaklaşımı	67
2.2. DANTE ALIGHIERI	70
2.2.1. Dante Alighieri'nin Hayatı ve Eserleri	70
2.2.2. Dante Alighieri'nin Siyasal İktidar ve Kilise Yaklaşımı	71
2.3. PADOVALI MARSILIUS	74
2.3.1. Marsilius'un Hayatı ve Eserleri	74
2.3.2. Marsilius'un Siyasal İktidar Yaklaşımı	76
2.3.3. Marsilius'un Kilise Yaklaşımı	79
2.4. OCKHAMLI WILLIAM	82
2.4.1. Ockhamlı William'ın Hayatı ve Eserleri	82
2.4.2. Ockhamlı William'ın Siyasal İktidar Yaklaşımı	83
2.4.3. Ockhamlı William'ın Ruhani İktidar Yaklaşımı	85

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMİYET VE SİYASAL İKTİDAR

1. HZ. MUHAMMED VE MEDİNE ŞEHİR DEVLETİ	88
1.1. HZ. MUHAMMED'İN HAYATI VE PEYGAMBERLİĞİ	88
1.2. HZ. MUHAMMED'İN MEDİNE'DEKİ FAALİYETLERİ VE İSLAMİYETİN YAYILIŞI	96
2. DÖRT HALİFE DÖNEMİ (HULEFÂ-İ RÂŞİDİN DEVRİ)	104
2.1. HZ. EBU BEKİR DÖNEMİ	105
2.2. HZ. ÖMER DÖNEMİ	107
2.3. HZ. OSMAN DÖNEMİ	109
2.4. HZ. ALİ DÖNEMİ	111
3. EMEVİLER VE ABBASİLER (İSLAM DEVLETLERİ)	114
3.1. EMEVİLER (661-750)	114
3.2. ABBASİLER (750-1258)	118
4. İSLAMİYET'İN HİLAFET ANLAYIŞI VE SİYASAL İKTİDARA YAKLAŞIMI	121

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLERİN SİYASAL İKTİDAR KONUSUNA YAKLAŞIMLARI

1. EL-KİNDİ	125
1.1. KİNDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	125
1.2. KİNDİ'NİN DİN VE SİYASET YAKLAŞIMI	126
2. FARABİ	129
2.1. FARABİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	129
2.2. FARABİ'NİN DİN YAKLAŞIMI	130
2.3. FARABİ'NİN SİYASİ DÜŞÜNCESİ VE SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI	132
3. MAVERDİ	137
3.1. MAVERDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	137

3.2. MAVERDİ’NİN AHLAK, DİN VE SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI.....	138
4. İBN SİNA	142
4.1. İBN SİNA’NIN HAYATI VE ESERLERİ	142
4.2. İBN SİNA’NIN DİN VE SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI	143
5. NİZAMÜLMÜLK	148
5.1. NİZAMÜLMÜLK’ÜN HAYATI VE ESERLERİ	148
5.2. NİZAMÜLMÜLK’ÜN DİN VE SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI.....	149
6. GAZALİ	152
6.1. GAZALİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ	152
6.2. GAZALİ’NİN DİN VE AHLAK YAKLAŞIMI	153
6.3. GAZALİ’NİN SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI	156
7. İBN RÜŞD	159
7.1. İBN RÜŞD’ÜN HAYATI VE ESERLERİ	159
7.2. İBN RÜŞD’ÜN DİN YAKLAŞIMI	161
7.3. İBN RÜŞD’ÜN SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI.....	163
8. İBN TEYMİYYE	166
8.1. İBN TEYMİYYE’NİN HAYATI VE ESERLERİ	166
8.2. İBN TEYMİYYE’NİN DİN YAKLAŞIMI	167
8.3. İBN TEYMİYYE’NİN SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI	169
9. İBN HALDUN.....	171
9.1. İBN HALDUN’UN HAYATI VE ESERLERİ	171
9.2. İBN HALDUN’UN DİN VE SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI	172
TARTIŞMA, SONUÇ VE ÖNERİLER.....	179
KAYNAKÇA.....	186

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Aç.: Açıklama
b.: Bin, bint
bkz.: Bakınız
bt: Bilinmeyen tarih
C: Cilt
DİA: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Hız.: Hazreti
İ.S: İsa'dan Sonra
Km: kilometre
M.S: Milattan Sonra
St.: Saint (aziz)
Vb.: Ve benzeri
Vd.: Ve diğerleri



GİRİŞ

Siyasal iktidar belli bir ülke veya toprak parçası üzerinde yaşayan halkın yönetim işlevini yerine getiren en üstün güçtür (Yetkin, 2012: 11). Devletin en önemli unsurlarından olan siyasal iktidar, sosyal yapılar hiyerarşisinde devlete üstün bir statü sağlamakta ve toplum içerisindeki diğer sosyal yapıların siyasallaşmasında oldukça etkili olmaktadır. Yetkileri ve yasaları belirleyen devletteki en üstün otorite olan siyasal iktidar, ülke içerisinde yaşayanların iradesinden üstün olarak, onlara emir verme ve onları yönetme yetkisine sahip olan ve toplumun tümü üzerinde etki gösterebilen en büyük iktidarı ifade eder (Şahin A., 2011: 316).

Siyasal iktidar, elde edilme ve devamlılığının sağlanması bakımından herkesçe kabul edilebilir bir meşruluğa sahip olmalıdır. Bu amaca yönelik olarak tarihsel süreç içerisinde siyasal iktidarı ele geçiren bütün iktidar sahipleri, onun meşruluğunu sağlayacak çeşitli araçlar aramıştır. İnsanlığın bilinen en eski zamanlarından beri varlığını devam ettiren din olgusu, söz konusu araçların en başında gelmiştir. Ancak din, her zaman meşruluk sağlayan bir araç olmamış, kimi zaman siyasal iktidarı yok etmeye çalışan bir düşmana, kimi zaman ise siyasal iktidarın yönetme yetkisine ortak olmaya çalışan veya tamamen kendisinde toplamak isteyen rakibe dönüşmüştür. Çünkü devlet içerisinde oldukça önemli bir konumda yer alan siyasal iktidar, dinlerin mensupları tarafından inandıkları esasları, emir ve yasakları diğer insanlara iletme ve bir bölgedeki hakim din haline gelebilmek için kullanabilecekleri önemli bir araç olarak görülmüştür.

Hristiyanlık ve İslamiyet dinleri, temel nitelikleri ve yayılışları bakımından bazı benzerlikler gösterse de getirdikleri normlar ve değerler bakımından oldukça farklıdırlar. Hristiyanlık, başlangıçta yoksul ve ezilen halk tabakasındaki kişilerin inandığı bir din olarak varlığını sürdürürken, geniş kitlelere yayılması ile Roma İmparatorluğu'nun resmi dini ve imparatorların halkı kontrol etmelerinde ve meşruluklarını sağlamlaştırmakta kullandıkları bir araç olmuştur. Zamanla güçlenerek meşruluk kaynağı olmaktan ziyade siyasal iktidara ortak olmaya ve onu kontrol etmeye çalışan bir güç haline gelmiştir. Hristiyanlıktan yaklaşık altı yüz yıl sonra daha farklı bir ortamda ortaya çıkan İslamiyet ise, siyasal iktidara karşı bir güç oluşturmaktan daha çok siyasal iktidar için en etkili meşruluk kaynağı olmuştur.

Tezin amacı, Hristiyanlık ve İslamiyet dinlerine mensup düşünürlerin siyasal iktidar konusuna yaklaşımlarını inceleyerek bu yaklaşımlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tespit etmektir. Bu farklılıkların en başta, bahse konu dinlerin inanç ve ibadet esasları ile ön gördükleri dini kurumlardan kaynaklandığı düşünülebilir. Ayrıca, iki dinin ortaya çıktıkları bölge ve dönemin özellikleri, yayıldıkları bölgelerde karşılaştıkları sosyal, ekonomik ve siyasal yapılar ve zaman içerisinde mensupları arasında yaşanan fikir ayrılıkları ve mezhepleşmelerin de etkisinin olduğu ileri sürülebilir. Son olarak, siyasal iktidar konusundaki yaklaşımları incelenen düşünürlerin, içinde bulundukları siyasal çevrenin özelliklerinin de görüşlerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamış olması muhtemeldir. Bu kapsamda, ele alınan düşünürlerin siyasal iktidara yaklaşımlarında tespit edilen farklılıkların ne kadarının mensup olunan dinin etkisi ile oluştuğu, ne kadarının sayılan tarihsel ve çevresel faktörlerden kaynaklandığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Tez de Hristiyanlık ve İslamiyet dinlerinin birer mensubu olarak yetişmiş düşünürlerin, din ve devlet adamlarının siyasal iktidar konusuna yaklaşımları ele alınmıştır. Çalışmanın kapsamı, her iki dinin siyasal iktidar ile etkileşimlerinin en yoğun olduğu IX. ve XVI. yüzyılları arasındaki dönem olarak sınırlandırılmıştır. Tezde geniş bir literatür taramasına dayalı betimleyici, nitel yöntem kullanılmıştır. Tez; konusu, kapsamı ve amacı itibariye özgün bir nitelik taşımaktadır.

Tez, dört ana bölüm ve sonuç bölümünden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk iki bölümü, Hristiyanlık dinine ayrılmıştır. Birinci Bölümde bu dinin ortaya çıkışı, yayılışı, bir dünya dini haline gelişi ve siyasal iktidar ile olan ilişkisi açıklanırken, İkinci Bölümde Hristiyan düşünürlerin siyasal iktidar ve din-siyaset ilişkisine yaklaşımlarına yer verilmiştir. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde ise, İslamiyet incelenmiştir. Üçüncü Bölümde İslamiyet'in ortaya çıkışı, yayılışı ve bir dünya dini haline gelişi işlenmiş, İslamiyet ve siyasal iktidar arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılmıştır. Dördüncü Bölümde ise, Müslüman düşünürlerin siyasal iktidar ve din-siyaset ilişkisine dair görüşleri ele alınmıştır. Son olarak Tartışma, Sonuç ve Öneriler Bölümünde, söz konusu iki dine mensup düşünürlerin siyasal iktidar konusundaki yaklaşımları arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilip, bu farklılıkların oluşmasına yol açan faktörler açıklanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HİSTİYANLIK VE SİYASAL İKTİDAR

1. HZ. İSA VE HAVARİLERİ

1.1. HZ. İSA

Hiz. İsa, Kur'an-ı Kerim'de, İsa, İbn Meryem ve Mesih şeklinde zikredilen, Allah'tan bir ruh ve kelime olarak tasvir edilen ancak bir kul olduğu vurgulanan ve kendisine İncil indirilen peygamberdir. Hristiyanlıkta ise Hiz. İsa, Tanrı'nın oğlu olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Hiz. İsa, hem İslam hem de Hristiyanlık inancı içerisinde Mesih olarak adlandırılmaktadır (Harman, 2000: 465).

Hiz. İsa'nın doğduğu yıllarda Roma İmparatorluğu'nun hakimiyeti altında olan Filistin'de Yahudiler, çeşitli mezheplere bölünmüş, din ise bir geçim kaynağı haline getirmişlerdi. İnançta ki samimiyet bozulmuş, Kudüs'teki Kutsal Mabet ticaret yeri haline gelmişti. Putperest Romalılardan kurtulma yolları arayan Yahudiler bunu gerçekleştirecek kurtarıcı bir Mesih bekliyorlardı. İşte Hiz. İsa böyle bir zamanda dünyaya gelmiştir (Tümer ve Küçük, 1993: 239).

Milat olarak kabul edilen Hiz. İsa'nın doğumundan İncillerde farklı şekillerde bahsedilmektedir. Luka'ya göre Zekeriya peygamberin eşi Elizabeth'in hamileliğinin altıncı ayında Tanrı Cebrail'i Celile bölgesinin Nasıra kasabasında yaşayan bir kıza gönderir. Davut'un soyundan gelen Yusuf ile nişanlı olan bu kızın ismi Meryem'dir. Meryem'in yanına gelen Melek ona Tanrı tarafından kutsandığını ve bir erkek çocuk doğuracağını bildirir. Ayrıca doğan çocuğun adının İsa olacağını ve Davut gibi İsrailoğulları'nın kralı olacağını müjdelir. Meryem bu hadise üzerine Zekeriya'nın eşi Elizabeth'in yanına gider. Elizabeth Meryem'i görür görmez onun kutsandığını ve hamile olduğunu anlar. Meryem üç ay Elizabeth'in yanında kaldıktan sonra evine geri döner. O dönemde Sezar Avgustus Roma hâkimiyetindeki bütün topraklarda nüfus sayımı yapılmasını ister. Yusuf da Celile'den, hamile olan nişanlısı ile birlikte asıl memleketi olan Yahuda bölgesindeki Beytlehem şehrine gider. Burada iken Meryem'in doğum zamanı gelir ve Hiz. İsa Beytlehem şehrinde dünyaya gelir.

Matta İncil'ine göre Meryem Yusuf ile nişanlıydı ve birlikte olmalarından önce, Meryem Kutsal Ruh tarafından hamile kalmıştır. Nişanlısı Yusuf bunu öğrendikten sonra sessizce ondan ayrılmak istemiştir ancak rüyasında Rabb'in meleği ona görünerek

Meryem'i kendisine eş olarak almasını, doğacak bebeğin adını İsa koymasını söylemiştir. Bu şekilde Yusuf Meryem'i yanına eş olarak almıştır ve doğan çocuğa İsa ismini vermiştir.

Hız. İsa'nın gençlik yılları ve eğitimi ile ilgili İncillerde net bir bilgi yoktur. İnciller Hız. İsa'nın doğumundan sonra ilk tebliğ hareketlerinden bahsederler. Luka'ya göre Hız. İsa ilk faaliyetlerine başladığında yaklaşık otuz yaşlarındadır. Tebliğ hareketlerinden önce Hız. Yahya beklenen Mesih'in geldiği bildirilmiş ve insanları Hız. İsa'nın gelişine hazırlamıştır. Hız. Yahya Şeria Irmağı çevresindeki bütün bölgeleri dolaşarak halkı tövbe etmeye ve vaftiz olmaya çağırmıştır. Halk akın akın Hız. Yahya'ya vaftiz olmak için gitmiş ve beklenen Mesih'in kendisi olup olmadığını sormuşlardır. Hız. Yahya ise "ben sizi su ile vaftiz ediyorum ancak benden daha üstün olan gelecek" diyerek ve halka daha birçok öğüt vererek Hız. İsa'nın gelişini müjdelemiştir. İncillere göre Hız. İsa'da Hız. Yahya tarafından vaftiz edilmiştir. Markos'a göre Hız. Yahya Şeria Irmağı'nda insanları vaftiz ederken, Hız. İsa'da Celile bölgesinden gelerek Hız. Yahya'ya vaftiz olmuştur.

Markos, Matta ve Luka İncillerine göre, Hız. İsa'nın tebliğe başlaması, Hız. Yahya yakalanıp zindana atıldıktan sonra gerçekleşirken, Yuhanna İnciline göre Hız. Yahya ve Hız. İsa aynı zaman diliminde peygamberlik yapmışlardır (Aydın M., 2013: 232).

İncillere göre Hız. İsa'nın tebliğ hayatının büyük bölümü Celile'de geçmiştir (Ulutürk, 2005: 28). Hız. İsa ilk görevlendirildiğinde Kefernahum kasabasında tebliğe başlamış ancak daha sonrasında ise tebliğ görevine Nasıra'da devam etmenin daha iyi olacağını düşünerek oraya gitmiştir. Fakat Hız. İsa Nasıra'da statüsü düşük bir köylünün çocuğu olarak görülmüş ve Nasıra halkı ona inanmamıştır. Bunu üzerine Hız. İsa tekrar Kefernahum'a geri dönerek tebliğ görevine burada devam etmiştir (Sönmez, 2002: 155).

Hız. İsa mesajını verirken Yahudi toplumu içerisinde hâkim olan Musa inancının şeriatını veri sayarak mesajını doğrudan Yahudilere yönelik anlatmaya başlamıştır. Zaten ilk olarak, tebliğini yaymaya çalıştığı topluluk, kendisinin de dâhil olduğu Yahudi topluluğu olmuştur. Her ne kadar İncillerde başka topluluklara da Hız. İsa'nın mesajının iletebileceği söylenmişse de ilk başlarda, Hız. İsa, tebliğini yalnızca Yahudi olanlar için yapmıştır (Yalçınkaya, 2014: 203).

Hız. İsa seçtiği talebeleri ile birlikte çevresine toplanan insanlara açık alanlarda ve sinagoglarda vaaz ve dersler vermiş, özellikle de sıradan halka, yoksul insanlara seslenmiştir. Vaazlarını hatırlanamayacak kadar eski çağlara dayandırarak simgesel bir dil olan meselleri kullanmış, özellikle de kutsal tarihe göndermeler yaparak gerçekleştirmiştir (Eliade, 2017a: 433-434). Hız. İsa'nın tebliğe başlaması Yahudi din adamlarının özellikle de Ferisi, Sadduki ve diğer Yahudi cemaatlerinin¹ büyük tepkisini çekmiştir. Bu cemiyettekiler ve Yahudi din adamları önceleri sadece Hız. İsa'yı izlerken zamanla onunla münakaşa etmeye ve onu suçlamaya başlamışlardır. Hız. İsa'nın şeytanla işbirliği yaptığını, yasaları çiğnediğini ve Sebt yasaklarına muhalefet ettiğini söyleyerek onu suçlamışlardır.

Hız. İsa din adamlarına ulaşamayınca mesajını halktan insanların arasında yaymaya çalışmıştır. Ancak din adamları ve siyasal iktidardakiler Hız. İsa'nın vaaz verdiği halkı kınamış, onlara Hız. İsa'yı dinledikleri için günahkâr muamelesi yapmışlardır. İncillere göre Hız. İsa mesajını halkın fakir, kimsesiz ve hasta insanlarına iletebilmiştir. Kendisine karşı çıkan din adamlarına ve mevcut siyasal otoriteye ise meydan okumuştur (Sönmez, 2002: 155-156).

Aslında Hız. İsa'nın burada yaptığı tam olarak siyasal otoriteye bir meydan okumak değildir. Hız. İsa sadece dünyevi krallıkla kendi krallığı olan Göksel Krallık arasındaki farkı ortaya koymuştur. İşte bu Göksel Krallık, Yahudilerin kurtarıcı Mesihleri ile birlikte gelecek olan ve kurulacak olan krallıktır. Ancak Hız. İsa kurtarıcı olan bu krallığın dünyada olmadığını ve Göklerin Krallığı'na ancak kendisine tabi olmakla ulaşabileceklerini açıklamıştır (Yalçınkaya, 2014: 205). İncillere göre Hız. İsa'nın mesajının özü oldukça basittir. Buna göre; Tanrı'nın krallığı çok yakındır ve insanlar bu krallığa tövbe ederek hazırlanmalıdırlar. Bu krallık meydana geldikten sonra şeytanın, günahın ve ölümün insanlar üzerindeki etkisi son bulacaktır (Harman, 2000: 469). Tanrı'nın krallığında ayrıcalıklı ırk ya da insan olmayacaktır. Tanrı'nın sevgisi sınırsız olduğundan herkesi kapsayacaktır. İnsanların tek yapması gereken, Baba'yı (Tanrı) ve insan kardeşlerini sevmektir (Yetkin, 2012: 173).

Hız. İsa kendi krallığı ve dünyevi krallık arasındaki farkı ortaya koyarak dünyadaki siyasal otoriteyi de onaylamadığını ortaya koymuş olmaktadır. Hız. İsa

¹ Ferisiler Hasidiler, Esseniler, Sadukiler Hristiyanlık öncesi mevcut olan ve Yahudiliği en iyi kendilerinin yaşadıklarını ileri süren Yahudilik mezhepleridir. Daha fazla bilgi için Bkz. Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993, s. 204.

siyasal otoritenin sadece Tanrı'dan kaynaklandığını ileri sürmüş ve dünyada var olan siyasal otoritenin Tanrının yolundan gitmediğini, dünya nimetlerinin peşinde olduğunu ifade etmiştir. Hz. İsa'nın bu söylemleri karşısında, hem dini kendi çıkarları için kullanan Yahudi din adamları hem de siyasal otoritenin sahipleri, Hz. İsa'ya karşı cephe almışlardır. Özellikle Hz. İsa'nın mesajının ezilenler, fakirler ve yoksul insanlar arasında yayılması siyasal iktidarın endişelenmesine neden olmuştur. Çünkü Hz. İsa mesajında Göklerin Krallığı'na zengin bir kişinin girmesinin çok zor olduğunu buna karşın yoksulların ve ezilenlerin göksel krallıkta her zaman bir yeri olduğunu belirtmektedir. Bu şekilde, halkın içerisinde ezilenleri ve yoksulları yanına çeken Hz. İsa, mesajının potansiyel bir devrimci yanının olabileceğini gösterse de fiili bir tehdit, açık bir itaatsizlik çağrısından çok uzaktır. Çünkü bu krallığın dünya da olmadığını belirten Hz. İsa, insanların, Göklerin Krallığı'na kabulünü, yalnızca kendisine inanmaktan geçtiğini bildirmeye çalışmıştır (Yalçinkaya, 2014: 205-208).

Hz. İsa almış olduğu bu tepkilere rağmen kendisine talebeleri arasından on iki tane havari seçer ve bu havarilerini mesajını yayması için dört bir yana gönderir. Markos İncilinde Hz. İsa'nın dua etmek için çıktığı bir dağda yanına gelen öğrencileri arasından on iki tanesini havarisi olarak seçtiğinden bahsetmektedir. Hz. İsa seçmiş olduğu bu havarilerini tıpkı kendisi gibi müjdesini halka yaymakla görevlendirmiştir. Yine İncilie göre Hz. İsa havarilerine yalnızca İsrailoğulları'nın kayıp koyunlarına gitmelerini ve başka topluluklara vaaz etmemelerini emretmiştir. Ayrıca gittikleri her yerde kendisi gibi hastaları iyileştirmelerini, cinleri kovmalarını ve göklerin egemenliğinin yaklaştığını bildirmelerini emretmiştir.

Hz. İsa'nın seçtiği ve müjdesini yaymak için gönderdiği havarileri arasından Yahuda, kendisine ihanet etmiş ve Hz. İsa'yı Yahudi din adamlarının yakalamasına yardım etmiştir. Hz. İsa'nın yakalanmasından önce kendisine bir havarisinin ihanet edeceğini Fısıh yemeği için havarileri ile oturduğu sofrada söylemiştir. Ancak bu havarinin kim olduğunu açıklamamıştır (Tümer ve Küçük, 1993: 244). Daha sonraları “son akşam yemeği” olarak anılacak olan ve Hristiyanlar için oldukça önemli bir ritüel haline gelen bu olay İncillerde ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Yemek sırasında Hz. İsa eline aldığı ekmeği böler ve havarilerine vererek “Alın yiyin. Bu benim bedenimdir.” demiştir. Daha sonra, bir kâse alıp şükreder ve “Hepiniz bundan için. Çünkü bu benim

kanımıdır” diyerek havarilerine kâsedeki şaraptan içirir.² Yemekten sonra havarileri ve Hz. İsa Zeytin Dağı’na giderler. Hz. İsa burada vaaz verirken, kendisine ihanet edeceğini söylediği havarisi (Yahuda) ile birlikte bir kalabalık Hz. İsa’yı yakalamak için gelir. Havarileri Hz. İsa’yı korumak isterler ancak Hz. İsa buna izin vermez ve kısa bir süre sonra tutuklanır. Hz. İsa tutuklandıktan sonra havarileri kaçarlar ve Hz. İsa’nın en gözde öğrencisi olan Petrus insanların onu tanıması üzerine üç kez Hz. İsa’yı inkâr eder.

Hz. İsa tutuklandıktan sonra sorguya çekilir ve kendisine Mesih olup olmadığıyla ilgili sorular sorulduğunda Hz. İsa direk Mesih olduğunu söyler. Bunun üzerine Yahudiler, Hz. İsa’nın halkı kandırdığını ve Mesih kral olduğunu iddia ettiğini ileri sürerek Roma Valisi Pilatus’tan Hz. İsa’nın öldürülmesi için onay isterler. Vali Pilatus Hz. İsa’yı özel olarak sorguladıktan sonra onu suçsuz bulsa da Yahudiler Hz. İsa’nın Çarmıha gerilerek öldürülmesini isterler. Halk ile karşı karşıya gelmek istemeyen Vali Pilatus Hz. İsa’nın çarmıha gerilerek öldürülmesini emretmiş. Bunun üzerine Hz. İsa Cuma günü, sabah çarmıha gerilerek idam edilir (Ulutürk, 2005: 31).

İncillere göre Hz. İsa ölümünden üç gün sonra daha öncede belirttiği gibi tekrar hayata dönmüştür. Daha sonrasında kırk gün havarilerine ders vererek müjdesini yaymalarını emretmiştir (Tümer ve Küçük, 1993: 247). Matta İnciline göre Hz. İsa hayata döndükten sonra havarilerine Celile’ye gelmelerini emreder. On bir havari Hz. İsa’nın emrettiği dağa gelirler ve onu gördüklerinde Hz. İsa’ya tapınırlar. Ancak bazıları Hz. İsa’ya şüphe ile yaklaşır. Hz. İsa onlara “Gökte ve yerde bütün yetki bana verildi. Bu nedenle gidin ve dünyanın bütün uluslarına mucizemi anlatın. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adıyla vaftiz edin. Emirlerime uymayı onlara öğretin. İşte ben dünyanın sonuna kadar hep sizinle olacağım” diyerek son buyruğunu vermiştir. Hz. İsa bunları söyledikten sonra onların gözleri önünde gökyüzüne yükselmeye başlamıştır. Luka ve Markos İncilerinde ve Resullerin İşlerinde anlatılanlara göre Hz. İsa bir bulut ile birlikte iyice yükselerek Tanrı’nın sağ tarafına oturmuştur.

İnciller de Hz. İsa’nın tebliği ve peygamberliği bu şekilde anlatılırken, İslamiyet içerisinde, Kur’an-ı Kerim ifadelerine göre, onun daha doğmadan önce Salihlerden olacağı, beşikte iken konuşacağı ve İsrailoğullarına peygamber olarak geleceği bildirilmiştir.³ Daha sonrasında ise Hz. İsa doğumundan sonra, beşikte iken konuşmuş

² Bkz. Matta, 26: 26-28.

³ Bkz. Kur’an-ı Kerim, Al-i İmran Suresi, 45-49.

ve kendisinin bir peygamber olduğunu söylemiştir.⁴ Tevrat'ı doğrulayarak, İncil'i vaaz etmek, Allah'a itaat ve ibadetlere çağırarak ve kendisinden sonra gelecek olan Ahmed isimli peygamberi müjdelemek için geldiğini bildirmiştir.⁵ Yine Kur'an-ı Kerim'e göre Hz. İsa'nın tebliğine sadece havarileri tabi olmuştur (Hamidullah, 1967: 631-633; Sönmez, 2001: 156-157).

Kur'an-ı Kerim, Hristiyanlık inancında da oldukça önemli olan, Hz. İsa'nın doğumundan, ölümünden ve tekrar diriltilmesinden bahseder. Ancak genel İslam anlayışına göre, Hz. İsa'nın dirilişi Hristiyan inancındaki gibi çarmıha gerildikten sonraki diriliş değil, kıyamet sonrası dirilişi ifade eder. Nitekim Kur'an'a göre Hz. İsa çarmıha gerilmemiş, onu öldürmek isteyenler Allah'ın onları yanıltması ile Hz. İsa'yı öldürdüklerini sanmışlardır. Bu açıdan, Hristiyanlıkta ki, insanların günahına kefarete olarak Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğü düşüncesi İslamiyet'te kabul görmemiştir (Harman, 2000: 470; Sönmez, 2001: 165).

Kur'an-ı Kerim'de Hristiyanlık ile ilgili ayetlerde özellikle vurgulanan husus Hz. İsa'nın beşeriliği olmuştur. Ayetlerin pek çoğunda, öncelikle Hz. İsa'nın, Allah'ın kulu ve elçisi olduğu belirtilmiş, beşer yapısı ile ilgili tereddütlerin tamamen ortadan kalkması için bazı ayetlerde onun, melek tarafından Meryem'e müjdelenişi, Meryem'in Allah'ın kudreti ile hamile kalışı anlatılmıştır. Ayrıca Kur'an'da Hz. İsa'dan bahsedilirken birçok yerde "Meryem oğlu İsa" denilmesi Onun kulluğunu pekiştirmeye yönelik olmuştur. Hz. İsa, Hristiyanlık açısından, Teslis inancıyla Tanrı Oğlu ve dolayısıyla da Tanrı kabul edilirken, İslamiyet Teslis inancını reddeder. İslamiyet açısından Allah tektir ve onun çocuğu yoktur, ona bu özelliği atfedenler kafir olarak nitelendirilir. Kur'an-ı Kerimde Hz. İsa'nın kendisine atfedilen tanrılık ifadeleri çeşitli ayetlerde reddedilir (Sinanoğlu, 1998: 364).

1.2. HAVARİLER (İLK HRİSTİYANLAR)

Özverili arkadaş, taraftar, bir kimseye ileri derecede yardım eden, kendisini bir davaya adanmış, anlamlarına gelen "havarî" kelimesi, terim olarak genelde, Allah'ın peygamberlerine yardımcı olan herkes için kullanılsa da, daha çok Hz. İsa tarafından seçilmiş ve ona tebliğ görevinde yardımcı olan on iki kişilik bir grubu ifade etmek için kullanılmıştır. İncillere göre Hz. İsa, tebliğ hareketlerinin başında, kendisine inananların

⁴ Bkz. *Kur'an-ı Kerim*, Meryem Suresi, 30-33; Maide Suresi, 110.

⁵ Bkz. *Kur'an-ı Kerim*, Al-i İmran 50-51; Maide 46-47, 72; Zuhruf, 63-64.

arasından on iki seçmiş ve bunlara havari adını vermiştir İncillere göre havarileri, vaftiz oluşundan çarmıha gerilişine kadar daima Hz. İsa'nın yanında olarak ona tebliğ faaliyetlerinde yardımcı olmuşlardır (Cilacı, 1997: 513-514).

Hız. İsa'nın havarileri onun çarmıha gerilmesinden sonra benzer olayların kendi başlarına da gelmesinden korkarak dağılmışlar ve kaçmışlardır. Ancak Hız. İsa'nın tekrar hayata dönüp havarilerine mesajını yayması için emir vermesi ile havarileri tekrar bir araya gelmişlerdir. Hız. İsa'nın göğre alınmasından sonra havariler Hız. İsa'nın kendilerine verdikleri emirleri yerine getirmek için Kudüs'e gitmişlerdir.

Snoptik İncillerin⁶ devamında yazılan ve Luka İncilinin yazarı Luka tarafından yazıldığı düşünülen Resullerin İşleri'nde havarilerin, Hız. İsa'dan sonra onun müjdesini yaymak için yaptıkları çalışmalar anlatmaktadır. Buna göre havariler, Hız. İsa'nın göğre alınmasından sonra Kudüs şehrine dönerek burada onun mesajını yaymaya ve Göklerin Krallığının yakın olduğunu insanlara bildirmeye başlamışlardır. İlk iş olarak da kendilerine ihanet eden Havari Yahuda'nın yerine yeni bir havari seçmişlerdir. Bu seçilen yeni havari ile tekrar on iki kişi olan havarilerin isimleri Matta İciline şöyledir: Petrus, onun kardeşi Andreas, Zebedi'nin oğulları Yakup ve Yuhanna, Filipus, Bartalmay, Tomas, vergi görevlisi Matta, Alfay oğlu Yakup ve Taday ve Yurtsever Simun. Bu şekilde, on bir kişi olan havariler, Hız. İsa'ya ihanet eden Yahuda İskariot'un yerine kura ile seçtikleri Matiya ile tekrar on iki kişi olmuşlardır. Resullerin İşlerinde Matiya ile birlikte Barsaba da denilen Yusuf da kuraya katıldığından bahsedilmektedir. Kuraya katılacakları ise Hız. İsa'nın müjdesini en başından beri takip edenler arasından belirlemişlerdir. Bu şekilde sadece iki kişi kuraya katılmıştır.

Resullerin İşlerine göre havariler, Kutsal Ruh'un yardımıyla Kudüs'e değişik bölgelerden gelen Yahudilerin de inananların cemaatine katılmalarını sağlamışlardır. Pentekost gününü kutlamak için Roma'nın farklı bölgelerinden Kudüs'te toplanan Yahudiler birden Kutsal Ruh'un kendileri ile konuştuğunu duyarlar ve korkuya kapılırlar. Bunu üzerine Petrus topluluğa bir konuşma yapar ve bu konuşmanın sonunda topluluktan yaklaşık üç bin kişi inananlar cemaatine katılır. Ayrıca Resullerin İşlerine göre, inananlar topluluğunun, Yahudi dininin geleneksel dinsel disiplinine (erkek çocuklarının sünnet edilmesi, ritüel arınmalar, Şabatta çalışmama) hala uydukları anlaşılmaktadır. Bunların yanında inananlar cemaati, eğitim, yediklerini paylaşmak ve

⁶ İçerik açısından birbirine benzeyen Matta, Luka, Markos ve Yuhanna İncilleridir.

Tanrı'yı öven dualar etmek için sık sık bir araya gelmekteydiler. Ayrıca havariler aracılığı ile pek çok mucizeye tanık olan cemaatin yeni mensupları, sahip olduklarını, Hz. İsa'nın diğer inananları ile ortak kullanmaya başlamışlardır. Mallarını mülklerini satarak ihtiyaç sahiplerine dağıtmışlar, her gün tapınakta toplanıp dua etmişler ve inananlara yenilerinin katılmalarını sağlamışlardır (Ulutürk, 2005: 33; Eliade, 2017a: 444).

Kudüs'teki inananlar arasında bu şekilde coşkulu bir paylaşımın olmasının sebebi ise, çok yakında dünyanın sonun geleceğine olan inançları olmuştur. Bununla birlikte dünya malından uzaklaşma ve mutlak yoksulluk anlamına gelen "ebionisma" anlayışı da bu coşkunun oluşmasında etkili olmuştur (Renan, 1964: 69).

İlk cemaatin bu şekilde oluşmasından sonra havariler, Hz. İsa gibi pek çok mucize göstermişler ve gün geçtikçe cemaatin üyeleri artmıştır. Bu artış karşısında Yahudi din adamları tekrar rahatsız olmuşlar ve Hz. İsa'nın inananlarından oluşan bu cemaate baskı uygulamaya başlamışlardır. Bu baskılar sonrasında havariler yakalanıp hapse atılmışlardır. Gece gerçekleşen bir mucize sonucunda hapisten kurtulmayı başarsalar da tekrar yakalanarak Yahudi Yüksek Kurulunca sorguya çekilmişlerdir. Sorgu sonrasında kurul, suçlayacak bir şeyler bulamadığı için havarileri serbest bırakmıştır (Ulutürk, 2005: 34).

Resüllerin İşlerinde havarilerin Kudüsdeki cemaat ile yaptıkları çalışmalardan bahsedilmektedir. Kudüs'te oluşan bu yeni cemaatle birlikte pek çok insan Hz. İsa'nın takipçileri arasına katılmıştır. Ancak zaman içerisinde Yunanca konuşan Yahudiler ile İbranice konuşanlar arasında tartışmalar yaşanmaya başlamıştır. Özellikle mali işlerle ilgili konularda yaşanan bu tartışmaları sonlandırmak isteyen on iki havari, Hz. İsa'nın takipçilerinin katıldığı bir toplantı yaparak bu işlerle ilgilenecek yedi kişi seçmiş ve bunların başına da halk arasında sevilen İstefan'ı getirmişlerdir. Ancak İstefan, hakkında çıkarılan bazı dedikodular sonucunda yargılanıp suçlu bulunarak şehrin dışında taşlanıp öldürülmüştür. İstefan'ı suçlu bulanların arasında ileride güçlü bir Hz. İsa takipçisi olacak olan Pavlus da yer almıştır.

İstefan'ın öldürülmesinden sonra Kudüs'teki cemaat üyelerine ağır bir baskı uygulanmaya başlamıştır. İstefan'ın öldürülmesi ve bu baskılar sonucunda havariler hariç cemaat üyelerinin hepsi Yahudiye ve Samiriye'in çeşitli yerlerine dağılmışlardır.

Bu sırada Pavlus da Hz. İsa'nın takipçilerine zulmedenlerin arasında yer almıştır. Ev ev dolaşarak kadın erkek ayırt etmeden bulduğu herkesi tutuklamış ve hapse atmıştır.

Cemaat üyeleri gittikleri yerlerde Hz. İsa'nın müjdesini yaymaya devam etmişlerdir. Havariler ise, Hz. İsa'nın tebliğini Yahudi olanlar arasında yaymaya devam etmişlerdir (Ulutürk, 2005: 35). Havarilerin bu dönemde gerçekleştirdiği tüm faaliyetlerinin amacı, Hz. İsa'nın müjdesini Yahudilerin arasında yaymak olmuştur. Pavlus'tan önceki dönem olarak da adlandırabileceğimiz bu dönemde Hz. İsa'nın takipçileri, kendilerini yeni bir dinin mensubu olarak değil, diğer Yahudiler gibi Yahudiliğin yeni bir mezhebi olarak görmüşlerdir. Fakat diğer Yahudilerden farklı olarak, Hz. İsa'nın beklenen Mesih olduğuna inanmaktaydılar ve diğer Yahudilerin de Hz. İsa'ya inanmalarını istemekteydiler. Diğer bir ifadeyle havariler, kendilerini Hristiyan olarak adlandırmamışlar ve Yahudilik geleneklerine bağlı kalmışlardır (Kaymaz, 2014: 4). Resullerin İşlerindeki ifade ile Hz. İsa'nın inananları kendilerine ilk kez Antakya'da Hristiyan demişlerdir. Hristiyanlığın Yahudi olmayanların arasında belirgin olarak yayılmaya başlaması ise, Hristiyanlık için yeni bir şariat inşa edecek olan Pavlus'un Hristiyan olması ve Yahudi olmayan halklara açılmaya başlaması ile gerçekleşmiştir (Yalçınkaya, 2014: 210).

2. PAVLUS VE HRİSTİYANLIĞIN YAYILIŞI

2.1. PAVLUS

Pavlus, Filipililere Mektup'ta kendisinin doğumundan sonraki sekizinci günde sünnet olan, İsrail soyundan, Benyabin Kabilesinden gelen bir İbrani olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Pavlus'un Tarsus doğumlu olduğu, Resullerin İşlerinde genel kabul görmüştür. Ancak bu konu Yeni Ahit'in⁷ (İncil) başka bir bölümünde yer almamıştır. Pavlus'un yaklaşık olarak İsa'dan sonra (İ.S.-M.S.) 10 tarihinde dünyaya geldiği düşünülmektedir. İlk eğitimini doğduğu yer olan Tarsus'ta almış ve burada baba mesleği olan çadircılığı da öğrenmiştir. Daha sonrasında eğitimi için ailesi tarafından Kudüs'e gönderilmiştir. Pavlus, Hz. İsa ile ilgili bilgileri Kudüs'te bulunduğu bu eğitim döneminde almıştır (Gündüz, 2011: 31-36).

⁷ Musa Peygambere indirilen Tevrat Eski Ahit olarak kabul edilmektedir ve Yahudilerin kutsal kitabıdır. Bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s.208. Yeni Ahit ise Eski Ahit'i kendisine referans alarak oluşturulmuş olan İncil'dir. Yeni Ahit dört tane İncil'den, Resullerin İşleri (Elçilerin İşleri), Pavlus ve diğer bazı havarilerin mektuplarının toplamından oluşmaktadır. Bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 203

Pavlus, Hristiyan olmadan önce, Hz. İsa'nın takipçilerine zulmeden Yahudilerin önde gelenlerinden olmuştur. Bu dönemdeki adı Saul olan Pavlus, Hristiyan olduktan sonra ise, bu dinin en önemli temsilcilerinden birisi olmuştur (Yalçinkaya, 2014: 210). Pavlus ilk olarak Resullerin İşlerinde İstefan'ın taşlanması hadisesi ile karşımıza çıkar. O da İstefan'ın taşlanmasını onaylayanlar arasında yer almıştır ve İstefan'n taşlanmasından sonra da Hz. İsa'nın takipçilerine zulmetmeye devam etmiştir.

Pavlus, Başrahipten Şam'daki Yahudilere mektup yazmasını istemiştir. Oun bunu yaptırmaktaki amacı, Şam'daki Hz. İsa takipçilerini de yakalayıp hapse attırmaktır. Bu amacını gerçekleştirmek için mektup ile birlikte yola çıkan Pavlus'un etrafı Şam'a yaklaştığı sırada birden bire gökten gelen bir ışık ile aydınlanır. Korku ile yere yıkılan Pavlus, "Saul, Saul. Neden bana zulmediyorsun?" diyen bir sesin kendisine seslendiğini işitir. Sese kim olduğunu soran Pavlus, "Ben senin zulmettiğin İsa'yım. Haydi, kalk ve şehre git. Ne yapman gerektiği sana bildirilecek." cevabını alır. Ses herkesi şaşırtmıştır. Pavlus'un yanındakilerin korkudan dili tutulmuş, Pavlus'un ise gözleri görmez bir hale gelmiştir.

Sesi duyduktan sonra Şam'a giden Pavlus, Hz. İsa'nın Hananya adındaki bir öğrencisi tarafından iyileştirilmiştir. Pavlus Şam'a geldiğinde Hz. İsa, Hananya'ya görünerek Saul'u bulmasını, iyileştirmesini, onun diğer uluslara mesajını iletme için seçtiği bir havari olduğunu söyler. Bunun üzerine Hananya, Pavlus'un kaldığı eve gider, onu iyileştirir ve Hz. İsa'nın kendisine söylediklerini Pavlus'a aktarır. Bu olaydan sonra Hz. İsa'nın inanları arasına katılan Pavlus, Hz. İsa'nın müjdesini yaymaya başlar. Pavlus, Hristiyan olduktan sonra yaptığı çalışmaları ile Hristiyanlığın bir dünya dini olarak yayılmasında en etkili kişi olmuştur (Yalçinkaya, 2014: 211).

Pavlus, Galatyalılar'a yazmış olduğu mektuba göre, Hristiyan olduktan sonra Şam'da üç yıl kalmıştır. Şam'da kaldığı bu süre boyunca Pavlus, Şam yolculuğu sırasında yaşadıklarını ve Hz. İsa Mesih'in öğretilerini oradaki Yahudiler ile paylaşmıştır. Pavlus'un Şam'daki bu faaliyetlerinden rahatsız olan yöneticiler, onu yakalamak için harekete geçerler (Gündüz, 2011: 47). Pavlus'un Korintliler'e yazdığı ikinci mektuba göre, kendisinin bu davranışlarından rahatsız olan ve onu yakalatmak isteyen kişi, o dönem Şam'da valilik yapan Aretas'dır. Ancak Pavlus'un destekçileri ona yardım ederler ve Pavlus'u ipe bağlı bir küfe içerisinde şehrin surlarından sarkıtarak Aretas'ın adamlarından kaçmasını sağlarlar.

Pavlus'un Galatyalılar'a yazmış olduğu mektuba göre Şam'dan ayrıldıktan sonra Kudüs'e gitmiştir. Kudüs'te on beş gün kalan Pavlus, Petrus ve Hz. İsa'nın kardeşi olarak bilinen Yakup dışındaki diğer havarilerden hiçbirini ile görüşmemiştir. Bu, on beş günün sonunda Kudüs'ten ayrılan Pavlus, Suriye ve Kilikya bölgelerine giderek bu bölgelerde Hz. İsa'nın mesajını yaymaya devam etmiştir.

Pavlus'un, Hz. İsa'nın mesajını yaymak için en az üç yolculuk yaptığı bilinmektedir. İlk olarak, yaklaşık İ.S. 47-48 yıllarında Kıbrıs'a gitmiştir. Sonrasında Anadolu'nun çeşitli bölgelerini dolaşarak Kudüs'e geri dönmüştür. İkinci seyahatini 49-52 yılları arasında yaptığı düşünülen Pavlus, bu seferki misyonerlik hareketinde Suriye'den başlayarak Anadolu, Makedonya, Yunanistan ve Antakya'da faaliyetlerde bulunmuştur. Üçüncü seyahatini, yaklaşık olarak İ.S. 52-57 yılları arasında gerçekleştiren Pavlus, Efes ve Balkanlarda faaliyet göstermiştir. Daha sonra Kudüs'e dönen Pavlus, Gentileler'le olan münasebetinden dolayı Yahudilerce suçlanmıştır. Roma vatandaşı olduğu için Roma mahkemelerinde görülecek davası için Roma'ya gitmiş ve ölümüne kadar burada kalmıştır (Demirci, 1998: 332).

Pavlus'un Hristiyanlığı yaymak için gerçekleştirdiği bu geziler, iki bakımdan önemli olmuştur. Bunlardan ilki, Hristiyan Kilise örgütlenmesinin temellerinin bu gezi faaliyetleri sırasında atılmış olmasıdır, ikincisi ise, Hristiyan teolojisinin felsefi dayanaklarının belirginleşmesidir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 103). Pavlus'un gezilerini gerçekleştirdiği bu yerler, Hristiyanlığın yayılması için gerekli koşulların bulunduğu yerlerdir. Pavlus, gezilerinde diaspora Yahudilerine (Yahudi bölgelerinin dışında yaşayan Yahudiler) öncelik vermiştir. Diaspora Yahudileri arasında yaygın olan Platoncu idealizm, Stoacı ahlak ve Kurtarıcı Tanrı fikirleri, Hristiyanlığın yayılması için işleri kolaylaştırmıştır. Ayrıca, eski Yunan ve Roma kent devletlerin de rastlanan cemaatçi toplum yapısının çözülmüş olması, buna bağlı olarak ortaya çıkmış olan yalnızlaşma ve anlam arayışı, Doğu Akdeniz'deki mistik inançlar, Stoacı yaklaşımlar Hristiyanlığın yaygınlaşması için elverişli bir ortam oluşturmuştur (Yalçınkaya, 2014: 211).

Pavlus, daha çok "Yabancıların Havarisi" olarak anılmıştır. Bunun sebebi ise, Pavlus'un Hz. İsa'nın mesajını yayma faaliyetlerini Yahudilerden çok Yahudi olmayan topluluklara yönelik gerçekleştirmiş olmasıdır (Aydın M., 1995: 19). Pavlus, Yahudilerin Hz. İsa'nın müjdesini reddetmeleri üzerine diğer topluluklara yönelmiştir. Resullerin İşlerine göre Yahudiler Pavlus'a karşı gelince Pavlus kıyafetlerini silkerek

“Sorumluluk benden gitti. Başınıza geleceklerden ben sorumlu değilim. Artık öteki halklara gideceğim.” demiştir. Pavlus bundan sonra Hristiyanlığı Yahudilere ait bir mezhep olarak ele almaktan vazgeçerek onu evrensel bir din şeklinde yorumlamaya başlamıştır. Pavlus’tan önce Hristiyanlık Filistin bölgesinin dışında yayılmaya başlamıştır, ancak Hristiyanlığı Gentile coğrafyasına asıl yayan kişi Pavlus olmuştur. Pavlus, Hristiyanlık ile sadece beklenen Mesih’i bulmakla kalmamış aynı zamanda Yahudi geleneklerini de yok sayabileceği yeni bir dinin temellerini atma fırsatını yakalamıştır (Demirci, 1998: 331).

Hiz. İsa ve havarileri Yahudi kanunlarına uygun olarak yaşamışlardır ama Pavlus’un Yahudiliğe ve Yahudi Şeriatına bakışı onlardan farklı olmuştur. Ona göre, Yahudi Şeriatı iyiler için değil kötüler içindi ve Hiz. İbrahim’in soyundan olan kişinin (Hiz. İsa) gelmesiyle yürürlükten kalkmıştır (Çoban, 2018: 27). Pavlus Hristiyan olduktan sonra iki temel konu üzerinde durmuştur. Bu konulardan ilki, Yahudi geleneklerinin zorunluluğunun kaldırılmasıdır. Diğer i ise, Hiz. İsa’nın Mesihliği olmuştur. Pavlus aslında Hiz. İsa’nın Mesihliğini kabul ederek evrensel din olgusunu benimsemiştir (Demirci, 1998: 332). Esasen Pavlus Hristiyanlığı kabul edişini, Mesih ile kendisi arasında bir ilişkinin oluşması şeklinde yorumlamıştır. Ona göre artık kendisi, İsa Mesih’in düşüncelerine sahiptir ve Hiz. İsa kendisi aracılığı ile konuşmaktadır. Pavlus özellikle Şam yolunda yaşadıklarından sonra Tanrı’nın lütfuna erdiğini düşünmektedir ve Eski Ahit’te yer alan Yahudi geleneklerine uymanın gereksiz olduğunu ileri sürmektedir. Pavlus için önemli olan, insanların Hiz. İsa Mesih’in müjdesine iman etmesidir (Eliade, 2017a: 447-449). Pavlus bütün bu düşüncelerinden hareketle Hristiyanlığı kabul edenlerin hangi koşullar altında Hristiyanlığı kabul ettilerse o koşulları devam ettirmesinde bir sakınca görmemiş, dünyayı ve insanları oldukları gibi kabul ederek Mesih İsa’nın inancına davet etmiştir (Yalçınkaya, 2014: 212).

Pavlus’un daha çok Yahudi olmayan topluluklar içerisinde gerçekleştirdiği misyonerlik hareketleri sonuncunda Yahudi kökenli olan Hristiyanlar ve Yahudi kökenli olmayan yani putperestlikten Hristiyanlığa geçen, Hristiyan grupları oluşmaya başlamıştır (Aydın M., 1995: 19). Yahudi kökenli olan Hristiyanlar, Roma İmparatorluğu’nun her yerinde diaspora olarak yaşayan Yahudiler dahil, özellikle Kudüs ve Filistin bölgelerinde yaşayan Hristiyanlaşmış Yahudileri ifade etmektedir. Bu Hristiyanlar, Hiz. İsa’nın mesajını benimseyen, onun İsrail Krallığı için yeniden

dirileceğine inanan, bununla birlikte Tevrat'ı da kabul edip Yahudi geleneklerine uyarak yaşayan Hristiyanlardır. Putperestlikten Hristiyanlığa geçenler ise, Yahudi kökenli olamayıp başka din ve mezheplere mensup iken Hristiyan olanları ifade etmektedir. Pavlus'un bir nevi temsilcisi olduğu bu Hristiyanların, Kudüs Konsili Kararları ile bazı Yahudi geleneklerinden muaf tutulmalarına karar verilmiştir (Demirci, 1998: 332).

Pavlus evrensel bir din oluşturma düşüncesi ile Hz. İsa'nın mesajını insanlara iletirken siyasal fikirlerini de ortaya koymuştur. Romalılara yazdığı mektubunda bunu dile getiren Pavlus'a göre, herkes altında bulunduğu yönetime boyun eğmeli ve itaat etmelidir. Çünkü Pavlus'a göre, Tanrı'dan kaynaklanmayan bir yönetim yoktur. Yöneticisine karşı gelen, Tanrı'ya karşı gelmiş olur. Baştaki yönetici aynı zamanda Tanrı'nın kılıcını taşımaktadır ve bu kılıcı Tanrı'nın emirlerine karşı gelenleri cezalandırmak için kullanmaktadır. Yöneticiler, Tanrı'nın amaçları için çalışanlardır. Pavlus'a göre yöneticiler, vergi hakkı olana vergiyi, gümrük hakkı olan gümrüğü, korku hakkı olana korkuyu, saygı hakkı olana saygıyı verirler. Romalılara yazılan bu mektuptaki düşünceler, Hz. İsa ile Pavlus'un siyasal iktidar konusuna yaklaşımları arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Hz. İsa siyasal iktidar konusunda pasif bir tutum sergileyerek siyasal iktidarın tanrısal iktidar olduğunu kabul etmekle yetinmiştir. Pavlus ise, siyasal iktidarın tanrısal iktidardan kaynaklandığını kabul etmekle kalmamış, mevcut siyasal iktidarın da Tanrı tarafından oluşturulduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Pavlus bu düşünceleri ile siyasal iktidarı Tanrı'nın hizmetine de vererek onun meşruluğuna zemin hazırlamıştır (Yalçınkaya, 2014: 215).

2.2. HRİSTİYANLIĞIN YAYILIŞI

Hristiyan dininin mensupları için Batı dilinde Christian, Türkçede ise Hristiyan isimleri kullanılmaktadır. Yeni Ahit'te Hristiyan ismi Resullerin İşlerinde ve Petrus'un birinci mektubunda olmak üzere toplamda üç yerde geçmektedir (Demirci, 1998: 328). Resullerin işlerine göre, Hristiyan ismi ilk kez Antakya'da kullanılmıştır. Bu isim Hz. İsa'nın takipçilerine verilmiştir. Yeni Ahit'te geçen Hristiyan kelimesi Yunanca "Christianos" kelimesinden gelmiştir. Hz. İsa'nın adı Yunanca da "Christos" olarak geçer. Bu kökten türetilen "Christonus" ve "Christina" kelimeleri de Hz. İsa'ya bağlanan, O'nun yolundan giden anlamlarına gelmektedir (Bedirhan, 2018: 289).

Hz. İsa'nın ölümünden ve özellikle Pavlus'un Hristiyanlığı kabul etmesinden sonra yaptığı misyonerlik çalışmaları ile Hristiyanlık Yahudi olmayan topluluklar

arasında hızla yayılmıştır. Öte yandan, Kudüs'te ki Yahudi kökenine bağlı ve geleneklerini sürdüren Hristiyan Cemaati de varlığını sürdürmüştür. İncillerde Hz. İsa'nın kardeşi olarak tanıtılan Yakup da bu cemaatin liderliğini yapmıştır. Bu cemaatteki Yahudi-Hristiyanlar Romalılar ve Yahudiler arasında ki mücadelelere ve Yahudiler tarafından çıkarılan isyanlara katılmamışlardır. Bu çatışmaların ve isyanların yaşandığı dönemde Yakup'un Yahudilerce öldürülmesi ve 70 yılında Kudüs'ün Romalılar tarafından alınmasından sonra cemaat Ürdün'e çekilmiştir. Havariler döneminden sonra pek çok cemaate bölünen bu Yahudi-Hristiyanlar Ebioniler (Fakirler) adı altında VI. yüzyıla kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Kilise tarafından uydurma olarak kabul edilen pek çok gelenekte Ebioniler'in etkisi vardır. Ayrıca bu Hristiyanların ellerindeki İncillerin, Snotik İncillerden oldukça farklı oldukları ve Hristiyanlığın ilk dönemlerini yansıttıkları düşünülmektedir (Demirci, 1998: 332).

Hristiyanlık, Yahudiler dışındaki diğer topluluklarda daha hızlı yayılmıştır. Roma vatandaşı olan putperestler kendi inançlarını bırakarak Hristiyan olmuşlardır. Çünkü Roma İmparatorluğu içerisinde Hristiyanlığın yayılması için uygun bir zemin bulunmaktaydı. Yunan-Roma çoktanrıcılığı sistemi artık insanlar üzerinde gerçek bir din etkisi yaratamaz hale geldiği için (Aydın M., 1995: 19), Hristiyanlığın asıl yayılma alanı Avrupa olmuştur. Pavlus'un Yahudi olmayanlar arasında yaptığı misyonerlik çalışmaları sayesinde I. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa'nın köylüleri ve köleleri arasında hızla yayılmaya başlamıştır. Bu kesimler arasında yayılması, özellikle Hristiyanlık inancında ki kurtuluş doktrininden kaynaklanmıştır. Ayrıca, Avrupa'da Doğu'nun sır dinlerine duyulan ilgideki artış, ölümden sonra tekrar dirilen Hz. İsa düşüncesi Hristiyanlığın benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Roma'nın üst tabaka vatandaşlarından Hristiyanlığı kabul edenler ve dinin yayılması için çalışanlar olsa da Hristiyanlık Roma içerisinde yaklaşık IV. yüzyıla kadar bir yer altı dini olarak yaşanmıştır (Demirci, 1998: 332).

Hristiyanlığın doğduğu topraklar dönemsel olarak Roma İmparatorluğu'nun kontrollü altındaydı. Bu dorom Hristiyanlığın yayılmasında oldukça etkili olmuştur. İlk olarak Roma İmparatorluğu'nun, Hz. İsa'dan önceki dönemlerde Yahudilerin yaşadıkları topraklara yaptığı müdahaleler ve kuşatmalar, Yahudilerin bağımsız bir devlet kurma isteklerini yükseltmiş ve bunu gerçekleştirecek olan Mesih'in geleceğine dair inançlarını arttırmıştır. Hz. İsa tam bu dönemde ortaya çıkmıştır. İkinci olarak, her ne kadar Yahudi Rahipler istemiş olsalar da Roma valisinin kararı ile Hz. İsa'nın

çarmıha gerilişi, inananların ona daha sıkı bağlanmalarını sağlamıştır. Hz. İsa'dan sonra da ortaya çıkan Yahudi ayaklanmalarının bastırılması ve bir Yahudi devletinin kurulamaması sonucunda Hristiyanlığın Yahudilikten ayrı olarak kurumsallaşması mümkün olmuştur. Bu kurumsallaşma sonucunda Roma'nın çeşitli yerlerinde yayılmaya başlayan Hristiyanlığın Roma tarafından bastırılıp yok edilmeye çalışılması da bu dinin daha da güçlenmesini sağlamıştır (Yalçınkaya, 2014: 198-200).

Hristiyanlık Roma içerisinde yayılmaya başlayınca Roma İmparatorlarının hepsinin Hristiyanlara karşı tutumları aynı olmamıştır. Bazı dönemlerde büyük baskı ve zulümler varken bazı dönemler ise sakin ve barış içinde geçmiştir (Aydın M., 1995: 21). Hristiyanlara zulmedilmesinin başlıca sebebi ise onların İmparatorları tanrı olarak tanımayı reddetmeleri olmuştur. Hristiyanlara ilk baskılar, İmparator Neron döneminde başlamıştır. İlk iki yüzyıl boyunca Hristiyanlık Roma'da yasak din olarak kabul edilmiştir. 202 yılında Septimus Severus Hristiyanlığı yayma çabalarını yasaklayan ilk Hristiyanlık karşıtı kararnameyi yayımlamıştır (Eliade, 2017a: 474). İmparator Valerianus'un gerçekleştirdiği baskı hareketleri (250-260 yılları arasında) ise, adeta Hristiyanlığın sonunu getirmek için yapılmıştır (Aydın M., 1995: 21). Bu baskı hareketleri sonrasında İmparatorlukta Hristiyanlar için uzun bir süre barış dönemi yaşanmıştır. Bu barış döneminde Hristiyanlık, İmparatorluğun her yerine yayılmayı başarmıştır. Hatta İmparatorun ailesine bile girmiştir. Diocletionus'un (303-305 yılları arasında) yaptığı son baskı hareketleri ise, Hristiyanlığa karşı yapılmış en kanlı ve en uzun baskı dönemini oluşturmuştur (Eliade, 2017a: 474). İmparator Konstantin döneminde yayınlanan Milano Fermanı (313) ile Hristiyanlık, Roma'da serbest hale gelmiştir (Eroğlu, 2000: 311).

İmparator Konstantin'in yayımladığı ferman ile Hristiyanlığı serbest hale getirmesinden sonra I. Theodosios, Hristiyanlığı Roma İmparatorluğunun resmi dini olarak ilan etmiştir. 380 yılında vaftiz olan İmparator Theodosios, Ariusçuluk gibi akımlara da karşı koyarak Hristiyanlığı imparatorluk topraklarında homejen bir duruma getirmek istemiştir. Aynı kurumsallaşma çabasını torunu II. Theodosios da göstermiştir. Konstantin'den başlayarak II. Theodosios'un 450'deki ölümüne kadar geçen süre içerisinde Hristiyanlığın resmîyet kazanması ile gerek Batı'da gerekse Doğu'da ortaya çıkan pek çok sayıdaki mezhep ile mücadele etmek, imparatorluğun ana meselesi haline gelmiştir. Konstantin'in Hristiyanlığı serbest bir din haline getirmesinden başlayarak Papa I. Gregorius'a kadar ki süre, Hristiyanlığın hızla yayıldığı bir dönem olmuştur. Bu

dönem aynı zamanda, pek çok mezhep çatışmasının ve Hristiyanlık içerisinde bir takım gelişmelerin yaşandığı bir dönem olmuştur (Demirci, 1998: 33).

3. KONSİLLERİN TOPLANMASI VE MEZHEP AYRILIKLARI

3.1. KİLİSENİN OLUŞUM SÜRECİ

Hız. İsa'nın inancını benimseyenlerin bir mahallede meydana getirmiş oldukları topluluklar "kilise", cemaat veya meclis olarak adlandırdıkları bir teşkilat oluşturmuşlardır (Houtin, 1984: 442). Buradaki kilise, kelime olarak Yunanca "Ekklesia" kelimesinden gelmiştir. Ekklesia kelimesi Yunancada özel davetiyeli toplantı (meclis), özel iş veya bir amaç için toplumun dışına çağrılan topluluk anlamlarında kullanılan bir kelimedir. Hristiyanlıkta ise, ilk dönemlerinde, Yahudi Hristiyanlar kendilerini diğer Yahudilerden ayırmak ve ibadet amaçlı toplantılarını belirtmek için kullanmışlardır (Eşmeli, 2014: 995). Ekklesia kelimesi, Eski Ahit'in Yunanca çevirisi olan Septuagint'ta İbranicedeki kahalın kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Kahalın kelimesi bazen herhangi bir topluluğu ifade etmek için bazen de dini mukaddes bir meclisi ifade etmek için kullanılmış olsa da çoğunlukla Tanrı'nın halkının İsrailoğulları'nın insanlarından oluştuğunu göstermek için kullanılmıştır. Eski Ahit'in Yunanca tercümesinde buna benzer pek çok kelime kullanılmıştır ve sunagoge de bu kelimelerden birisidir. Ekklesia ve sunagoge kelimelerinin ikisi de Helenistik Yahudilikte İsrail halkını göstermek için kullanılmıştır. Bununla birlikte ekklesia kelimesi ideal topluluğu, sunagoge kelimesi ise mevcut topluluğu ifade ederken kullanılmıştır. Hristiyanlar ise, ekklesia kelimesine dini bir anlam yüklemişler ve ona dindarlar topluluğu ve özel cemaat manalarından hareketle Tanrı'nın halkı olanları kuşatan bir anlam kazandırmışlardır. Böylece kilise kelimesi, inananlar topluluğunun tamamını ifade etmek için kullanılmıştır (Aydın M., 2002: 11). Buna göre kilise (ekklesia) kelimesi, bir anlamda Hristiyan inancını benimseyenlerin topluluğunu ve onların ibadet ettikleri mekânı ifade ederken, diğer bir anlamda ise Hristiyan geleneğinin bütünü kastetmektedir. Böylece Kilise ile Hristiyanlık birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar haline gelmiştir (Aydın M., 1998: 348).

Hristiyan inancına göre Kilisenin doğuşu, Hız. İsa'nın yeniden dirilişi ile gerçekleşmiştir. Mesih'in dirilişi ile yeni bir insanlık ve yeni bir yaratılış söz konusu olmuştur. Kilise babalarının tabirine göre, nasıl uyuyan Âdem'in kaburga kemiğinden

“birinci Havva” yaratılmışsa aynı şekilde ölüm uykusunda olan Hz. İsa’nın kaburga kemiğinden de “ikinci Havva” olan Kilise yaratılmıştır.

Kilise kelimesi daha çok bilinen anlamı ile Hristiyanların ibadet ettikleri yer anlamında kullanılmıştır. Ancak Roma İmparatoru Konstantin’in IV. yüzyılda Hristiyanlara tanıdığı serbest ortamdan önce mimari anlamda herhangi bir kilisenin varlığına dair bir delil bulunamamıştır. Mimari anlamdaki kiliselerin inşası bu serbest ortamdan sonra yaşanmaya başlamıştır (Aydın M., 2002: 11-12). Bu bağlamda yapılan ilk kiliseler Roma bazilikaları örnek alınarak yapılmıştır. Bunlardan farklı bir mimaride ki ilk kilise, Suriye’deki Dura Europos’ta III. yüzyılın ilk yarısında yapılmıştır (Aydın M., 1998: 348).

Pavlus’un Hristiyan olmasından önceki dönemde Hristiyanlığın merkezi Kudüs olmuş ve Hz. İsa’nın ölümünden sonra dağılan havariler tekrar burada bir araya gelmişlerdir. Dini hayat bakımından Yahudiliği sürdüren ilk Hristiyanların diğer Yahudilerden tek farkı, Hz. İsa’yı mesih olarak kabul etmeleri olmuştur (Demirci, 1998: 331). I. yüzyılın sonuna kadar sinagoglarda ibadet eden ilk Hristiyanların, Yahudilerin kendilerini sinagoglara sokmama kararlarından sonra evlerinde toplanarak ibadet etmeye başladıkları düşünülmektedir (Aydın M., 2002: 12).

Kudüs’te oluşan ilk Kiliseden sonra, Pavlus’un da Hristiyan olması ile beraber, Kudüs dışındaki yerlerde de kiliseler oluşmaya başlamıştır. Pavlus’un faaliyetleri ile Yahudiler dışındaki milletlere yayılan Hristiyanlık, Romalılar ve putperest kavimler arasında kendisine oldukça çok taraftar bulmuştur (Şahin M. S., 1986: 311). Suriye, Anadolu, Antakya ve İskenderiye gibi yerlere yayılan Hristiyanlık inancı buralarda yeni Kiliselerin oluşmasını sağlamıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Pavlus’un yapmış olduğu misyonerlik gezileri de bu kiliselerin oluşmasında etkili olmuştur (Ulutürk, 2005: 38).

İlk havariler tarafından oluşturulan kiliseler, hususi bir otorite ve şöhretten yararlanmış, Hz. İsa’dan sonraki saf geleneği ve ilk doktrini devam ettirmişlerdir. Kudüs, Antakya, Selanik, İskenderiye gibi şehirlerde kurulan bu ilk Kiliselerin etkinlikleri zamanla azalmış ve bir biri arkasına kaybolmuşlardır. En etkin Kilise olarak Roma Kilisesi kalmıştır. Roma Kilisesi’nin bu şekilde diğer kiliselerden daha önemli bir konuma gelmesi, havariler arasında oldukça önemli oldukları düşünülen, Petrus ve Pavlus tarafından kurulmuş olması düşüncesine dayandırılmaktadır. Ayrıca Roma

Kilisesi'nin bu derece önem kazanması, bu iki havarinin Roma'da öldürülmüş olması ve mezarlarının orada bulunmasından kaynaklanmıştır (Houtin, 1984: 443). İlk yüzyılın ortalarına doğru Hristiyanlığın İtalya ve Roma'ya kadar yayılması sonucunda kurulan Roma Kilisesi'nin ilk piskoposu, Katolik inancına göre Petrus kabul edilmiştir (Çoban, 2007: 10). Roma Kilisesinin bu kadar önemli iki havariye dayandırılmasının asıl sebebi ise, diğer kiliseler üzerinde önemli bir otorite elde etmesini sağlamaktır (Özalp, 2015: 12). Roma piskoposunun (Papa) otoritesi bu şekilde ilk havariler ile birleştirilmiş olmaktadır.

Katolik inancına göre, Mesih Hz. İsa havarileri ile ilk kiliseyi kurmuş ve Petrus'u da dünyadaki vekili olarak seçmiştir (Şahin M. S., 1986: 321). Hz. İsa Mesih havarisi Petrus'a "Ben sana derim ki sen Petrus'sun ve ben kilisemi bu kaya üzerine kuracağım ve cehennemin kapıları buna tekrar galip gelemezler." demiştir⁸ (Kelly, 1967: 39). Hz. İsa'nın bu şekilde Petrus'u vekili seçip kilisenin başına geçirmesi, Petrus'un ölümünden sonra onun yerine geçen Roma piskoposlarının Roma Kilisesi'nin diğer Kiliselerden daha üstün olduğunu iddia etmelerini sağlamıştır. Bu duruma itiraz eden bazı Kiliseler olsa da zamanla Roma Kilisesi'nin diğer kiliselerden üstün olduğu düşüncesi, diğer Kiliseler tarafından da kabul edilmiştir (Şahin M. S., 1986: 322).

Kilise ilk dönemlerinde, havariler tarafından görevlendirilmiş ya da cemaat tarafından seçilmiş idareciler veya kıdemliler tarafından idare edilmiştir. Diyakos'lardan da istifade eden bu idareciler, ilerideki ortaya çıkacak olan ruhban sınıfının başlangıcını oluşturmuşlardır. İdareyi yapan bu sınıf, ibadet merasimlerinin, yardım cemaatlerinin, umum sandıklarının idaresini yerine getirmiş ve dindaşları arasında meydana gelen davalarda yargıçlık yapmışlardır. Bu ilk ruhban sınıfındakiler hiçbir ücret talep etmemiş, diğer inananlar gibi bir işle meşgul olarak hayatlarına devam etmişlerdir.

Bu ilk zamanlarda idari ruhaniyetin yanında bizzat Tanrı tarafından seçilmiş olduğuna inanılan bir başka sınıf daha vardır. Bu sınıftakiler kahinler ve doktorlardan oluşmuştur. Bu sınıf, kutsal ruhun ihsanları sayılan şeyi, yani ilk vahyi/ilhamı devam ettirmişlerdir. İlk havarilerden aldıkları bilgileri oluşan şartlara adapte etmişler ve özellikle kendilerini gelecek krallığın (Hz. İsa'nın Gökler Krallığı) gerçekleşeceği zamanı açıklamakla görevlendirmişlerdir. Ancak, yavaş yavaş ilahi ruhaniyetin yerini idari ruhaniyet almıştır (Houtin, 1984: 442). İlk yüzyılın sonunda havarilerin hepsi

⁸ Bkz. *Matta*, 16: 18

ölmüştür. Hz. İsa'nın takipçileri Hz. İsa'nın hemen geri gelmeyeceğini anlayarak cemaat olmaya devam etmişlerdir. İkinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde, kilisenin hatları belirginleşmeye başlamış ve vaftiz ile komünyon (ekmek kırma) en belirgin yapılan ibadetlerden olmuştur.

Kilise içerisinde dini otorite konusunda yavaş yavaş bir şekillenme söz konusu olsa da hiyerarşik bir yapılanmadan söz etmek için henüz erkendir (Çoban, 2007: 9). Yine de oluşan bu yapılanma içerisinde yönetimle ilgili bazı unvanlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Örneğin; şimdiki anlamda olmasa da özellikle pagan kökenli Kiliselerde yöneticiler için “idareci” anlamına gelen “episkopos” kelimesi kullanılmıştır. Kiliseler ilk başlarda kıdemlilerden oluşan bir heyet tarafından yönetilirken, aşamalı olarak tek kişinin yönetimine doğru evrilmiş ve 150’li yıllara gelindiğinde bu sistem, bütün kiliselerde uygulanmaya başlanmıştır. Anadolu ve Suriye’deki Kiliselerinde bu tekli yönetim anlayışının varlığı, Antakyalı İgnatius’un mektuplarından anlaşılmaktadır. Görevlerinin havariler aracılığı ile Tanrı’dan geldiğini savunan bu hiyerarşik yapı içerisindekiler, daha sonraki dönemlerde yerlerini alacak olan nesli de yetiştirmeye özen göstermişlerdir. Böylece sonraki yüzyıllarda daha keskin hatlarla belirginleşecek olan ruhban ve laik (din adamı olmayan) sınıf ayrımı daha ilk dönemlerden itibaren kendisini göstermiştir.

Kilisenin kurumsal organizasyonunda göklerden yeryüzüne uzanan bir hiyerarşi vardır. Bu hiyerarşinin en tepesinde bulunan Baba Tanrı’nın gücü, Oğlu İsa aracılığıyla ve İsa’nın yeryüzündeki temsilcileri olan din adamları sayesinde yeryüzüne inmiştir. Böylece kendisini göklerden gelen bu yüce hiyerarşi ile yapılandıran Kilise, bu hiyerarşiyi toplumun her kesimine yayarak evrensel bir Hristiyan toplum oluşturmaya çalışmış ve bu amaca ulaşmak için siyasal yönetimlerle de işbirliğine gitmiştir (Özalp, 2015: 10-11).

Başlangıçta Kiliseler arasında tam bir hiyerarşik yapıdan bahsetmek mümkün olmasa da, zamanla metropoliten statüde bulunan Kiliseler ile taşra Kiliseleri arasında belirginleşen bir farklılaşma oluşmuştur. Ancak IV. yüzyılda yapılan İznik Konsili’ne kadar Hristiyanlar tam bir yapısal bütünlük içerisinde olmamışlar ve yerel olarak kendi bölgelerindeki kiliselerinin kurallarına göre yaşamışlardır (Çoban, 2007: 9). Ayrıca İznik Konsili ve takip eden genel konsiller tarafından, Roma, İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs Kiliselerinin hiyerarşik üstünlükleri kabul edilmiştir. Bu hiyerarşinin en tepesinde ise Petrus ve Pavlus’a dayandırılan Roma Kilisesi yer almıştır. Roma

Kilisesi sahip olduğu bu imtiyazlı konumu ile her toplantıya katılma, alınan kararları bozma ve yerine yenilerini koyma haklarını elde etmiştir (Özalp, 2015: 12).

3.2. İLK KONSİLİN İZNİK’TE TOPLANMASI

Hristiyanlık ilk ortaya çıktığı andan itibaren iki sert muhalefet ile karşı karşıya kalmıştır. Yahudilerden ve Roma İmparatorluğu’ndan gelen bu muhalefetlerden Roma İmparatorluğunun muhalefeti, yaklaşık üç asır sürmüş ve İmparator Konstantin’in yayımladığı Milano Fermanı ile son bulmuştur. Böylece Hristiyanlık Roma vatandaşlarının rahatça kabul edebilecekleri bir din haline gelmiştir. Konstantin’in Hristiyanlığı serbest bir din yapması ile, üç asırdan fazla baskı altında olan bu dinin yayılması ve propagandasının yapılması için uygun bir ortam oluşmuştur (Aydın M., 1995: 22-23). Bu serbest ortamda ortaya çıkmaya başlayan çeşitli dini gruplar arasında dini konularla ilgili bazı tartışmalar yaşanmaya başlaması üzerine Konstantin bu tartışmalara son vermek için 325 yılında İznik’te genel bir konsil toplamıştır (Küçük A., 1996: 133).

Hristiyanlık tarihinde önemli bir yere sahip olan konsiller, Hristiyanlıktaki inanç, pratik ve sosyal hayatla ilgili sorunlara çözüm üretmek için yüksek seviyeli din adamlarının bir araya gelmesi ile oluşan toplantılardır (Aydın M., 1995: 143). Konsiller bazen “sinod” olarak da adlandırılabilir. Ancak sinod kelimesi, daha çok bölgesel nitelikte veya sadece bir mezhebin temsilcilerinin katılması ile yapılan toplantılar için kullanılmaktadır. Piskoposların ve kilise temsilcilerinin daha geniş çapta katıldığı toplantılara “konsil” denilmektedir (Yalduz, 2003: 258). Ayrıca konsiller katılımcı sayısına ve toplandığı coğrafi bölgeye göre özel konsiller ve genel (ökümenik) konsiller şeklinde ikiye ayrılmaktadır (Akdaş, 2009: 12). Özel konsiller, milli ve bölge konsilleri gibi daha küçük çaplı konsillerden oluşurken, ökümenik konsiller kilisenin bütün temsilcilerinin bulunduğu ve bizzat Papa veya temsilcisi tarafından yönetilen konsillerdir (Aydın M., 1995: 146).

İznik Konsili her ne kadar ilk genel konsil olarak anılsa da konsiller tarihi bazı Hristiyan ilahiyatçılar tarafından İS 49-50 yıllarında Kudüs’te yapılan Havariler Toplantısı’na kadar götürülmektedir. Bu toplantıda Yahudi Hristiyanların ve Yahudi olmayan Hristiyanların durumu hakkında görüşülmüş ve Yahudi olmayan Hristiyanların, Yahudi geleneklerine uyup uymayacaklarına ilişkin bazı kararlar

alınmıştır (Akdaş, 2009: 10). Bu ilk havariler toplantısından başka “Montanizm⁹” ve “Gnostisizm¹⁰” gibi Hristiyanlık içerisinde, II. yüzyılda Anadolu’da ortaya çıkan farklı görüşler için yapılan sinodlar da olmuştur. Hristiyanlığın ilk dönemlerinde bu ve benzeri sorunlarla uğraşan kilise bu tür sorunları mahalli düzeylerdeki sinodlarla çözümlenmeyeceğini anlayınca, Suriye, Afrika, İtalya ve Anadolu’da daha büyük çaplarda konsiller düzenlemeye başlamıştır (Yalduz, 2003: 261).

Çoğunlukla ilk genel konsil olarak kabul edilen ve İmparator Konstantin’in isteği üzerine toplanan İznik Konsili’nin toplanmasındaki en büyük etken Kilisenin öğretisine ters düşerek “geleneksel kutsal teslis” inancına hücum etmiş olan İskenderiyeli Rahip Arius’un ileri sürdüğü fikirleri olmuştur (Aydın M., 1995: 23). Arius’un karşı çıktığı teslis inancı, Yahudilikteki tek Tanrı anlayışının, bu dinin içerisinde çıkmış olan Hristiyanlıkla birlikte I. yüzyılın sonlarına doğru terkedilerek, Hz. İsa’nın tanrılaştırılması sorunudur (Akdaş, 2009: 20). Bu değişimle birlikte “Baba-Oğul ve Kutsal Ruh” üçlemesine dayanan teslis inancı Hristiyanlığın temel inanç sistemi haline gelmiştir (Aydın M., 1995: 50). Bu üçlemede Baba ve Oğul arasındaki ilişkinin nasıl ele alınacağı, II. ve III. yüzyıllarda giderek artan bir tartışma konusu olmuştur. Buna göre, Hz. İsa’nın babasız olarak dünyaya gelmiş olması Hristiyanlar arasında, Hz. İsa’nın Tanrı’nın Oğlu olup olmadığı konusunda tartışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bazılarına göre Hz. İsa Tanrı’nın Oğlu olmakla birlikte, Tanrı tarafından yaratılmış bir “kelam” yani bir sözdür. Bazılarına göre ise Hz. İsa, Tanrı’nın Oğludur ve Tanrı gibi ilahlık sıfatına layıktır. Bu görüşlerin büyük çoğunluğu Havarî Pavlus’un Hristiyanlık anlayışını temel alarak oluşmuştur. Pavlus, Hristiyanlığı yaymak için Hristiyanlık inançlarından bazı tavizler vermiş ve bu tavizler sonucunda diğer topluluklardan Hristiyanlığa girenler kendi inanç ve felsefelerini Hristiyanlığa taşımışlar ve eski dinlerinde hâkim olan düşünceleri Hristiyanlığa empoze edebilmişlerdir. Bunun sonucunda ise Hristiyanlık içerisinde çeşitli görüş ayrılıkları ve zıtlasmalar başlamıştır. Konstantin’den önce yer altında olan bu düşünce ve görüşler, Konstantin’in Hristiyanlığı serbest bir din haline getirmesi ile gün yüzüne çıkmış ve her görüş kendisine taraftar bulmuştur (Küçük A., 1996: 134).

⁹ Montanizm: Hristiyanlıkta, II. yüzyıl da Anadolu’da yaşamış olan Montanus adlı bir Papazın kurduğu, asketik yaşıntıyı savunan, apokaliptik bir akım. Bu akımın taraftarları arasında ünlü Kilise Babası Tertullian da (160-220) vardır. Bkz. Gündüz, 1998: 266, Güngör, 2002: 18.

¹⁰ Gnostisizm: Yahudi, Hristiyan ve pagan kaynaklı düalist yapılı bir dinî harekettir. Tanrı, alem, insan ve bunların birbiriyle olan ilişkilerini kendine has kutsal ezoterik (gizli) bilgi doktrinine bağlı bir şekilde açıklayan dinî, felsefî gelenektir.

Arius'un savunduğu görüşler de bu görüşlerden birisidir ve teslis inancını farklı bir şekilde ele almıştır. Arius, Tanrı'nın sonsuz ve doğrulmamış olduğunu Hz. İsa'nın ise Tanrı tarafından yaratıldığını, dolayısıyla, ikisinin aynı cevhere sahip olmadığını ileri sürmüştür. Bu düşünceleri ile Arius dolaylı olarak olsa da Hz. İsa'nın Tanrı olduğu görüşünü reddetmiştir. Bu fikirleri nedeniyle İskenderiye Patriği, Arius'u aforoz etmiş ve bu kararını topladığı bir sinodda tasdik ettirmiştir.

Arius aforoz edilmiş olsa da Ariusçuluk imparatorluk içerisinde kendisine taraftar bulmaya ve varlığını sürdürmeye devam ederek bazı bazı tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur (Eroğlu, 2000: 312). İmparator Konstantin tüm imparatorluğu saran ve dini bölünmelere sebep olan bu tartışmaların sonlandırılması için genel bir konsil toplanmasına karar vermiştir. Konstantin'in böyle bir karar almasında, dini sebeplerin yanında siyasi sebepler de etkili olmuştur. 325 yılında İznik'te toplanan bu ilk genel Konsil'e bizzat başkanlık yapan Konstantin, bu şekilde imparatorluğun tek siyasi hakimi olarak Kilise üzerinde bazı haklara sahip olduğunu göstermek istemiştir (Yaldız, 2003: 279; Aydın M., 1995: 23).

Konsilin sonucunda, Hristiyanlığın temel inancını teslis olarak belirleyen ve Hz. İsa'ya homo ousios (aynı cevhere sahip) sıfatını veren bazı kararlar alınmıştır (Akdaş, 2009: 24). Buna göre Hz. İsa'nın Tanrı ile olan ilişkisi, "Tanrı Oğlu" ifadesi üzerinden açıklanarak Hz. İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğu ve Baba ile Oğul'un aynı cevheri taşıdığı kabul edilmiştir. İznik Kredosu (İznik İnanç Esasları) olarak ifade edilen bu kararlar ile Tanrı ile Oğul'un, "bir" ve "aynı" olduğu düşüncesi, Hz. İsa'nın gerçek Tanrı'dan gelen bir Tanrı olduğu onaylanmıştır (Duygu, 2018: 156). Hz. İsa'nın Tanrı ile aynı cevhere sahip olmadığını ve ezeli olmadığını söyleyenlerin kilise tarafından aforoz edileceği de bildirilmiştir. Konsilde alınan kararlarda geçen "Babanın Özünden", "Babadan doğmuş" ifadeleriyle Ariusçuların, "Oğulun yoktan var edildiği ve Baba ile hiçbir benzerliklerinin bulunmadığı" yönündeki anlayışları da reddedilmiştir. İznik Konsilinde Hz. İsa'nın Tanrı ile "aynı özden" (homo ousios) geldiğiyle ilgili kararları kabul eden piskoposların büyük çoğunluğu Pavlusçu düşünceye sahip Katolik eğilimli piskoposlardır. Doğulu piskoposların büyük çoğunluğu bu görüşleri benimsememiştir (Sinanoğlu, 2001: 9-10).

İznik Konsilinde Arius'un fikirleri ve Ariusçuluk reddedilmiş olsa da Ariusçuluğun etkileri konsil sonrasında tamamen ortadan kalkmamış, aksine uzun süre devam etmiştir. Ariusculuk fikrine benzer başka fikirler de imparatorluk içerisinde

ortaya çıkmaya başlamış ve bu fikirlere bağlı olarak farklı zorluklar yaşanmıştır (Akdaş, 2009: 25).

İznik Konsili, Hristiyanlık tarihinin ilk devlet destekli ve evrensel nitelikteki konsili olarak kabul edilmektedir. Bu konsilde alınan kararlar, ilk evrede olmasa da daha sonraki dönemlerde Roma yönetimi tarafından bütün Hristiyanlık dünyası için belirleyici kararlar olarak görülmüştür. İznik Konsili'nde alınan kararlarda imparatorluk içerisinde siyasal huzuru sağlamak isteyen Konstantin'in de etkisi olmuştur. Siyasal huzuru dini bütünlük ile sağlamak isteyen Konstantin, İznik Konsiline pek çok din adamını davet etmiştir. Ancak konsile katılan piskoposların çok azı İznik Konsili'nin kararlarını kabul edip imzalamışlardır. Kararları kabul eden piskoposlar da aslında Hz. İsa'nın tanrılığı hakkında hemfikir değillerdir, Konstantin'in bir fikir birliğine varmalarını istemesi üzerine hemfikir olduklarının açıklamışlardır. Bu gruptaki piskoposlar Konsil öncesinde Konstantin ile özel olarak görüşmüşler ve gerek İmparatorun korkusundan gerekse makam ve mevki hırsları yüzünden Hz. İsa'nın tanrı olduğunu kabul edip halka da buna inanmaları için baskı uygulamışlardır (Yaldız, 2003: 290-291).

İznik Konsili'nin toplandığı dönemde Hristiyanların ellerinde yüzü aşkın İncil bulunmaktaydı. İznik Konsili sonrasında Hz. İsa'nın tanrılığını destekleyen dört İncil dışındakiler kilise tarafından sahte olarak kabul edilmiş ve yasaklanmıştır. İznik Konsilinden böyle bir kararın çıkması, Hristiyanlık tarihi açısından oldukça önemlidir. İznik Konsilinden sonra yapılan hemen hemen bütün konsillerde İncillerin kutsallığı konuları tartışılmış ve Yeni Ahit dışındaki İnciller¹¹ sahte kabul edilmiştir. Günümüzdeki Yeni Ahit'te yer alan kitapların, mektupların ve diğer metinlerin tam tespiti ise MS 364 yılında yapılan Lodeysa Konsili'nde gerçekleştirilmiştir (Kuzgun, 2004: 158-159).

İznik Konsili'nde Kilisenin yapılanması ile ilgili olarak alınan kararlar sonucu Kiliseler, idari olarak evrensel (ekümenik) bir örgütlenme şeklini almaya başlamışlardır. Hristiyan dünyası Roma, İskenderiye ve Antakya olarak üç büyük patrikliğe ayrılmış, Kudüs Kilisesi'ne taşıdığı manevi ve tarihi üstünlüğü sebebiyle şeref payesi verilmiş ve idari olarak da Antakya Kilisesi'ne bağlanmıştır (Sinanoğlu, 2001: 15).

¹¹ Hristiyan kaynaklarında geçen bazı sahte İnciller; Tomas İncili, Yahudilerin İncili, Marcion'un İncili, Gerçek İncil, Petrus'un İncili, Mısırlıların İncili, Logia veya İsa'nın Sözleri, Nasırahıların İncili, Havarilerin İncili, Matthias'ın İncili, Nikomediyos'un İncili, Küçüklerin İncili, Arapça İncil, Ermenice İncil, Yetmişler İncili, Hatıra İncili, Barnaba İncili vb. Bkz. Kuzgun Şaban, *Dört İncil Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası Farklılıkları Çelişkileri*, 2. Baskı, İhya Yayınları, 2004, s. 163

İznik Konsili sonrasında genel düzeyde başka konsillerde toplanmıştır. İlk Dönem Konsilleri olarak anılan bu konsillerinin sayısı kimi kaynaklara göre yedi iken kimi kaynaklarca sekiz olarak belirlenmektedir. Söz konusu konsillerin listesi şu şekildedir:

1. I. İznik Konsili (325)
2. I. İstanbul Konsili (381)
3. Efes Konsili (431)
4. Kadıköy Konsili (451)
5. II. İstanbul Konsili (553)
6. III. İstanbul Konsili (680-681)
7. II. İznik Konsili (787)
8. VI. İstanbul Konsili (869-870) (Dağlı, 2016: 11).

İlk Dönem Konsilleri denilen bu konsillerin hemen hemen hepsinin toplanma amacı tıpkı İznik Konsilinde olduğu gibi Hristiyan birliğini sağlamak olmuştur. Bu konsiller Hristiyanlık içerisindeki meydana gelen doktrin tartışmalarına bağlı bölünmeleri önlemek amacıyla toplandıkları için “Doktrin Konsilleri” de denilmektedir (Akdaş, 2009: 19).

Bu konsiller de özellikle Roma ve İstanbul Kiliseleri dini konular da müşterek hareket etmişlerdir. Teslis inancının unsurları üzerinde artan tartışmalar sonucunda 381 yılında toplanan I. İstanbul Konsili’nde Makedonius ve Avenesi aforoz edilmiştir. Aynı şekilde 431’de toplanan Efes Konsili’nde Nestorius ve taraftarları lanetlenmiş, 451 yılında Kadıköy’de toplanan konsilde Monofizit doktrinini savunanlar reddedilmiştir. 553 yılında toplanan II. İstanbul Konsili’nde ise “Tanrı’nın ölümü bedende tattığı ve Hz. İsa’nın insaniyetinin aynı zamanda Tanrı olduğu görüşü” kabul edilerek Nestorius’un görüşleri lanetlenmiştir. 7 Kasım 680 tarihinden 16 Eylül 681 tarihine kadar devam eden III. İstanbul Konsili’nde Hz. İsa’da temiz bir insani iradenin var olduğuna karar kılınmış ve nihayet 787 yılında toplanan II. İznik Konsili’nde ikonlara tapınmak kabul edilmiştir.

Bu yedi konsil, hem Roma hem de İstanbul Kilisesi tarafından genel konsiller olarak kabul edilmiştir. Özellikle daha sonraları kendisinden Ortodoksluk olarak bahsedilecek olan İstanbul Patrikliği ve ona bağlı olan Doğu Kiliseleri, bu yedi konsile

oldukça bağı kalmışlar ve iman ve ibadetlerini bu yedi konsil kararları çerçevesinde sürdürmüşlerdir (Aydın M., 1986: 126-127).

3.3. PAPALIĞIN KURUMSALLAŞMASI

Papalık makamı, Katolikler tarafından Latince Kutsal Makam anlamına gelen “Santa Sedes” veya Havarisel Makam anlamına gelen “Sedes Apostolica” olarak isimlendirilmiştir. Papa terimi Latince “papatus”, Yunanca “pappas” kökünden gelmiş olup “şefkatli baba” anlamına gelmektedir. Bu unvan, V. yüzyıla kadar neredeyse tüm piskoposların kullandığı bir unvan iken, X. yüzyılın sonlarına doğru Papa V. Gregorius (996-999)’un Milan Piskoposuna bu unvanı kullanmasını yasaklamasından sonra “Papa”lık unvanı sadece Roma Piskoposlarına verilmiştir. Papalığı Roma Piskoposları için resmi hale getiren ise VII. Gregorius olmuştur. Günümüzde bu unvanı Roma Piskoposu ile birlikte kullanan tek kişi İskenderiye Patriği’dir (Çoban, 2018: 219-220).

Katoliklerin bağı olduğu merkez konumunda bulunan ve dini olduğu kadar siyasi bir yapıya da sahip olan Papalık Kurumu, miladi çağın başlarında mütevazı bir şekilde Roma Kilisesi ya da Roma Piskoposluğu olarak tarihsel yolculuğuna başlamıştır. Geleneksel Katolik öğretiyeye göre, Havari Petrus tarafından kurulduğuna inanılan bu biricik kiliseye Roma Piskoposları önem vermiş, onu pagan bir imparatorluktan gelebilecek tehlikelere karşı koruyup kollamaya ve taraftarlarını arttırma çalışmışlardır. Bu şekilde varlığını devam ettiren kilise önce serbestlik kazanmış daha sonrasında ise Roma İmparatorluğunun resmi bir kurumu haline gelmiştir. Roma Kilisesi, Petrus ve Pavlus gibi iki önemli havariye dayandırılmanın ve başkent kilisesi olmanın avantajıyla zamanla Hristiyanlığı temsil eden en üst merci konumuna gelmiştir. Diğer bir deyişle, daha yerel ve sınırlayıcı bir anlam taşıyan Roma Kilisesinden, daha evrensel ve kuşatıcı bir anlam taşıyan Papalığa terfi ederek, bütüne hükmeden devasa bir yapı olmuştur (Özalp, 2015: 4-5).

Katolik Kilisesinin ruhani lideri ve yeryüzünde Tanrı’nın temsilcisi olarak kabul edilen Papa, Katoliklerce yanılmazlık niteliğine sahip kabul edilmiştir. Katolik kilisesi içerisinde ki hiyerarşinin en tepesinde yer alan Papa günümüzde bu hiyerarşide kendisinden bir alta yer alan kardinaller tarafından seçilmektedir (Aydın M., 1995: 114). İlk bin yıl içerisinde Papa da diğer piskoposlar gibi bulunduğu şehrin halkı ve Roma’daki din adamları tarafından seçilmiştir. Daha sonraki dönemlerde ise papayı

seçmek kardinallere bırakılmıştır. XII. yüzyıldan itibaren günümüzde kullanılan seçim şekli belirginleşmeye başlamıştır (Çoban, 2018: 226-228).

Geleneksel Katolik inancına göre Hz. İsa, kendisinden sonra öğretme ve yönetme yetkisini Petrus'a bırakmıştır. Bu yetki, Petrus'tan sonra Roma Piskoposlarına geçerek Papalık kurumuna "Petrusçu İdare" de denilmesini sağlamıştır. Buna göre Roma Kilisesi, Petrus ve dolayısıyla bizzat Hz. İsa tarafından kurulmuştur. Katolik inancındaki bu inanış, ileriki yıllarda Petrus'un kutsal makamında olduğuna inanılan Papanın, iman ve ahlak konularında yanılmaz yorumlama hakkına ve yetkisine sahip olduğu düşüncesine temel oluşturmuştur (Özalp, 2015: 6-7).

Petrus tarafından kurulmuş bir kilisenin başı olarak Roma Piskoposları I. yüzyıldan itibaren istisnai bir yere sahip olmuşlardır. Fakat bu dönemde Roma piskoposlarının statüsü diğer piskoposlarla bir olup, Ortaçağdaki Papalık statüsünün ulaşacağı konumdan oldukça uzaktır. İlk yüzyıllarda Papaların görevi Kiliselerin birliğini korumak olmuş, inanç ve ahlak konularında yanlış hareket etmemek kaydıyla, çeşitli eyalet kiliseleri işlerini birbirlerinden bağımsız olarak yürütmüşlerdir.

III. yüzyıldan itibaren, Roma Piskoposluğunun üstünlük iddiası başlamıştır. Bu iddia, ilk yüzyıllarda Kilise Babaları tarafından Roma Kilisesinin ve Piskoposlarının üstün vasıflarla tanımlanması şeklindeki öğretiyeye dayandırılmıştır. Roma Kilisesinin bu öğretiyeye dayanarak diğer piskoposluk bölgelerine kendisini "Ana Kilise" (Principalis) olarak kabul ettirmesi, bütün Ortaçağa hükmedecek bir kurum olması yolunda atılmış önemli bir adım olmuştur (Özalp, 2015: 17).

Roma Piskoposlarına yüklenen ruhani ve ahlaki anlamlar sayesinde III. yüzyılda Papalığın otoritesi Roma şehrinin sınırlarını aşan bir duruma gelmiştir. Hristiyanlığın, 313 yılında İmparator Konstantin tarafından serbest bir din haline getirilmesiyle, Papalık siyaset üzerinde de otoritesini tesis etmeye başlamış ve bunu Ortaçağ boyunca da arttırmıştır (Alıcı, 2015: 50).

Roma İmparatorluğunun resmi dini olmasının ardından önceki dönemlere oranla daha hızlı bir yayılma gösterse de Hristiyanlık, V. yüzyıla kadar Romalılar arasında azınlık dini olarak kalmıştır. Ancak V. yüzyıldan itibaren İmparatorluk içerisinde çoğunluk dini haline gelmeye başlamıştır (Çoban, 2018: 52-53). Bu gelişmeye paralel bir şekilde Papalık, üstünlük teorilerini Papa I. Leo (440-461) ile oluşturmaya başlamış ve kurumsal olarak V. yüzyıldan itibaren tarih sahnesinde ki yerini almıştır. Bu

dönemde Roma Piskoposları sadece diğer piskoposlardan üstün ve öncelikli olduklarını savunmamışlar aynı zamanda en yüksek dünyevi otorite olduklarını da iddia etmeye başlamışlardır. Oluşturdukları bu teorinin dayanak noktası ise ilk Papanın Petrus olduğu fikridir. Bu fikirden hareketle Papalığın üstünlüğünü savunan Roma piskoposları söz konusu doktrini bu dönemde oluşturdukları tüm iddiaların dayanağı olarak kullanmaya başlamışlardır (Özalp, 2015: 26-27).

Bundan sonraki dönemlerde otoritesi ve nüfuzu giderek artan Papalık, özellikle Batı Roma İmparatorluğunun yıkılmasından sonra bölgede oluşan otorite boşluğunu doldurarak yegâne güç konumuna gelmiştir (Çoban, 2007: 29). Batı Roma'nın yıkılması ile Doğu Roma'nın kendisini Roma İmparatorluğunun devamı olarak görmesi ve en üstün dini lider olarak Roma'daki papalık yerine kendisine tabi olan İstanbul Patrikliği tanıması, devlet ile papalık arasında otorite tartışmalarını da başlatmıştır (Yalçinkaya, 2014: 225). İstanbul Patrikliği ve Roma Piskoposluğu arasında ki dini liderlik tartışmaları iki dini kurum arasında gibi gözükse de gerçekte bu mücadele Papalık ve İmparatorluk arasında yaşanmıştır. Zira Papalık artık İmparatorluğa rakip bir güç haline gelmeye başlamıştır (Çoban, 2018: 59).

Papalık, Ortaçağın ilk yüzyıllarında barbar kavimleri Hristiyanlaştırmak ve Avrupa'yı Hristiyan bir devlet (Christendom) haline getirmek şeklinde iki önemli misyona sahip olmuştur. Bu misyonları tek başına gerçekleştiremeyeceğinin farkında olan Papalık, keşişler ve laik idarecilerin de içinde olduğu bir işbirliği oluşturmaya çalışmıştır. Avrupa'ya gelen Vandallar, Vizigotlar, Hunlar, Gotlar, Ostrogotlar gibi barbar kavimlerin pek çoğu Hristiyan olmuştur ancak hepsi Katolik değildir. Farklı anlayışlar içerisinde (Ariusçuluk gibi) Hristiyan oldukları için Katolikleri düşman olarak görmektedirler. Tüm bu farklı unsurları bir araya getirecek olan Frank Karolenj İmparatorluğunun VIII. yüzyılda kurulması ile Kilise artık Avrupa'da sadece dini değil aynı zamanda siyasi bir aktör haline gelmeye başlamıştır (Çoban, 2018: 63). Bunun en net örneği ise Papanın, Frankların kralı Büyük Karl'a 800 yılında Roma İmparatoru olarak taç giydirmesi olmuştur (Poggi, 2016: 34).

Papalığın en etkili olduğu dönem, "Yüksek Ortaçağ" olarak adlandırılan XI. ve XIV. yüzyılları arasındır. Bu dönem dışında, hatta bazen bu dönemde bile, Papalığın otoritesi inişli çıkışlı bir şekilde devam etmiştir. Genel olarak Papalık X. ve XI. yüzyıllardan sonra takip eden iki yüzyılda, özellikle III. Innocent zamanında, en güçlü olduğu dönemi yaşamıştır (Çoban, 2018: 102).

3.4. DOĞU VE BATI KİLİSELERİNİN AYRILIŞI

Doğu ve Batı Kiliselerinin ayrılış sebebi olarak genellikle 1054 yılında Papalık delegeleri ile İstanbul Patrikliğinin ileri gelenleri arasında yaşanan tartışmalar gösterilmiştir. Ancak bu tarih, iki tarafın birbirlerini karşılıklı olarak aforoz ettikleri ve iki kilisenin ayrılığının resmileştiği tarihtir. Oysaki Hristiyanlığın bu şekilde “Doğu” ve “Batı” olarak ikiye ayrılması uzun bir tarihi süreç sonucunda gerçekleşmiştir (Eroğlu, 1999: 387).

Hristiyanlık Doğu’da Bizans’ın kontrolünde bir devlet dini haline gelirken, Batı’da farklı bir gelişim göstererek Papalığın etkisinin güçlü olduğu bir din olmuştur (Eroğlu, 2000: 315). Kilisenin Doğu-Batı olarak ayrılışına bu farklı gelişmenin yanı sıra, Roma İmparatorluğunun Doğu ve Batı olarak ikiye ayrılması da etki etmiştir. İmparatorluk ayrıldıktan sonra Hristiyanlıkta Hz. İsa’dan sonra en yetkili kişi olan Papanın nerede bulunacağı konusunda iki Kilise arasında tartışmalar yaşanmıştır. Roma Kilisesi, Doğu Kilisesinin Hristiyanlığı idare yetkisine sahip olmadığını ileri sürerek bu yetkinin kendisinde olduğunu iddia etmiştir. Hz. İsa’nın hayatta iken yetkilendirdiği Havari Petrus’un öldürüldüğü ve mezarının bulunduğu yerdeki Kilisenin en yetkili Kilise olduğunu, Hristiyanları idare etme yetkisinin de bu Kiliseye ait olduğunu iddia etmiştir. Roma Kilisesinin ortaya atmış olduğu bu iddialar, Kiliseler arasındaki ayrılığa doğru atılan ilk adımlar olmuştur.

Aslında Hristiyanlar içerisindeki ilk ayrışma, ilk genel konsil olan İznik Konsilinde (325) kendini göstermiştir. Konsilde alınan kararlar da, İmparatorun tuttuğu görüşlerin ağır basması ve karşıt görüştekilerin dışlanıp kiliseden kovulması (aforoz edilmeleri) sonucunda Hristiyanlık içerisindeki ilk çatlaklar oluşmaya başlamıştır. İznik Konsilini takip eden Efes ve Kadıköy Konsillerinde bu çatlakları giderecek olumlu sonuçlar alınamamış ve mezhep anlaşmazlıkları daha da büyümüştür (Şahin M. S., 1986: 325). Kadıköy Konsilinde, İstanbul Patriğinin Roma Piskoposuna göre konumu netleştirilmiştir. Bu netleşme sonucunda Roma Piskoposu birinci sıradaki konumunu sürdürmüş olsa da yetki bakımından “Yeni Roma” olarak anılan İstanbul’un Patriği “Eski Roma”nın Piskoposu ile eşit konuma getirilmiştir. Papalık bu konuma karşı çıkmışsa da sonucu değiştirememiştir. Kadıköy Konsilinde alınmış olan bu karar, iki Kilise arasında ki düşmanlığın başlangıcını oluşturmuştur.

Doğu ve Batı Kiliselerinin ayrılmasında etkili olan bir başka sebep ise Papa Gregorius'un VII. yüzyılda Batı'da yaptığı reform olmuştur (Eroğlu, 2000: 315-316). Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra Doğu Roma İmparatorluğu (Bizans), Roma Kilisesi üzerinde hale bir etkiye sahiptir. Seçilen papalar Doğu Roma İmparatorlarının onayına tabiydiler. Bu çerçevede Papa I. Gregorius'un papalığı da İmparator Maurice tarafından onaylanmıştır. Fakat Gregorius, Kilisedeki imparatorluk memurlarının yerine rahip veya keşişleri getirmek istemesi nedeniyle İmparator ile "ekümenik" (evrensel) sıfatını kullanması sebebiyle de İstanbul Patriği ile tartışmalar yaşamıştır. Bunun yanında Gregorius yaptığı çalışmalarla Papalığı Orta İtalya'nın hakimisi haline getirmiş ve diğer Batı Kiliseleri üzerinde hakimiyet sağlamıştır (Çoban, 2018: 64). Bu şekilde Papalık, monarşik bir kurum haline getirilmiş, Papa dünyadaki Hristiyanlar üzerinde sadece ruhani olarak değil siyasi yönden de en yetkili kişi konumuna yükseltilmek istenmiştir. Papalığın bu şekilde iktidarı tamamen kendisinde toplamaya çalışması üzerine doğudaki Kiliseler, yetkilerinin sınırlandırılacağı endişesiyle Roma'ya karşı tavır almışlardır (Eroğlu, 2000: 316). Bunların yanında, VIII. yüzyılın başlarında Lombardların Kuzey İtalya'ya yaptıkları baskılar yüzünden Papa, Franklardan yardım isteyerek onlarla bir ittifak oluşturmuştur. Bu ittifak sonucunda Papa III. Leo'nun 800'de Frankların Kralı Charlemagne taç giydirmesiyle de Kutsal Roma İmparatorluğu kurulmuştur (Harman, 2002: 57). Böylece Papalık Kutsal Roma İmparatorunu Bizans İmparatoru ile aynı konuma getirmiş ve Bizans İmparatorlarının İstanbul Patriklerini destekleyerek Roma Piskoposu (Papa) ile aynı yetkilere sahip hale getirmesine bu şekilde karşılık vermiştir (Eroğlu, 2000: 316).

Hristiyanlık içerisindeki büyük ayrılığa yol açan olaylardan birisi de Akdeniz, Asya ve Afrika kıyılarının Müslümanlar tarafından fethedilmesi olmuştur. Antakya, Kudüs ve İskenderiye Kiliselerinin bulunduğu bölgelerin, bu fetihlerle Müslümanların eline geçmesi sonucunda Roma Kilisesinin etki alanı sadece Avrupa torakları ile sınırlı hale gelmiştir (Pirenne, 2006: 249).

Roma ve İstanbul Kiliselerinin aşamalı bir şekilde gerçekleşen ayrılığının görünen dini sebepleri ise iki noktada toplanabilir. Bunlardan ilki, Kutsal Ruh (Saint Esprit) ile ilgili olan tartışmalardır. İstanbul Patriğine mensup olanlar Kutsal Ruhun sadece Baba'dan kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Roma Kilisesi ise Yuhanna İncilinde yer alan "Kutsal Ruh Baba'dan çıkar" sözüne Latince "Filioque" (oğuldan) kelimesini ekleyerek kutsal ruhun baba ve oğuldan çıktığını kabul etmişlerdir. İkinci

tartışma ise Papanın rolüne ilişkin olmuştur. Roma Kilisesi Papayı Havarî Petrus'un halefi olarak kabul etmiş ve onun yerini alan Papaların yanılmazlık içerisinde olduklarını savunmuştur. İstanbul Kilisesi ise Papanın bu özelliğini kabul etmemiştir (Aydın M., 1986: 128).

Doğu ve Batı Kiliseleri arasında meydana gelen teolojik konulardaki bölünmeye paralel olarak dini uygulamalarda da farklılaşmalar yaşanmaya başlamıştır. Batı Kilisesinde ruhban sınıfı için evlenme yasağı getirilirken, Doğu Kilisesinin papazlarının evlenmesinde bir sakınca görülmemiştir. Ekmek şarap ayininde (Evharistiya) Batı Kilisesi mayasız ekmek kullanırken Doğu Kilisesinde mayalı ekmek adet haline gelmiştir. Din adamlarının dış görünüşlerinde de bazı farklılaşmalar olmuştur. Doğu Kilisesindeki din damlarının sakal bırakması esas olurken Batı Kilisesindeki din adamlarının tıraş olmaları kural haline gelmiştir.

Bu şekilde, dini, kültürel ve siyasal anlaşmazlıklar yüzünden İstanbul ve Roma Kiliseleri arasındaki ilişkiler uzun süre kopuk bir şekilde devam etmiştir. İçerisinde önemli miktarda Yunan Kolonisi bulunduran Sicilya Normanlar tarafından işgal edilince iki taraf da karşılıklı çıkarları için ortak bir çözüm yolu aranmaya başlamıştır. Bu amaç doğrultusunda İstanbul Patriği ile ilişkilerini düzeltmek isteyen Roma Kilisesi, 1054 yılında İstanbul'a bir heyet göndermiştir. Ancak bu heyetin gönderilmesi sorunları çözmek yerine daha da arttırmış ve iki kilise arasındaki anlaşmazlıklar karşılıklı olarak birbirlerini aforoz etmeleri ile sonuçlanmıştır.

Bu karşılıklı aforoz etme olayı sadece, İstanbul ve Roma Kiliseleri arasında yaşanmıştır. Doğudaki diğer kiliseler, bu konu ile doğrudan ilgilenmemişlerdir. Ancak İslamiyet'in yayılışını engellemek için yapılan Haçlı Seferleri sırasında Kudüs ve Antakya'da Latin (Roma) Kiliselerinin kurulması, burada önceden havariler tarafından kurulduğuna inanılan Kiliselerce tepki ile karşılanmıştır. Bu nedenle Roma ile olan ilişkilerini tamamen kesmişlerdir. Doğu ve Batı kiliseleri arasında yaşanan bu olaylardan sonra Hristiyanlık içerisinde Ortodoksluk ve Katoliklik olmak üzere iki büyük mezhep ortaya çıkmıştır.

Doğu ve Batı Kiliselerinin arasındaki ayrılığın derinleşmesine yol açan olay ise Dördüncü Haçlı Seferi olmuştur. 1204 yılında meydana gelen Dördüncü Haçlı Seferinde Haçlı Ordusu İstanbul'daki kutsal mekânlara saldırmış, ikonları parçalamış ve din adamlarını asmışlardır. Bizans Devleti 1453'te İstanbul'u kuşatan Türklere karşı Batının

desteğini alabilmek için Roma Kilisesinin isteklerini kabul etmiştir. Fakat Bizans halkı ve din adamları Haçlıların İstanbul'a vermiş oldukları zararları unutmadıklarından "İstanbul'da Latin şapkası görmektense Türk sarığı görmeyi tercih ederiz" diyerek bu işbirliğine karşı olan tepkilerini ifade etmişlerdir. 1453 tarihinde Türklerin İstanbul'u fethetmesi ile de iki kilisenin birleşme imkânı tamamen ortadan kalkmıştır (Eroğlu, 2000: 316-319).

4. KATOLİK KİLİSESİ VE SİYASAL İKTİDARA ETKİLERİ

4.1. KATOLİK KİLİSESİ VE ÖZELLİKLERİ

Yunanca katholikos kelimesinden gelen Katolik kelimesi, "genel, evrensel" anlamlarına gelmektedir. Katolik kelimesi Kitab-ı Mukaddes'te¹² geçmese bile, erken dönemlerde Yahudiliğe ve mahalli kiliselere karşı Kilisenin evrenselliğini vurgulamak için kullanılmıştır. Daha sonrasında ise zamanla ortaya çıkan fırkalara ve heretik akımlara karşı gerçek Kiliseyi ifade etmek için ve bütün kiliselerce kabul gören doktrinleri savunmak için kullanılmıştır.

Katolik kelimesini ilk defa kullanan ise Antakyalı Aziz Ignace olmuştur. Ortaçağ'da daha çok "heretik" hareketlerine karşı kullanılan Katolik kelimesi, kilisenin doğu ve batı olarak ayrılmasından sonra Batı Kilisesi için kullanılmış, Doğu Kilisesi kendisini Ortodoks olarak nitelemiştir. XVI. yüzyılda yaşanan dini çatışmaların ardından Protestanlar kendileri için Katolik ifadesini kullanmaktan vazgeçmişlerdir. Böylece Katolikliği tamamen tekeline alan Papalık, bu terimin sadece Roma Piskoposluğuna bağlı olanlarca kullanabileceğini ileri sürmüştür (Harman, 2002: 56).

Günümüzde ise dünya üzerindeki Hristiyan nüfusunun yaklaşık yarısı Katolik'tir. Katolikler dünyanın her yerine yayılmış olmakla birlikte, çoğunluk olarak Avrupa, Güney Amerika, Afrika ve Güney Doğu Asya'da bulunmaktadır (Harman, 2002: 58). Merkezîyetçi bir yapıya sahip olan Katolik Kilisesinin merkezi Vatikan şehridir. Otoritesi ve idari yapısı Vatikan'da merkezileşmiş olan Katolik Kilisesinin idari başı ise Papa'dır (Aydın M., 1995: 114).

Katolik Hristiyanların inanışına göre Roma Katolikliği gerçek Hristiyanlıktır ve Roma Kilisesinin Katolik diye adlandırılması Hristiyanlık tarihine de uygundur (Harman, 2002: 56). Katolıklara göre, Roma Katolik Kilisesi diğer kiliselerden farklıdır

¹² Kitab-ı Mukaddes Yeni Ahit ve Eski Ahit'i birlikte içeren ve Hristiyanlar için kutsal sayılan bir kitaptır. Bkz. Mehmet Aydın, *Kutsal Metinler ve Dini Literatür*, DİA, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s.340.

ve kendisine has nitelikleri vardır. Katolik Kilisesi “kutsal”, “evrensel” ve “havarisel” olan tek Kilisedir ve onun dışında başka kurtuluş yoktur (Çoban, 2018: 257). Kilisenin doğu ve batı olarak ayrılması ise Katolik Kilisesi için yeni bir başlangıç oluşturmuştur. Papa VII. Gregorius döneminden XVI. yüzyıldaki reform hareketlerine kadar olan dönemde ise Roma Kilisesi kendisi için, hukukçuları ve ilahiyatçıları ile birlikte papalığın üstünlüğünü savunan bir öğreti geliştirmiştir (Harman, 2002: 57).

Kilisenin geliştirdiği bu öğretilerin temelinde ise Patristik ve Skolastik felsefe yer alır. II. ve VI. yüzyılları arasında yaşamış olan ve Kilise Babaları olarak anılan düşünürler, düşünceleri ile Hristiyan öğretisinin temellerini oluşturmaya çalışmışlardır. Kilise tarafından hepsinin aziz kabul edildiği Kilise Babalarının, Antik Yunan Felsefesinin etkisi ile oluşturdukları düşünceleri Hristiyanlık felsefesinin, Patristik felsefe adıyla bilinen ilk dönemini oluşturmuştur (Gökberk, 1996: 142). II. yüzyıldan VIII. yüzyıla kadar etkili olan Patristik felsefenin ardından, Ortaçağ Hristiyanlık Felsefesi ile asıl kastedilen felsefe, VIII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar etkili olacak olan Skolastik felsefedir. Yeni Platoncu ve Aristotelesçi felsefeye dayandırılan Skolastik felsefe önemli ölçüde Patristik felsefenin getirileri ile şekillenmiştir (Gökberk, 1996: 157; Cevizci, 2001: 31).

Ancak Papalık, Kilisenin ayrılmasından sonra, oluşturduğu bu öğretiyle nüfusunu ve etkinliğini arttırırken yaptığı inanç dayatmaları ile karşı tepki ve itirazlar almaya başlamıştır. Ayrıca bu dönemde Kilise, inanç esaslarına uymayanları da aforoz ederek cezalandırmıştır. Papalık, Katolik öğretisine uygun olmayan her türlü fikri ve inancı takip ederek engizisyon mahkemelerinde yargılamış, bilimsel gelişmeleri dinsizlik olarak yorumlamış ve bilimsel çalışma yapanları da dinsiz olarak suçlamıştır (Eroğlu, 2000: 319).

Aslında Kilisenin bilim ve felsefeye karşı yapmış olduğu bu baskılar Kilise Babaları zamanından başlamıştır. Hz. İsa veya havariler döneminde gerçekleşmesi beklenen kıyamet, Kilise Babaları zamanında, pek yakın gözükme de çok uzak olduğu düşünülmemektedir. Bu yüzden bütün düşünceler ve kafa yormalar, bu dünyadaki hayatı anlamaya çalışmakla değil, sadece ölümden sonraki hayata hazırlık için kullanılmalıdır. İnanılabilecek ve güvenilir olan tek ortak şey Kitab-ı Mukaddes ve onu yorumlayan Kilise Babalarının söyledikleridir. Bu şekilde resmen bir bilim düşmanlığı oluşturan Hristiyanlık düşüncesi yayıldıkça, bu düşmanlık daha da şiddetli bir hal

almaya başlamıştır (Küçük S., 2015: 48). O dönem Ortaçağ Avrupası'nda ancak papazlar okuma yazma bilir, eğitim ve öğretim kilise ve manastırlarda yapılırdı.

XVI. yüzyıla gelindiğinde ise Marthin Luther, Calvin ve Zwingli gibi pek çok din adamı Katolik Kilisesi içinde yaşanan yozlaşmaya tepki göstermeye başlamıştır (Harman, 2002: 57). Bu tepkiler sonucunda, Hristiyanlar arasında dinde reform yapılması gerektiği fikri oluşmaya başlamış ve sonrasında yaşanan reform hareketleri sonucunda da yeni bir kilise (mezhep) olan Protestanlık Kilisesi ortaya çıkmıştır (Eroğlu, 2000: 319). Reform hareketleri, oluşturduğu bu yeni Kilise ile sadece Roma'nın Batı üzerindeki üstünlüğüne ve ruhani hâkimiyetine son vermemiş, aynı zamanda da Roma Kilisesinin kendi içerisinde yenilenmesini de sağlamıştır. Bunu için toplanan Trent Konsili (1545-1563) aldığı kararlar ile gelecek olan dört yüzyıla şekil vermekle birlikte, Katolik Kilisesinin kendisine ve diğer kiliselere bakışını da değiştirmiştir. Böylece, Katolik Kilisesi daha katı bir hal alarak ve merkezileşerek otoriter ve gelenekçi bir kilise yapısı oluşturmuştur (Harman, 2002: 57).

Katolik Kilisesi, Vatikan'ın ruhani merkezîyetçi yönetimi altında şekillenmiştir. Buna göre Katolik Kilisesi belirgin özelliklere sahiptir ve bu özellikler şöyledir:

1. Katolik Kilisesinin en yüksek ruhani lideri Petrus'un halefi ve Hz. İsa'nın yeryüzündeki vekili olan papadır.
2. Roma evrensel anlamdaki Katolikliğin merkezidir ve diğer kiliselerden daha üstündür.
3. Evrensel kurtuluş, sadece kutsal ruhani idare altında olan Katolik Kilisesinin prensiplerine bağlanmakla gerçekleşir.
4. Kilise yönetiminden, Vatikan'ın emriyle görev alan her ruhani şahsiyet öğretme yetkisine sahiptir.
5. Katolik Kilisesine göre vahyin bir kaynağı ve iki iletişim şekli vardır. Bu kaynak, İnciller ve gelenektir.
6. Katolik Kilisesine göre Kutsal Ruh Baba ve Oğul'dan birlikte çıkmaktadır.
7. Katolik kilisesine göre Meryem bakire olarak hamile kalmıştır ve o Tanrı'nın annesidir. Meryem Baba'nın seçtiği tercihi kızıdır.
8. Katolik Kilisesi yirmi genel konsil kabul etmiştir. İlki I. İznik Konsili, sonuncusu ise II. Vatikan Konsilidir.
9. Katolik Kilisesine göre rahipler bekâr olmalıdır. Bu bir zorunluluktur.

10. Ayinler genellikle Latince yapılırken, son konsil olan II. Vatikan Konsilinde her inananın kendi dili ile yapabileceği de kabul edilmiştir.
11. Katolik Kilisesi IV. yüzyıldan beri Noel'i 25 Aralık olarak kutlamaktadır (Aydın M., 1995: 117-120).

4.2. KATOLİK KİLİSESİNİN SİYASAL İKTİDARA YAKLAŞIMI

Hristiyanlığın ilk dönemlerine hakim olan siyasal görüş Pasifizm olmuştur. Amaca ulaşmak için zor kullanmayı ve savaşmayı reddeden bir anlayış olan Pasifizm; Hristiyanlığın ilk ortaya çıkmasından, Roma İmparatorluğunda resmi din olarak kabulüne kadar geçen yaklaşık üç yüzyıllık dönemde, bir yanağına vurana öbürünü de çevirme görüşünü benimsemiştir. Ancak önde gelen Hristiyan düşünürler, (Kilise Babaları) bir siyasal otorite tarafından adil bir şekilde güç kullanıldığında, bunun insanlığa yarar sağladığını ileri sürerek, bireysel alan ile kamusal alan arasında yani vatandaşın devlete karşı olan görevlerinde bir ayırım yapmışlardır. Buna göre, insanlar özel hayatlarında kendilerine zarar verenlere diğer yüzlerini dönebirlirler ancak toplumun iyiliği için güç kullanımına karar verebilecek tek merci, sadece, devlet olmalıdır.

Bu bağlamda Hristiyanlar, Roma İmparatorluğu içinde M.S. III. yüzyıla kadar, siyasal ve dinsel otoritenin ayrı olabileceğini ve gerekli olan konularda siyasal iktidarın dinlenmesi gerektiğini düşünürken, V. yüzyıldan sonra Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle birlikte, Kilise kendi siyasal görüşünü oluşturmaya ve siyasal iktidarla olan ilişkisini değiştirmeye başlamıştır (Tekin ve Sipahi, 2014: 199-200).

VI. yüzyıldan VIII. yüzyılın ilk yarısına kadar Avrupa'da üç güç etkili olmuştur: Kilise, Lombardlar ve Bizans. Ancak Karolenj İmparatorluğunun kurulmasından sonra, bölgede en etkin güç olarak Kilise kalacaktır. Lombardların Roma'yı kuşatması sonucu Karolenj Kralı Pepin'den yardım isteye Papa, Pepin ile bir anlaşma yapar. Buna göre, Pepin Lombardlara karşı Kiliseyi koruyacak, karşılığında da Papa, Pepin'in ailesinden olmayan birini kral olarak tanımayıp, aforoz edecektir. Pepin anlaşmaya uyarak 756'da Lombardları yenip Papalığın güvenliğini sağlamıştır. Bu şekilde Frank Kralı Pepin ve Papalık arasındaki yakınlaşma daha da artmıştır. Ayrıca Kilise, Pepin'in, Orta İtalya'nın geniş bir bölümünü Papalığa vermesi ile dünyevi bir idare sahasına yani toprağa sahip olmuştur.

Dokuzuncu yüzyılın da ilk yarısı neredeyse, Frank kralları ile papaların karşılıklı çıkar birliği ile geçmiştir. Franklar, Papalığı sadece dış tehlikelere karşı değil, aynı zamanda Roma asilzadelerine karşı da korumuştur. Öte yandan Papalık da, Franklar için destekleyici bir unsur olmuştur (Çoban, 2018: 73-75).

Ancak IX. yüzyılın sonlarına doğru, Karolenj İmparatorluğunun yıkılmasından sonra, Kilise için oldukça sıkıntılı geçecek bir dönem başlamıştır. Kilisenin koruyucusu olan imparatorluk zayıflayıp yıkılınca, Papalığın dini otoritesinden ve zenginliğinden yararlanmak isteyen aristokrat aileler, oluşan bu boşluktan yararlanmak için Papalığı etkileri altına almaya başlamışlardır (Çoban, 2018: 83).

Bunun yanında IX. yüzyılda ve hatta VIII. yüzyılda, Kilisenin gücüne etki edecek olan başka faktörler de oluşmaya başlamıştır. Karolenj İmparatorluğu içinde oluşmaya başlayan ve imparatorluk yıkıldıktan sonra da varlığını uzun süre devam ettiren ve günümüz Avrupa'sının yönetim şekillerinin belirlenmesinde etkili olacak olan feodal sistem ortaya çıkmıştır (Poggi, 2016: 35). Daha çok bir üretim tarzını ifade eden, feodal sistemin ekonomik yapısının temelini, “manoryal” örgütlenme adı verilen özel bir tür köy örgütlenmesi oluşturmuştur. Bu özel örgütlenmenin en tepesinde manor lordu ya da senyör denilen feodal bey yer almaktadır (Yalçinkaya, 2014: 242). Feodal beyin topraklarında, onun himayesi altında çalışan selfler ise elde edilen ürünün kendi ihtiyaçları dışında kalan kısmını senyöre rant olarak veren yoksul halk tabakasından oluşmuştur (Şenel, 1991: 274). Ancak bu feodal yapılanmanın kökeni ise Cermen kökenli kavimlerin “Gefolgschaft” olarak ifade edilen, kral ve onun yakın adamları arasındaki sadakat ve bağlılık ilişkisini belirten bir kurumsal yapıya dayanmaktadır. Gefolgschaft kurumu, feodal yönetim sisteminin bir parçası olabilmek için *Commendatio*, *Beneficium* (daha sonra fief olacak) ve *Immunitas* olarak adlandırılan bazı düzenlemelerden geçmiştir. İlk şekli ile *Commendatio*, özgür ama güçsüz olan bir kişinin kendi iradesi ile birinin himayesine girip sığınması hatta hükmü altına girip, hizmetkarı olmasıdır. *Beneficium* (fief) dini görevleri ya da yönetim görevlerini üstlenmiş olan bir kişi ya da topluma kendi gereksinimlerini karşılamak için verilmiş toprak imtiyazıdır. *Immunitas* ise bir bireyin ya da genellikle dinsel otoritelerden oluşan bir topluluğun mal ve mülklerinin, tabi oldukları otoritenin mali, askeri ve yargısal zorlamalarının dışında tutulmasıdır (Poggi, 2016: 36). Bu düzenlemelerle feodal sistem içerisinde senyörlerin arasında, egemenlikleri ve bu egemenliklerin devamlılığını sağlamak için, senyör-vassal (Daha güçlü olan senyör diğeri ise vassaldır ve senyöre

tabi olacaktır.) ilişkisi doğuran ve beneficumdan kaynaklanan fief sözleşmeleri yapılacaktır. Fief sözleşmesi ile commendatio hukuksal bir çerçeve kazanır (Yalçinkaya, 2014: 243) ve senyörler vassalara immunitasdan kaynaklanan bir muafiyet gösterir. Bu muafiyet, vassalın, lorduna yardım etmesi, danışmanlık yapması ve lordun yerel düzeydeki gücünü arttırması gibi görevlerinin karşılığında verilir (Poggi, 2016: 38).

Avrupa’da, özellikle Batı Roma İmparatorluğu’nun çöküşünden sonra, güçlü bir merkezi otoritenin bulunmamasından dolayı, güçlü olanların kişisel egemenliklerini kurmak, zayıf olanların ise can ve mal güvenliklerini sağlamak için, güçlü kimselerin egemenliği altına girmeleri, yukarıda bahsedilen, feodal sistemi oluşturmuştur (Şenel, 1991: 273).

X. yüzyıla gelindiğinde ise Kilise Batı Avrupa’da ekonomik yönden güçlü kurumlar arasında yer almaya başlamıştır. Feodal sistem içerisinde ekonomik ve kültürel yönden imtiyazlı bir yapıya sahip olan Kilise, bazı ülkelerde toprağın tek sahibi olarak kendisine oldukça yarar sağlamıştır. Kilise, İtalya topraklarının önemli bir bölümüne sahip olmakla birlikte, başka ülkelerde de zengin mülklere sahip olarak en çok toprak sahibi olan kurumlardan birisi olmuştur. Kilise bu ekonomik gücünün yanında, Roma asilzadelerinden de üstün bir konuma gelmiştir. Öyle ki Kilise, genel bir cehalet içerisinde olan batı toplumunda, okuma ve yazma gibi kültürün en önemli iki unsurunu da kendi tekeline almıştır. Bunun sonucunda ise krallar ve büyük lordlar; kendileri için önemli olan sekreter, noter gibi tüm öğrenim görmüş personellerini kilise mensuplarından seçmek zorunda kalmışlardır. Dokuzuncu yüzyıldan on birinci yüzyıla kadar bütün yönetim işi, sanatta olduğu gibi bu alanda da üstün konumda olan Kilisenin kontrolündedir. Çünkü bu personellerin eğitimi de doğal olarak Kilisenin tekeline geçmiştir. Bu şekilde Kilise, çağının büyük manevi otoritesi olmanın yanında, büyük mali gücü de olmuştur (Pirenne, 2016: 21-22). Ancak Kilisenin sahip olduğu bu büyük ekonomik gücüne karşın, Ortaçağda baskın bir siyasal güç olması daha geç bir dönemde gerçekleşmiştir (Yalçinkaya, 2014: 245).

Sık sık Roma aristokrasisi tarafından baskı altına alınan Papalık, X. yüzyılda Germen kralı I. Otto’dan ve haleflerinden yardım istemiştir. Papalığın bu isteği üzerine İtalya seferine çıkan I. Otto, kurduğu “Devlet Kilisesi Siyaseti” ile Kilisenin etkinliğini arttırmış, ayrıca bu politikası ile çeşitli yüksek makamlara piskoposları atayarak Kiliseyi krallığına bağlamıştır. Otto’dan sonra gelen oğulları ve torunları da aynı politikayı

benimseyerek, hatta papaların azli ve tayinlerini dahi belirleyerek kiliseye müdahale etmişlerdir. Ancak, siyasal yönden olmasa da ekonomik yönden oldukça güçlü olan Papalık makamı, dünyevi iktidarların baskısından kiliseyi kurtarmak için XI. yüzyılda özgürleşme çabalarına, sonrasında ise üstünlük mücadelelerine başlamıştır (Durmaz, 2010: 96).

VIII. yüzyıla kadar Batı’da Kilise, devlet karşısında ikincil konumda olmuş, Kilisenin işlerine müdahale eden krallar, piskoposları atayıp, Kiliseden vergi almışlardır. Bu döneme kadar krallar Kilisenin koruyucularıdır ancak ona bağımlı hale gelmemişlerdir. Daha sonraları ise -bazı zayıf dönemleri hariç- Papalar en yüksek otorite oldukları iddiasında bulunmuşlardır. Ancak krallar ve imparatorlar da, bu sıfatı sahiplenmeye başlamış ve bundan sonra Ortaçağın en önemli sorunu olan, “en yüksek otorite kimdir”, sorusu ortaya çıkmıştır. Papaların yönetimi altında olan Kilise mi, yoksa imparator ya da kral yönetiminde ki devlet mi? XI. yüzyıldan itibaren, işte bu soru etrafında yaşanan Papa-İmparator (Kilise-devlet) çatışmaları, Ortaçağda siyasal hayatını belirleyen ana konulardan birisi olmuştur (Çoban, 2018: 92).

Kilisenin dünyevi iktidar üzerindeki üstünlük iddiası 1073 yılında papa olan VII. Gregorius’un girişimleri ile somutlaşmaya başlamıştır (Yalçinkaya, 2014: 245). Papa VII. Gregorius birçok reform yaparak papazlık rütbe ve makamının dünyevi çıkarlar karşılığında satılmasına, kilise yetkililerinin sivil yönetimlerde yer almasına ve kilise mallarının elden çıkarılmasına karşı çıkmıştır. İmparatorun Tanrı’nın vekili sıfatını, devletin kutsallığı ve piskoposların yöneticiler tarafından tayin edilmeleri gibi uygulamaları kaldırmıştır. Ayrıca direk Tanrı tarafından verildiği için ruhani iktidarın dünyevi iktidardan daha üstün olduğunu ve bu sebepten dolayı Roma piskoposlarının imparatoru azledebileceği ve yargılayabileceğini ileri sürmüş, nitekim IV. Heinrich’i de aforoz etmiştir (Harman, 2002: 57).

Ancak Kilisenin dünyevi işler konusundaki büyük gücünü gösteren asıl olay ise, XI. yüzyılın sonlarına doğru yaşanan Haçlı Seferleri olmuştur. Haçlı Seferleri kilisenin dünyevi iktidarda söz sahibi olabilmek için gerektiğinde kan dökebileceğini açıkça göstermiştir. Haçlı Seferleri Papa VII. Gregorius’un en önemli misyonu olan dünya üzerinde Hristiyan bir toplum kurulması fikrinin tamamen hayat bulmuş halini oluşturmuştur (Yalçinkaya, 2014: 246).

Bu dönemde İslam'ı sapkınlık olarak değerlendiren Kilise, Hristiyanlaşmaya veya Hristiyan birliğine katılmaya karşı olan herkesi de Kilisenin düşmanı olarak görmektedir. Kilise, daha önceden Hristiyanların elinde bulunan ancak Müslümanların egemenliğine giren, Kudüs gibi kutsal toprakların yanında, İspanya, Sicilya gibi Avrupa topraklarında bulunan yerlerin de geri alınması gerektiğini düşünmekteydi. Hristiyan dünyasına göre, kanunsuz işgal edilen bu topraklar geri alınmalı ve Hristiyanlara karşı adaletsiz davrananlar cezalandırılmalıydı (Tekin ve Sipahi, 2014: 206).

Haçlı seferleri, 1095 yılında Papa II. Urban'ın Müslümanlara karşı bir kutsal savaş çağrısı yapması ile başlamıştır (Şenel, 1991: 290). Kilise tarafından Ortadoğu'daki Müslümanlara yönelik olarak 1096-1270 yılları arasında dört tane haçlı seferi düzenlenmiştir. Kilisenin oldukça ulvi gözüken amacı ise Kutsal toprakları, kafir olarak nitelendirdikleri Müslümanların elinden geri almaktır. Temelde ise kendi saygınlığını ve otoritesi arttırmak isteyen Kilisenin yapmış olduğu bu Haçlı seferleri, ilk Haçlı seferi hariç, diğerleri başarısızlıkla bitmiştir. Son sefer ise İstanbul'da bir Latin İmparatorluğu'nun kurulması ile sonuçlanmıştır (Çoban, 2018: 99-100). Kilise tarafından İstanbul'da böyle bir otoritenin oluşturulması ise, haçlı seferlerinin sadece Müslümanlara karşı değil, Ortodoks mezhebine karşı da yapılan bir siyasal üstünlük gösterisi olduğunu göstermiştir (Düzgün, 2001: 360).

Batı Roma İmparatorluğunun yıkıldığı ve Kutsal Roma İmparatorluğunun da henüz kurulmadığı dönemlerde Kilise ve papalar, kendilerini Roma imparatorlarının ardılları olarak nitelendiren Bizans imparatorları ile görev ve yetki tartışmalarına girmişlerdir. Bizans imparatorları karşısında kendini korumak ve bağımsızlığını sağlamak isteyen Roma Kilisesi, dünyevi konularda imparatorun, ruhani konularda ise Kilisenin yetkili olduğu söyleyerek egemenlik alanlarının sınırlarını çizmek için bir kuram geliştirmiştir. "İki kılıç kuramı" olarak adlandırılan bu kuram Papa Gelasius tarafından geliştirilmiştir. Buna göre, Tanrı'nın Hz. İsa'ya verdiği, birisi dinsel iktidarı diğeri ise dünyevi iktidarı temsil eden iki kılıç mevcuttur. Bu iki kılıç, sadece Hz. İsa'da bir arada bulunmuş, İsa'dan sonra ise bu kılıçların dinsel olanı Papaya yani Kiliseye, dünyevi olanı ise imparatorların kullanımına geçmiştir (Şenel, 1991: 319-320). Daha sonraki dönemlerde, özellikle XI. yüzyılda Papa VII. Gregorius düşünceleri ile iki kılıç kuramı, Gelasius'un düşüncesinden farklı olarak, her iki kılıcın da Kilise bünyesinde birleştiği şeklinde yorumlanmaya başlanmıştır. Kilise bir yandan dünyevi kılıcın kralların ya da imparatorların elinde olduğunu söylemiş diğer yandan da bu kılıcı ancak

Tanrı'nın yani Kilisenin hizmetinde kullanmaları gerektiğini ileri sürmüştür. Böylece kralları, âdete kilisenin emrinde çalışan birer çalışan konumuna getirmiştir (Yalçinkaya, 2014: 249).

Oluşturulan bu iki kılıç kuramı ile Kilise, Ortaçağ siyasal yaşamını belirleyen ruhani ve dünyevi iktidar arasındaki ilişkiyi yeniden düzenlemiştir. Kilisenin bu düzenlemeyle de pekiştirdiği üstünlük iddiaları, dördüncü Haçlı Seferini başlatan Papa III. Innocente döneminde doruk noktasına ulaşmıştır. Papa III. Innocente prenslerin ya da kralların dünyada bir iktidara sahip olduklarını oysaki Kilisenin ruh üzerinde etkili olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre ruh bedenden daha üstün olduğu için Kilise de dünyevi iktidardan daha üstün bir konumdadır. Papa III. Innocente'e göre krallar veya prensler Kilise için yani Tanrı için çalışmadıkça iyi birer yönetici de olamayacaklardır. Papa III. Innocente'in bu iddiaları ile Kilisenin üstünlüğü düşüncesi, bazı düşünürlerce Ortaçağda sistematik bir şekilde geliştirilmiş ve desteklenmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 202).

İKİNCİ BÖLÜM

HRİSTİYAN DÜŞÜNÜRLERİN SİYASAL İKTİDAR KONUSUNA YAKLAŞIMI

1. SİYASAL İKTİDARA KARŞI KİLİSE’NİN ÜSTÜNLÜĞÜNÜ SAVUNAN DÜŞÜNÜRLER

İdari ve hukuki açıdan güçlü bir devlet örgütlenmesine sahip olan Roma İmparatorluğunu toprakları üzerinde ortaya çıkan Hristiyanlık, başlangıçtan itibaren kendi tanrısal iktidar anlayışı ile başka bir inanç sistemine dayanan “dünyevi iktidar” arasındaki ilişkilerin niteliği üzerinde durmak zorunda kalmıştır. Bir bakıma Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemdeki toplumsal koşulların oluşturduğu bu zorunluluk karşısında Hristiyanlar, başlangıçta pagan Roma Devleti’nin, kendi cemaatlerindeki Ruhani konulara karışmamalarını istemişler ve bu yönde de hareket etmişlerdir. Ancak bu durum, zaman içerisinde Hristiyanlığın kurumsallaşması ile Kilise’nin dünyevi iktidar üzerinde egemen olduğu anlayışına doğru evrilmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 128).

IV. ve V. yüzyıl, Kilisenin kendi siyasal ideolojisini geliştirmesinde etkili olan ve “Kilise Doktorları” olarak bilinen üç düşünürün yaşadığı dönem olmuştur. Bu düşünürler Ambrose (340-397), Jerome (345-420) ve Augustinus (354-430)’dur. Bu düşünürlerin etkileri, kilise-devlet ilişkileri konusundaki düşünceleri ile olmuştur. Kilisenin devlet karşısında bağımsız, diğer bir deyişle, Kilisenin devlete egemen olması gerektiğini savunan Ambrose, bu düşünceleri ile “Hristiyan Devlet” fikrinin babası sayılmıştır. Jerome, kutsal kitap çevirileri ile tarihe geçmiştir. Augustinus ise, reform hareketlerine kadar Kilise teolojisinin dayandığı temel isim olmuştur (Çoban, 2018: 53).

Batı Roma’nın yıkılışı ile Roma Kilisesi önemli bir avantaj elde etmiştir. Bölgede oluşan otorite boşluğundan yararlanan ve imparatorluk baskısından uzaklaşan Kilise Roma ve çevresinde yegâne güç haline gelmiştir (Çoban, 2018: 58). Ancak Doğu Roma kendisini, Batı Roma’nın varisi ilan etmiştir ve Roma Kilisesi bu sefer de kendi özerkliğini Doğu Roma’ya karşı savunmak zorunda kalmıştır. Bu amaçla Papa I. Gelasius, İmparatora yazdığı mektubu ile bu özelliği açıklamaya çalışmıştır.

Gelasius mektubunda, Doğu Roma İmparatorunun öne sürmüş olduğu dünyevi ve ruhani iktidarın kendisinde birleşmiş olduğu iddiasına karşı çıkmış ve iki ayrı iktidarın varlığına dikkat çekmiştir. Gelasius mektubunda kullanmış olduğu ruhani

iktidar ve dünyevi iktidar terimleri ile ileride oluşacak olan tartışmaların da zeminini oluşturmuştur (Yalçınkaya, 2014: 225-226). Papa I. Gelasius bu şekilde kendi konumunu Doğu Roma İmparatoruna karşı savunmuş, iki ayrı gücün varlığından ve her ikisinin de Tanrı’ndan kaynaklandığını, dolayısıyla eşit derecede meşru olduklarını bildirerek, Kiliseyi korumaya çalışmıştır. Aynı zamanda bu iki otoritenin farklı görevleri olduğunu ve Kilisenin ruhani; devletin ise dünyevi işleri olduğunu söylemiştir (Skirbekk & Gilje, 2017: 155). Gelasius mektubunda bu şekilde iki iktidarın varlığından bahsetmiş olsa da, birinin diğerinden üstün olduğunu söylememiştir. O olsa olsa, Kilise’nin devlet karşısındaki manevi üstünlüğünden bahsetmiştir. Ancak bu manevi üstünlük, zamanla papanın mutlak üstünlüğüne doğru evrilmiştir (Yalçınkaya, 2014: 226). Bu evrilme ise daha sonraları başa geçen papaların, Kilise tarafından aziz olarak kabul edilen Kilise Babalarının ve Hristiyan düşünürlerin fikirleri ile Ortaçağ boyunca devam etmiştir.

1.1. AZİZ AUGUSTINUS

1.1.1. Aziz Augustinus’un Hayatı ve Eserleri

Aurelius Augustinus 13 Kasım 354 yılında, bugünkü Cezayir’in doğu sınırında bulunan, Roma’nın bir eyaleti olan Numidia’nın Tagaste’da kentinde dünyaya gelmiştir. Roma yönetiminde memur olarak çalışan ve o tarihte pagan olarak bilinen babasını aksine annesi Monica ateşli bir Hristiyan’dır. Annesi ve babası Romalı olduğu bilinen Augustinus’un Pön diline hâkim olması bakımından ailesinin kökenlerine Numidia’nın karışmış olduğu da düşünülmektedir.

Augustinus, annesi tarafından çocukluk döneminde, Hristiyanlığı öğrenmesi için Katolik Kilisesine kaydettirilmiş ancak vaftiz edilmemiştir. Babası, Augustinus’un dil bilgisi ve edebiyat derslerinde gösterdiği başarılarından dolayı hukukçu olmasını istemiş onu Kartaca’ya, zengin bir vatandaşın yardımıyla, 370 yılında retorik dersleri almaya göndermiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 139-141).

Augustinus okulda aldığı dersler sayesinde Çiçero’nun “Hortensius” adlı eseri ile tanışmıştır. Felsefeye bir çağrı olan bu eser, hararetle felsefeyi ve bilgiyi tavsiye etmektedir. Bu eser ile zevk anlayışı değişen Augustinus’un bütün eğilim ve arzuları farklı bir hal almış, artık ölümsüz bilgiyi aramaya başlamıştır. Augustinus Hortensius’tan aldığı ilham ve hırsla mutluluğu aramaya başlamıştır. Bu tutkusu ile Kitab-ı Mukaddes’e yönelen Augustinus, Kitab-ı Mukaddes ile Çiçero’nun dilini

karşılaştırmış ve Kitab-ı Mukaddes'i yavan bulmuştur. Kitab-ı Mukaddes'in sahte bir dille yazılmış olduğunu düşünerek, belagat alanında edinmiş olduğu tecrübelerinin de etkisi ile onu küçümsemiştir. Ayrıca elindeki Kitab-ı Mukaddes'in, II. yüzyıldaki yarı eğitilmiş Hristiyanlar tarafından acemice tercüme edilmesi ve içeriğinin karmaşık ve muğlak olması gibi nedenlerle Augustinus Hristiyanlık dinine karşı soğumuştur. Bunların yanında Eski Ahit'teki Peygamberlerin çok eşli oluşuna bir anlam verememiş ve Matta ve Luka İncillerinde Hz. İsa'nın soy ağacına ait bilgilerin farklı olması sebebiyle gençlik yıllarında Hristiyanlıktan uzaklaşmıştır (Yeşilyaprak, 2004: 28-30).

Bu uzaklaşmanın etkisi ile Augustinus, gençlik yıllarında Mani dinine (Maniheizm, Manilik, Manikheizm) girmiştir. Bu dinin öğretileri ile dünyada ki kötülüğün kökenini bulabileceğini düşünen Augustinus, gerçeğe aykırı düşünme tarzını görünce bu dinden de ayrılp şüphecilğe geçmiştir. Sonrasında Platoncu felsefe ve Yeni Platoncu öğreti ile tanışan Augustinus, bunlardan çok etkilenmiş ve şüphecilikten de vazgeçmiştir. En sonunda Milano Piskposu Ambrosius'un etkisi ve aracılığı ile (Gökberk, 1996: 152-153) Hristiyan olmaya karar veren Augustinus, annesinin ve oğlunun da içinde yer aldığı bir grup ile birlikte Katolik Kilisesine girmek için bir arkadaşının malikânesinde inzivaya çekilmiştir. Augustinus, burada arkadaşları ile yaptığı felsefe tartışmaları sonucunda "*Contra Academicos*" (*Akademialılara Karşı*), "*De Beata Vita*" (*Mutlu Yaşam Üstüne*) ve "*De Ordine*" (*Düzen Hakkında*) adlı kitaplarını yayımlamıştır. Daha sonrasında ise Milano'ya dönen Augustinus, Ambrosius tarafından vaftiz edilmiştir. Daha sonrasında ise din adamlığı ve bölge piskoposluğuna getirilmiş, hayatını kalan kısmını Hristiyanlığı savunmak için harcamıştır.

Piskoposluk çalışmalarının yanında kendi çalışmalarına da zaman ayıran Augustinus, 397 yılında ünlü üç kitabının ilki olan *De Doctrina Christiana*'yı (*Hristiyan Öğretisi Üzerine*) tamamlamıştır. Aynı tarihlerde başladığı *Confessiones* (*İtiraflar*) adlı eseri 400 yılında yayımlanmıştır. Bundan hemen sonra başladığı ve en büyük öğreti incelemelerinden birisi olan *De Tinitate*'yi (*Üçleme Üstüne*) yazmıştır. Daha sonrasında ise Augustinus, Roma'nın Vizigotlar tarafından yağmalanması ve bu durumun sorumlusu olarak Hristiyanların gösterilmesinin etkisiyle 413'ten itibaren *De Civitate Dei*'yi (*Tanrı Devleti Üzerine*) kaleme almıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 141-142).

430'da vefat eden Augustinus, hepsi Latince olan pek çok kitap yazmıştır. Bu kitaplarından en çok bilinenlerinden birisi olan *Contra Academicas* adlı esesinde Augustinus, şüphecilği çürütmeye çalışmış, kendi şüphesi geçmişinden bahsetmiştir.

De Libero Arbitrio (İdarenin Özgürlüğü Üzerine) adlı eserinde, kötü idareye dair problemleri tartışmıştır. Augustinus *Confessiones*'da ise, kendi ruhundaki mücadeleleri tasvir etmiştir. Augustinus bu eserinde klasik bir Yunan vatandaşının aksine, duyguların aklından daha güçlü bir kuvvet olarak ortaya çıktığı, beden ve ruh arasında bir iç mücadele yaşayan kendine özgü bir insan figürü oluşturmuştur. *De Civitate Dei* adlı eserinde ise Augustinus, tarih teorisini ve bundan hareketle iki devlet, Yeryüzü Devleti ve Tanrı Devleti, öğretisini biçimlendirmiştir (Skirbekk & Gilje, 2017: 156).

1.1.2. Aziz Augustinus'un Din ve Ahlak Anlayışı

Augustinus, Hristiyan ideolojisinin, Ortaçağ öncesi döneminin en son ve en önemli düşünürüdür. Din, dünya ve toplumla ilgili Hristiyan görüşlerini bir dünya görüşü biçiminde sistemleştiren, Hristiyan ideolojisini felsefi temellere dayandırmaya çalışan ilk düşünür olmuştur. Yaşadığı dönemin etkisi ile klasik Yunan ve Roma ideolojilerini uzlaştırmaya çalışmış, bunu yaparken Hristiyan inancını antik felsefeyle temellendirerek Stoacıların ve Platonun görüşlerinden yararlanmıştır (Şenel, 1991: 307).

Bir Hristiyan düşünür olarak Augustinus “*Tanrı Devleti*” adlı çalışmasında, yeni Platonculuğun üstünlüğünden ve Hristiyanlık ile olan benzerliğinden bahsederek yeni Platonculuk ile Tanrı'yı anlamaya daha çok yaklaştığını belirtmiştir (Gazioğlu, 2019: 8-9). Augustinus için, merkezdeki insan, doğrusal bir ilerleme olarak tarih, evrenin yaratıcısı olarak Tanrı gibi kavramlar antik çağ felsefesi ile kaynaşmış bir haldedir. İnsanın her şeyin merkezinde olmasının sebebi, sadece Tanrının her şeyi onun için yaratmış olmasından değildir. Bunun yanında, insan yaratılışın mükemmel bir örneğini teşkil etmiştir. Augustinus, en güvenilir bilginin insanın içsel varlığına ait bilgi olduğunu belirtmiştir. İçebakış (kendi içsel yaşamımız) duygusal deneyime kıyasla daha keskin sonuçlara ulaşmamızı sağlamaktadır. Augustinus için içsel varlık, sakin bir mantık bölgesi olmaktan ziyade idareye ait çeşitli duyguların ve dürtülerin savaş alanı konumundadır. Ancak Augustinus, stoacılar gibi bu içsel yaşamı kendi gücümüz ile yönetebileceğimize inanmamış, bunun için insanüstü bir güce ve merhamete ihtiyaç duyduğumuzu ileri sürmüştür (Skirbekk & Gilje, 2017: 157). Augustinus'un bu düşüncesinin temelinde ise Tanrı anlayışı yer almıştır. Augustinus'a göre Tanrı tam varlıktır. Diğer tüm varlıklar kendi kendilerine yetemedikleri için Tanrının varlığının parçalarıdır ve dolayısıyla da kısmen gerçeklerdir. Ayrıca Augustinus'a göre Tanrı, hiçbir insan onu tam anlamıyla bilemeyecek olsa bile, tek bilinebilecek olandır (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 144). Bundan dolayı Tanrı hakkında elde edebileceğimiz

bilgi tek gerçek olandır. Hakikati sevdiğini söyleyen ve arayan bir kişinin aslında aradığı şey Tanrı'dan başka bir şey değildir.

Bu şekilde bir düşünce sistemi oluşturan Augustinus, inanç ve akılı bilginin değişmez iki ögesi olarak ele almıştır. Gerçeğin kendisi olan Tanrı, gerçeği bizlere İsa ve Kutsal Kitabı ile sunmuştur. Hakikate ulaşabilmek için bunlara inanmak, inanırken de kavrayabilmek gerekmektedir (Bravo, 2007: 112). Bu bağlamda Augustinus Platoncu anlayıştaki evrenin Tanrıdan türediği görüşüne katılmayarak evrenin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmiştir. Platonculukta olduğu gibi Tanrının altında tinsel varlıklar vardır, ancak bunları Tanrı yaratmıştır. Augustinus'a göre evrenin kendi içerisinde bir düzeni ve istikrarı yoktur ve Tanrı tarafından gözetilmediği takdirde evren bir hiçliğe dönüşecektir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 145). Dolayısıyla Augustinus evrenin ve dünyanın Tanrı'ya bağımlı bir halde olduğunu ileri sürmüştür (Cevizci, 2001: 59).

Augustinus, kötülük konusunda da bir açıklama ortaya koymuştur. Augustinus'un geliştirdiği bu açıklama yüzyıllar boyunca Hristiyanlığın kötülük karşısındaki cevabının temelini oluşturmuştur (Yeşilyaprak, 2004: 73). Kötülük, Augustinus için gerçek iyiliğin yok olmuş halidir. Tanrı iyiliğin insana daha açık bir şekilde görünmesi için kötülüğün var olmasına izin vermiştir (Artz, 2006: 73). Augustinus'a göre, Tanrı iyidir ve yarattıklarından daha üstündür. Tanrı iyi olduğu için iyi varlıklar yaratmıştır ve onları çevrelemiştir (Augustinus, 2016: 128). Bunun yanında Augustinus, şeytana ve tanrıya başkaldıran meleklerin varlığına da inanmıştır. Ahlak anlayışında tam bir çileci olan Augustinus, sevgiyi ihtiras ile eşit görmüş ve en yüksek yaşamın manastırdaki vazgeçme ve inziva yaşamı olduğuna karar vermiştir.

Augustinus, insanların Tanrı lütfu olmadan, sadece kötülük isteyip kötülük yapacaklarına inanmıştır. İnsan doğası öylesine kötüdür ki eğer Tanrının lütfu olmazsa, insanların kendilerini kurtarabilecek hiçbir şey yapamayacaklarına inanmıştır. O'na göre, sadece tanrısal bir işlem insanların kurtulmasını sağlayacaktır. Tanrı iyilik sevgisini bir insanın yüreğine koyduktan sonra insanın yaşamında ne yapacağı tamamen ona kalmıştır (Artz, 2006: 73-74). Augustinus aslında bütün insanların özgür bir iradeye sahip olduklarını, bununla birlikte Tanrı'nın önceden hazırlamış olduğu kurtuluş planına bütünüyle tabi olduklarını vurgulamıştır (Skirbekk & Gilje, 2017: 157).

Asli günah fikrini sistemleştiren Augustinus'a göre yaratılış itibarıyla gerçek doğruluğa ve mükemmelliğe sahip olan ilk insan, hastalıklardan uzak ve eşsiz

yeteneklerle yaratılmıştır. İlk insanın tek zayıf tarafı yaratılmış yani değişebilecek bir doğaya sahip olması ve buna bağlı olarak iyilikten vazgeçebilme ihtimaliydi. Bu zayıf taraf Âdem'e ilk günahı işletmiştir ve bu ilk günah bütün insanlara geçmiştir (Tarakçı, 2006: 309). Âdem ve Havva'nın elmayı yemeleri ile bozulma içlerine işlemiş ve soylarına geçmiştir. Onların soyundan gelen hiç kimse kendi iradesi ile günahattan uzak duramaz. Yalnızca Tanrının lütfu, insanlara erdemli olma olasılığını vermiştir. Bütün insanlar Âdem'in işlemiş olduğu günahı miras almıştır ve ancak vaftiz olarak bu günahattan kurtulabileceklerdir. Ancak vaftiz olmakta yeterli değildir. Tanrı kendi özgür lütfu ile vaftiz olanların arasından cennete gidecekleri seçecektir. Bu seçilmişlerin dışında kalanların ise itiraz etmeye hakları yoktur çünkü bu tamamen Tanrının gerekçesiz seçiminin sonucudur (Russell, 2018: 111-112).

Augustinus tanrı, din, ahlak ve felsefe hakkındaki bu görüşleri ile antik çağlardaki insanı ve akli esas alan dünya görüşünün yerine, Tanrı merkezli bir dünya görüşü oluşturmuştur (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 145).

1.1.3. Aziz Augustinus'un Siyasal İktidar Yaklaşımı

Gençlik yıllarında Platonculuğun etkisi ile oluşturduğu öğretisinde siyasal görüşlerine yer veren Aziz Augustinus, hiç bir zaman bir siyaset adamı olmamıştır. Ancak, Roma'nın 410 yılında Vizigot Alaric tarafından yağmalanması ve paganların bu durumun suçlusu olarak Hristiyanları görmesinden oldukça etkilenmiş ve paganların bu tezini çürütmek için (Touchard, 2015: 127), 412-427 yılları arasında "Tanrı Devleti Üzerine" adlı eserini kaleme almıştır. Ancak Augustinus kitabını ilerlettikçe konuları genişlemiş, tarih, geçmiş, şimdi ve geleceğe ilişkin eksiksiz bir Hristiyan planı haline gelmiştir. Ortaçağda, özellikle Kilisenin siyasal iktidar ile olan mücadelesinde başvurulan önemli bir kaynak olmuştur (Russell, 2018: 95).

Augustinus'un felsefe ve din üzerindeki görüşlerinde, toplum ve siyaset felsefesinin yer bulabilmesini sağlayan en önemli etken Roma İmparatorluğu ve Hristiyanlık arasındaki ilişkiler olmuştur. Augustinus tanrı, din, ahlak ve felsefe hakkındaki görüşlerini genellikle pagan inançlarına karşı verdiği mücadelelerle geliştirmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 147). Augustinus, toplamda yirmi iki kitaptan oluşan Tanrı Devleti'nin ilk on kitabında Hristiyanlığı savunmuştur. Roma'nın çöküşünde Hristiyanlığın rolünü reddeden Augustinus, Hristiyanlık öncesinde de imparatorlukların çöktüğünü, dolayısıyla dünyevi imparatorlukların çöküşünün

Hristiyanlığa bağlanamayacağını belirtmiştir. Augustinus'a göre iddia edilenin aksine Hristiyanlığın varlığı çöküşü geciktirmiştir. Çöküşün nedeni olarak kökeninin paganlık olduğunu iddia ettiği zorbalık, zulüm, kibir ve lüksü işaret etmiştir. Dünya devletlerinin sonunun yok olmak olduğunu belirten Augustinus, hiç yok olmayacak bir hükümdarlık olarak Tanrı Devletini göstermiştir (Yalçınkaya, 2014: 220).

Augustinus, cennetten düşüşten itibaren, insanlığı günahkar insanlarla, Tanrı'nın lütfu ile günden kurtulanlar şeklinde iki farklı devlete ayırıp, bu devletleri de Yeryüzü Devleti ve Tanrı Devleti olarak adlandırmıştır (Şenel, 1991: 310). Augustinus Tanrı Devleti kitabının on birinci ve on dördüncü kitaplarında iki devletin özlerini anlatarak bu iki devleti; Tanrı'dan kopuk insanların oluşturduğu Yeryüzü Devleti ile insanlık tarihinin herhangi bir çağında gerçek Tanrı'ya inanan insanların oluşturduğu, semavi olan Tanrı Devleti şeklinde ayırmıştır (Alatlı, 2017: 245). Augustinus iki ayrı devleti iki ayrı sevginin oluşturduğunu ifade etmiştir. Buna göre; Tanrıyı küçümseme noktasına kadar götürülen kendini sevmeye, Yeryüzü Devleti'ni oluştururken, kendini küçümseme noktasına kadar götürülen Tanrı sevgisi de Tanrı Devleti'ni meydana getirmiştir. Bu düşüncenin temelleri Origenes'e ve Pavlus'un geleneğine kadar götürülebilir. Augustinus onların bu düşüncesine gerçek biçimini ve açıklayıcı değerini veren kişi olmuştur (Touchard, 2015: 128).

Augustinus'un burada, Yeryüzü Devleti ve Tanrı Devleti ile asıl anlatmayı amaçladığı şey ise, insanın sahip olduğu ve kendisini birbirinin tersi yönlerde doğru sürüklemeye eğilimi gösteren iki yanı olmuştur. Ona göre insan bedeni ile Yeryüzü Devletine, ruhu ile de Tanrı Devletine bağlıdır. İşte bu noktada, bazı insanlara bedeni hakim olur ve bu insanlar kötü, günahkâr olarak Yeryüzü Devletinin vatandaşı olurlar. Diğer taraftan, kendilerine akılları ve ruhları egemen olan insanlar ise, iyi ve günahsız olarak Tanrı Devletinin vatandaşlarıdır. Ayrıca söylemek gerekir ki Tanrı Devleti, Tanrı'nın yönetimindeki bir devlet ya da öteki dünyadaki devlet; Yeryüzü Devleti de, yeryüzü devleti ya da herhangi bir dünya devleti değildir (Şenel, 1991: 311). Augustinus bu iki devleti anlatırken, birbirlerinin tam karşıtı olduklarını ve birbirlerini dışladıklarını belirtir, ancak yeryüzünde var olan hiçbir toplumda bu iki devletin saf haline rastlanamayacağını, var olan her toplumda bu iki devletin iç içe geçtiğini de ifade etmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 150). O bu ayrımla daha çok, kötü yönetimlerle iyi yönetimleri anlatmak istemiştir. Buna göre Tanrı Devleti, dünya devletlerinin örnek alması gereken ideal ve ebedi olan devlettir (Cevizci, 2001: 71).

Augustinus için asıl devlet olan Tanrı Devleti zaman dışıdır. Tarih ise Yeryüzü Devleti ile Tanrı Devletini birbirinden ayıran, Eski Ahit'in çizgisel zaman algısına yani bir başı ve bir sonu olan zaman algısına uygun olarak tasarlanmış bir akıştan ibarettir (Yalçinkaya, 2014: 220). Hristiyanlıkla birlikte oluşan bu çizgisel zaman anlayışında tarih, bir defalık olan ve bir daha tekrarlanmayacak olaylardan kurulu bir süreç ifade etmektedir ve Augustinus tarafından sistemleştirilmiştir. Ona göre çizgisel zaman, insanın ilk günah yüzünden düşmesi ile başlayan, İsa Mesih'in görünüp insanlara kurtuluş yolunu açması ile devam eden ve bu yolun sona ermesi (kıyamet) ile bitecek olan bir süreç, bir defalık yaşanacak tarihi bir oluşturmaktadır. Tanrı Devleti kitabında bu tarih anlayışını açıklayan Augustinus, yeryüzünden gelip geçecek olan insanlık tarihinin, iki devletin, Tanrı Devleti ve Yeryüzü Devletinin, birbirinden ayrılmasını sağlayan süreci gösterdiğini söyler (Gökberk, 1996: 155-156).

Yeryüzü Devleti ise şeytan ve nefsine uyanların devleti olmuştur. Augustinus'a göre bu devletin var olmasına neden olan şey ise ilk günah olmuştur. Dolayısı ile devletin kökeninde kötülük ve ilk günah yer almıştır (Yalçinkaya, 2014: 220). İlk günaha ve insanın günahkârlığının insan doğasından kaynaklandığına vurgu yapan Augustinus, Cennetten Düşüşün bir sonucu olarak, devlet ihtiyacının hem insanı günahattan koruyucu hem de insanın günahının bir cezası haline geldiğini iddia etmiştir (Tannenbaum & Schultz, 2013: 108).

Augustinus'a göre insanı ilk günahattan arındıracak ve Tanrı'nın isteğine göre insanları Tanrı Devletine hazırlayacak olan ise Kilise olmuştur. Kiliseyi bu şekilde devletin üstünde konumlandırmış olan Augustinus (Yalçinkaya, 2014: 220), bu düşüncesi ile Kilisenin, anlam ve görevini temellendirmiş olmaktadır. Nitekim bu düşüncesiyle benimseyen Kilise, Augustinus açık bir şekilde dile getirmemişse de, Tanrı Devletinin yeryüzündeki temsilcisi olduğunu ve kendisine Tanrı sözü ile Tanrısal inayeti iletme yetkisinin verildiğini ileri sürmüştür (Gökberk, 1996: 156; Skirbekk & Gilje, 2017: 158). Ancak Augustinus'un Kiliseye attığı bu üstünlük, Kilisenin ileri sürdüğü gibi, Tanrı Devleti ile Kilisenin bir özdeşleşme durumu değildir (Cevizci, 2001: 71). Augustinus'a göre, herkesin hangi devlete bağlı olduğunu sadece Tanrı bilebilir, insanlar böyle bir ayrımı yapamazlar (Touchard, 2015: 129). Kilise de yeryüzünde var olan bir insan grubu ile oluşturulduğuna ve insanların günahkar nitelikleri Kilise mensupları için de geçerli olduğuna göre, iman sahibi olmak ya da vaftiz edilmiş bir Hristiyan olmak, Tanrı Devletine girmenin bir güvencesi olarak kabul edilemez.

(Ağaoğulları ve Köker, 2017: 154). Ancak buna karar verecek olan Tanrının kendisidir ve kimin Yeryüzü Devletine, kimin Tanrı Devletine ait olduğu sadece Tanrı tarafından bilinebilir.

Augustinus için, Yeryüzü Devletinin benlik ile malul olması, Tanrı Devleti ile karşı karşıya konumlandırılmış olması kendi içinde bir adalet anlayışına sahip olmadığı, bir düzen oluşturmadığı anlamına da gelmemektedir. Düzeni sağlamaya yöneldikleri için aslında, hem Kilise hem de Yeryüzü Devleti, Tanrı Devletine giden yolda insanların yardımcısı olmaktadır (Yalçınkaya, 2014: 221-222).

Augustinus, din ve siyaset, prens (siyasetçi) ve rahip arasında da kesin bir ayrım yapmamıştır. Ona göre siyaset doğrudan ahlaki bir işleve sahiptir ve ahlaki açıdan, kötü olanı kontrol etmenin otoriter bir aracıdır. Günah dünyaya girmeden önce insanlar eşit konumdadırlar ve bu durum için Augustinus, Aristoteles gibi, insanların doğal olarak toplumsal varlıklar olduklarını da kabul etmiştir. Fakat günah, güç kullanımını, idareciler ve tebaaları arasında kesin bir otorite ayrımını beraberinde getirmiş ve organize olmuş bir devlet sistemini gerekli kılmıştır. Günahkâr bir devlette idareciler, Tanrı tarafından görevlendirilmiştir ve dolayısıyla otoriteleri insanlardan değil Tanrı'dan kaynaklanmıştır. Böyle bir devletin idarecileri, Tanrı'nın adamlarıdır ve vatandaşlarının tıpkı Tanrı'ya itaat ettikleri gibi idarecilere de itaat etmeleri zorunlu olmuştur. İşte bu nokta da bir kurum olarak Kilise, hem ruhsal ahlakı ve dini eğitimi ile hem de Yeryüzü Devleti ve onun düzeltici ölçüleri üzerinde denetleyici bir kurum olarak ruhun kurtuluşu için gerekli olmuştur. Bütün bunlar daha sonraki dönemlerde merkezi bir dogma olmuş ve kilise kurtuluş için kaçınılmaz bir kurum haline gelmiştir. (Skirbekk & Gilje, 2017: 158-159).

Sonuç olarak Augustinus, Tanrı Devleti ile Kiliseyi, Yeryüzü Devleti ile Roma'yı aynı anlamda ele almamıştır. Üstelik Kilise aynı zamanda bir cemaattir ve sadece ruhban sınıfından değil, tüm vaftiz olmuş Hristiyanlardan oluşmaktadır. Bu durumda Augustinus'un düşüncelerinden ruhbanın, devlet idaresi karşısında daha üstün olduğu tezini çıkarmak pek de doğru olmayacaktır. Kilisenin anlamının giderek ruhbanı ifade edecek şekilde daraltılması bu anlamda dünya iktidarının kiliseye bağımlı olduğunun ileri sürülmesi, daha sonra gerçekleşmiştir (Yalçınkaya, 2014: 222). Zaten Augustinus, Tanrı Devleti'nin Hristiyan Kilisesi ile aynı şey olduğunu hiçbir zaman söylememiştir. Ancak Ortaçağ boyunca Augustinus tam olarak bunu söylüyormuş gibi okunmuştur. Augustinus'un iki devlet düşüncesi ile Kilise önemli bir siyasal kurum

haline getirilmiş, bireylerin devlete ve kiliseye, dünyevi iktidarın da dini otoriteye tabi kılınması haklı hale getirilmiştir. Aslında, Batı Roma İmparatorluğu'nun tedrici olarak ortadan kalkması ve Avrupa'daki dünyevi siyasal kurumların çöküşüyle birlikte Kilise, sonraki bin yıl boyunca egemen siyasal kurum haline gelmiştir (Tannenbaum & Schultz, 2013: 113).

1.2. PAPA VII. GREGORIUS

1.2.1. VII. Gregorius'un Hayatı ve Papalık Faaliyetleri

X. yüzyıla gelindiğinde Kilise Batı Avrupa'nın ekonomik bakımdan güçlü kurumları arasına girmiş, İtalya topraklarının büyük çoğunluğunu elinde bulundurmakla birlikte diğer ülkelerde de büyük mülklere sahip hale gelmiştir. Buna karşılık, gelişen konumuna siyasal açıdan bakıldığında, ekonomik gücüyle orantılı bir konuma gelememiştir. Papalık makamını kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak isteyen aristokrat ailelerin oluşturdukları çöküntülerin yanında, ekonomik olarak güçlenen Kilisenin başına geçmek ileri gelen aristokrat ailelerin hedeflerinden birisi haline gelmiştir. Bunlarla birlikte bölgelerindeki kiliselere ve manastırlara egemen olmak isteyen yerel senyörler de Kilisenin siyasal etkinliğinin azalmasına neden olmuşlardır. Kiliselerden vergi toplama yoluna da giden senyörler, yerel kiliselere ve manastırlara piskopos ve başrahipleri atama yetkisini de kendi ellerine almışlardır.

Yerel senyörler tarafından atanan piskoposların manastır başkanlarının, rahiplerin ve keşişlerin uymaları gereken disiplinli yaşam standartlarını ve bu standartlar için zorunlu olan ruhsal bağlılık düzeyini sağlayamamaları, özellikle Fransa ve Almanya'daki dinsel örgütlerde rahatsızlıklar oluşturmuştur. Fransa'nın Burgonya yöresindeki Cluny Manastırı'nda bu yozlaşmaların sonlandırılması ve Benedictus tarikatının ilkelerinin yeniden canlandırılması için bir reform hareketi başlatılmıştır. 910 yılında oluşturulan ve çok geçmeden Fransa, Almanya, İngiltere ve İtalya gibi ülkelere yayılan ve Cluny Manastırı'nın önderlik ettiği bu reform hareketi rahiplerin evlenmemeleri, "metres tutmamaları", ve makamlarını elde etmek için maddi güçlerini kullanmamalarını öngörmektedir. Bu şekilde, manastırların senyörlerin denetiminden kurtarılması ve rahiplerin makamlarını kendi çıkarları için değil Kilisenin korunması için kullanmaları amaçlanmıştır.

Cluny reform hareketi XI. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Papalık makamını da etkisi altına almıştır. 1059 yılında, Papa II. Nicholas'nın, soyluların ve Kutsal Roma

Cermen imparatorlarının papa seçimlerine müdahale etmelerine son verme girişimi, papa seçimi yapma yetkisinin kardinal denilen üst düzey rahiplere verilmesi ile sonuçlanmıştır. Buraya kadar, Cluny reform hareketi bir bakıma dünyevi iktidara karşı Kilise'nin bağımsızlığını savunan ve Hristiyanlığın "bozulmamışlığını" koruyan bir hareket olarak değerlendirilebilirken, 1073 tarihinde VII. Gregorius adı ile papa olan Hildebrand'ın görüş ve girişimleri sonucunda, Kilise'nin dünyevi iktidar karşısında üstünlük iddiası haline gelmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 192-194).

Papa VII. Gregorius, XI. yüzyılın sonlarına doğru Batı Avrupa'da en etkili olan kişilerden birisi olmuştur. Kiliseyi rahip olmayanların vesayetinden kurtarmak için verdiği mücadele ve papalığı ile Ortaçağ Hristiyanlığında oldukça dikkat çekmiştir. Dünyevi iktidarın vesayetinden, papalık kurumunu ve bütün Batı Kilisesini kurtararak Hristiyanlık âleminde önemli bir rol oynamayı başarmıştır.

Hildebrand, Papa VII. Gregorius, Soana Toskana'da 1020 ve 1030 tarihleri arasında dünyaya gelmiştir. Genç yaşta, büyük babasının rahip olduğu, Aventine'de (Roma) bulunan Saint Mary manastırına girmiştir. Kiliseye kabul edildikten sonra (Nojea, 2016: 97-99), makam satımları ile savaşmak için papalığını satın alan Papa VI. Gregorius tarafından korunmuştur (Russell, 2018: 195). Daha sonrasında Almanya'daki sürgünde VI. Gregorius'a eşlik eden Hildebrand, VI. Gregorius öldükten sonra Cluny manastırına geri dönmüştür. VII. Gregorius burada çok kalmamış ve Papa IX. Leo'nun çağrısı ile San Paul Manastırı'nın yönetim işlerinde görevlendirilmek üzere Roma'ya gitmiştir. VII. Gregorius, kişiliği ve bilgisi sayesinde, Papa tarafından Fransa ve Almanya'ya çeşitli diplomatik görevler için gönderilmiş ve baş diyakoz olarak atanmıştır. Daha sonrasında VII. Gregorius, II. Nicholas'ın baş danışmanlarından birisi olmuş ve II. Alexander emrinde, Papalık Lateran Sarayındaki en etkili karakterlerden birisi olmuştur (Nojea, 2016: 99).

VII. Gregorius Kilise reformunun gerçek mimarı olmuştur. Ancak, tabii ki, ondan önce de bu reformu hazırlayan kişiler vardır. Bunların en önemlilerinden birisi olan Papa II. Nicholas; papalığı dünyevi iktidarın vesayetinden kurtarmak amacıyla, Nisan 1059'da, büyük Laterano Konsili'ni toplamış ve buradan çıkardığı kararlarla papalık makamına gelmenin kurallarını belirlemiştir (Touchard, 2015: 166). II. Nicholas'ın papalığı yalnızca bir yıl sürmüştür ancak önemli bir dönem olmuştur (Russell, 2018: 192). Bununla birlikte II. Nicholas, kısa süren papalığı sonucunda, hedeflerini tam anlamıyla gerçekleştirememiştir. 1061'deki ölümünden sonra yerine

Hildebrand'ın da desteklediği, II. Alexander papa seçilmiştir. II. Alexander'ın ardından Ortaçağın tartışmasız en önemli papası olan Hildebrand, VII. Gregorius adıyla papa seçilmiştir. Hildebrand, güçlü bir aileden geldiği ve Kilise içinde de oldukça güçlü olduğu için, dönemin en kısa seçimlerinden birisiyle, Alexander'ın ölümünün ertesi günü, papa seçilmiştir (Çoban, 2018: 94).

VII. Gregorius, Hristiyanlığın ruhani lideri olan Papa'yı, dünya üzerinde Hristiyan bir toplum kurmakla görevli olan kişi olarak görmüştür. Ona göre Papa; Aziz Petrus'un halefi sıfatıyla, iman ve öğretisi ile ilgili sorunlarda son sözü söyleme hakkına sahiptir ve bunun sonucunda da bütün piskoposlar üzerinde egemen bir otoritesi bulunmaktadır. Ayrıca VII. Gregorius, Papanın egemenlik alanının sadece kilise ile sınırlı olmadığını düşünmektedir. Ona göre, krallar ve dünyevi iktidar sahipleri de iktidarlarnı, Hristiyanlığın amaçları doğrultusunda kullanmalı ve bu amaçla Papa'nın emirlerine ve direktiflerine uymalıdır. Ayrıca kralların iktidarlarnı Tanrı tarafından verildiği için, Papa'nın emirlerine uymaktan başka seçenekleri de yoktur.

Gregorius bu görüşlerini Papa olduktan sonra uygulamaya koyarak hem Kilise içinde hem de Kilise ve dünyevi iktidar arasındaki ilişkiler de reform yapmayı amaçlamıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 194). Gregorius'un reform girişimi; Papalığın prestijini ihya etmek, din adamlarına bir düzen vermek, piskoposları atama yetkisinin Papalığa ait olduğunu seküler iktidarlara kabul ettirmek şeklinde üç amaç taşımıştır.

Gregorius, 1075'te *Dictatus Papae (Papanın Emirleri)*¹³ adlı oldukça otoriter olan ve Papalık yetkileri hakkında kesin ifadeler içeren bir metin yayımlamıştır. 27 maddeden oluşan bu metinde Papa; sadece Roma Piskoposunun “evrensel” olduğunu, piskoposları görevden alma ve görev iade etme yetkisinin sadece Papa'da olduğu, Roma Kilisesinin şimdiye kadar asla yanlışa düşmediğini ve bundan sonra da düşmeyeceğini vurgulamıştır (Çoban, 2018: 94).

Gregorius, ruhban kesiminin ahlaki niteliklerini iyileştirmek ve Kiliseyi dünyevi iktidarın denetiminden kurtarmak için de Cluny hareketinin birçok ilkesini uygulamaya koymuştur. Buna göre, evli ya da “ondalık” sahibi rahiplerin ayinleri yönetmelerini yasaklamış, makamlarını maddi karşılık ödeyerek elde edenleri de uzaklaştırmıştır. Mülklerini feodal toplumun *fief* ilişkisine göre senyörlerden almış olan piskoposları ve

¹³ Emirlerin tam metni için bkz: Bekir Z. Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 3. baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 375.

manastır başkanlarını aforoz etmiş, piskoposlara rahiplik vererek onları kendilerine bağlamaya çalışan senyörleri de Kilise dışına atmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 194-195). Buradaki temel problem piskoposların ikili konumlarından ortaya çıkmıştır. Piskoposlar bir yandan din adamı olarak Kiliseye bağlı ama aynı zamanda fief sahibi olarak soyludurlar ve feodal sistem içerisinde bir yerleri vardı. Piskoposların sahip oldukları bu yerler onları en tepedeki senyöre Kutsal Roma Cermen İmparatoruna karşı sorumlu hale getirmişti. Bu durum ise din adamlarının Cermen kralları tarafından devlet görevlisi konumunda görülmesine sebep olmuştu. Papa Gregorius'un atama konusunda devleti aradan çıkarma girişimleri dünyevi iktidarı zayıflatan bir girişim olarak belirmiştir. Doğrudan ifadeyle, Papa VII. Gregorius, İmparator IV. Heinrich'in iktidarı için bir tehdit oluşturmaya başlamıştır (Yalçınkaya, 2014: 246).

1.2.2. Papa-İmparator Çatışması

Papa VII. Gregorius'un en önemli tarihsel niteliklerinden birisi de papa-imparator çatışmasının en belirgin örneklerinden birini gerçekleştirmiş olmasıdır. Papalığın veya papaların Ortaçağdaki gücünü göstermek için genellikle Papa VII. Gregorius'un İmparator IV. Heinrich'i nasıl kapısında beklettiği ve af dilediği anlatılır. Ancak bu tablo piskoposların atanma yetkisi sorunundan kaynaklanmıştır. Çatışma VII. Gregorius'un, IV. Heinrich'e bir uyarı mektubu göndermesi ile başlamış olup dini olmaktan ziyade siyasal bir nitelik taşımaktadır (Çoban, 2018: 95). Atanacak piskoposların nitelikleri ve feodal yapıdaki ilişkilerinden kaynaklanmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 195). Papa VII. Gregorius İmparator Heinrich'e gönderdiği mektup ile papalığın atama yetkisini tanıması aksi takdirde aforoz edileceğini bildirmiştir. Buna karşılık Heinrich Worms'ta kendi taraftarlarından oluşan bir konsil toplayarak Gregorius'un Papa değil, sapıtmış bir keşiş olduğunu ilan etmiştir (Çoban, 2018: 96). Cermen piskoposların onayını alan Heinrich, Papa Gregorius'tan papalığı bırakmasını istemiş, Papa Gregorius ise İmparatoru aforoz etmiştir. Cermen prensleri, aforoz edilmiş Heinrich'i kral olarak tanımayacaklarını söylemişlerdir Bunun üzerine Cermen ülkelerinde iç savaş patlak vermiş ve (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 196). Heinrich'in aforoz edilmesini fırsat bilen muhalifleri, Swabia Dükü Rudolf'u imparator seçmişlerdir. Zor durumda kalan Heinrich soğuk bir kış günü Papa'dan af dilemek için onun kapısına gitmiş ve burada üç gün beklemiştir. Sonunda huzura kabul edilen Heinrich, Papa'nın ayaklarına kapanarak ondan af dilemiştir. Heinrich, Papa'dan af dileyerek düşmanlarının elindeki kozu geçersiz hale getirmeye çalışmıştır. Rudolf ile

mücadeleye başlayan Heinrich bu mücadelede başarılı olunca, durum Papa VII. Gregorius'un aleyhine dönmüştür. Heinrich, Roma'yı kuşatmış, bu kuşatmadan son anda Sant' Angelo (Salerno)'ya kaçarak kurtulmayı başaran VII. Gregorius burada bir zamanlar aforoz ettiği Norman Dükü Guiscard'ın korumasında 1085'te sürgünde ölmüştür. Gregorius'un yerine IV. Heinrich'in baskısıyla, daha önce de seçilmiş olan sahte papa olarak anılan Papa III. Clement (1080-1100) seçilmiş ve ilk iş olarak IV. Heinrich'e taç giydirmiştir (Çoban, 2018: 96).

Papa VII. Gregorius'un halefleri, Papalığın çıkarlarını savunmak ve Papalığı güçlendirmek yönündeki çalışmalarını sürdürmüşlerdir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 197). Piskoposları atama mücadelesi, 1122'de yapılan Worms Antlaşması ile Papalığın isteği doğrultusunda sonuca bağlanmıştır (Çoban, 2018: 98). Worms Antlaşması Kilise için tam bir zafer olmuştur. Çünkü bu anlaşma ile dünyevi iktidar Kilise'nin piskoposların atanmasında tek ve mutlak güç olduğunu kabul etmiştir (Yalçinkaya, 2014: 246).

1.3. SALISBURYLI JOHN

1.3.1. Salisburyli John'un Hayatı ve Eserleri

Salisburyli John, Kilise'nin oldukça güçlü olduğu bir dönemde, 1115 (bazı kaynaklara göre 1120) yılında İngiltere'nin Salisbury kentinde dünyaya gelmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 210-211). Fakir bir ailede dünyaya gelmiş olması muhtemeldir ve çocukluğu hakkında kendi yazdıkları dışında fazla bir bilgi yoktur. Yine de kendisini çok iyi eğitmiş ve yazma konusunda oldukça yetkin birisi olmuştur. Yükseköğrenim için Paris'e giden John, yaklaşık on iki yıl boyunca en önemli hocalardan ders almıştır. Paris'te bulunduğu 1135'ten 1147 yılları arasında daha çok dil bilgisi, mantık ve teoloji üzerine çalışmıştır. Geleneksel literatür ve diyalektik üzerine lisans eğitimi alan John, kendisini bu konularda geliştirmiştir (DeHart, 2014: 2). 1148 yılında Canterbury Başpiskoposu Theobald'ın hizmetine girmiş, onun ölümünden sonra da yeni Başpiskopos Thomas Becket'e hizmet vermeye başlamıştır. İngiltere Kralı II. Henry ile Kilise anlaşmazlığına düştüğünde Becket'i destekleyen John, onunla birlikte 1164 yılında sürgüne mahkûm edilmiştir. İngiliz asıllı tek papa olan VI. Handrianus ile de yakın bir dostluk kurmuş olan John, 1156 yılında en önemli iki eseri olan *Policraticus*'u ve *Metalogicus*'u tamamlamıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 211).

Becket'in ölümünden sonra Kral II. Henry John'a Kilise içerisinde oldukça küçük bir pozisyon vermiştir. Fransa Kralı VII. Louis'in kendisini Chartres'in Piskoposluğuna aday göstermesi üzerine Fransa'ya geri dönmüş ve 1176'dan 1180 (ölümüne kadar) yılları arasında bu görevde kalmıştır (Gilchrist, 2013: 36-37).

Salisburyli John, skolastik düşüncenin en görkemli okullarından biri olan Paris'te eğitim görmüş, Pierre Abelardus gibi dönemin en önemli hocalarından dersler almıştır. Onun siyasal görüşlerinin tamamını kapsayan *Policraticus* kitabı ise Augustinus'un Tanrı Devleti'nden sonra Ortaçağ'da üretilmiş ilk kapsamlı siyasal inceleme metni olmuştur (Yalçinkaya, 2014: 250). John'un bu yapıtında, Kilise Babalarından daha çok Plutarkhos, Cicero ve Seneca gibi Antik Çağ yazarlarından etkilendiği gözlenmektedir. *Policraticus*'un bir diğer önemli niteliği ise Aristoteles'in Politika adlı eserinin Latinceye henüz çevrilmediği, dolayısıyla Kilise çevrelerinde pek bilinmediği bir dönemde, "politicus" kelimesini ilk kez devletin kurumlarını anlatmak için kullanmış olmasıdır. John, bu eserinde siyasal iktidarın pratik işleyişinden çok siyasetin ahlaki temelleri ile ilgili yeni bir sistematik düzen oluşturmaya çalışmıştır. Bu yeni sistemin temellinde ise organizmacı toplum yapısı ve tiranlık kavramı yer almaktadır (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 211-212).

1.3.2. Kilisenin Üstünlüğü ve Tiranlık

Ortaçağın sonlarındaki tartışmalar, genellikle devlet-kilise çatışması ile ilgili olmuştur. Bunun yanında, XIII. yüzyılın ortalarına doğru daha az polemik, daha çok sistematik nitelikli siyasal düşünceler ortaya konulmaya başlanmıştır. Salisburyli John, kendi yaşadığı döneme kadar ki Ortaçağ siyasal düşüncelerini sistematik bir şekilde toplayan ilk yazar olmuştur. Onun siyasal kurama en özgün katkısı ise canlı bir organizmaya benzeterek oluşturduğu toplum yapısıdır (Tunçay, 2018: 394). John *Policraticus* adlı eserinde, Plutarkhos'un devlet anlayışından yola çıkarak kendi toplum ve devlet görüşlerini açıkça ifade etmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 212).

"Plutarkhos'a göre devlet, Tanrı'nın inayetinde hayat bulan, en yüksek en yüksek öz sermayeyi yönlendirmek üzere hareket eden ve tabiri yerinde ise, aklıselimle yönetilen bir organdır. İçimize din ve inanç duygusu yerleştirip bizi imana yönelten şey neyse, devletin bedeni itibarıyla de ruhtur. (...) Devletin bedeninde başın bulunduğu yeri –tıpkı insan bedeninde başa ruhun hükmedip onu canlı tuttuğu gibi- sadece Tanrı'ya kulluk eden, Onun yeryüzündeki vekili olan ve Ona inananlara hizmet eden prens işgal etmektedir... Kalbin bulunduğu yerde, iyiliğin ve kötülüğün neşet ettiği senato vardır. Gözün, kulağın ve dilin işini yargıçlarla bölge valileri yapmaktadır. Memurlarla, askerleri eller temsil eder ve prensin maiyetindeki askerlerin elleri iki yanlarına yapışık olarak durur. Mali işler ve muhasebe memurları (...) mideyle bağırsaklara

benzetilebilir... Ayaklar çiftçilere tekabül eder, çünkü toprağa bağlıdırlar. Toprakla uğraşırken sık sık taşa takılıp tökezledikleri için yardımı ve korumayı hak ederler, çünkü bedenini yükünü taşıyan da, onu ayakta tutup, ona hareket kabiliyeti kazandıranda onlardır” (Alatlı, 2017: 392).

Bu açıklamalarıyla devleti canlı bir organizmaya benzeten Salisburyli John, oluşturduğu bu siyasal kuramı ile ruhani ve dünyevi iktidar arasındaki üstünlük tartışmalarının yeniden canlandığı XII. yüzyıl ortalarında, Kilise otoritesinin dünyevi iktidar karşısındaki üstünlüğünü temellendirmeye çalışmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 214). Bu benzetme ile açık bir şekilde ruhani iktidarın üstünlüğünü savunan John, Papa Gelasius’un ortaya attığı iki kılıç kuramını Kilise yönünde ağır basan bir yorumla güçlendirmiştir (Tunçay, 2018: 394). John’un çıkış noktası da diğer ortaçağ düşünürlerinden farklı olmamıştır. O da dünyevi ve ruhani iktidarın tek kaynağının Tanrı olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Tanrı iki kılıcı da Kiliseye vermiştir. Kilise ise kendisi kan dökücü olmadığından, dünyevi kılıcın kullanımını prenslere devretmiştir (Yalçinkaya, 2014: 251).

Salisburyli John’un siyaset kuramının en özgün yanlarından bir diğeri ise toplum ve devlet anlayışının doğal bir uzantısı niteliğinde olan “tiranlık” anlayışıdır. John’un tiranlık tanımı ve bu tanım çerçevesinde ortaya koyduğu görüşleri, ortaçağ siyasal düşüncesinin pek üzerinde durmadığı “siyasal boyun eğme yükümlülüğü” sorununu gündeme getirmiştir. Ortaçağ siyasal düşüncesi daha çok dünyevi ve ruhani iktidar arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşmış, dünyevi iktidarın meşruluk kaynakları ile pek ilgilenmemiştir. Dolayısıyla dünyevi iktidarı elinde tutanlara itaat edilmesinin koşulları ve buna bağlı olarak, siyasal boyun eğme yükümlülüğünün temelleri üzerinde fazla durulmamıştır. John’a kadar iktidarların Tanrıdan geldiği, herkesin kendi üzerindeki hükümete tabi olması gerektiği, direnenlerin lanetleneyeceği düşünceleri oluşmuştur. Bu düşüncelerin oluşmasında Pavlus’tan kaynaklanan inanç öğretisi oldukça etkili olmuştur. John’un tiranlık kavramı ise siyasal iktidarın hukuk kurallarına dayandırılması, hukuk kurallarına dayanmayan keyfi iktidarlara karşı koymanın meşruluğu gibi modern siyasal düşüncenin ana temalarına bir nevi giriş teşkil etmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 219).

Salisburyli John’a göre, Tanrı’nın yasalarını uyguladıkları için Tanrı’nın bir benzeri olan yöneticiler, bu yasalardan ayrılırlarsa “şeytana benzemiş” olurlar. Bu kimse artık bir kral değil bir tiran olmuştur. Kral ile tiran arasındaki en belirgin fark ise kralın halkı tanrısal yasalarla yönetmesi iken, tiranın bu yasalara uymadan yönetmesidir

(Şenel, 1991: 326). John bu ayrımı ile tiranı, “iktidarı gasp eden, adaleti örtbas eden ve yasayı kendi iradesi altına koyan” bir kişi olarak tanımlamıştır (Tannenbaum & Schultz, 2013: 126). Salisburyli John tiranın kim olduğunu açıklarken ya da tanımlarken, tiranlığı yalnızca Kilise dışında yer alan prens ya da krallara atfetmemiştir. Tiranaşmanın Kilise mensupları içerisinde de olabileceğine işaret etmiş ve aynı şekilde onlara karşı olan direnişin meşruluğunu da onaylamıştır. Ancak bir kilise mensubu olarak böyle bir direnişini hiçbir zaman somutlaştırmamıştır.

Salisburyli John üç tür tiran ile karşılaşılabilceğini ileri sürmüştür. Bunlardan ilki, aile içinde ve iş yerinde karşılaşılan tiranlardır. John bu tiranları, dünyevi kurallarla sınırlandırılabilen “küçük tiranlar” olarak adlandırmıştır. İkinci tür tiranlar ise Kilise içerisinde karşılaşılan tiranlardır ki John bu gruptaki tiranlarla nasıl başa çıkılacağı konusunda suskun kalmıştır. Üstelik bunlar Kilise mensubu oldukları için bu tiranlara dünyevi yasalar ile müdahale edilmesine de karşı çıkmıştır. Bu konun Kilisenin kendi iç sorunu olarak kalması gerektiğini başkalarının bu duruma müdahale edemeyeceğini belirtmiştir. Üçüncü tiran türü prens ya da krallardır ki John bu tiranlaşmış iktidara karşı yapılacak her şeyi mubah görmüştür. Örneğin, ona dalkavukluk etmek, kandırmak ve benzeri müdahalelerde bulunmak yasalara uygundur. Salisburyli John’a göre, tiranlaşmış prensi hiçbir araç düzeltemiyor ise o zaman geriye kalan tek çözüm onu kılıçtan geçirmektir. Böylece halkın Tanrı’nın buyruklarına uymasını engelleyen tiran öldürülmüş, halk da özgürleştirilmiş olacaktır (Yalçınkaya, 2014: 251-252).

Bu bağlamda Salisburyli John’un üzerinde durduğu bir diğer soru ise tiranı öldürmek kaçınılmaz olduğunda, bunu kimin ve nasıl yapacağı olmuştur. Feodal toplum yapısındaki senyörlerin tabi oldukları kişisel sözleşmelere atıfta bulunan John, tiranlaşmış bir prence karşı yeminle bağlı bulunan kişilerin tiranı öldürme işini yapmamaları gerektiğini belirtmiştir. Tiranı öldürmenin dine ve şerefe aykırı bir şekilde gerçekleşmemesi gerektiğini de ifade eden John, tiranı öldürmek için zehirlemek gibi yöntemlerin kullanılmasını da uygun bulmamıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 223). Bununla birlikte John Policraticus kitabında “(...) Yöneticilerin kendi uyruklarına karşı tutumu gaddarlaşır ise bu, yöneticinin kendi isteğiyle değil onları cezalandırmak ya da terbiye etmek isteyen Tanrı’nın kutsal takdiridir (...)” (Tunçay, 2018: 398) diyerek çelişkili ifadeler kullanmıştır. Tiranların Tanrı’nın hizmetinde olduğu sabitse yurttaşlar tirana itaat etmelidirler. Ama tiranlık kamusal bir suç olduğu için, başka türlü sınırlandırılmıyorsa tiranın öldürülmesi gerekir. Ancak yine de tiran, insanlara tanrı

tarafından onları düzeltmek için gönderilmiş ise yurttaşlar tirana itaat etmek zorundadır (Tannenbaum & Schultz, 2013: 126-127). Ayrıca John'a göre, bir kral ya da prens tiranlığa kaydı diye hemen öldürülmemeli, Tanrı'nın lütfu ile doğru yola dönmesi için beklenmelidir. John, tiranlığın yok edilmesinin en faydalı yolunun ise Tanrı'ya yalvarmak olduğunu belirtmiştir.

Salisburyli John tiranlara karşı çıkışını halktan ya da halkın özgürlüğünden yana olduğu için değil, din adamlarını korumak amacıyla yapmıştır (Şenel, 1991: 328). Nitekim John, feodal yükümlülüklerle karşı bir tavır almamış, oluşmaya başlayan burjuvaziyi de özellikle görmezden gelmiş gibidir. Onun asıl istediği şey, Kilisenin evrenselci iddialarını gerçekleştirebilecek bir siyasal birlikteliktir, ancak bu birliktelik feodal özerkliklerin çokluğundan dolayı gerçekleşmemiştir. John'un tiranlaşan prensin ya da kralın ölüm fermanını vermesi, onları bu isteğine engel olarak görmesinden kaynaklanmıştır (Yalçınkaya, 2014: 253).

1.4. AQUINUMLU THOMAS (THOMAS AQUINAS)

1.4.1. Aquinumlu Thomas'ın Hayatı ve Eserleri

Kilise tarafından oldukça önemsenen bir şahsiyet olan Aquinumlu Thomas, 1224 sonlarında ya da 1225 başlarında Aquino kontlarının tarihsel kenti olan Napoli yakınlarında soylu bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur (Yetkin, 2012: 210).

Eğitimine beş yaşında Benedik'tin eski manastırı olan Monte Cassino'da başlamıştır. On dört yaşında, İmparator II. Frederick tarafından kurulmuş olan yeni Napoli Üniversitesine girmiştir (Artz, 2006: 201). Burada altı yıl fen, tarih ve felsefe okuyan Thomas, 1244 yılında ailesinin karşı çıkmasına rağmen, Napoli Üniversitesinde bir teoloji okulu kurmuş ve bir dilenci tarikatı olan Dominikenlere katılmaya karar vermiştir. Daha sonra Paris ve Köln üniversitelerine giden Thomas, Paris'te zamanın en ünlü teologlarından birisi olan Albertus Magnus'tan ders almıştır. Albertus Magnus, aynı zamanda Aristoteles hayranlığı ile bilinmektedir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 225). Bu yıllar, Aristoteles'in yeniden keşfedildiği döneme denk gelmektedir. Aristoteles'in eserleri, özellikle Paris Üniversitesinde, yaygın bir ilgi ve kabul görmüştür. Aristoteles'in görüşlerinin bu kadar yaygınlaşmasından rahatsız olan Kilise makamları ise Paris Üniversitesinde bunların okutulmasını yasaklamış, ancak öğrencilerin ısrarla okuması üzerine, Papalığın hazırladığı ve İslami etkilerden uzak

olan bir çeviri üzerinden okutulmasına izin vermiştir. Thomas, Aristoteles'i bu çeviriler üzerinden okumuştur (Artz, 2006: 201).

Paris'te, yirmi beş yaşında iken, 1250 yılında rahip olmuş, 1257 yılında ise teoloji doktorasını almıştır (Şenel, 1991: 331). 1259 yılında Paris'te *De Veritate (Hakikat Üzerine)* adlı eserini tamamlayıp ülkesi İtalya'ya dönen Thomas, kendisine yapılan Napoli Piskoposluğu ve Monte Cassino Başrahipliği gibi dini görev tekliflerini hocalık yapmak için reddetmiştir (Yalçinkaya, 2014: 254). 1269 yılında tekrar Paris'e dönen Aquinumlu Thomas, burada Aristotelesçiliğin doruğa çıktığına tanık olmuştur. Bunun üzerine bir yandan, Ortaçağ Avrupa'sına Aristotelesçiliği yayan Latin İbn Rüşdcülüğünü çürütmeye çalışmış, bir yandan da Aristoteles'in teolojide kullanılmasını karşı çıkan Augustinusçularla mücadeleye girmiştir. Bu amaçla, *De Aeternitate Mundi (Sonsuz Dünya Üstüne)* ve *De Unitate Intellectus (Aklın Birliği Üstüne)* adlı iki incelemeyi kaleme almıştır. Thomas, bunların yanı sıra, 1267 yılında İtalya'da yazmaya başladığı en ünlü eseri olan *Summa Theologica (Toplu Dinbilimi)* başta olmak üzere, Kutsal Yazılar üzerindeki yorumlarını sürdürmüştür. Bu şekilde hem Augustinusçuların hem de İbn Rüşdcülere cevap vermeye çalışmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 227). Bu çalışmalarının yanında Aristoteles'in kimi yapıtları üzerine şerhler, yorumlar yazmayı sürdüren Thomas, siyasi görüşlerini ise 1265 yılında yazmaya başladığı *De Regimine Principum (Prenslik Yönetim Düzeni Üstüne)* adlı eserinde toplamaya başlamış, ancak bu çalışmasını tamamlayamadan hayata gözlerini yummuştur. Bu yapıtı öğrencisi Aegidius Romanus tarafından tamamlanmıştır (Yalçinkaya, 2014: 254). Thomas Napoli'de iki yıl geçirdikten sonra Lyon Konseyine katılmak için çıktığı yolda Roma yakınlarındaki bir manastırda 1274 yılında, 49 yaşında ölmüştür. Ardından iki tane Summa eserinin yanı sıra, aralarında İncil Kitapları üzerine incelemeler ve yorumlamalar da içeren pek çok sayıda eser bırakmıştır (Artz, 2006: 202).

1.4.2. Aquinumlu Thomas'ın Akıl ve Vahiy Sentezi

XII. yüzyıl Avrupa'sında önemli değişiklikler yaşanmıştır. Bunların başında toplumsal düzeyde; ticaretin canlanması, kentlerin ve kentli yeni sınıfların giderek önem kazanması, teolojik düzeyde ise Augustinus tarafından Platoncu etkilerle biçimlenmiş Patristik düşüncenin yerine Aristoteles referanslı Skolastik düşüncenin geçmeye başlaması gelmektedir. Siyasal açıdan ise krallıklar şeklinde bölünmüş Avrupa'da söz sahibinin sadece krallar olmadığı, aristokratik tabakaların yönetime katıldıkları ve ağırlıklarının hissedilmeye başlandığı bir döneme girilmiştir.

Kentlerin canlanmasıyla birlikte Hristiyanlık teolojisi de kültürel bir dönüşüm geçirmeye başlamıştır. Bu dönüşümün merkezi giderek manastırların yerini alan ilk üniversiteler olmuştur. Bu üniversitelerin ders programında ağırlıklı olarak Latinceye yeni çevrilmeye başlanan Antik Çağ metinleri, özellikle de Aristoteles'in eserleri yer almıştır. Üniversitelerde gelişen bu Aristotelesçi eğilimler sonucunda Hristiyan teolojisi Platoncu bakış açısı yerine Aristotelesçi bir anlayışla yeniden şekillenmeye başlamıştır. Bu durum ise akıl ve vahiy arasındaki ilişkilerin yeniden inşa edilmesine yol açmıştır. Bu inşa aynı zamanda Kilise'nin siyasete olan yaklaşımını değiştirmiştir. En iyi ifadesini Aquinumlu Thomas'ta bulan bu büyük yenilik, aslında Aristoteles felsefesi ile Hristiyan teolojisinin bir sentezinden oluşmuştur (Yalçınkaya, 2014: 255-257).

Augustinus'un sistemleştirmeye çalıştığı ve Kilise Babalarının temsil ettiği Patristik Felsefe, bilgi için imanın öncelikli olduğunu kabul etmiştir. Bu bağlamda evrenin ve insanın Tanrı tarafından belirli bir anda yaratılmış olduğunu, evreni ve insanı yaratmış olan Tanrı'nın "mutlak hakikati" temsil ettiğini ve bu mutlak hakikat olan Tanrı'ya ancak vahiy yoluyla ulaşılabileceğini kabul etmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 228-229). Patristik felsefe içerisinde iman bu şekilde öncelikli temel şart olarak koşullandırıldığından vahiy, bilgi ya da aklın önüne geçerek onu ikincilleştirmiştir. Aristotelesçi Skolastik felsefe ise akıllı bu durumdan kurtarmakla birlikte, vahiy ve akıllı birer rakip haline getirmemiştir (İnaç ve Evcim, 2018: 38) Skolastik felsefe, Hristiyanlığın akıl ile çelişmediğini göstermeye, akıl ile vahiy birlikte kullanarak Hristiyanlık teolojisini mantıklı ve sistematik bir şekilde açıklamaya çalışmıştır (Özkan M. S., 2017: 97).

Aquinumlu Thomas, imana ağırlık veren Augustinus'tan farklı olarak hem akla hem de imana öncelik veren bir yol izlemiştir (Şenel, 1991: 332). Thomas'a göre vahiy ve akıl, iki farklı bilgi kaynağıdır ve birbirleri ile tam olarak örtüşmezler. İkisinin de öğreteceği farklı şeyler vardır. Thomas'a göre, Tanrı'nın insan olması, dünyanın yedi günde yaratılmış olması, Baba-Oğul-Ruhül-Kudüs üçlemesi (Trinitos) gibi vahye dayanan doğrular akıl yoluyla anlaşılamaz. Buna karşılık dinin temelleri, Tanrı'nın var olduğu, sonsuz ve tinsel olduğu, akıl ile anlaşılabilecek bilgilerdir. Zaten bilmek tanımlamak, inanmak ise vahiy olduğu gibi doğru kabul etmektir. Vahiyle anlaşılan şeyler aklın anlayamayacağı konular değildir sadece aklın üstündedirler. Thomas'ın bu görüşü ile "bileyim diye inanıyorum" önermesi, "inanayım diye biliyorum" önermesine dönüşmüştür. (Gökberk, 1996: 171).

Thomas, akıl ve vahiy arasında bir düşmanlık görmediği için onları birbirine uygulamaktan da çekinmez. Ona göre akıl ve vahiy arasındaki uygunluk doğrunun kendisidir (Gilson, 2003: 32). Thomas'ın akıl ve vahiy arasında oluşturduğu bu sentez, Hristiyanlık inançlarına yeni bir zemin teşkil etmiş bu bağlamda dünyevi iktidarların Hristiyanlık içerisinde bağımsızlıklarına yer verecek şekilde yeniden tanımlanmasını sağlamıştır (Tannenbaum & Schultz, 2013: 128).

1.4.3. Aquinumlu Thomas'ın Siyasal İktidar Yaklaşımı

Aquinumlu Thomas'ı kuşatan Aristoteles etkisi, evrensellik iddiası ile hareket eden Kilise'nin kendisi dışındaki her şeyi yutmasını meşrulaştıran eğilimlerden uzak kalmasını sağlamıştır. Dahası bu Aristoteles etkisi sayesinde Thomas, bir din adamı olmasına rağmen en yüksek bilim olarak görülen kutsal öğreti ile diğer bilim dalları arasında ki farkı algılamıştır (Yalçınkaya, 2014: 262). Bu şekilde Thomas, Aristoteles'in kavramlarını yeniden yorumlayarak oluşturduğu teolojik, felsefi ve siyasal görüşleri ile Ortaçağın sona erişini, modern toplum ve modern siyasal düşüncenin başlangıcını haber vermiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 255).

Aquinumlu Thomas siyasal yönetimin temellerini ve meşruiyet konusunu açıklarken de Aristoteles'in görüşlerinden yararlanmış, bunu Hristiyan inançlarının doğrultusunda yapmaya çalışmıştır (Cevizci, 2001: 289). Thomas kendi döneminde Aristoteles'in Politika'sını okuyup inceleyen ilk skolastik düşünür olmuştur. Thomas Aristoteles'in siyasal görüşlerinin anahtarı konumundaki *zoon politikan* kavramını dinselleştirerek benimsemiş ve bunu kendi siyasal görüşlerinin temeline koymuştur. Aristoteles bu kavramı Eski Yunan'da insanı belirtmek için kullanarak, insanların kamusal yaşamı, yani *polis*'i, oluşturduklarını belirtmiştir. Ancak Thomas bu kavramı sadece bu anlamı ile kullanmamıştır. Aristoteles için yaptığı yorum ve şerhlerde, *zoon politikan* kavramının birebir Latince çevirisi olan *animal civile* ifadesini kullanırken, diğer tüm yapıtlarında ise aynı kavram için siyasal ve toplumsal hayvan anlamına gelen *animal politicum et sociale* ifadesini kullanmıştır. Böylece Thomas, kavramı Aristoteles'in kullandığı anlamda sınırlayarak kullanmadığını göstermiştir. Bunun diğer bir anlamı ise Thomas'ın insan ile yurttaşın aynı şeyleri ifade etmediğinin farkında olmasıdır. Aristoteles siyasal görüşlerinde biyolojik bir varlık olan kişiyi sadece yurttaşlıkla insana dönüştürürken, Thomas ise, kişileri yurttaşlık bağının dışında da ele almıştır. Thomas kişileri yurttaşlık bağının dışında olduklarında salt biyolojik bir varlığa indirgememiş, onların hala insan olarak kaldıklarını kabul etmiştir. Bu bağlamda

Thomas, Aristoteles'in farklı olarak, iyi insan olmak için iyi yurttaş olmayı, iyi yurttaş olmak içinde iyi insan olmayı gerekli görmemiştir (Yalçınkaya, 2014: 258-259).

Aquinumlu Thomas insanların tek başlarına değil de birlikte yaşamalarının doğal bir zorunluluk olduğunu, insanları yönetecek olan siyasal iktidarın da bu zorunluluktan meydana geldiğini belirtmiştir (Ben-Amittay, 1983: 101).

“(...) her insana doğadan akıl verilmiştir ve eylemlerinin amacına yöneltilmesi (bu) aklın ışığıyla olur. Tek başına yaşamak başka birçok hayvan gibi insana uysaydı, ona yol gösterecek başka bir şey gerekmez, her insan kralların kralı olan Tanrı'dan sonra kendi kralı olur ve eylemlerini Tanrı vergisi aklın ışığında tastamam düzenlerdi. Fakat insan yaşamı için gerekli olan her şeyi düşününce, insanın başka bütün hayvanlardan daha çok toplulukta yaşamak zorunda olan, doğadan toplumsal ve siyasal bir hayvan (animal sociale et politicum) olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır (...)” (Tunçay, 2018: 429-430).

Thomas insan topluluğu arasında siyasal bir yönetici varlığının zorunlu olduğunu belirtmiştir (Tannenbaum & Schultz, 2013: 128). İnsanlar toplu olarak yaşasalar bile kendi başlarına bırakıldıklarında, farklı çıkarlarından dolayı farklı yönlere giderler ve bu durum toplumsal bir birliktelik oluşturulmasını engeller. İşte bu yüzden Thomas, insanların her birinin kendi iyiliklerine yönelecekleri bir toplulukta, bütün topluluğun iyiliğini gözetecek ve bireyleri buna yönlendirecek bir yöneticiyi gerekli görmüştür (Şenel, 1991: 334). Buna göre, birlikte yaşayan insanların tek tek peşinden koştukları kişisel çıkarlarından farklı olarak insan topluluklarını bir arada tutan şey “ortak yarar” veya “ortak bir iyilik”tir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 240). O halde yönetici ya da siyasal iktidarın koşulu, topluluğun ortak iyiliğini sağlamaktır. Yönetici bu ortak amacı, iyiliği gözetmedikçe o topluluk siyasal bir topluluk olamayacaktır.

Görüldüğü gibi kilise ve devlet arasında bir ilişki oluşturmayan Thomas, doğal bir varlık olan insanın, başkaları ile bir arada yaşamak zorunda olmasından dolayı meydana gelen devleti, ne köken bakımından ne de işleyiş bakımından kilise ile ilişkilendirmemiştir. O bu ilişkilendirmeyi, başka bir düzeyde, yasa anlayışıyla gerçekleştirmiştir (Yalçınkaya, 2014: 259). Thomas *Toplu Dinbilimi* adlı yapıtında ebedi (sonsuz) yasa, doğal yasa, insani yasa ve Tanrısal (kutsal) yasa olmak üzere dört tane temel yasadan bahsetmiştir (Şenel, 1991: 333). Thomas ilk yasa olan ebedi yasa ile, Tanrı'nın değişmeyen aklını ifade etmiştir. Tanrının evren planı, akıl sahibi olmayan yaratıklar dâhil her şeyi etkilemektedir (Tannenbaum & Schultz, 2013: 129). O halde her şey Tanrı'nın isteğine bağlı ise aynı zamanda her şey ebedi yasaya da bağlıdır. Ebedi yasanın akıl sahibi olan canlılarda gerçekleşmesi ile de doğal yasa oluşur

(Skirbekk & Gilje, 2017: 127). Doğal yasa, ebedi yasanın bir parçası ve evrensel Tanrısal aklın bir uzantısıdır. Akıl sahibi olan canlılar bu yasa ile doğal yeteneklerine uygun bir yaşama yönelirler. Thomas'a göre doğal yasa, Hristiyan ya da pagan olsun tüm insanlar için ortak bir yasadır. İnsani yasa ise insanların akıl yoluyla doğal yasadan çıkardıkları yasalardır (Şenel, 1991: 333-334). İnsani yasa, adaleti ve Tanrı'nın idaresini sağlamaya çalışarak doğal yasa gibi olmayı amaçlamalıdır. İnsani yasa yalnızca doğal yasayı izleyerek doğal yasa gibi olabilir. Bu nedenle, insani yasa doğal yasadan ayrılamaz. İnsani yasanın amacı, akıllı bir varlık olan insanın eylemlerini ifade etmesine ve Tanrı'nın vizyonunu arayıp bulmasına yardımcı olmaktır. Tanrısal yasa ise daha çok din ve vahiy yoluyla anlaşılabilen yasadır (Tannenbaum & Schultz, 2013: 129). Tanrısal yasa, Thomas'ın vahyin yanına akılı koyması ile anlaşılır olmuştur. Thomas'a göre akıl hakikatin kavranmasında vazgeçilmez bir araçtır. Ancak bazı hakikatler vardır ki bunlar akılı aşarlar ve işte tam bu noktada Tanrısal yasa devreye girer. Ona göre akıl insanın ve toplumun somut varlığı ile sınırlıdır. Oysa insanın bir de Tanrısal bir boyutu vardır ki bu boyut akıl ile kavranamaz. Bu yüzden insanın iman ya da vahye ihtiyacı vardır. Vahiy de ancak Tanrısal yasa ile insana iletilebilir. Thomas insan ve devleti bu şekilde Kilise ile ilişkilendirmiştir. Ancak Thomas, Kiliseyi Tanrısal yasanın söyleyeni ilan etmiş olsa da diğer yasaların sahibi konumuna koymamıştır (Yalçınkaya, 2014: 260).

Aquinumlu Thomas yasayı, topluluğun ortak iyiliğini dikkate alan birinin yürürlüğe koyduğu ve aklın oluşturduğu bir yasa olarak tanımlamıştır. Ona göre, her insani yasa, doğal yasaya tabi olmalıdır. İnsani yasalar herhangi bir nedenden dolayı doğal yasadan ayrılmışsa artık o bir yasa değil, bir yasa sapkınlığıdır (Tannenbaum & Schultz, 2013: 129). Yöneticiler de iktidarlarını Tanrı'dan almışlardır ancak bu Tanrısal yasadan değil, tüm insanlar için geçerli olan doğal yasadan kaynaklanmıştır. Yöneticiler iktidarlarını Tanrı'dan almış olsa da bu iktidarlara sınırsız değildir (Şenel, 1991: 335). Thomas siyasal iktidarların toplumun ortak yararı ve kamusal çıkarlar için çalışması gerektiğini ifade etmiş, onları bu ölçü ile sınırlandırmak istemiştir. Bu sınırlandırmanın yanında, yöneticilerin koyacağı yasaların da doğal yasaya uygun olması gerektiğini söyleyerek siyasal iktidarın keyfi bir yönetim uygulamasının da önüne geçmiştir (Yetkin, 2012: 217). Thomas yöneticilerin herkesin refahı için çalışmaları gerektiğini ifade ederek adalet ilkesini yerine getirmelerini ve ihmalkârca davranmamaları gerektiğini ileri sürmüş, sadece kendi çıkarlarını düşünen ve bu şekilde davranan yöneticinin bir tiran haline geleceğini belirtmiştir (Ben-Amittay, 1983: 101). Thomas,

tiranların yönetimleri esnasında uygulamaya koydukları kuralların da akla yani doğal yasaya uygun olmayacağını ve bu yüzden bir yasa niteliği taşımayacağını ifade etmiştir.

Ancak Thomas, tiranı öldürmek gerektiğini söyleyen ve hatta bunun şanlı bir görev olduğunu ifade eden Salisbury John ile aynı görüşleri paylaşmamaktadır. Paulus'un düşüncelerine yakın bir açıklama yapan Thomas'a göre tiranlar dünyaya Tanrı'nın rızası ile gelmişler, amaçları ise kötülere cezalandırmak, iyileri ise sınamaktır. Bu nedenle, tiran aşırı baskı yapmadığı sürece insanların ona katlanmasını önermiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2017: 253). Bütün zenginleri ve karşı çıkanları ezen demokrasinin de bir tiranlık olduğunu düşünen Thomas, bu yönetim şekline de karşı çıkmıştır.

Thomas, adalet ilkelerine uyan, bütün uyruklarının refahını gözeten ve kişiliği ile toplumsal uyumu garanti altına alabilecek bir kralın yönetimindeki monarşik hükümet tarzının en iyi yönetim olduğunu ifade etmiştir. Ona göre en iyi yönetim şekli, teokratik, aristokratik ve demokratik unsurların birleştirildiği karma bir yönetim şeklindedir. Ancak en önemli rol Krala değil Kiliseye verilmiştir (Ben-Amittay, 1983: 101). Thomas'a göre ilahi devletin yönetiminden gelen insan yönetimleri, onu taklit etmelidir. İlahi devleti tek bir varlık olan Tanrı yönettiğine göre, aynı planın yeryüzündeki krallıklar tarafından da takip edilmesi gereklidir. Böylece Thomas, tıpkı Aristoteles gibi karma bir yönetim şeklinin en iyi yönetim olduğunu düşünse de bir toplum için tek kişinin yönetiminin daha iyi olacağını ifade etmiştir (Tannenbaum & Schultz, 2013: 130).

Thomas yöneticilerin meşruluğunu din kurallarına bağlamak istemiştir. Toplumsal bir varlık olan devletin, Tanrısal irade ile uyum içinde olması gerektiğini ifade eden Thomas, devletin niteliğini de eylemlerinin belirleyeceğini söylemiştir. Buna göre bir yönetici adalet ilkesini zedelediği sürece meşru olabilecektir (Ben-Amittay, 1983: 102). Bu bağlamda, Papa ve Kilise taraftarı olan Thomas, Kilisenin devletten üstün olduğunu kabul etmiş ve papanın zalim bir yöneticiyi aforoz edebileceğini belirtmiştir. Ancak Thomas iki kılıç kuramını Gelasius'a ait olan şekli ile ele almış ve Kilisenin sahip olduğu ahlaki üstünlüğün hukuki bir üstünlüğe dönüşmemesi gerektiğini savunmuştur (Skirbekk & Gilje, 2017: 173). Fakat yine de Aquinumlu Thomas'ın öğretisi, Kilisenin, siyasal iktidarlar üzerinde üstünlük kurma araçlarının en önemlilerinden birisi olmuştur (Ben-Amittay, 1983: 102).

2. KİLİSEYE KARŞI SİYASAL İKTİDARIN ÜSTÜNLÜĞÜNÜ SAVUNAN DÜŞÜNÜRLER

XI.-XIII. yüzyıllar Kilisesi'nin zafer dönemini oluşturur. İlahiyatçıların oluşturdukları öğretiler ile güçlü bir temel kazanan Kilise'nin kaderini papalar ellerine almışlardır (Touchard, 2015: 219). Bu yüzden Ortaçağın sonlarına doğru Kilise, Aquinumlu Thomas'ın düşüncelerini benimseyip sahip olduğu manevi otorite ile yetinmek yerine iki kılıç kuramı savında ısrar etmiştir. Oysa Papalığın bu yaklaşımı artık çağdışı kabul ediliyordu ve bu yüzden başarısız olması kaçınılmazdı. Sadece Kilise ile mücadele eden imparatorlar değil, giderek güçlerini sağlamlaştıran ve kurumlar ve halka dayandıran krallarda artık Kilise hükümlerine uymamaya başlamıştı (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 13).

XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kutsal Roma Cermen İmparatorluğunun üç güçlü imparatoru, I. Friedrich Barborossa (1155-1190), VI. Heinrich (1190-1211) ve II. Friedrich (1211-1250), Papalık ile sürekli mücadele etmişlerdir. Bu imparatorların topraklarındaki din adamlarını kendilerinin atamak istemeleri ve İtalya üzerinde otoritelerini pekiştirme amacı gütmeleri, Papaların ise bu girişimlere karşı direnmeleri söz konusu mücadelenin başlıca nedeni olmuştur. Dönemin papaları bu mücadele esnasında en güçlü silahlarından birisi olan aforozu kullanarak, I. Friedrich'i bir kez, II. Friedrich'i ise iki kez aforoz etmişlerdir. Ancak imparatorların siyasi ve askeri güçleri bu aforozları etkisiz kılmıştır (Ağaoğulları, 2014: 264).

Roma hukuku, uzun süredir devam eden imparator-papa çatışması döneminde, XII. yüzyılın ikinci yarısında yeniden gündeme gelmiştir. Temel amaç ise Kilise ile çatışma içerisinde olan imparatorlara dünyevi üstünlüklerini kabul ettirebilmeleri için ihtiyaç duyulan hukuksal kanıtları sağlamaktır. Krallar, imparatorların bir silah olarak kullandığı Roma hukukuna önceleri kuşku ile yaklaşmışlarsa da sonradan hukukçularının da yardımları ile, bunu kendi lehlerinde kullanabileceklerini anlamışlardır. Bu doğrultuda XIII. yüzyılın sonlarına doğru Napoli, İngiltere ve Fransa'daki krallar, hukukçuların inceleyip yorumladıkları Roma hukukunu kendi iktidarlarının çıkarları doğrultusunda kullanmışlardır (Ağaoğulları, 2014: 267).

Kilise ile kral arasındaki politik çatışmalar hafiflemeyen devam etmiş, her iki tarafın ileri sürdüğü güçlü savları olmuştur XIV. yüzyılın başlarında Papalık, imparatorluk yanlısı olanların yanında Fransa, İngiltere gibi doğmakta olan ulus

devletlerin saldırısı ile karşılaşmıştır. Kilise dünyevi olanla ilgili olan her şeyin gerçekte ruhani olana hizmet eden bir araç olduğunu ileri sürerek, dünyevi işlerde bile son söz sahibinin ruhani otorite, yani Papa, olduğunu ifade etmiştir. Bu ifadeler temelde iki kılıç kuramının savunusundan başka bir şey değildir. Buna karşılık, Aristotelesçi yaklaşımların da etkisi ile kral yandaşları, belirli ölçüde teolojik nitelikli karşıt kanıtlar da kullanarak dünyevi olan hiçbir şeyin ruhani amaçlar için araç olmadığını ve dünyevi düzenin kendine özgü bir amacı bulunduğu savı üzerinden bir kuram oluşturmuşlardır (Artz, 2006: 226-228).

2.1. PARİSLİ JOHN (JEAN)

2.1.1. Parisli John'un Hayatı ve Eserleri

Parisli John devletin Kiliseye karşı üstünlüğünü savunan Ockhamlı William ve Padovalı Marsilius'un ileri sürdüğü savları daha güçlü ve sistemli bir şekilde ortaya koymuştur. Dominikan, Fransız bir din adamı olan (Şenel, 1991: 338) Parisli John'un hayatı hakkında pek fazla bilgi mevcut değildir. Paris'te ünlü bir Dominikan manastırı olan Saint Jacques'te yaşamıştır. Teoloji üzerine yaptığı yüksek lisansını ölmeden iki yıl önce tamamlayabilmiştir (Seaver, 1960: 119).

En önemli krallık savunucularından birisi olan John 1302 (bazı kaynaklara göre 1303) tarihinde *De Potestate Regia et Papali (Krallık ve Papalık İktidarı Üzerine)* adlı eserini yazmıştır. Kendisi Dominikan bir keşiş olmasına rağmen eseriyle Fransa Kralı Güzel Philippe'yi desteklemiş ve kuramını siyasal toplumun doğallığı üzerine oturtmuştur (Ağaoğulları, 2014: 269).

2.1.2. Parisli John'un Kilise ve Siyasal İktidar Yaklaşımı

Düşüncelerini Aristotelesçi felsefe içerisinde oluşturan Parisli John, Roma hukuku kavramlarını da kullanarak, bir yandan imparatorluk savlarını bir yandan da Kilise kuramlarını çürütmeye çalışmıştır. Ayrıca, karşıt teolojik kanıtlara, özellikle de Gelasius'un iki kılıç kuramına, başvurarak kralın bağımsızlığı için çalışmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 29).

Parisli John, Aristotelesçi yorumdan yararlanarak insanın toplumsal ve siyasal bir hayvan olduğu düşüncesinden hareket etmiştir (Şenel, 1991: 338). Ona göre doğal toplumsallaşmanın bir sonucu olan devlet, sadece maddi sorunlarla ilgilenmeyip iyi bir yaşam için gerekli olan ahlaki ilkeleri de ortaya koymaktadır. Devletin maddi olduğu kadar ahlaki bir amacı da bulunmaktadır. Bu durum, devletin sadece bedenlerin

yönetimiyle ilgili olmadığını göstermektedir. Bu yüzden, Papalık kuramcılarının siyasal iktidarı maddi olan ile sınırlı tutmaya, bu şekilde onu ruhani iktidarın hükmü altına sokmaya çalışmaları büyük bir yanılgıdır. Siyasal toplumun doğal oluşu, onun öncel olduğunu da göstermektedir. Devlet, Kiliseden öncel olduğundan (Fransa’da Hristiyanlık olmadan önce krallar bulunduğu) dolayı Parisli John için Kralı Papanın emri altına sokmanın tutarlı hiçbir tarafı bulunmamaktadır (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 29).

Parisli John, halkların çok değişik toplumsal biçimler için tercihler yapabileceğini belirtmiştir. Bu noktadan hareket ederek hükümet biçiminin ulusal birlikten soyutlanamayacağını ve dünya genelinde bir imparatorluk oluşumunun insan doğasına aykırı olduğunu açıklamıştır. Parisli John’a göre, toplumsal bir zorunluluğun sonucu olarak ortaya çıkmış olan hükümetin ve insan neslinin devamlılığını sağlama zorunluluğu doğrultusundaki kararları için Kilise veya İmparatorların iznini almasına gerek yoktur. John, Kilise, İmparator ve Kralların olduğu bir hiyerarşik düzen oluşturmayı reddederek, her bir iktidarın yani Kilise, İmparator ve Kralların, kendi topraklarında otorite kullanabileceklerini kabul etmiştir (Ben-Amittay, 1983: 107).

Büyük bir çeşitlilik içeren dünyevi iktidarın aksine ruhsal alan bütünsel bir nitelik taşıdığından onunla ilgili iktidar, yani ruhani iktidar, evrenseldir ve bundan dolayı, de tek bir elde toplanmıştır. Ancak Kilisenin evrensel oluşu, birçok krallığa bölünmüş olan dünyevi iktidarın onun hükmü altına girmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Çünkü her iki iktidarın yetki alanları farklıdır, John bu farklılıkları ortaya koyarak dünyevi iktidarı din kurallarından ve Papalık buyruklarından kurtarmaya çalışmıştır (Tekin ve Sipahi, 2014)

Bu amacına yönelik olarak John, Kilisenin başında bulunan Papanın dünyevi iktidarlara ve mülkler üzerinde bir hak iddia edemeyeceğini, bu hakkın Hz. İsa’dan kaynaklandığı görüşlerinin kutsal yazılarla bağdaşmadığını ispatlamaya çalışmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 31). Ona göre, Hz. İsa’nın Tanrı olduğu kabul edilse bile, ruhani kılıç Petrus’a, dünyevi kılıç ise siyasal iktidar temsilcisi olan Sezar’a verilmiştir. Ne Papa kılıcını İmparator’dan ne de İmparator kılıcını Papadan almıştır. Bu da, iki iktidarın yetki alanlarının birbirinden tamamen farklı olduğunu göstermektedir (Ağaoğulları, 2014: 26-270).

Ayrıca John, Kilise kuramcılarının her fırsatta öne sürdükleri “Konstantin Bağışı” belgesinden hareketle Papanın Fransa kralı üzerinde herhangi bir hak iddia etmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 32). Bahse konu olan belgeye göre, Konstantin Yeni Roma’yı (İstanbul’da) kurunca, Eski Roma’yı ve onun batısındaki bütün toprakları Papaya bağışlayarak onun hizmetine vermiştir. Papanın dünyevi iktidarının temeli olarak kabul edilen bu belge, geçerliliğini bütün Ortaçağ boyunca korumuştur¹⁴ (Russell, 2018: 156). Parisli John, daha sonraları sahte olduğu anlaşılan bu belgeyi olduğu gibi kabul etmiş, ancak onun Fransa için bir geçerliliğinin olmadığını belirtmiştir. Çünkü bu belgede görüldüğü gibi Konstantin Papa’ya yalnızca İtalya ile bazı eyaletlerini kapsayan iktidarı ve yargılama yetkisini vermiştir. Fransa ise bu alanların dışında kalan bir bölgedir. Ayrıca, Konstantin bu belge ile Batı Roma İmparatorluğunu Papalığa bırakmış olsa bile, Franklar hiçbir zaman bu İmparatorluğun kontrolü altına girmemiştir. Dolayısıyla bu belgenin, Fransa için herhangi bir geçerliliği olmayacaktır.

Parisli John, devletin Kilise karşısındaki bağımsızlığını daha sağlam bir şekilde temellendirmek için “iktidarın dolaylı çıkış” kuramını benimsemiştir. Bu kurama göre, kralın iktidarı yine Tanrı’dandır, ancak bu kez aracı Kilise değil halkın kendisidir (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 32). John’un ifadesi ile “krallık iktidarı ne özü ne de kullanımı bakımından Papa’ya değil, yalnızca Tanrı’ya ve gerek Kralı gerekse Kral’ın ailesini seçen halka bağımlıdır”. Bu şekilde halka iktidarı kurma yetkisi içinde bir yer vermiş olan John, böylece hem Papa’yı devre dışı bırakmış hem de Kral’ın iktidarına bir sınırlama getirmiştir (Ağaoğulları, 2014: 270). Aristokratik ve demokratik öğeler içeren yönetimin en iyi yönetim şekli olduğunu ifade eden John, böylece Kralı kendisini seçen halka karşı sorumlu hale getirmiştir. John bu sınırlamayı monarşinin bir despotizme dönüşmesini engellemek için yapmıştır.

John Kilise mülkleri konusuna da bu açıdan yaklaşmıştır. Ona göre, Kilise ruhani görevlerini yerine getirebilmek için mal mülk edinebilir, ancak bu mallar ve mülkler dünyevi alanda bulunduklarından bunları yönetme yetkisi de dünyevi olan siyasal iktidara verilmiştir. Bu şekilde John, desteklediği Fransa Kralı Güzel Philippe’nin Kilise mallarını vergilendirmesini de meşrulaştırmıştır (Ben-Amittay, 1983: 107-108)

¹⁴ Bağışın (belgenin) içeriğinin özeti için bkz. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, C. II, Alfa Yayınları, İstanbul 2018, s.156-157.

Parisli John Kilisenin yetkisinin yalnızca din adamlarını yönetmekle sınırlı olduğunu belirterek, piskoposların birbirine eşit güç ve yetkide olduklarını ifade eden eski savları da canlandırarak Papalığın yetki alanlarını sınırlandırmaya çalışmıştır. Papanın, Kilise mülklerinin sahibi değil sadece yöneticisi olduğunu belirten John Papanın bu mülkleri yönetmesinden dolayı halka karşı sorumlu olduğunu da ileri sürmüştür (Şenel, 1991: 339). Bu şekilde demokratik monarşi yönetimini Kiliseye uygulayan John, ruhani iktidarın yalnızca Papaya değil bütün Kiliseye verildiğini belirtmiştir. Papanın üstünde Kilise Genel Kurulu'nun bulunduğunu ifade eden John, Papa'nın bu genel kurula karşı sorumlu olduğunu ve bu kurul olmaksızın imana ilişkin kurallar koyamayacağını ileri sürmüştür (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 33).

Parisli John Papa ve Kral'ın her birinin kendi alanı içinde diğerine karşı üstün konumda olduğunu ifade etmiştir. Buna göre, Papa ruhani konularda Kraldan, Kral ise dünyevi konularda Papadan üstün konumdadır. Dini bir suç işleyen sapkın bir Kralı Papa aforoz ederek cezalandırabilir. Ancak Kilisenin elinde zor kullanmayı içeren bir yaptırım gücü olmadığından yalnızca halkın gücü bu aforozu işlerlik kazandırabilecek ve kralı tahtından indirebilecektir. Buna karşılık John, dünyevi alanı ihlal edip devletin düzenini bozan Papa'ya karşı Krala da bir müdafaa hakkı vermiştir (Ağaoğulları, 2014: 270). John'a göre Kral böyle bir durumla karşılaştığında Kilise işlerine müdahale edebilecek ve Papa yerine başka birinin seçilmesini teklif edebilecektir (Ben-Amittay, 1983: 108).

2.2. DANTE ALIGHIERI

2.2.1. Dante Alighieri'nin Hayatı ve Eserleri

Dante Alighieri, Floransa Arno'da 1265 yılında önemli ve tanınmış ama pek varlıklı olmayan bir ailede dünyaya gelmiştir. İyi bir eğitim almış olan Dante, müzik ve sanatla da ilgilenmiştir (Yetkin, 2012: 321). Eğitimi hakkında günümüze ulaşan bilgiler çok eksik kalmakla birlikte Dante, ana dilinden başka Fransızca'yı, Provençal dillerini ve Latinceyi çok iyi öğrenmiştir. Kısa süre Santa Croce Papaz Okulu'na devam eden Dante, kendisini yetiştirmiş, kısa zamanda yaşadığı çağa göre ansiklopedik bir bilgi birikimi edinmiştir (Korkmaz Ö., 2001: 60). Ayrıca gençliğinde iki askeri harekete katılmış, otuz yaşından sonra siyasetle ilgilenmeye başlamıştır (Yetkin, 2012: 321).

Dante'in doğduğu tarihte, İtalya'nın diğer kent devletlerinde olduğu gibi Floransa'da da birbirlerine siyasal ve ekonomik üstünlük sağlamak isteyen İmparator-

Papa çatışması yaşanmaktaydı. Bu çatışmalar, İmparatorluk yanlısı Ghibellinolar ile Papalık yanlısı olan Guelfolar arasındaydı (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 37). Guelfolar bir müddet sonra kendi aralarında ikiye ayrılmıştır. Bu gruplardan ilki, Papaya karşı bağımsız bir yol izlenmesini ve Ghibellinolar ile uzlaşmacı bir tutum takınılmasını istiyorken, ikinci grup ise Papaya bağlı kalıp, Ghibellinolarla savaşın devam etmesini istemiştir. Bu gruplardan ilki, Beyazlar ikincisi ise Siyahlar olarak adlandırılmıştır (Yetkin, 2012: 321). Dante Floransa'da Papa karşıtı olan Beyaz gruba dahil olmuştur. Ancak bir süre sonra Fransa Kralının da yardımıyla Guelfolar iktidarı ele geçirip İmparatorluk yanlılarını yargılamışlardır. Bu yargılanmaların sonucunda Dante, kalan yaşamı boyunca sürgün hayatı yaşamak zorunda kalmıştır (Ben-Amittay, 1983: 109). Dante, Ravenna Üniversitesinde de bulunmuş ve Ravenna adına elçi olarak gittiği Venedik'ten dönerken yakalandığı sıtma yüzünden 1321 yılında hayatını kaybetmiştir (Yetkin, 2012: 322).

Geriye kalan tüm hayatını Floransa'dan uzakta geçiren Dante, bu süreyi başyapıtı olan *Divina Commedia*'ı (*İlahi Komedya*) tamamlamaya adanmıştır. Ancak bu edebi yapıtından önce siyasal görüşlerini dile getirdiği *De Monarchia* (*Monarşi Üzerine*) adlı eserini kaleme almıştır. Dante'nin bu eseri, Kilise tezleri ile bağdaşmayan bir şekilde imparatorluk düşüncesini savunduğu için, Kilise'nin Yasaklı Kitaplar Listesine alınmış ve 1897 yılına kadar bu listede kalmıştır (Ağaoğulları, 2014: 272).

Monarşi Üzerine adlı eseri, Dante'nin barışa duyduğu özlemi açıkça dile getirdiği bir eser olmuştur. Dante, insanlığın tek bir çatı altında toplanmadığı sürece gerçek ve kalıcı bir barışın sağlanamayacağına inanmış ve bu yüzden imparatorluk düşüncesini savunmuştur. Dante, imparatorluk düşüncesinin ne denli gerekli olduğunu kanıtlamaya çalışırken, devletin toplumsal arka planını ve devletin özünde ki din dışı olan bağımsız karakteri ortaya koyarak siyasal düşünceye de önemli bir katkıda bulunmuştur (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 40). Bunların yanında, insan ırkının birlik olması gerektiğine olan inancı ile evrensel bir ölçekte devletin esas görevinin, özgürlük, adalet ve barışı sağlamak olduğuna da vurgulamıştır (Ben-Amittay, 1983: 110).

2.2.2. Dante Alighieri'nin Siyasal İktidar ve Kilise Yaklaşımı

1307-1317 yılları arasındaki bir tarihte yazıldığı kabul edilen *Monarşi Üzerine*'de Dante, dünyevi monarşiyi ele alırken bu konuyu üç temel soru üzerinden incelemiştir. Dante'nin cevaplarını aradığı bu üç sorudan ilki; dünyevi monarşinin

dünyanın esenliği için gerekli olup olmadığı, ikincisi; Roma halkının imparatorluk makamını haklı olarak elde edip etmediği, üçüncüsü ise monarkın/iktidarın yetkisinin doğrudan Tanrı'dan mı yoksa dolaylı olarak bir başkasından mı geldiğidir (Ertan, 2015: 13).

Aristoteles gibi Dante de toplumun doğal bir özü olduğu varsayımından yola çıkmıştır. Toplumun düzenini sağlayacak bir gücün zorunluluğuna vurgu yapan Dante, bu gücün kaşımıza siyasal toplum ya da devlet adıyla çıkan doğal bir zorunluluk olduğunu belirtmiştir. Bu ise devletin (siyasal iktidarın) oluşumunda Kilise'nin hiçbir rolünün bulunmadığı ve dahası devletin Kilise'den önce var olduğu anlamına gelmektedir (Ağaoğulları, 2014: 273).

Devleti özgür bir bütünleşmenin sonucu olarak değil de doğal güç ilişkisinin ürünü olarak ele alan Dante, insanlar arasındaki yönetim yapısının belirlenebilmesi için de siyasal toplumun ereğinin bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu amaçla Aristoteles'ten ve İbn Rüşd'den yararlanarak oluşturduğu uzun metafiziksel açıklamalarla insanın ereğini ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü parça için doğru olan, bütün içinde doğru olandır. Bu durumda parçanın (yani bireyin) bilgiye, dolayısıyla mutluluğa ulaşması için nasıl dinginlik gerekli ise, bütünün (yani toplumun) mutlu olması için de evrensel barışın sağlanması gereklidir. Dolayısıyla insanların ereklarine ulaşmasını sağlayan temel araç evrensel barıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 42-43). Tüm insanların tek bir ereğe yönelmesi, tek bir yönetimi ve tek obir devleti gerekli kılmıştır. Dante'ye göre, dünyanın iyiliği için gerekli olan bu tek yönetim şekli ise açık bir şekilde monarşi ya da imparatorluktur (Yetkin, 2012: 325).

Dante, imparatorluğun dünyevi düzen için bir zorunluluk olduğunu ileri sürdükten sonra bu savının doğruluğunu pekiştirebilmek için çeşitli kanıtları sunmaya girişmiştir. Dante'ye göre, Tanrı'nın gayesi yarattığı her şeyde doğasının elverdiği ölçüde kendini göstermek olmuştur. Bu bağlamda Dante, insanoğlunun Tanrı'ya en çok bir bütün olduğunda benzeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü bütünlüğün en doğru ölçüsü Tanrı'nın kendisidir ve insanoğlu da bir bütün olmaya en çok tek bir hükümdarın altında birleştiğinde yaklaşabilir. Dolayısıyla insanlar Tanrı'ya, tek bir imparatorluğun altında birleştiklerinde benzeyebileceklerdir.

Dante'ye göre, insanlık parçalardan oluşan bir bütündür. İnsanlığın oluşturduğu bu bütün ise kendisini de içine alan evrenin bir parçasını oluşturmaktadır. İnsanlar tek

bir imparatora tabi olduklarında evrenle de uyum içinde olacaktır. Çünkü evren de tek bir hükümdar olan Tanrı'nın yönetimi altında olan bir imparatorluktur (Ertan, 2015: 15). İnsanlığın yetkin olabilmek için gökyüzündeki düzeni yeryüzünde uygulaması gerekliliği bu monarşik siyasal düzeni zorunlu kılmaktadır. Nasıl ki gökteki her şeyi “Tanrı olan tek motor” yönetiyorsa, insanları da tek bir yönetici, imparator yönetmelidir (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 44).

Dante eserinin ikinci kitabında Roma halkının yönetici makamını bir hak olarak elde edip etmediği sorusunu ele almıştır (Ertan, 2015: 18). Dante, tasarladığı evrensel imparatorluğun bir Roma İmparatorluğu olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre, hem akıl hem de haklılığın temeli olan Tanrı'nın isteği bu yöndedir. Romalıların en soylu halk olduğunu söyleyen Dante, Roma İmparatorluğunun işlevini ve amacını Tanrı'nın yardımıyla gerçekleştirebildiğini, dolayısıyla Tanrı'nın isteğinin bu yönde olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında, Roma yönetiminin ortak yararı ve iyiliği gözetmesi Romalıların insanları yönetmekte yetenekli olduklarının ve yönetimlerinin doğa düzenine uygun olduğunun kanıtı olmuştur. Dante'ye göre Romalıların güç kullanarak savaşla egemenliği sağlamış olması, adaleti gerçekleştirecek üstün bir yargıcın olmamasından dolayı Tanrı'nın bu yetkiyi Romalılara vermiş olmasından kaynaklanmıştır. Son olarak İsa'nın Roma yasasına uyması da Romalıların iktidarının Tanrısal olduğunu göstermektedir (Yetkin, 2012: 326).

Dante dünyevi düzen için bir imparatorluğun olması ve bu imparatorluğun başında ise Roma halkının mirasçısı olan bir monarkın bulunması gerektiğini açıkladıktan sonra dönemin en önemli siyasal sorunu olan dünyevi iktidar-ruhani iktidar ilişkisini ele almıştır. Dünyevi iktidarın Kiliseye bağımlı olduğunu reddeden Dante, iki kılıç kuramı bağlamında her iki kılıcın da köken olarak Kilise'de olmadığını ileri sürmüştür. Ayrıca, Papalığın dünyevi iktidar üzerindeki denetimini haklı hale getiren Konstantin Bağışını kabul etmeyen Dante, Roma İmparatoru olan Konstantin'in İmparatorluğu Kiliseye bağış olarak verme hakkının olmadığını belirtmiştir (Tannenbaum & Schultz, 2013: 139). Hiç kimsenin kendisine hukuk çerçevesinde verilmiş olan bir görevi ve yetkiyi başkasına devredemeyeceğini ve böyle bir devrin geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Bunların yanında Kilisenin ayrı bir temel, imparatorluğun ise ayrı bir temel üzerinde kurulmuş olduğunu vurgulamıştır. İmparatorluğun evrensel tek güç olması gerektiğini, bu gücü zayıflatacak ve

parçalayacak hiçbir uygulamanın söz konusu olamayacağını öne sürmüştür (Yetkin, 2012: 327).

Dante, yeryüzünde birbirinden bağımsız iki iktidarın bulunduğu savını kanıtlamak için insanın biri dünyevi mutluluğu diğeri ise ebedi yaşamdaki mutluluğu sağlamak olan iki ereği olduğunu belirtmiş, bu iki ereğin gerçekleşebilmesi için iki ayrı yönlendirici iktidarın olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Böylece, her biri insanlığın ayrı bir ereği ile ilgilenen iki ayrı iktidar ya da “insanlığın iki babası” oluşmuştur. İmparator ve Papa konumundaki bu babalardan dünyevi olanı, yani imparator, yeryüzünde ki insanları barış içinde yaşatmak olan görevini tam anlamıyla yapabilmek için iktidarını hiç bir aracı olmadan doğrudan doğruya Tanrıdan almıştır. Diğer bir ifade ile İmparatoru seçip onaylayan tek makam Tanrı’dır. Böylelikle imparator dünyevi alanda hüküm sürebilecektir. Papanın yetki alanı ise sadece ruhani alan olarak belirlenmiştir (Ağaoğulları, 2014: 275).

Dante, eserinin sonunda İmparatorun Papa karşısındaki pozisyonu konusunda sınırlı da olsa geri kabul edilebilecek bir adım atmıştır. Buna göre İmparatorun iktidarının kaynağının Kilise olmaması onun hiçbir şekilde Papaya tabi olmayacağı anlamına gelmemektedir. İmparator dünyevi mutluluğun rehberi olabilir, ancak dünyevi mutluluk ebedi mutluluktan sonra gelir ve en büyük oğlun babasına gösterdiği saygı gibi Sezar da (İmparator) Petrus’a (Papa) saygı göstermelidir (Ertan, 2015: 27). Dante eserinin sonunda Papaya tanıdığı bu üstünlüğü sadece manevi bir saikle yapmış, kesinlikle dünyevi bir boyut eklememiştir. Bu şekilde Papanın herhangi bir dünyevi nedenden dolayı İmparatora müdahale etmesini tasvip etmemiştir.

Dante bu açıklamaları ile Kilisenin otoritesini sadece ruhani alanla sınırlandırmıştır. Bu şekilde siyasal iktidarı doğrudan iniş kuramıyla donatarak, yeryüzünde kimseye hesap vermeyen büyük bir güç durumuna getirmiştir. Dante’nin bu görüşleri, imparatorlardan çok yükselmekte olan monarşilerin yararına olmuş, kralları Kilise karşısında bağımsızlaştırmak için kullanılmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 52-53).

2.3. PADOVALI MARSILIUS

2.3.1. Marsilius’un Hayatı ve Eserleri

1270 tarihinde doğduğu düşünülen Marsilius İtalya Padova’da dünyaya gelmiştir (Yetkin, 2012: 333). Marsilius gençliğini İtalya’da, yetişkinliğini Fransa’da, yaşlılığını

ise Almanya’da geçirmiştir. Paris Üniversitesi’nde tıp eğitimi alıp, sonrasında ise hukuk ile tıp arasında kalınca asker olmaya karar vermiştir. Asker olarak Roma Kralı Heinrich’in hizmetine girmiş ancak askerliği çok uzun sürmemiştir. 1312 yılının sonunda Paris Üniversitesi’ne rektör olarak atanmış, ancak bu görevde de sadece üç ay kalmıştır. Sonrasında İtalya’da İmparator yanlısı olan Ghibellinoların siyasal danışmanlığını yapmıştır. 1320’de tekrar Paris Üniversitesi’ne dönen Marsilius, yazılmasına arkadaşı Jean de Jandun’un yardım ettiği kabul edilen, başyapıtı *Defensor Pacis*’i (*Barış Savunucusu*) 1324 yılında tamamlamıştır. Kitabın yazarı olduğu ortaya çıkınca Papa XXII. Johannes tarafından aforoz edilen Marsilius 1326 yılında Bavyera Kralı IV. Ludwig’in Nürnberg’deki sarayına sığınmıştır (Güngör C., 2011: 336-338).

Bu dönem de IV. Ludwig ile Papa XXII. Johannes arasındaki iktidar çatışması doruk noktasına ulaşmış bulunmaktaydı. Dört yıldan beri süren bu çatışma, boşalan imparatorluk makamına kimin oturacağı ile ilgiliydi ve Papa Johannes Ludwig’i desteklememekteydi. Marsilius’un *Barış Savunucusu* eserine de ilham olmuş gibi görünen bu olayda, Ludwig, Papa ile girdiği mücadele sonucunda Kutsal Roma İmparatorluğunun imparatoru olmayı başarmıştır (Tannenbaum & Schultz, 2013: 140). Bu çatışmada imparatorun yanında yer alan Marsilius, onun İtalya seferine katılmış ve Milano Başpiskoposluğuna getirilmiştir (Ağaoğulları, 2014: 279).

1328 yılından sonra gözden uzaklaşmayı seçen Marsilius 1343’teki ölümüne kadar, yaşamının geri kalan kısmını Münih’te Ludwig’in sarayında doktorluk yaparak geçirmiştir. Marsilius burada *Defensor Pacis*’ten farklı olarak imparatorluğun iktidarını çok daha kesin bir dille savunan çeşitli eserler yazmıştır (Güngör C., 2011: 339). *De Translatione Imperii* adlı eserinde İmparatorluğun Romalılardan Yunanlara, onlardan Franklara, Franklardan ise Cermenlere geçişini incelemiştir. *De Jurisdictione Imperatoris In Causis Matrimonialibus* adlı eserinde Papalık yetkisine karşı gelerek imparatorun evlenmesi ve boşanması ile ilgili hukuksal durumu incelemiştir. *Defensor Minor* adlı bir diğer eserini ise *Defensor Pacis*’e açıklamalar getirmek için hazırlamıştır (Yetkin, 2012: 333-334).

Marsilius siyasal görüşlerini başyapıtı olan *Defensor Pacis*’de (*Barış Savunucusu*) toplamıştır. Marsilius’un bu eseri tüm Ortaçağ boyunca en özgün siyasal incelemelerden birisi olmuştur (Artz, 2006: 230).

2.3.2. Marsilius'un Siyasal İktidar Yaklaşımı

Tam olarak çağının düşünürü olduğunu söyleyebileceğimiz Padova'lı Marsilius, kendisi gibi İtalyan olan Dante ile aynı görüşleri paylaşmıştır. Ona göre bütün devletler için istenebilecek en büyük iyilik barışın (ya da huzurun) sağlamasıdır (Güngör C., 2011: 339; Russell, 2018: 286). Ne var ki barışın sağlanması, Papalığın devlet üzerinde mutlak iktidar sahibi olduğunu ileri sürmesi nedeniyle engellenmiştir. Papalık bu iddiası ile Tanrı adına egemen olduğu savında bulunmuş, devletin yetki ve işlevlerine el koyarak onun güç kaybedip zayıflamasına neden olmuştur (Yetkin, 2012: 336). Marsilius, Papalığın siyasal iktidar üzerinde böyle bir hak iddia etmesinin insanlık için büyük bir bela olduğunu kesin bir dille ifade etmiştir. Bu bela ile mücadele etmek ve Kilisenin öne sürdüğü iki kılıç kuramı ilkesinin ne denli gerçek dışı olduğunu ortaya koymak Marsilius'un temel uğraşısı olmuştur (Tekin ve Sipahi, 2014: 212).

Padova'lı Marsilius, siyasal iktidarı Kiliseden bağımsızlaştırmak istemiş bu amaçla siyasal iktidarın üzerinde yükseldiği toplumun kökenini ve yapısını araştırmıştır. Ona göre, devletin kökeninde çok sayıda ev halkının doğal bir şekilde büyüüp gelişmesi veya birleşmesi vardır. Bu birlikteliğin sebebi ise tek tek hanelerin kendi kendilerine yeterli olamamalarıdır. İnsanlar doğal olarak yeterli (doyurucu) bir yaşam sürmek istedikleri için bir toplum oluşturmuşlardır (Tannenbaum & Schultz, 2013: 140). Bu durum ancak insanlar arasında iletişimin ve toplumsal ilişkilerin bulunduğu bir ortamda mümkün olduğundan toplum doğal bir isteğin sonucu olarak belirmiştir. İnsanlar ilk önce aileler şeklinde topluluklar oluşturmuş, sonrasında köy aşamasından geçip gereksinimlerinin tam olarak karşılandığı yetkin toplum biçimi olan siyasal toplumu (civitas) oluşturmuşlardır (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 58). Daha iyi bir yaşam için gerekli olan şeyler insanın akıl ve deneyimleri sayesinde tam olarak olgunlaşmış, bu şekilde farklı parçaların bir araya gelmesi ile yetkin topluluk, yani devlet, kurulmuştur (Güngör C., 2011: 344). Böylece Marsilius, gereksinimlerin en iyi şekilde karşılandığı alan olarak tanımladığı yetkin toplumun yani devletin varlık nedenini Tanrısallıktan tamamen arındırmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 58).

Marsilius, devleti oluşturan toplumda çeşitli toplumsal işlerin ve görevlerin bulunduğunu, toplumun bu işlerle uğraşan farklı bölümlerinin olduğunu ifade etmiştir (Ağaoğulları, 2014: 280). Bu bağlamda Aristoteles'in "Politika"sına atıfta bulunan Marsilius, yetkin toplumda her biri belli ihtiyaçları karşılayan başlıca altı bölümün bulunduğunu belirtmiştir. Bu bölümlerin en başında yürütülecek siyaset hakkında karar

veren, haklı ve haksızı ayırmak konusunda kullanılan adalet kurallarını dikkate alan ve gerektiğinde zor kullanma gücüne sahip olan yönetim bölümünün olduğunu ifade etmiştir. Yönetim bölümünden sonra dışarıda düşmanlara karşı, içeride ise asillere karşı kullanılacak olan zorlayıcı güçle donatılmış askeri bölüm gelir. Askeri bölümden sonra üçüncü bölümde din adamlarını kapsayan dinsel kesim yer almaktadır. Marsilius’a göre din adamlarının ve dinsel bölümün görevi, insanların sonsuz esenliğe ulaşmaları için İncil yasasına göre neye inanmaları, ne yapıp nelerden kaçınmaları gerektiğini öğretmek ve insanları eğitmektir. İyi yaşam için gereken malları üreten ve bunların mübadelelerini gerçekleştiren diğer üç bölümü Marsilius, köylüler, zanaatkârlar ve maliyeciler olarak ifade etmiştir.

Marsilius’un devleti altı bölümden oluşan bir bütün olarak ele alması, yönetim bölümü olarak adlandırılan Prensin elindeki siyasal iktidarın tümüyle dünyevileşmesini sağlamıştır. Gerçekte Prense iktidarını ne Tanrı, ne onun bir temsilcisi, ne de herhangi bir aşkın güç vermiştir. Siyasal iktidar, toplumun içinden onun bir gereksinimi, ayrılmaz bir parçası olarak meydana gelmiştir. İnsanlar arasındaki anlaşmazlıkları adalete uygun bir şekilde çözecek ve ortak çıkarı gözetecek bir iktidar odağının zorunluluğu, siyasal iktidarı oluşturmuştur. Dolayısıyla siyasal iktidar, meşruluğunu bu zorunluluktan almaktadır. Marsilius’un devleti bu şekilde bir bütün olarak ele alması, ayrıca Kilisenin veya papanın siyasal iktidar üzerinde herhangi bir hak iddia etmesini de olanaksız kılmıştır. Marsilius din adamlarını da diğer meslek grupları gibi toplumun bir bölümüne yerleştirmiş ve dini toplumsal bir kurum haline getirmiştir. Bu şekilde toplumun içinde yer alan Kilise siyasal iktidarın yetkisi altına girmiştir (Hacıfevzioğlu, 2017: 79-80).

Marsilius’a göre, yukarıda sayılan toplumsal bölümleri bir araya getirip siyasal toplumu oluşturan ilke yasadır. Toplum, kendisini soyut bir bütün olarak yasa sayesinde ortaya koyabilmiştir. Yasanın kim ya da kimler tarafından yapılması gerektiği sorusuna Marsilius, dönemin çok ilerisinde bir görüş belirterek yasama erkinin halk da olduğunu açıklamıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 62).

“... yasamacı ya da yasamanın birincil ve gerçeğe uygun etken nedeni, seçim yoluyla veya yurttaşların meydana getirdiği genel mecliste açıklanan iradesiyle, uygar insan eylemlerinde bir şeyin yapılmasını ya da yapılmamasını bedeni ceza tehdidi altında buyuran ya da saptayan halktır ya da bütün yurttaşlar topluluğu yahut onun ağır basan bölümüdür. *Ağır basan* derken, yasanın kendileri için yapıldığı o topluluklardaki insanların nicelik ve niteliğinin göz önünde tutulmasını söylemek istiyorum. Yukarıda sözü edilen bütün yurttaşlar topluluğu yahut onun ağır basan bölümü, ister yasayı doğrudan doğruya kendisi yapsın, ister bir kimse ya da birden çok kimselere bıraksın, yasamacı kendisidir...” (Tunçay, 2018: 475).

Marsilius için yasa yapıcılar, yasamacının, yani halkın, temsilcileridirler ve onun isteğini tam anlamıyla yasaya yansıtmakla yükümlüdürler. Yasanın gerçek anlamda yasa olabilmesi için zor kullanma gücüne sahip olması gerekir. Bu durumda halkın ve yasanın zor kullanma gücü olarak beliren Prens, Marsilius'a göre yasanın kararlarını uygulayan ve her yasaya uyulmasını sağlayan kişidir (Tannenbaum & Schultz, 2013: 141). Marsilius'un yasa ile halk kavramını bu şekilde ilişkilendirmesi kuramının temelinde iki önemli işlev oluşturmıştır. İlk olarak, yasayı halktan (insanları bütününden) kaynaklandırıp yalnızca bu dünyadaki insan işleri ile sınırlandırarak Kilisenin yasama hakkını elinden almıştır. İkinci olarak ise, prensin iktidarını hiçbir dinsel temele dayandırmadan, sadece halka ve halkın yaptığı yasalara bağlayarak meşrulaştırmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 65).

Marsilius ideal yönetim biçimini açıklarken Aristoteles'ten yararlanarak iyi ve kötü yönetim ayrımı yapmıştır. Buna göre iyi huylu ve kusurlu olmak üzere iki tür prenslik bulunmaktadır. İyi huylu yönetimleri, monarşi, aristokrasi ve politeia, kusurlu yönetimleri tiranlık, oligarşi ve demokrasi şeklinde ayıran Marsilius, bu ayrımı yaparken toplumun ortak yararının gözetilip gözetilmediğine bakmıştır. Bu bağlamda, ortak yararı dikkate alan bütün yönetim biçimlerinin iyi olduğunu, sadece kendi çıkarını düşünen kişi ya da zümrenin yönetiminin kusurlu yönetim olduğunu belirtir. İdeal yönetim biçiminin kralın seçimle iş başına geldiği ve halkın yasalara göre yönetildiği “monarşik krallık” olduğunu belirten Marsilius, kalıtsal şekilde kral olanlarla seçilmiş krallar arasındaki farkı ortak yarar üzerinden açıklar. Ona göre, seçilmiş krallar ortak yararı gözetmek konusunda kalıtsal krallardan daha başarılıdır.

Marsilius, seçilmiş kralların yasalara bağlı yönetimini önceleyerek, hem yasanın kaynağını hem de siyasal iktidarın meşruluğunu dünyevileştirilmiştir (Hacıfevzioğlu, 2017: 80-81). İktidarın gücü kendisinden değil halktan gelmektedir, bu nedenle halk adına yönetim yapmak zorundadır. Başka bir deyişle Prens halka karşı sorumlu hale gelmiştir. Marsilius'a göre egemen olmak yasa yapabilmektir, ancak bu yetki halkın elindedir ve halk bu yetkiyi Prense devretmeyebilir. Buradan çıkan diğer sonuç ise iktidarın sadece halka karşı değil yasalara karşı da sorumluluğunun bulunduğuudur.

Marsilius bunun yanında halkın Prense gönüllü olarak uyması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bu gönüllülüğü ortaya koymanın en iyi yolu seçim yöntemidir. Ancak halk seçim yönteminin dışında bir iktidar belirlerse, bu iktidara da itaat etmesi gerekir (Yetkin, 2012: 335). Ayrıca Marsilius, yasaları çiğneyen ya da iktidarını kötüye

kullanan Prese karşı halkın direnme hakkı olduğunu belirtmiş, ancak bu hakkın nasıl ve hangi güçle kullanılacağını açıklamamıştır (Ağaoğulları, 2014: 283). Bununla birlikte Marsilius ne Prensi, ne de ona iktidarını veren halkı tam egemen ilan etmiştir. Ona göre halk, egemenlik yetkisini elinde tutsa da Prens olmadığı sürece yaptığı yasaları koruyacak ve uygulayacak bir kişi olmayacaktır. Bu durumda yasanın bir anlamı kalmayacak ve yasa olmaktan çıkacaktır. Yasanın olmadığı bir durumda ise siyasal toplumda çözülecek ve yok olacaktır.

Marsilius oluşturduğu bu Halk-Prens ilişkisi ile dönemi için çok radikal olan bir adım atmış, bir bakıma ileride ortaya çıkacak olan egemenlik anlayışının habercisi olmuştur. Bu bağlamda, dünyevi ve ruhani iktidar şeklindeki ikili iktidar anlayışını da ortadan kaldırmaya çalışmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 65).

2.3.3. Marsilius'un Kilise Yaklaşımı

Padovalı Marsilius, Aristotelesçi bir yaklaşımla oluşturduğu düşünceleri ile Papalığa karşı muhalefet ederek reform ve Protestanlık belirtileri içeren düşünceleri de dile getirmiştir. Tıpkı Thomas Aquinas gibi Marsilius da toplumun kendi kendine yeterli olduğunu ifade etmiş, ancak bu düşüncesini metafiziksel veya teolojik olarak meşrulaştırma ihtiyacı duymamıştır.

Marsilius'un, siyaset ile din, Kilise ile devlet arasındaki radikal ayrımı, iman ve akla ilişkin olan nominalist görüşleri ile şekillenmiştir. Marsilius, Hristiyan ve rasyonalist (seküler) doğrular arasındaki Thomascı uyumu reddederek, imanın doğruları ile aklın doğruları arasında radikal bir ayrım bulunduğunu ileri sürmüştür. Ona göre tıpkı toplum gibi akıl da kendi alanında kendisine yeterlidir. İman ise İncil'de belirtildiği gibi vahye dayanır, öbür dünyaya mahsustur ve siyaset ile hiçbir ilişkisi yoktur (Skirbekk & Gilje, 2017: 187). Marsilius için Tanrısal adalet, inanç ilkeleri ışığında insanın öbür dünyaya hazırlanmasını sağlamak için vardır, devletin yasaları ve onların düzenledikleri konular için geçerli değildir. Devletin yasaları, dünyevi ilişkileri düzenlemek için yapılmıştır. Bu yasaların içeriklerini ve ihlallerindeki cezalandırmaları yasa koyucular belirlemişlerdir. Hükümetin görevi ise bu yasaları korumak olmuştur (Ben-Amittay, 1983: 111).

Marsilius, Kilisenin iki kılıç kuramında ısrarcı olmasının siyasal iktidarın birliğini dolayısıyla siyasal toplumun (civitasın) varlığını tehlike altına sokacağını ifade etmiştir. Ona göre iki farklı iktidar yapısının varlığı, siyasal toplumun oluşmasına engel

teşkil etmektedir. Bunu sonucunda toplumda barış ortamı kalmamış ve yeterli bir yaşam sağlanamamıştır. Bu durumda yapılması gerekenin bu ikililiğin ortadan kaldırılması olduğunu ifade eden Marsilius, bu Papanın otoritesine ilişkin görüşleri çürütmeye çalışmıştır (Ağaoğulları, 2014: 284).

Marsilius'a göre Kilisenin dinsel erki, bir gasp (zorla ele geçirme) niteliğindedir. Marsilius, gerçek Kilisenin, başında bir otoritenin bulunduğu hiyerarşik bir toplumsal örgütlenme olmadığını, din adamlarının da birbirine karşı ruhani hiç bir üstünlüklerinin bulunmadığını ileri sürmüştür (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 70). Marsilius, Kiliseyi din adamları sınıfı olarak değil bütün inananların oluşturduğu bir yapı olarak tanımlamıştır (Artz, 2006: 230). Ona göre Hz. İsa'ya inananların tamamı, ister rahip olsun ister olmasın, Hristiyan dinindendir. Çünkü Hz. İsa kanı ile hepsini kurtarmıştır. Hz. İsa kanını sadece havarileri için değil tüm inananlar için akıtmıştır. Dolayısıyla Hz. İsa'nın ardılları olarak sadece papazlar, piskoposlar, rahipler ya da diyakozlar değil tüm inananlar anlaşılmalıdır (Touchard, 2015: 226-227). Hz. İsa'nın bütün havarilerinin eşit olduklarını belirten Marsilius, bundan hareketle Roma Piskoposunun, yani Papa'nın, Petrus'un ardılı olduğunu ileri sürerek en üstün dinsel otorite olduğunu iddia etmesinin hiç bir sağlam temelinin bulunmadığını belirtmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 71).

Marsilius'a göre Papanın dinsel iktidarı gibi dünyevi iktidarı da meşru kabul edilemeyecek bir gasptır. Din adamlarının, dolayısı ile Papa'nın, işlevi, ruhların kurtuluşu ile ilgili olduğu için görevleri insanlara öğüt vermek ve eğitmek olmalıdır. Bu kutsal işlevi nedeniyle Kilise dünyevi bir nitelik taşımamasına rağmen, siyasal toplumun bir parçası halindedir (Ağaoğulları, 2014: 284). Marsilius'a ruhban sınıfını da toplumsal bir grup olarak görmüştür. Ona göre, devletin tanıdığından başka herhangi bir hak veya ayrıcalığa sahip olmayan Kilisenin kendine has bir hukuku da olmamalıdır. Ayrıca, rahipler de Papa gibi toplum tarafından atanıp, görevden alınabilmelidirler. Marsilius, Papanın sözlerine herhangi bir Hristiyan'inkinden daha fazla güvenmenin de bir sebebi olmadığını ileri sürmüştür (Skirbekk & Gilje, 2017: 187).

Bu tutumunu biraz daha ileri götüren Marsilius, iktidarların birbirlerinin işlerine karışmayacak şekilde dünyevi ve ruhani olarak ikiye ayrılmasının doğru olmadığını iddia etmiştir. Çünkü bu durum da devlet güçsüzleşecek ve işlevlerini yerine getiremeyecektir. Bu nedenle devlet, din işleri, din adamlarının atanmaları, Kilise mallarının denetimi ve eğitim gibi pek çok konuda yetkili tek iktidar olmalıdır. Öyle ki Marsilius, aforoz yetkisinin bile devletin eline verilmesi gerektiğini ileri sürmüştür

(Yetkin, 2012:336-337). Marsilius, Kilisenin parçası olduğu devlete tabi kılınmadıkça İmparator ile Papa arasındaki iktidar tartışmalarının sona ermeyeceğini ifade etmiştir. Bu nedenle yöneticilerin bütün dünyevi ve dini kurumları kontrol ettiği ve istediğinde piskoposları görevden alabildiği bir iktidar anlayışını ifade etmiştir (Tannenbaum & Schultz, 2013: 142). Kısacası Marsilius, Kiliseyi yasaya ve bu yasanın uygulayıcısı olan siyasal iktidara boyun eğmekle yükümlü kılmıştır. Bu şekilde Kilise ve devlet iktidatlarını birbirinden ayırmak yerine, bunları birleştirme yoluna gitmiştir. Marsilius için var olan tek iktidar, tek toplum olan siyasal toplumun tamamen dünyevi olan iktidardır (Ağaoğulları, 2014: 284).

Marsilius'un dini devlete tabi kılan bu düşünceleri, mantıksal olarak ne kadar devlet varsa o kadar da kilise vardır sonucuna ulaşmamıştır. Bir başka ifade ile Marsilius, düşüncelerini ulusal kilise anlayışına kadar götürmemiş, birçok siyasal iktidara bağlı olan evrensel bir Kilise düşüncesini kabullenmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 73). Marsilius, devlet için oluşturduğu sınırlı tek iktidar kuramını Kilise için de oluşturmaya çalışmıştır. Bunu için Marsilius, Kilisenin yol gösterici organı olarak devlet yetkilileri tarafından toplanan ve sıradan insanlar ile din adamları tarafından seçilmiş bir Kilise Konseyi oluşturulması gerektiğini ifade etmiştir. Bu Konsey, Kutsal Yazıları tanımlamak için oluşturulmuş tek yetkili kurum olacak devlet tarafından bir karara bağlanacak olan Kilise sorunları için de bir danışma kurulu gibi bazı öneriler verecektir (Artz, 2006: 231).

Padovalı Marsilius, oluşturduğu bu kuram ile döneminin koşullarını aşan çok radikal düşünceler ortaya koymuştur. Teorik de olsa siyasal yöneticinin iktidarını halktan kaynaklandırıp onu halka karşı sorumlu hale getirmiştir. Kiliseyi devletin boyunduruğu altına sokan düşünceleri ise o dönemdeki mevcut güç dengelerini yansıtmaktan çok uzak kalmıştır (Ağaoğulları, 2014: 285-286). Yine de Marsilius'un bu düşünceleri, Kilise hiyerarşisine karşı yapılan ilk eleştiri olmuştur (Ben-Amittay, 1983: 112). Marsilius ilerleyen yüzyıllarda ortaya çıkacak olan seküler devlet anlayışını, Kilisenin siyaset üzerindeki etkisinin ve gücünün devam ettiği bir dönemde dile getirerek modern egemen devlet anlayışının öncülerinden birisi olmuştur (Hacıfevzioğlu, 2017: 84).

2.4. OCKHAMLI WILLIAM

2.4.1. Ockhamlı William'ın Hayatı ve Eserleri

XIV. yüzyılın en etkili ve en önemli düşünürlerinden birisi olan Ockhamlı William, 1285 yılında Londra'nın yakınlarında Surrey Kontluğunda bulunan Ockham kasabasında dünyaya gelmiştir. Oldukça genç sayılabilecek bir yaşta Fransisken tarikatına giren William, ünlü Oxford Üniversitesinde eğitim almıştır. Buradan 1324 yılında teoloji doktoru unvanı alan Ockhamlı William, savunduğu öğretilerinden dolayı kısa bir süre içerisinde oldukça ün kazanmıştır (Cevizci, 2001: 314).

Ancak William'ın gerek Fransiskenlere ait görüşleri paylaşması gerek Roscelinus'un ortaya attığı nominalizm (adcılık) öğretisinden hareketle dersler vermesi, Papalık ile başının derde girmesine neden olmuştur. Çünkü Fransiskenler, İsa ve havarilerinin yoksul bir hayat sürdürdüklerini ne kişisel ne de ortak mal sahibi olmadıklarını ileri sürerek Kilisenin de mal mülk sahibi olmasını kabul etmiyorlardı. Nominalizm ise, Kilisenin benimsemiş olduğu realizm (gerçekçilik) akımının “tümel gerçektir” savına karşı çıkmaktadır. Nominalizm akımına göre, genel kavramların, tümellerin hiçbirinin somut gerçeklikleri mevcut değildir ve bunlar insanların düşünce biçimlerine yakıştırdıkları birer “ad”dan (nomen) ibaret olan şeylerdir. Roscelinus'un bu öğretisini devam ettiren William, “nesneler zorunlu olanlar dışında çoğaltılmamalıdır” diyerek de “Ockham'ın usturası” olarak bilinen görüşünü ortaya koymuştur. İnsanların yalnız duyuları ile algıladığı tikel varlıkların bilinebileceğini ifade eden William, başta Tanrı olmak üzere tüm doğaüstü varlıkların akılla değil de iman yolu ile anlaşılabileceğini ileri sürmüştür (Ağaoğulları, 2014: 276).

Bu düşünceleri nedeniyle Papa XXII. Johannes Ockhamlı William hakkında soruşturma açmış ve onu savunusunu yapması için Avignon'a çağırmıştır. 1324 yılında Avignon'a giden William üç yıl süren uzun bir soruşturmanın ardından beklenenin aksine mahkûm edilmemiş, kent dışına çıkmamak şartı ile hakkındaki tüm iddialar hasıraltı edilmiştir. Daha sonrasında bir Fransisken manastırında kalmaya başlayan William, hayatının dönüm noktasını burada yaşamıştır. Fransisken başkanı Michele'de Cesena ile burada tanışmış ve Papaya karşı onun yanında yer almıştır (Cevizci, 2001: 315)

Michele aracılığı ile Bavyera Kralı Ludwig ile tanışan Ockhamlı William (Touchard, 2015: 229), 1328'de Michele ile birlikte Avignon'dan kaçarak Kral

Ludwig'e sığınmışlardır. IV. Ludwig ile karşılaştığında "Sen beni kılıç ile koru, ben de seni kalemle koruyacağım" dediği söylenen William, Papa XXII. Johannes'i dinsel sapkın (heretik) olmakla suçlayıp buna ilişkin çeşitli yazılar yazmıştır (Ağaoğulları, 2014: 277). Papa XXII. Johannes'i eleştirmek için yazdığı *Opus Nonaginta Dierum* (1331) adlı eserini oluştururken, bir yandan da en önemli eseri olan *Dialogus*'u kaleme almıştır. Papanın ölümünden sonra ise *Compendium Errorum Papae* ve *Dialogus*'un üçüncü bölümüne dâhil ettiği *De Potestate et Juribus Romani Imperi* (1338) adlı eserlerini yazmıştır (Touchard, 2015: 229). Bu saldırıları nedeniyle Papa tarafından aforoz edilen William, 1330 yılında IV. Ludwig'in Almanya'ya geri dönmesinin ardından Münih'e gitmiştir. Büyük veba salgını sırasında Münih'teki bir manastırda 1349 yılında hayatını kaybetmiştir (Ağaoğulları, 2014: 277).

2.4.2. Ockhamlı William'ın Siyasal İktidar Yaklaşımı

Ockhamlı William, bireylerin özgürlüğünü savunmaktan çok grupların, korporasyonların, halkların, prensliklerin özgürlüklerini savunmuştur (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 80). Özellikle, ister Kilise ister devlet tarafından olsun iktidarın keyfi yönetimine karşı çıkmış, devlet egemeninin pozitif ve doğal yasalar tarafından sınırlandırılması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca XIV. yüzyıldaki birçok düşünür gibi, bir kilise reformunun ancak genel bir Kilise Konseyi oluşturmakla mümkün olduğunu ileri sürmüştür (Artz, 2006: 231-232).

Ockhamlı William, bütün Latin İbn Rüşdçüler gibi, siyasal iktidarın Kiliseden bağımsız ve ondan ayrı olması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre siyasal iktidarın kaynağı, seçimlere bağlı olarak oluşan bir otoritedir. Böylece yalnızca Papanın siyasal hayata karışmasını reddetmekle kalmamış, siyasal iktidarın faaliyetlerinin meşruluğunu yönettikleri halkın desteğine bağlamış, iktidarın bu halka karşı sorumlu olduğunu ifade etmiştir. William, Tanrısal iradenin yasal sistem içinde bir faktör olduğunu reddetmiş, yasaların, her şeyden önce sağduyu kuralları üzerine düşünülerek çıkarılması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca, yasaların, insanların ve ulusların eşitliği ilkesine bağlı olarak oluşturulması gerektiğini ifade eden William'a göre, yasaların temel görevleri de her ülkede adaletin sağlanmasıdır (Ben-Amittay, 1983: 113).

Ockhamlı William'a göre, soyut bir kavramdan ibaret olan devletin gerçek bir varlığı yoktur ve kendisini meydana getiren bireylerden oluşmaktadır. Bu yüzden devletin kendisini oluşturan insanlar ile toplulukların haklarını korumakla görevli

olduğunu ifade eden William, bunun için en iyi yönetim biçiminin monarşi olduğunu öne sürmüştür (Ağaoğulları, 2014: 277). Ancak monarşinin iyi sıfatını kazanabilmesi için bazı özelliklerinin olması gerektiğini belirtmiştir. Bunun için öncelikle Kral ya da Prens kendi çıkarlarını değil toplumun ortak çıkarlarını düşünmesi gerekmektedir. Ayrıca Prens yönettiği halk arasında kendisinden daha erdemli kişilerin olabileceğini düşünerek yönetimini gerçekleştirmelidir. Prens, yönetimini bu şekilde yaparsa ülkesinde barışı ve huzuru sağlayabilecektir. Prens, yasama, yürütme ve yargı erklerini kendisinde toplamış ve yaptığı (pozitif) yasaların üstünde yer almış olsa da doğal hukukun ilkelerine ve feodal içerikli haklar ile özgürlüklere saygı göstermelidir. Prens bu şekilde yönetimle ilgili bütün yetkileri elinde toplamış olması, iktidarının mutlak bir niteliğe sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü halkı kendisinin köleleri değildir. Bu nedenle Prens halkın her koşulda kendisine itaat etme zorunluluğu olmadığının bilincine vararak hareket etmesi gerekmektedir (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 80-81).

Ockhamlı William, bir yandan yöneten ile yönetilen, diğer yandan da üst yönetici (imparator) ile alt yönetici (prens) arasındaki ilişkileri açıklamak için karmaşık bir kuram geliştirmiştir. Ona göre her monarkın iktidarının kaynağı halktır. William halkı devreye sokarak siyasal iktidarın seçim yoluyla ve halkın temsilcileri aracılığıyla yöneticiye verilmesini amaçlamıştır. Siyasal iktidar bu şekilde belirlendiğinde ise her yönetici kendi toprakları üzerinde gerektiği gibi bir yönetim gerçekleştirdiği sürece mutlak bağımsız olacaktır ve halkın ona itaat etmesi zorunlu hale gelecektir. Ancak William, ortak iyiden sapan, hak ve özgürlükleri çiğneyen yöneticiye karşı, halkın direnme ve onu devirme hakkı olduğunu da belirtmiştir. Hatta halk bu hakkını kullanmazsa bir üst yönetici müdahale ederek kötü yöneticiyi cezalandırabilir. Yani kötü bir derebeyi kral, kötü bir kralı da imparator alaşağı edecektir. İmparator için de bu durum geçerlidir. Halkın nezdinde iktidarının kaynağının Tanrı olması imparatora bir ayrıcalık sağlamayacaktır. İmparator da olağan bir yönetim gösterdiği sürece halk ona itaat etmekle yükümlüdür. Ancak yönetimini kötüye kullanıp despotizme kayarsa halka karşı sorumlu hale gelecektir. William için bu durum, iktidarını kötüye kullanan İmparator karşısında halkın ona itaat etme yükümlülüğünden kurtulması ve imparatoru tahtından indirme hakkına sahip olması anlamına gelmektedir (Ağaoğulları, 2014: 277).

Ockhamlı William bu şekilde oluşturduğu kuramında siyasal iktidarın kökenine halkı yerleştirerek bir yandan siyasal iktidar düzeyindeki otoritelerin özerkliklerini güvence altına almaya, diğer yandan ise bu otoritelerin aşırıya kaçmalarını önlemeye

çalışmıştır. William'ın siyasal iktidarı halktan kaynaklandırmasının başka bir amacı da Kilisenin iki kılıç kuramını çürütmek olmuştur (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 82-83).

2.4.3. Ockhamlı William'ın Ruhani İktidar Yaklaşımı

Ockhamlı William, skolastik düşünce içerisinde ilk belirtilerini Roscelinus'un gösterdiği nominalizmin kurucularından ve ilk temsilcilerinden olmuştur. Ona göre, bütün gerçek, bireysel olan tek tek nesnelerden oluşturulmuştur. Kilise benimsediği realizm akımı ile “tümel gerçektir” savını savunurken, nominalizm ise tümellerin, genel kavramların birer addan ibaret olduklarını ve hiçbir gerçekliklerinin bulunmadığını ileri sürmüştü. Roscelinus'un bu öğretisi Kiliseyi temellerinden sarsabilecek güçte bir sav olmuştur. Çünkü dinler tümeller üzerine kurulmuştur ve başta Tanrı olmak üzere bütün dinsel ifadeler soyut ve tümeldir. Genel kavramların gerçek sayılmaması halinde Kilise ve onun öğretisinin bir gerçekliğinin olmayacağı sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Nominalist geleneği devam ettiren William Platon'un idealar felsefesinden kaynaklanan realizmi şiddetli bir dille eleştirmiştir. Ona göre ruhun dışında, ne kendiliğinden ne de başka bir ögenin katılımı ile oluşan evrensel bir gerçeklik vardır (Gökberk, 1996: 176). William “evrensellerin” varlığını bu şekilde kesin olarak reddetmiş ve bunların özerk gerçekliğe sahip olmayan zihinsel yapılar olduğunu ifade etmiştir. Tanrı sezgilerle ve akıl yoluyla bilinemeyeceği için insanlar imanın ve vahyin kendilerine öğrettikleri ile hareket etmelidirler (Eliade, 2017b: 252). William Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi asıl olarak İncil'e ve İncil'in içindeki yazılara olan inanca bağlamıştır. Dolayısı ile nominalizm akımından yararlanarak akıl ve iman arasında belli bir ayırım oluşturmuştur (Skirbekk & Gilje, 2017: 188). Böylece iman ile bilgiyi, teoloji ile felsefeyi birbirinden ayıran William, ruhani değerlerin savunusunu yaparak imanın özgürleştirilmesini istemiştir. William, insanın yeryüzündeki sorunlarını Tanrı'ya başvurmadan da kendi aklı ile çözümleyebileceği sonucuna ulaşmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 78-79).

Ockhamlı William'a göre vahiy (İncil), Hristiyan hakikatinin temel kaynağıdır. Dolayısıyla, Papanın mutlak hükümdar olduğu Kilise hiyerarşisinin doğruluğu pek güvenilir değildir. Bu sebepten William, dini konularda Papanın son söz söyleyen olması fikrine karşı çıkmış, Papanın ruhani iktidarının da sınırlandırılması gerektiğini ifade etmiştir (Skirbekk & Gilje, 2017: 188). Ona göre, Papanın otoritesinin sınırları Kutsal Kitap ile belirlenmiştir. Bu yüzden Papa otoritesini sadece ruhani alanda

kullanmalıdır, ancak nasıl Prens'in ya da İmparatorun keyfiliğe varan bir otoriteleri yoksa Papanın da ruhani iktidarı mutlak bir otoriteyi ifade etmemektedir. William, Kiliseyi sadece din adamları topluluğu olarak değil, tek tek bütün Hristiyanların toplamı olarak ele almıştır. Bu bağlamda, Kiliseyi ilgilendiren iman konularında Papa'yı mutlak yetki sahibi yapmak, Kutsal Kitap'ın Hristiyanlara tanıdığı özgürlüğü çiğnemek ve bütün Hristiyanları köle konumuna getirmek anlamına gelmektedir. William böyle bir durumun, din açısından bir küfür, bir saçmalık olduğunu ifade etmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 83).

William, Papanın denetim altına sokulması için bir Kilise Genel Kurulunun oluşturulması gerektiğini öne sürmüştür. Ona göre, bu Kurul temsil mekanizması ile Hristiyan dünyasının her bölgesinden gelen din adamlarından ve laiklerden oluşturulmalıdır. Yine de Genel Kurul, bütün Hristiyan bilgelikliğini temsil ediyor olsa da yanılmaz bir kurul niteliği taşımamaktadır. William'a göre, imana ilişkin gerçekler ancak Kutsal Kitap'a dayandırılabilir ve buradan hareketle yapılan akıl yürütmeler ile ortaya konulabilir. Bu şekilde William, din alanında hem araştırma hem de tartışma yapılabileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla, Papa kendisinden üstün olan Genel Kurul'un kararlarına uymak ve çeşitli tarikatlar ve cemaatlere saygı göstermek zorundadır (Ağaoğulları, 2014: 278).

Kilise'de bir reform yapılmasından yana olan Ockhamlı William, Kilise'nin devlet içerisinde eritilmesinden yana da bir görüş belirtmemiştir. İki iktidarın da eylem alanlarını sınırlandırmaya çalışmış, bu sınırlandırmaları yaparken de Papa'nın yetkisini aşmasına, tecavüzlerine kesinlikle karşı çıkmıştır (Touchard, 2015: 230). Bununla birlikte William, Papanın kişiliğini Hristiyanların ruhani birliğinin temsilcisi olarak kabul etmiştir. Nasıl ki halk dünyevi iktidarı Prens ya da İmparatorun eline bırakmışsa, ruhani iktidarı da Hristiyanlar Papa'ya vermiştir. William, mutlak olmayan bu iki iktidarın birbirinden ayrı olmasına rağmen belli ilişkilerde bulunduklarını belirtmiştir. Ona göre bu iki iktidar, kendi alanlarında birbirlerinden üstün konumdadırlar. Bir monark Hristiyan olması nedeniyle ruhani otorite olan Papa'ya tabi olmakla, Papa ve din adamları da dünyevi işlerde içinde yer aldıkları devletin iktidarı olan İmparator ya da Kralına boyun eğmekle yükümlüdürler. Ancak William, bu olağan durumun dışında meydana gelen olağanüstü durumlarda bu iki otoritenin birbirlerinin alanlarına müdahale etme haklarının bulunduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda dünyevi otorite devlet işlerini yürütürken günaha girmiş ya da despotizme kaymış ise Papa, ya alt

yöneticileri aracılığıyla ya da doğrudan doğruya kendisi, dünyevi alana müdahalede bulunabilir. Papa'nın sapkınlığa kayması veya Papalık dinsel kararlarının ve uygulamalarının devlet işlerine zarar vermesi halinde ise dünyevi iktidarın ruhani alana müdahale etme hakkı oluşacaktır (Ağaoğulları, 2014: 278-279).

Ockhamlı William'ın siyasal iktidarı Kiliseden bağımsız kılmak için oluşturduğu düşünceleri, dönemin siyasal görüşleri ile paralellik göstermiş olsa da gerçekleştirmek istediği “evrensel iki başlı Hristiyanlık” anlayışı, çoktan eskide kalmıştır. İmparatorluk yükselen ulusal devletler karşısında bir simge haline gelmiştir. Papalığın otoritesi hakkında ise büyük tartışmalar yaşanmaktaydı ve Roma Kilisesi de saygınlığını hızla kaybediyordu. Kısacası ruhani ya da dünyevi otoritenin iktidar olduğu bir Hristiyan İmparatorluğu düşüncesi artık eskimiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 86).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAMİYET VE SİYASAL İKTİDAR

1. HZ. MUHAMMED VE MEDİNE ŞEHİR DEVLETİ

1.1. HZ. MUHAMMED'İN HAYATI VE PEYGAMBERLİĞİ

İslamiyet dini bugünkü Suudi Arabistan topraklarında, Mekke şehrinde ortaya çıkmıştır. Çöl iklimi özelliği taşıyan bu bölgenin halkı daha çok göçebe olarak çölde yaşayan bedevilerden ve Mekke gibi bazı şehir merkezlerine yerleşmiş olan kabilelerden oluşmuştur. Mekke şehrini diğer bölgelerden ayıran ve önemli bir konuma getiren özelliği, yeryüzünün ilk mabedi olan Kâbe'nin burada olmasıdır. Kâbe'nin varlığı bu bölgeye ve özellikle de Mekke şehrine ayrıcalıklı bir statü kazandırmış, bir inanç merkezi olduğu için farklı kabileler ile etkileşimi oldukça fazla olmuştur. İslamiyet öncesinde Mekke'de yaygın olan dini inanç çoğunlukla putperestlik olmakla birlikte, az da olsa Yahudilik ve Hristiyanlık gibi farklı inançlara sahip kişiler de mevcuttu (Bedirhan, 2018: 20-25).

İslam'dan önce ki yaklaşık altı yüzyıllık döneme Arap tarihinde genel olarak “bilgisizlik” ya da “barbarlık-vahşilik” anlamına gelen *Cahiliye* dönemi denilmiştir (Kurt, 2001: 98-99). İslam öncesi bu dönemde Arap toplulukları, “oymak ilkesi” ve “kabilecilik” anlayışına dayanan siyasal ve idari bir yapı oluşturmuşlardır. Yönetim anlayışlarının temelinde kabilecilik yapısı olduğu için belirli yerleşim yerleri ve düzenli bir yaşam şekilleri olmayan kabileler, genellikle birbirlerinin yaşadıkları yerleri işgal ederek genişlemişler ve yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Böyle bir yaşam şekline sahip olmaları, sosyal ve politik bir birlik oluşturmalarına engel olmuş, sosyal ve politik bir birlikten yoksun olmaları ise dini bir birlikten uzak olmaları sonucunu doğurmuştur (Hizmetli, 1991: 50).

Tarihi kaynaklara göre eski zamanlardan bu güne Arap yarımadasında birbirinden farklı Arap kabileleri yaşamlarını sürdürmüşlerdir. İslamiyet'in ortaya çıktığı dönemde yarımada Kahtaniler ve Adnaniler şeklinde iki kola ayrılmış olan Arab-ı Bakiye kabilesi bulunmaktaydı. Güney Arapları ya da Arab-ı Arike denilen Kahtaniler kabilesi, sonradan ismi Medine olacak Yesrib'teki Evs ve Hazrec Araplarını da içine almaktaydı. Kureyş'in de dâhil olduğu Adnaniler ise Yemen'in kuzeyinde yaşayan ve

sonradan Araplaştıkları kabul edilen kabilelerden oluşmaktadır (Berber, 2016: 463-464).

Hizmetli, 1991: 86). Hz. Muhammed, Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'e nispeten İsmaililer de denilen Adnaniler kabilesinin bir mensubu olarak dünyaya gelmiştir (Fayda, 2005: 408). Hz. Muhammed'in babası Kureyş kabilesinin Beni Haşim kolundan Abdullah b. Abdülmuttalib, annesi Âmine ise Kureyş kabilesinin Beni Zühre kolundan Vehb b. Abdümenaf'ın kızıdır. Hz. Muhammed onların evliliklerinden dünyaya gelen tek çocuk olmuştur (Bedirhan, 2017: 80). Hz. Muhammed'in tam olarak ne zaman doğduğu hakkında tartışmalar olsa da "Fil Senesi"nde doğduğu kabul edilmiştir. Ayrıca miladi olarak 569-571 yılları arasında değişen bazı tarihler tartışılmakla birlikte, Hz. Muhammed'in Fil yılında, Rebiyülevvel ayının 12'sinde Pazartesi, miladi 570 yılının 20 Nisan günü doğduğu, hem Müslüman hem de Müslüman olmayan tarihçilerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir (Hizmetli, 1991: 86).

Hizmetli, 1991: 88). Hz. Muhammed babasını yitirmiş bir çocuk olarak dünyaya gelmiştir (Watt, 1986: 39), Âmine ile evlendikten birkaç ay sonra vefat etmiştir (Bedirhan, 2017: 81). Hz. Muhammed doğduktan sonra bir süre Ebu Leheb'in cariyesi Süveybe tarafından emzirilmiş (Hamidullah, 1967: 39), daha sonra ise Mekke'de doğan çocukların, bir sütanneye verilmesi geleneğine uyularak Hevazin kabilesinin Sad b. Bekir koluna mensup olan Halime bint Ebu Züeyb'e verilmiştir. Hz. Muhammed, çocukluğunun ilk yıllarını sütannesinin yanında geçirmiş (Fayda, 2005: 409), dört veya altı yaşında iken annesine teslim edilmiştir (Hizmetli, 1991: 88).

Hizmetli, 1991: 89). Hz. Muhammed altı yaşında iken annesi Âmine, Medine'ye yaptıkları bir akraba ziyaretinden Mekke'ye dönüş yolunda vefat etmiştir (İbn-i Hişam, 1971: 105-106). Hz. Muhammed dedesi Abdülmuttalib'in himayesine girmiş ancak, sekiz yaşında iken dedesi Abdülmuttalib de vefat etmiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed, amcası Ebu Talib'in yanına yerleşmiştir. Ebu Talib, Hz. Muhammed'i çocuklarından çok sevmiş, onun uğurlu olduğuna inanmış ve iyi yetişmesi için uğraşmıştır. Ebu Talib nübüvvetten sonrada yeğeninin yanında yer almış ve onu korumak için elinden geleni yapmıştır (Fayda, 2005: 409).

Hizmetli, 1991: 89). Ebu Talib Mekkelilerin büyük çoğunluğu gibi ticaretle uğraştığı için Hz. Muhammed de ticaret ile meşgul olmuştur (Hizmetli, 1991: 89). Hz. Muhammed dokuz veya on iki yaşlarında iken amcası Ebu Talib, bir ticaret kervanı ile Şam'a gitmek için

yola çıkmış ve Hz. Muhammed'i de yanında götürmüştür. Yolculuk esnasında, dinlenmek için Abdil Keys Manastırının yakınlarında mola vermişlerdir. Manastırda rahip olan Buheyra (Bahira) adındaki kişi, kervandakileri görünce Hz. Muhammed'in ileride peygamber olacağını anlamış ve Hz. Muhammed'in amcasını, onu Şam'a götürmemesi için uyarmıştır. Özellikle de Yahudilere dikkat etmesini söylemiştir. Bunun üzerine Şam'a gitmekten vazgeçen Ebu Talib, malları orada satarak Mekke'ye geri dönmüştür (İbn-i Hişam, 1971: 111-113).

Hz. Muhammed cahiliye devrinin yaygın kötülüklerinden hiçbirine bulaşmadan temiz bir hayat yaşamıştır. Çevresindekilere ahlaklı, merhametli, cesaretli ve adaletli oluşuyla örnek olmasının yanında ticaret hayatında da güvenilir birisi olmuştur (Fayda, 2005: 410). Hz. Muhammed on yedi yaşındayken amcası Zubeyr ile birlikte Yemen'e gitmiş ve böylece Güney Araplarını da tanımıştır. Bunun yanında dokuz yaşından itibaren amcası Ebu Talib'e yardım etmek amacıyla çobanlık yaptığı da rivayet edilmiştir. Hz. Muhammed, kendi işi ile ilgilenen, başkalarının işleriyle meşgul olmayan dürüst ve ahlaklı birisi olduğu için herkesin güvenini de kazanmıştır. Bu sebeple kendisine “el-emin” lakabı verilmiş ve halk arasında Muhammedü'l-Emin olarak tanınmıştır (Hizmetli, 1991: 90).

Hz. Muhammed, amcası Ebu Talib ile katıldığı ilk Suriye seferiyle birlikte ticaretle meşgul olmaya başlamış, özellikle gençlik yıllarında ve Hatice ile evlenmeden önce, Suriye'nin yanında Yemen bölgelerine de ticari seferler düzenlemiştir (Bedirhan, 2017: 94). Hz. Muhammed yirmi yaşına geldiğinde ise ticari seyahatlere çıkma teklifleri almaya başlamıştır. Özellikle de, hastalandığı için bizzat kendisi gidemeyen bir tüccarın mallarını güvenle satıp gelmesi, bu tekliflerin artmasını sağlamıştır. Hz. Muhammed'in Hatice bint Huveylid ile olan evliliği de bu ticari gelişmeler sonucunda gerçekleşmiştir. Nesebi önceki nesillerden Hz. Muhammed ile birleşen ve daha önceden iki kez evlilik yapıp dul kalmış, zengin ve soylu bir kadın olan Hatice, tavsiyeler üzerine Hz. Muhammed'e ticarete birlikte çalışmayı teklif etmiştir (Fayda, 2005: 410).

Hatice ticaret işlerini yürütürken yakından tanıdığı ve her yönüyle beğendiği Hz. Muhammed ile evlenmek istemiştir. Hz. Muhammed bu teklifi, velisi ve amcası ile değerlendirdikten sonra kabul etmiştir (Bedirhan, 2017: 95). Daha sonrasında, Hz. Muhammed'in amcaları Hatice'yi onun amcası olan Amir b. Esed'den istemişler, evlilik gerçekleşince de Hz. Muhammed amcası Ebu Talib'in evinden ayrılarak eşi Hatice'nin evine taşınmıştır. Bu evlilik gerçekleştiğinde Hz. Muhammed'in yirmi beş, Hatice'nin

ise kırk yaşında olduğu söylenmekle birlikte, Hatice'nin daha küçük yaşlarda olduğu da rivayet edilmiştir (Hamidullah, 1967: 64).

Hizmetli, 1991: 93). Kızlarından Zeynep teyzesinin oğlu Ebu'l-As ile evlenmiş Rukiye ve Ümmü Kulsum de Ebu Leheb'in iki oğlundan boşandıktan sonra, birinin vefat etmesiyle diğeri olmak üzere ikisi de Hz. Osman ile evlenmişlerdir. Fatıma hariç, Hz. Muhammed'in çocuklarının hepsi, kendisi hayatta iken vefat etmişlerdir. Fatıma ise Hz. Muhammed'in amcası Ebu Talib'in oğlu Hz. Ali ile evlenmiş ve Hz. Muhammed'in soyu bu kızından devam etmiştir (Bedirhan, 2017: 95).

Hizmetli, 1991: 94). Hz. Muhammed'in evliliğini takip eden yıllar, ilerideki peygamberlik görevi için bir nevi hazırlık aşaması da oluşturmuştur. Nitekim Duha Suresi'nin bazı ayetlerinin de bu durumu niteler şekilde olduğu düşünülmektedir (Watt, 1986: 46). “Seni öksüz bulup da barındırmadı mı? Seni şaşırmsı bulup doğru yola erıştirmede mi? Seni fakir bulup zenginleştirmede mi?” (Duha Suresi 93/6-8: Kur'an-ı Kerim Meali, 2011). Hz. Muhammed, evlendikten sonra, eşi Hatice'nin servetinin artıp çoğalması için ticaretle uğraşmaya devam etmiş, bu amaçla çeşitli bölgelere yolculuklar yapmıştır. Böylece Hz. Muhammed gittiği bölgelerin insanlarını ve yaşayış şekillerini yakından görüp sosyal ve ekonomik düzenlerini tanıma fırsatı bulmuştur (Hizmetli, 1991: 94).

Hizmetli, 1991: 94). Hz. Muhammed dini bakımdan da akli ve hisleri ile putlara tapmanın faydasızlığını anlamış, Arap kabilelerinin putlarına hiç ilgi göstermemiştir. Hz. Muhammed de az sayıda olan Hanifler gibi bir tek tanrı inancı olan Hz. İbrahim'in dini üzerinde durmuştur. Ancak ne yapacağını bilememenin acısıyla inzivaya çekilen Hz. Muhammed, peygamberliğinin birkaç yıl öncesinden itibaren, tıpkı dedesi Abdulmuttalip ve diğeri bazı Kureyşliler gibi Hira dağındaki mağarada, münzevi bir hayat yaşamaya başlamıştır (Fayda, 2005: 410). Bu inziva hayatını daha çok seven ve Ramazan aylarını mağarada geçiren Hz. Muhammed, zaman zaman eşi Hatice'yi de yanında götürmüştür. Yiyeceği bitince evine gelip yenisini alan, inzivası bitince Kâbe'yi tavaf edip evine giden Hz. Muhammed için bu durum, bir alışkanlık haline gelmiştir (Bedirhan, 2017: 101). Daha sonraki eşlerinden olan Aişe, Hz. Muhammed'e

gelen vahiylerin sadık rüyalarla başladığını, Hira dağındaki mağaraya da bu rüyalar sonrasında gitmeye başladığını aktarmıştır (Fayda, 2005: 410).

Hizmetli, 1991: 103). İbn-i Haşim'in açıklaması ile bu olay şu şekilde gerçekleşmiştir. "Allah'ın elçisi buyururlar ki; uyuyordum, elinde atlas bir kap içinde bir Kitab olduğu halde Cebrail bana geldi; "Oku" dedi. Ben, "ne okuyayım" dedim. O zaman Cebrail elindeki Kitapla göğsüme çöktü. (Bu anda) o kadar bunaldım ki ölüyorum sandım. Sonra beni bırakıp (tekrar) "oku" dedi. Ben, ona, gene "ne okuyayım" dedim... Cebrail göğsüme çökmesin diye her defasında ona "ne okuyayım" diye soruyordum. Sonunda o bana şunları oku dedi: "Yaratan Allah'ın adıyla oku! O Allah ki insanı bir atmıktan yaratmıştır. En üstün olan Allah'ının adına oku; O Allah ki kalemle (yazmayı öğretmiş) insana bilmediğini belletmiştir¹⁵" (İbn-i Hişam, 1971: 150), Alak Suresi'nin ilk beş ayetini bu şekilde, Hz. Muhammed, Cebrail ile birlikte okumuştur. Daha sonrasında ise Hz. Muhammed'e peygamberlik görevinin verildiği bu geceye "Leyletul Kadir" (Kadir Gecesi) denilerek Ramazan ayının sonlarına doğru olduğu aktarılmıştır (Bedirhan, 2017: 102).

Bu olay üzerine korku ve heyecana kapılarak oradan ayrılan Hz. Muhammed, evine giderek eşi Hatice'den kendisini örtmesini istemiştir. Hz. Muhammed uyandıği zaman olanları Hatice'ye anlatmış, Hatice ise Allah'ın onu utandırmayacağını çünkü kendisinin akrabalarını gözeten iyi ve doğru bir insan olduğunu, acizlere ve yoksullara yardım ettiğini belirterek kendisine inandığını söylemiştir. Ardından da Hz. Muhammed'i, kendi amcasının oğlu olan Vakara b Nevfel'e götürmüştür. Vakara, Hz. Muhammed'i dinledikten sonra, kendisine gelen meleğin diğer bütün peygamberlere vahiy getiren melek olduğunu açıklamıştır (Hamidullah, 1967: 82-83).

Hira Mağarasındaki bu ilk vahiyden sonra üç yıla yakın bir süre vahiy gelişleri durmuş ve Hz. Muhammed bu süre boyunca Allah'tan vahiy almamıştır. Hz. Muhammed'e "insanları dine çağır" manasına gelen Müddesir suresinin M.S. 613 yılına doğru gönderilmesi ile ilahi vahiy gelişinde ikinci aşamaya geçilmiş (Hizmetli, 1991: 113) ve Hz. Muhammed insanları İslam'a davet etmeye başlamıştır. Hz. Muhammed, kendisine peygamberlik görevi verilmesinden itibaren üç (veya dört) yıl boyunca

¹⁵ Bkz. Kur'an-ı Kerim, Alak Suresi, Ayet 1-5.

İslam'ı gizlice yaymaya çalışmış ve kendisine açıktan tebliğ emri verilene kadar bu şekilde gizli tebliğine devam etmiştir. Hz. Muhammed bu süre içerisinde tebliğini önce ailesine sonra dostlarına ve güvendiği kişilere yapmıştır.

Hz. Muhammed'in yakın çevresinde yapmış olduğu bu ilk tebliğler sonucunda Müslüman olan ilk kişiler de ailesinden ve yakın çevresinden olmuştur. Buna göre ilk Müslüman olan kişiler: Hz. Muhammed'in eşi Hatice, kızları Zeynep, Rukiye, Ümmü Kulsüm, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ali, Zeyd b. Haris, Osman b. Affan, Zübeyir b. Avvam, Abdurrahman b. Avf, Talha b. Ubeydullah, Sad b. Ebu Vakkas, Osman b. Maz'un, Said b. Zeyd, Ayyaş b. Ebu Rebia ve hanımı Esmâ bint Selame, Ebu Ubeyd b. Cerrah, Ekrem b. Ebu'l Ekram, Ebu Seleme, Cafer b. Ebu Talib ve Ubeyde b. Haris'dir (Bedirhan, 2017: 104).

Başlarda, Hz. Muhammed'in insanları yeni bir dine çağırmasını, gizlice Kur'an okuyup namaz kılmasını ve kendisini Allah'ın resulü olarak ifade etmesini bilen Kureyşliler, bu konuya pek önem vermemişler veya başkalarının dinine karışmadıkları için İslam'ın yayılmasına da engel olmamışlardır. Ancak Müslümanların sayısının giderek çoğalması, İslam'a davetin kendilerine kadar gelmesi ve inançlarını kötülemesi üzerine İslam'ın ve Müslümanların karşısında güçlü bir düşman cephesi oluşturmaya başlamışlardır (Hizmetli, 1991: 119).

Hz. Muhammed, peygamberliğinin dördüncü yılından itibaren İslam'a daveti açıktan yapmaya başlamış ve ilk muhatapları da Kureyşliler olmuştur (Fayda, 2005: 411). Hz. Muhammed bir ziyafet vererek akrabalarına İslam'a davet etmek istemiş ancak amcası Ebu Leheb Hz. Muhammed'i susturarak onu engellemeye çalışmıştır. Ebu Talib ise atalarının dininden dönmeyeceğini söylemekle birlikte Hz. Muhammed'i desteklemiştir (Bedirhan, 2017: 105-106). Hz. Muhammed İslam'a açıktan davete başladığı zaman zengin-fakir, efendi-köle, köylü-kentli, yerli-yabancı farkı gözetmeden herkese açık bir şekilde çağrıda bulunmuştur. Kâbe'ye, panayırlara, toplantı yerlerine giderek, Mekkelilere, turistlere, hacılara, tacirlere, iş adamlarına, şairlere yeni dini anlatarak onları İslam'a davet etmiştir (Hizmetli, 1991: 120).

Hz. Muhammed'in hem Kureyşlilere hem de diğer kabilelere bu şekildeki İslam'a daveti, Mekke'de hicrete kadar devam etmiştir (Bedirhan, 2017: 107). Ancak İslamiyet Mekke'de yayıldıkça Mekke'li müşriklerin Müslümanlara karşı olan tavırları daha da sertleşmiştir. Yaptıkları hakaretlere fiili müdahaleler de eklenince ashabın

çektığı acı ve işkence de artmıştır. Bu durumu engellemeye gücü yetmeyen Hz. Muhammed, bazı Müslümanların Hristiyan bir ülke olan Habeşistan'a hicret etmelerine izin vermiştir. 615 yılında gerçekleşen bu hicret İslam'daki ilk hicrettir ve bu hicret ile Hz. Muhammed'in Afrika ile temasa geçmesi de sağlanmıştır (Fayda, 2005: 413). Habeşistan'a hicret edenlerin bir kısmı tekrar Mekke'ye dönmüşlerdir ancak Müslümanlara yapılan baskı ve işkenceler artarak devam ettiği için Habeşistan'a ikinci bir hicret yapılmıştır (Bedirhan, 2017: 118).

Müslümanların Habeşistan'a hicret etmelerinden kısa bir süre sonra Hz. Ömer ve Hz. Hamza da Müslüman olmuşlardır (Hizmetli, 1991: 127). Hamza'nın ve Ömer'in İslamiyet'e girişinden sonra, bütün Müslümanlar kendilerini daha güçlü hissetmeye başlamışlar ve bu iki kişinin Hz. Muhammed ve Müslümanları koruyacağını fark etmişlerdir (İbn-i Hişam, 1971: 226). Kureyşliler ise onların Müslüman olması ile daha da güç kazanan Hz. Muhammed'i etkisiz hale getirmek isteyerek Müslümanlar üzerinde bir boykot başlatmışlar ve bu boykotun şartlarını bir kâğıda yazarak Kâbe'nin duvarına asmışlardır. Bunun üzerine Ebu Talib, Ebu Leheb hariç, bütün Haşimoğullarını ve Muttaliboğullarını kendi mahallesinde toplamıştır (Fayda, 2005: 411). Yaklaşık üç yıl kadar devam eden bu boykot, Ebu Talib'in mahallesinde toplananlar için oldukça sıkıntılı geçmiştir (Bedirhan, 2017: 124). Nihayetinde ise Ebu Talib'in yeğeni Zübeyr b. Ümeyye ve Hişam b. Amr'ın da bulunduğu bazı kimselerin Kureyşlilerle anlaşması ile yapılan boykot sona ermiştir (Fayda, 2005: 413). Kureyşlilerin Müslümanlara uyguladıkları boykotun sona ermesinden sekiz ay kadar sonra Hz. Muhammed'in amcası Ebu Talip vefat etmiştir (Hizmetli, 1991: 129). Aynı dönemde Hz. Muhammed'in eşi ve ilk Müslüman olan kişi Hatice de vefat etmiştir (Hizmetli, 1991: 131).

Kureyşlilerin, Hz. Muhammed'e ve Müslümanlara karşı olan tavırlarının giderek daha da sertleşmesi sonucunda Peygamber İslam'a daveti Mekke dışına taşımıştır (Fayda, 2005: 413). Taif'in ileri gelenlerini ve halkından bazılarını İslam'a davet eden Hz. Muhammed, oldukça şiddetli bir tepki ile karşılaşmıştır (Hizmetli, 1991: 131). Bütün bu yaşananlardan sonra Allah, son peygamberi Hz. Muhammed'in manevi âlemlere seyahat etmesini sağlamış ve bu seyahat ile İslam'ın, on yıldan beridir mahsur kaldığı Mekke şehrinden çıkarak başka diyarlara da yayılacağını işaretini vermiştir (Fayda, 2005: 414). Hadislere göre 617 veya 619 yılında meydana geldiği düşünülen bu Mirac hadisesi (Eliade, 2017b: 98), terim olarak Hz. Muhammed'in göğe yükselişini ve

Allah katına çıkışını ifade etmektedir. Bu olay Hz. Muhammed'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya gidişini ve oradan da Allah katına çıkışını anlattığı için daha çok İsra ve Mirac olarak ele alınmıştır (Yavuz, 2005: 132).

Mirac hadisesinden sonra Hz. Muhammed, Mekke'ye gelen Arap kabileleri ile görüşmelerini hızlandırmıştır. Özellikle hac mevsiminde yaptığı bu görüşmelerinde Hz. Muhammed, muhataplarını hem İslam'a davet etmiş hem de Kureyşlilere karşı kendilerine siyasal bir destek istemiştir (Bedirhan, 2017: 131). Bu görüşmeler arasında en verimli olanı Yesrib (Medine) halkı ile yapılan temaslar olmuştur (Fayda, 2005: 414). Çoğunluğu Hazrec Kabilesine mensup olan Yesribliler, 620 senesinde Hz. Muhammed ile Mekke yakınlarındaki Akabe'de buluşmuşlar ve onun tebliğ ettiği İslam'a büyük ilgi duymuşlardır. Birinci Akabe Biatı olarak anılan bu hadiseden iki sene sonra 73 kişilik bir temsilciler heyeti ile gelen Yesribliler, Hz. Muhammed'e Yesrib'e yerleşmesi için teklifte bulunmuşlardır. Bu teklifi yapan Evs ve Hazrec kabileleri, Hz. Muhammed'in, kendi aralarındaki düşmanlık ve kavgalarda bir uzlaşma sağlayabileceği düşüncesi ile de bu teklifi yapmışlardır (Bedirhan, 2018: 38). Yapılan görüşmeler sonucunda Hz. Muhammed, İslam devletinin temellerini atmış ve hicretin ilk sinyallerini burada vermiştir. Hz. Muhammed; ikinci kez Akabe'de Yesriblilerle görüştüğünde onlardan, kendisini, ailelerini ve çocuklarını korudukları gibi koruyacaklarına dair biat etmelerini istemiş ve onlar da biat etmişlerdir.

Bu açıdan bakıldığında ikinci Akabe Biatı olarak anılan bu olay siyasal bir nitelik taşımaktadır. Birinci Akabe görüşmelerinde sadece dini ve ahlaki prensipler konuşulmuşken ikinci Akabe görüşmelerinde ise resmi şekilde Yesribliler ile bir ittifak oluşturulmuştur (Bedirhan, 2017: 134).

Hz. Muhammed'in ikinci Akabe Biatından sonra hicrete izin vermesi üzerine Müslümanlar, kabileler halinde, Mekke'den Yesrib'e göç etmişlerdir. Kureyşliler ise bu hicreti önlemeye çalışmışlar, hatta bazı Müslümanları hapsedmişlerdir. Ancak kısa süre içerisinde ahabın büyük bir kısmı Yesrib'e göç etmiştir (Fayda, 2005: 414). Mekke'den Yesrib'e en son hicret edenler ise Hz. Muhammed, arkadaşı Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ali olmuştur. Yesrib'e, Miladi 622 yılında Eylül ayının 27. gününde ulaşan (Hizmetli, 1991: 143) Hz. Muhammed bu şehri İslam'ın yeni merkezi yapmıştır. Hicretten sonra ise Yesrib'in ismi "Medinetü'n Nebevi" (Peygamber Şehri) olarak anılmaya başlamıştır (Bedirhan, 2018: 36).

Mekke'den Medine'ye yapılan bu hicret Müslümanlar için bir kaçış, sığınma veya gerçekleştirilen bir hedef olmamıştır. Hicret İslamiyet'in ve Müslümanların gelecekteki hedeflerini gerçekleştirmek için yapılmıştır. Bu sebepten Medine'ye yapılan hicret, daha önce Habeşistan'a yapılan hicretten hem sebep, hem yapılış şekli, hem de ortaya çıkardığı sonuçları bakımından oldukça farklı olmuştur (Bedirhan, 2017: 141). Ayrıca hicretin sonucunda, Mekke'de ferdi durumda olan Müslümanlık Medine, devrinde toplumsallaşarak bir devlet şeklini almıştır. Hicret ile özgürleşen İslam kısa süre içerisinde Medine ve çevresine yayılarak genişlemiştir (Hizmetli, 1991: 140).

Hizmetli, 1991: 140). Hz. Muhammed'in Medine dönemindeki dini ve siyasal etkinliği, Mekke'deki dönemden oldukça farklı olmuştur. Bu farklılık, hicretten sonra gelen surelerde de oldukça net bir şekilde görülmüştür. Bu sureler, genel olarak ümmetin örgütlenmesi, dinsel ve toplumsal kurumların oluşturulması ile ilgili olmuştur. Hz. Muhammed Mekke'de iken teolojik kısmı tamamlanan İslam'ın, ibadetlerine ait kurallar (namaz, oruç, zekât, hac) ise Medine'de belirlenmiştir. Hz. Muhammed burada olağanüstü bir siyasal zekâ göstererek, Mekke'den gelen Müslümanlarla (Muhacir) Medine'deki Müslümanları (Ensar) kendisinin tek hükümdarlığı altında birleştirmiştir. Bu şekilde Arap kabileleri içerisindeki aşiret anlayışından oluşan bağları geçersiz kılmış ve teolojik bir toplum biçiminde özgürleşen tek bir Müslüman cemaati oluşturmuştur (Eliade, 2017b: 100). Sonuç olarak Hz. Muhammed, vefatından önce Arabistan'ı daha önce benzeri görülmemiş bir hâkimiyet ve bir yasa altında birleştirmiştir (Şirvan, 1965: 19). Hicretten birkaç yıl sonra Mekke'yi almayı başaran Hz. Muhammed, burada çok büyük bir hoşgörü göstererek en azılı altı düşmanı dışında, sahabeye Mekkelilerden öç almayı yasaklamıştır. Kâbe'yi de putlardan temizleterek İslam dininin kapsamı içerisine almıştır (Artz, 2006: 113; Eliade, 2017b: 103).

1.2. HZ. MUHAMMED'İN MEDİNE'DEKİ FAALİYETLERİ VE İSLAMİYETİN YAYILIŞI

Hizmetli, 1991: 145). Hz. Muhammed Medine'ye hicret ettikten sonra Müslümanların toplumlaşması ve devlet kurma çalışmalarına başlamıştır (Hizmetli, 1991: 145). Hicretin ardından yapılan ilk işlerden birisi, Medine'de sosyal bir merkez görevi görecektir olan ve bu gün Mescid-i Nebevi olarak bilinen mescidin inşasına başlamak olmuştur. Mescidin bitişğinde, barınacak bir yeri veya kendisini koruyacak bir kabilesi olmayan Müslümanlar için bir bölge ayrılmıştır. Daha sonraları burada kalan kişiler için Ashab-ı Suffe denilmiştir (Berber, 2016: 471).

Hız. Muhammed, hicretten sonra Mekkeli Muhacirlerin daha fazla mağdur olmamasını ve Medineli Müslümanlarla aralarındaki kardeşlik bağlarını kopmaz bağlarla bağlamak istemiştir. Bütün Ensar ve Muhacir aile başkanlarının katıldığı bir toplantı düzenleyerek Mekkeli Muhacir ve Medineli Ensar arasındaki sosyal ve ekonomik bağları kuvvetlendirecek bir kardeşlik anlaşması oluşturmıştır. 186 Mekkeli Muhacir aileyi, bir o kadar Medineli Ensar aile ile kardeş ilan edip yanlarına yerleştirmiştir (Çiçek, 2013: 236). Hız. Muhammed böyle bir kardeşlik anlaşması ile sadece zor durumda olan Muhacirlerin ihtiyaçlarını karşılamakla kalmamış aynı zamanda da kabile esasına bağlı kardeşlik anlayışını, din kardeşliği anlayışına dönüştürmüştür (Fayda, 2005: 415).

Hız. Muhammed'in ve Müslümanların hicretinden sonra, farklı insan gruplarını barındıran, kozmopolit, dini-siyasi bir nüfus yapısına sahip olan Medine şehrinde, müşrik Araplar kadar Yahudiler ve az da olsa Hristiyan bir nüfus yaşamaktaydı. Müslümanların hicret etmesi ile daha da karmaşık bir hale gelen Medine şehrinde, Hız. Muhammed, önce şehrin sınırlarının tespit edilmesini istemiş daha sonra da Müslümanlar için bir nüfus sayımı yaptırmıştır (Bedirhan, 2017: 147). Hız. Muhammed bu şekilde şehrin içindeki mevcut grupları ideal bir hukuk ekseninde birleştirmeye çalışmış ve bunu yaparken de bulunduğu yerin şartlarını en iyi şekilde tahlil etmeye gayret göstermiştir (Çiçek, 2013: 236).

Hız. Muhammed, Medine'nin mevcut olan bu şartları altında Müslümanların ve Müslüman olmayan Medinelilerin kabile başkanları ile bir toplantı düzenlemiş ve onlara birleşmiş bir şehir devleti kurmayı önermiştir. Kabilelerin çoğunun bu öneriyi kabul etmesi sonucunda Hız. Muhammed, bu şehir devleti için bir anayasa oluşturmıştır (Palabıyık, 2002: 104-105). Buna göre, Medine'de yaşayanların birbiriyle ve yabancılarla olan ilişkilerini, idari ve adli yapılarını, fertlerin sahip oldukları din ve vicdan hürriyetlerini, haklarını ve sorumluluklarını belirli esaslara bağlayan bir metin hazırlanmıştır. Daha sonraları araştırmacılar tarafından 47 ya da 52 madde şeklinde düzenlenen bu metin, ana kaynaklarda ise bir bütün olarak yer almıştır. “*Kitab*”, “*Sahife*” ve “*Müvadea*” yani sulh anlaşması adını taşıyan bu belge; zaman içerisinde Medine Anayasası, Medine Vesikası, Medine Belgesi gibi isimler de almıştır (Bedirhan, 2017: 148). Bu vesika iki ayrı bölümden oluşturulmuştur. Bu bölümlerden ilki; 1. ve 23. maddeler (ya da 25. madde) arasındakiler Müslümanlarla ilgili olan maddelerden oluşurken ikinci bölümü ise 24. ve 47. (ya da 27. madde) maddeler arasındakiler

Yahudiler ile ilgili olan maddelerden oluşmuştur. Yapılan bu belge, Hz. Muhammed'in Medine'ye varışından kısa bir süre sonra, Hicri I. yılda yürürlüğe konulmuştur (Hamidullah, 1967: 190). Böylece, ilk İslam Devleti hukuku, bu temeller üzerine kurulmuştur. Yapılan din kardeşliği anlaşması ve Medine Vesikası ile Medine Devletinin varlığına ilişkin hukuki deliller oluşmuştur (Hizmetli, 1991: 148).

İslamiyet'in Medine'de kurumsallaşmaya başlamasından kısa bir süre sonra, hicretin birinci yılının sonunda, Müslümanların düşmanlarına karşı savaşmasına izin veren "cihad" ayetleri inmiştir (Hizmetli, 1991: 153). Hz. Muhammed, İslam düşmanları ile savaşa izin verilmesi üzerine, Kureyşlileri yapmış oldukları tehditlerden vazgeçirmek amacıyla, onların ticaret yollarına saldırılar düzenleyerek onları ekonomik baskı altına almak istemiştir. Bu maksatla çeşitli stratejik bölgelere seriyye ve gazveler düzenlemiştir. Yapılan ilk savaş olan Bedir Savaşı'na kadar bu şekilde dört tane seriyye ve dört tane de gazve gerçekleştirilmiştir (Bedirhan, 2017: 151). Bu gazve ve seriyyelerle birlikte, Medine ve Mekke arasında, savaş hükümlerinin geçerli olduğu bir dönem başlamıştır ve bu durum Hudeybiye Antlaşmasına kadar devam etmiştir (Fayda, 2005: 416).

Müslümanlar ve Mekkeli müşrikler arasında gerçekleşen ilk savaş Bedir Savaşı'dır (Bedirhan, 2017: 154). Bedir; Medine'nin 160 km kadar güney batısında yer alan ve Mekke ile Medine yolunun, Suriye kervan yolu ile birleştiği yerde, küçük bir kasabadır (Fayda, 1992: 325). Hz. Muhammed, Ebu Süfyan idaresindeki kervanın Şam'dan döndüğünü ve bu kervanın kırk kişi ile korunduğunu öğrenince kervanın yolunu kesmek için 313 kişi ile yola çıkmıştır (Bedirhan, 2018: 37). Kervanın başında bulunan Ebu Süfyan, Hz. Muhammed'in baskın yapacağını öğrendiği zaman Mekke'ye haber göndermiş ve yardım istemiştir. Bu haber üzerine Kureyş kabilesinin hemen hemen bütün kollarından toplanan 1000 kişilik bir ordu, Ebu Cehil komutasında Mekke'den ayrılmıştır (Fayda, 1992: 326). Mekke ordusunun gelmekte olduğunu haber alan Hz. Muhammed, kendi ordusundan üç kat daha büyük olan bu ordu ile karşılaşmaya karar vermiştir. Bedir düzlüğünde meydana gelen bu savaşta, Hz. Muhammed'in strateji ve taktik yetenekleri de anlaşılmıştır. Mekkeliler bu savaşta 70 ölü ve bir o kadar da esir bırakarak büyük bir mağlubiyet almışlardır. Bunun yanında ise Müslümanlardan 14 kişi ölmüştür (Hamidullah, 1967: 224). Bedir savaşı ile elde edilen bu başarı, henüz siyasi, dini ve sosyal olarak yeni oluşmaya başlayan Müslüman toplumunun ve İslam Devleti'nin daha sağlam temellere dayandırılmasını sağlamış ve

İslam'ın Arabistan'daki en büyük güçlerden birisi olduğunu göstermiştir (Hizmetli, 1991: 159).

Mekkeliler ve Müslümanlar arasında yaşanan ikinci savaş olan Uhud savaşının asıl sebebi Bedir Savaşı'dır (Bedirhan, 2017: 159). Bedir'de yenilen müşrikler Mekke'ye kaçmış ve derhal yeni bir savaş hazırlığına başlamışlardır (Hizmetli, 1991: 159). Hicretin 3. yılında müttefiklerinden, paralı askerlerden ve bizzat Kureyşlilerden oluşan 3000 kişilik bir ordu, hazırlanarak savaş için Medine'ye doğru yola çıkmıştır (Hamidullah, 1967: 233). Kureyşliler'in bu hazırlıklarından haberdar olan Hz. Muhammed, şehirde kalarak bir savunma harbi yapmak istemişse de bazı kişiler, özellikle de gençler, bir meydan harbi yapmak istemişlerdir. Hz. Muhammed etrafındakilerle yaptığı istişareler sonucunda savaşın şehrin dışında olmasına karar vermiştir. 700 kişilik bir ordu oluşturan Müslümanlar, Medine'nin 5 km uzağında bulunan Uhud Dağına giderek burada savaş pozisyonu almışlardır (Bedirhan, 2018: 38-39).

Müslümanlar, başlangıçta Kureyşlileri çekilmeye mecbur etseler de Hz. Muhammed'in stratejik bir öneme sahip olan tepeye yerleştirdiği okçuların talimatlara uymayarak bulundukları yeri terk etmeleri üzerine müşrikler, arkadan saldırarak savaşın gidişatını değiştirmişlerdir. Bu savaşta, başta Hz. Muhammed'in amcası Hamza olmak üzere 70 Müslüman şehit edilmiş ve Hz. Muhammed'in kendisi de yaralanmıştır. Hz. Muhammed'in öldüğüne dair bir haberin yayılması üzerine çatışmalar yavaşlamış, Müslümanlar Uhud Dağının eteklerinde, Kureyşliler ise Ebu Süfyan'ın etrafında toplanmıştır. Böylece iki ordu birbirinden ayrılmış ve savaş sona ermiştir (Fayda, 2005: 417).

Müslümanlar ve Kureyşliler arasında gerçekleşen büyük çarpışmalardan üçüncüsü ve sonuncusu Hendek Savaşı olmuştur. İslam dininin Medine'de gelişmesinden ve Müslüman toplumun gittikçe kuvvetlenmesinden oldukça tedirgin olan Kureyşliler, Miladi 627 yılında Bedeviler ve Habeşli birliklerden teşekkül edilen el-Ahzab adı verilen paralı askerlerden oluşan askeri bir güç ile yeniden Medine'ye saldırmışlardır. Medine'deki bazı Yahudilerin teşviki ve birçok Arap kabilesinin ortak gücü ile hazırlanan bu orduda 10.000 kişi yer almıştır (Bedirhan, 2018: 39-40).

Kureyşlilerin komutasındaki ordunun yola çıktığı haberinin Medine'ye ulaşması ile Müslümanlar ne yapacaklarını tartışmışlar ve sonucunda bir müdafaa savaşı

yapmaya karar vermişlerdir (Ayar ve Güneş, 2004: 223). Bu müdafaa için Hz. Muhammed, sahabeden Selman-ı Farisi'nin tavsiyesine uyarak Medine'nin kuzey kısmında hendek kazılmasına karar vermiştir. Bu hendek, 3000 kişilik İslam ordusu tarafından kısa sürede kazılarak tamamlanmıştır. Yirmi gün kadar devam eden muhasara esnasında ise bazı çatışmalar yaşansa da Kureyşliler bir sonuç alamamıştır. Şiddetli bir fırtınanın ardından da Medine üzerindeki kuşatmayı kaldırarak Mekke'ye geri dönmüşlerdir (Fayda, 2005: 417-418).

Bütün bu savaşlardan sonra, Hendek savaşından bir yıl sonra Hicri altıncı yılda, 13 Mart 628'de, Hudeybiye köyünde, Müslümanlar ve Kureyşliler arasında bir barış antlaşması yapılmıştır. İslam açısından oldukça önemli olan bu antlaşmaya Hudeybiye Antlaşması denilmektedir (Hizmetli, 1991: 167). Kureyşlilerin birçok isteğinin kabul edildiği bu antlaşmanın bazı önemli maddeleri ise şöyledir:

1. Müslümanlar o yıl umre için gittikleri Mekke'ye girmeden geri dönecekler ve umre için ertesi yıl gelip şehirde yalnızca üç gün kalacaklardır.
2. Mekkeli birisi Hz. Muhammed'in yanına kaçarsa iade edilecek fakat bir Müslüman Mekke'ye kaçarsa geri verilmeyecektir.
3. Barış 10 yıl sürecek, taraflardan birisi bu ittifaka dâhil olmayan her hangi bir kabile ile savaşa girerse diğer taraf pasif kalacaktır. İki taraf da kendi topraklarındaki kervanların geçişini ve hac ve umre geçişini sağlayacaklardır.
4. Diğer Arap kabileleri istedikleri taraf ile ittifak yapabileceklerdir.
5. Bu şartlara tarafların dışında kendileri ile müttefik olan kabileler de uyacaktır.

Bu antlaşmaya, Hz. Ömer gibi tepki gösteren bazı sahabeler olmuşsa da Hz. Muhammed'in antlaşmayı kabul etmesi ile herkes antlaşmayı kabul etmiştir (Hamidullah, 1998: 298).

İlk bakışta antlaşma Müslümanların aleyhine gibi görünse de, o güne kadar Müslümanları muhatap almayan Kureyşliler, bu antlaşma ile Müslümanları kendileriyle denk kabul etmişlerdir. Antlaşmanın ardından İslamiyet, Arap yarımadasında hızla yayılmaya devam etmiş ve Mekke'nin fethine kadar geçen iki yılda Müslüman olanların sayısı o güne kadar Müslüman olanların sayısını geçmiştir (Fayda, 2005: 418). Ayrıca Hz. Muhammed; bu antlaşmadan sonra Sasani ve Bizans İmparatorluklarına, Mısır

Habeşistan ve bazı Arap emirliklerine mektuplar göndererek onları İslamiyet'e davet etmiştir. Barışçıl yollarla, üç yıl içerisinde İslam devletini on kat büyüten Hz. Muhammed, hemen hemen bütün Arap yarımadasını da hâkimiyeti altına almıştır (Hamidullah, 1998: 299).

Hudeybiye antlaşmasına göre her iki taraf da birbirlerine ve müttefiklerine karşı saldırıda bulunmayacaktır. Ancak Kureyşliler antlaşmaya uymayarak müttefikleri olan Beni Bekir kabilesi ile Müslümanların müttefiki olan Huzaa kabilesine saldırmışlar ve namaz esnasında 22 kişiyi öldürmüşlerdir (Azimli, 2010: 194). Bunun üzerine Huzaalılar, Medine'ye bir heyet göndererek yardım istemiş, Hz. Muhammed de Kureyşlilere bir mektup yazarak, Beni Bekir ile olan ittifaklarını bitirmelerini ya da öldürülen Huzaalıların diyetlerini ödemelerini istemiştir. Aksi halde Hudeybiye antlaşmasının geçersiz olacağını ve kendilerine savaş açabileceklerini bildirmiştir. Ancak Kureyşliler bu isteği reddederek Hudeybiye antlaşmasını yenilemek üzere Ebu Süfyan'ı Medine'ye göndermişlerdir. Medine'deki, teşebbüslerinden olumlu bir sonuç alamayan Ebu Süfyan ise Mekke'ye geri dönmüştür (Fayda, 2005: 419).

Ebu Süfyan'ın eli boş bir şekilde Mekke'ye dönmesinden sonra Hz. Muhammed, büyük bir gizlilik içerisinde savaş hazırlıklarına başlamıştır. İstikametlerini bildirmeksizin müttefik kabilelerden de bu sefer için hazırlık yapmalarını istemiştir (Hizmetli, 1991: 174). Sefer hazırlıklarını ve gideceği yeri gizli tutan Hz. Muhammed bu şekilde kan dökülmesini ve düşmanı hazırlıksız yakalamayı hedeflemiştir (Bozkurt ve Küçükaşcı, 2003: 557). Hazırlıkların tamamlanması üzerine Medine'den ayrılan Hz. Muhammed, diğer askeri güçleri toplamak için müttefik kabilelere uğrayarak yol almaya başlamıştır. Bu şekilde de asıl hedefini gizleyen Peygamber, daire şeklinde bir yol alarak Mekke'nin etrafını çevreleyen dağların arkasında ordugâhını kurmuştur. Bu sırada Hz. Muhammed'in yanında bulunan askerlerin sayısı ise 10.000'i bulmuştur (Hamidullah, 1967: 264-265).

Müslümanların 10.000 kişilik bir ordu ile Mekke'ye yaklaştığını öğrenen Mekkeliler, Ebu Süfyan başkanlığındaki bir heyeti Hz. Muhammed ile görüşmeye göndermişlerdir. Ancak heyettekiler Mekke'ye İslam'ı kabul etmiş şekilde geri dönmüş ve diğer Kureyşlilere de İslam'ı kabul edip teslim olmaktan başka çareleri olmadıklarını söylemişlerdir. Hz. Muhammed de bu sırada kumandanlarına, mecbur kalmadıkça savaşmamalarını, kaçanları takip etmemelerini, yaralı ve esirleri öldürmemelerini bildirdikten sonra, hücum emri vermiştir (Fayda, 2005: 419). Hz. Muhammed her ne

kadar az kan dökülmesini istemişse de cahiliye döneminden yeni çıkan sahabenin bir kısmı intikam almak istemiştir (Azimli, 2010: 197). Hz. Muhammed ise silahına sarılmayanın, Ebu Süfyan'ın evine ya da Kâbe'ye gidenin ve kendi evinde kalanın güvende olacağını bildirmiştir. Mekke'ye girdikten sonra direk Kâbe'ye giden Hz. Muhammed, içeride bulunan putları dışarıya atmak sureti ile Kâbe'nin içini putlardan temizleyerek herkesin serbest ve hür olduğunu ilan etmiştir. Akşama doğru ise Kureyşliler, Hz. Muhammed'in huzuruna gelerek toplu bir şekilde İslam'ı kabul etmişlerdir. Mekke'nin fethinden sonra on beş gün Mekke'de kalan Hz. Muhammed daha sonra Medine'ye dönmüştür (Bedirhan, 2018: 43).

Mekke'nin fethi ve Kâbe'nin ele geçirilmesi, İslam'a davetin başarıya ulaşmasına yardım eden en önemli olaylardan birisi olmuştur. Çünkü bu fetih başta İslam'ı kabul etmeyen Arap kabilelerinin, Müslümanların karşı koyamayacakları bir çaba ve gayret içerisinde olduklarını anlamalarını ve gruplar halinde İslam'ı kabul etmelerini sağlamıştır (Bedirhan, 2017: 178).

Hicretin 10. yılında Zilkade ayında hac için hazırlanmaya başlayan Hz. Muhammed, diğer Müslümanlardan da hazırlanmalarını istemiştir. Onunla birlikte hacetmek isteyenler Medine'de toplanmıştır. Hz. Muhammed Zilkadenin 26'sı (22 Şubat 632) Cumartesi günü yanında, hanımları, kızı Fatıma ve diğer Müslümanlarla birlikte Medine'den yola çıkmıştır (Sarıçam, 2014: 387). Hz. Muhammed bu hac ibadeti ile hicretten sonra ilk defa hac farzını yerine getirmiştir. Haccın farz kılındığı hicretin 9. yılında hacca gitmemiş ve yerine Hz. Ebu Bekir'i hac emirliğine tayin etmiştir. Bu hac ise Hz. Muhammed'in ilk ve son haccı olmuş, ashabı ile vedalaştığı ve bir daha Kâbe'yi ziyaret edip hacetme imkânı olmadığı için İslam tarihinde bu hacca "Veda Haccı" denilmiştir (Hizmetli, 1991: 183).

Zilhicce ayının sekizinde Mekke'den ayrılan Hz. Muhammed, Mina'ya giderek burada kalmıştır. Ertesi gün Arafat vadisine gelen Hz. Muhammed, burada, sayıları 120.000'i aşan ashabına "Veda Hutbesi"¹⁶ diye bilinen konuşmasını yapmıştır. Hz. Muhammed, bütün insanların eşit olduğunu söyleyerek başladığı hutbesinde genel olarak insan hakları üzerinde durmuştur (Fayda, 2005: 420-421). Hz. Muhammed'in yapmış olduğu bu hutbede politik hiçbir vasıf bulunmamakla birlikte, hutbede asıl

¹⁶ Veda Hutbesinin tam metni için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, C. I, İrfan Yayınları, İstanbul 1967, s. 273-276.

dikkat çekici nokta ise kendisinin yakın bir gelecekte vefat edeceğine dair ifadelerinin olmasına rağmen Hz. Muhammed'in kendisinden sonra siyasal iktidara kimin geleceğine dair bir açıklama yapmamış olmasıdır. Hz. Muhammed; insanlara sadece Kur'an'da yazılanlara uymalarını, kendi sünnetini takip ederek yaşamalarını öğütlemiştir (Hamidullah, 1967: 276).

Veda Haccı'ndan dönen Hz. Muhammed'in sağlığı bozulmuş ve hastalanmıştır. Sağlığı bir türlü düzelmeyen Hz. Muhammed (Bedirhan, 2018: 44), namaz kıldırması için Hz. Ebu Bekir'e emir vermiş ve son günlerini eşi Aişe'nin yanında geçirmiştir (Fayda, 2005: 421). Hz. Muhammed; yerine hiç kimseyi bırakmadan Hicri 11 senesinde Rebiyülevvel ayının 14'ünde Pazartesi günü (8 Haziran 632), kuşluk vakti vefat etmiştir (Sarıçam, 2014: 397).

Hz. Muhammed'in ölümü bütün Müslümanları derinden üzmüştür. Öyle ki Hz. Muhammed'in gerçekten ölüp ölmediğini soranlar, öldüğüne inanmayanlar olmuşsa da kısa süre içerisinde kendilerini toparlayıp gerçeği anlamışlardır (Hizmetli, 1991: 186).

Dinler ve dünya tarihi açısından, Hz. Muhammed'in meydana getirdiği yapı ender bir örnek oluşturmuştur. Mekke'nin fethi ve teokratik yapılı bir devlet kurması, Peygamberin siyasal dehasının, dinsel dehasından geri kalmadığını göstermiştir (Eliade, 2017b: 134). Hz. Muhammed, keskin anlayışı ve isabetli görüşleri olan bir siyasetçi olmuş, onun siyasetteki başarısı en güç meselelerde çözüm üretmesini sağlamıştır. Medine'de kurduğu yönetimle asayışı ve güvenliği sağlamış, ekonomik hayatın temellerini atmış, eğitimden hukuka kadar her şeyle ilgilenmiştir (Bedirhan, 2017: 198). Yönetimini adalet, ahlak, istişare, biat ve ehliyet esaslarına dayandırarak yapan Hz. Muhammed, peygamberlik görevinin yanında bir devlet adamı olarak da yönetimini bu ilkelere bağlı kalarak gerçekleştirmiştir (Sarıçam, 2014: 295). Ayrıca, başta Necran Hristiyanları olmak üzere gayrimüslim kabilelerle anlaşmalar yaparak onların can ve mal güvenliğini sağlamıştır (Bedirhan, 2017: 198). Bununla birlikte hicretten sonra Medine'de bulunan Yahudilere hoşgörülü davranan Hz. Muhammed, onları Medine Sözleşmesine dâhil etmiş ise de (Sarıçam, 2014: 221) zamanla Müslümanların dini birliği için bir tehdit oluşturdukları anlaşıldığı için Medine'den sürmüştür.

Hz. Muhammed'in liderliğinde Arap yarımadasındaki siyasi yapı, çeyrek asırda değişmiş, kabileler şeklinde yaşayan Araplar ilk defa birleşerek bir millet haline

gelmiştir. Bu şekilde asırlarca yaşayacak bir devletin temelleri atılmıştır (Özel, 2005: 434).

2. DÖRT HALİFE DÖNEMİ (HULEFÂ-İ RÂŞİDİN DEVRİ)

İslam tarihinde, Hz. Muhammed'in vefatından sonra devleti ve ümmeti yöneten kişi genellikle "halife"; yönetimi de "hilafet" olarak ifade edilmiştir. Bunun yanında bazen, halife yerine "imam" veya "emiru'l-mü'minin"; hilafet yerine de "imamet" ifadeleri kullanılmıştır. Şii'ler imam ve imamet ifadelerini kullanırken Sünniler ise halife ve hilafet ifadelerini kullanmayı tercih etmişlerdir.

Bir idare şekli olan hilafet, Müslümanlara özgü bir yönetim sistemidir ve bu sistemin temelinde insan unsuru yer almıştır. Milletin seçilmiş yöneticiler tarafından yönetilmesi ilkesine dayanan halifelikte, halk doğrudan egemenlik erkini kullanabilecek ve yönetimi zamanın gereklerine göre düzenleyip şekillendirebilecektir. Halife de ümmetin halifesi olacaktır. Allah veya Peygamberin halifesi değil, halifeyi seçen halkın halifesidir ve halka karşı sorumlu olacaktır (Hizmetli, 1999: 30).

Hz. Muhammed vefatından önce yerine geçecek ve devleti yönetecek bir kişi belirlememiştir. Bu hususta Kur'an'da da bir hükmün olmayışı, devlet başkanının (imame-halife) seçiminin Müslümanların iradesine bırakıldığını ve dinin esaslarında yer almadığını göstermiştir. Ayrıca halifenin Hz. Muhammed tarafından belirlenmesi, yönetimin belli bir zümrenin tekelinde olmasına neden olacaktır. Bununla birlikte devlet başkanının "nas" ve "vasiyetle" belirlenmemesi, Müslümanlara, yetenekli olan kişileri yönetime getirme, icraatlarını denetleme, gerekirse yargılama hakkı vermiş ve halkın her ferdinin yönetime katılmasını sağlamıştır (Hizmetli, 1991: 198). Nitekim ilk halife olan Hz. Ebu Bekir de Medine'deki Müslümanların büyük çoğunluğunun kendisine biat etmesiyle halife seçilmiştir (Fayda, 1998: 326). Hz. Ebu Bekir, kendisinden sonra yerine Hz. Ömer'i bırakmış; Hz. Ömer bir kişiyi devlet başkanı seçmek yerine bu seçim işini altı kişilik bir heyete devretmiştir. Bu heyet Hz. Osman'ı halife seçmiş ve Hz. Osman'ın bir grup isyancı tarafından öldürülmesi üzerine Hz. Ali halife seçilmiştir.

İslam tarihinde Raşid Halifeler dönemi olarak bilinen bu dönem, daha sonra gelen Emeviler idaresinden kesin çizgilerle ayrılmıştır (Aydın M. A., 1990: 182). Bununla birlikte Şii kaynaklar devlet başkanının nas ve vasiyetle tayin olduğunu kabul ederek, halifenin doğrudan Hz. Muhammed tarafından belirlendiğini ileri sürmektedirler. Buna göre Şii anlayış ilk halifenin, imameti açıkça belli olan Hz. Ali

olduğunu iddia etmiştir (Hizmetli, 1991: 190). Ancak bu iddia; ne Hz. Ebu Bekir'in devlet başkanı seçilmesi sırasında, ne de daha sonra bizzat Hz. Ali tarafından ortaya konulmamıştır (Aydın M. A., 1990: 181). Fakat bu konudaki rivayetler devamlı olarak Şiilik ile Ehl-i Sünnet arasında ihtilaf konusu olmuştur. Halifelik konusunda Müslümanlar arasında oluşan bu ihtilaflar günümüze kadar sürmüştür (Hizmetli, 1991: 190).

2.1. HZ. EBU BEKİR DÖNEMİ

Müslümanların ilk halifesi olan Hz. Ebu Bekir Miladi 573 yılında Mekke'de dünyaya gelmiştir. Hz. Ebu Bekir'in cahiliye döneminde ismi Abdül'Kabe idi ancak Hz. Muhammed Müslüman olmasından sonra onun adını Abdullah olarak değiştirmiştir (Bedirhan, 2017: 206-207).

Hz. Ebu Bekir'in çocukluk ve gençlik yılları hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamakla birlikte ticaretle uğraştığı bilinmektedir. Aynı şekilde nasıl Müslüman olduğu ile ilgili bilgilerde oldukça azdır. Genellikle, Hz. Muhammed'in Müslüman olduğunu öğrenince, onun yanına giderek Müslüman olduğu iddiaları kabul görmüştür (Fayda, 1994: 102).

Kureyş'in ileri gelenlerinden olan Hz. Ebu Bekir, İslamiyet'in yayılmasında oldukça etkili olmuştur. Hz. Muhammed Mekkelileri İslamiyet'e gizlice davet etmeye başladığında, Kureyş'in ileri gelenlerinden birçok kişi Hz. Ebu Bekir sayesinde Müslüman olmuştur (Fayda, 1994: 102). Mekke'den Medine'ye hicret esnasında da Hz. Muhammed'in yanında olan Hz. Ebu Bekir (Bedirhan, 2017: 207), Mekke dönerinde İslam için yaptığı çalışmalarına ve harcamalarına Medine'de de devam etmiş, önemli işlerde Hz. Muhammed'in yanında olmuştur (Algül, 2005: 105). Hz. Muhammed hastalığı şiddetlenip namaz kıldırılamayacak duruma geldiğinde, bu görevin Hz. Ebu Bekir tarafından yerine getirilmesini emretmiştir. Bu şekilde Müslümanlara namaz kıldırarak Hz. Ebu Bekir, Hz. Muhammed'in vefatından sonra da seçilen ilk halife olmuştur (Bedirhan, 2017: 208).

Hayatta iken, yerine geçecek ve Müslümanları yönetecek kişiyi belirlemeyen Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar için en önemli konu, kimin halife (devlet başkanı) olacağı olmuştur (Hizmetli, 1999: 28). İslam toplumunun bir bölümünü oluşturan Ensar, Hz. Muhammed'in vefatından sonra hilafet konusunu görüşmek için Sakifetu Beni Saide hemen bir toplantı yapmıştır. Yapılan toplantıdan haberdar olan

Muhacirlerin bir kısmı da bu toplantıya katılmıştır. Her iki taraf da Hz. Muhammed'in yerine yönetime geçecek kişinin kendi içlerinden olmasını istemişlerdir (Bedirhan, 2017: 202). Halife seçimi konusunda görüşüldüğünü öğrenen Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ile birlikte oraya giderek, Ensar ve Muhacirden birer halife seçilmesini isteyen sahabelere bu görüşün doğru olmadığını ve İslam birliğinin sağlanabilmesi için tek bir lider etrafında toplanmanın daha doğru olacağını açıklamıştır. Bu tek kişilik liderliğe de Hz. Ömer ve Ebu Ubayde b. Cerrah'ı aday olarak göstermiştir. Fakat sahabeler onun halife olmasını uygun bularak Mescid'i Nebevide Hz. Ebu Bekir'e biat etmişlerdir. Bunu üzerine, Hz. Ebu Bekir takip edeceği siyasetin genel hatlarını ortaya koyan bir konuşma yapmıştır (Fayda, 1994: 103).

Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi; bir yandan Haşimiler ve Ümeyyeliler, diğer yandan Evs ve Hazrec kabileleri ile Arap yarımadasındaki diğer kabileler arasındaki dengelere dayanan bir uzlaşmanın sonucunda gerçekleşmiştir. Kureyş soyundan oluşu, Müslüman olmadaki önceliği, Hz. Muhammed'e yakınlığı, İslamiyet için yaptığı hizmetleri ve diğer benzer özellikleri onun halife seçilmesinde etkili olmuştur (Hizmetli, 1999: 32).

Hz. Ebu Bekir yeni bir devlet idaresi ortaya koymamıştır. Kendisine Hz. Muhammed'in karar ve uygulamalarını örnek alan Hz. Ebu Bekir, halifelik hayatının büyük bölümünü savaş ve mücadeleler ile geçirmiştir. Ayrıca dönemindeki ihtiyaçlar da yeni bir yapılanmaya gidilecek kadar değişim ve gelişin geçirmemiştir (Bedirhan, 2017: 209).

Hz. Ebu Bekir'in halife seçildikten sonra yaptığı ilk icraatı; Suriye seferi için, Usame b. Zeyd'in komutasında hazır bulunan orduyu göndermek olmuştur. Bu sefer için kendisine itirazlar ve farklı teklifler yapılmış ise de Hz. Ebu Bekir bunları reddederek orduyu sefere göndermiştir. Bu ordu, düşmanla savaşımadan, bazı asi kabileleri yola getirerek Medine'ye geri dönmüştür (Fayda, 1994: 103-104).

Hz. Ebu Bekir'in halife olduğu günlerde Arap yarımadasında irtidat (dinden dönme, çıkma) hareketleri (Bedirhan, 2018: 48), peygamberlik iddiasında bulunanalar ve bunları takip edenler ortaya çıkmaya başlamıştır. Ayrıca namaz kılmayı kabul edip zekât vermek istemeyen bir kesim de oluşmaya başlamıştır (Algül, 2005: 114). Peygamberlik iddiasında bulunanlarla savaşıma konusunda herhangi bir ihtilaf olmazken, zekât vermek istemeyenlerle mücadele konusunda Müslümanlar arasında

farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Her ne sebeple olursa olsun irtidat edenlerle mücadelede kararlı olan Hz. Ebu Bekir, önce Medine'deki sahabelerin kuşkularını gidermiş; namaz ve zekâtın birbirinden ayrı düşünmenin doğru olmadığını ve böyle düşünenlerle savaşmanın şart olduğunu belirtmiştir (Fayda, 1994: 104). Hz. Ebu Bekir; Medinelilerin tereddütlerini giderince, bizzat kendisi bir süvari birliğinin başına geçerek düşüncelerini fiiliyata dökmüş ve daha sonra da irtidat olayları ile ilgilenmesi için komutanlar görevlendirmiştir (Algün, 2005: 114).

Halife, irtidat olaylarını büyük bir kararlılık ile bastırdıktan sonra bütün gücü ile Hz. Muhammed'in başlatmış olduğu fetih hareketlerine devam edip komşu olan Arap ülkelerini fethetmek için harekete geçmiştir (Hizmetli, 1991: 197). 633 yılında, Yemame'de bulunan Halid b. Velid'e haber gönderen Hz. Ebu Bekir, ona ordusu ile Irak üzerine gitmesini emretmiştir. Ayrıca İyaz b. Ganem'i de kuzeyden Sasaniler üzerine göndermiştir (Bedirhan, 2017: 216). Hz. Ebu Bekir Irak fetihlerine paralel olarak aynı yıllarda Suriye'ye de ordular sevk etmiştir (Algül, 2005: 117).

Hz. Ebu Bekir devleti yönetmek için çeşitli eyaletlere ayırmış ve her bir vilayete vali tayin etmiştir. Görevlendirdiği bu valilere halka namaz kıldırmanın yanı sıra, adli, idari, kazai ve askeri sorumluluklar da verilmiştir (Balcı, 1999: 196).

Hz. Ebu Bekir 634 yılının Ağustos ayında (Hicri 13 Cemaziyelahir) hastalanınca, sahabeler hilafet meselesini gündeme getirmiştir. Hz. Ebu Bekir yerine Hz. Ömer'i halife bırakmak istemiş ve Hz. Osman'a bir ahitname yazdırmıştır (Fayda, 1994: 104). Hz. Ebu Bekir 23 Ağustos 634'de vefat etmiş, cenaze namazını Hz. Ömer kıldırması ve Hz. Muhammed'in yanına defnedilmiştir (Hizmetli, 1991: 201).

2.2. HZ. ÖMER DÖNEMİ

Fil vakasından on üç yıl kadar sonra diğer bir rivayete göre ise Büyük (Dördüncü) Ficar savaşından dört yıl kadar önce Mekke'de dünyaya geldiği düşünülmektedir. (Fayda, 2007: 44). İslamiyet öncesi diğer Kureyşliler gibi putperestliğe bağlı kalan, Hz. Muhammed ve diğer Müslümanlara karşı düşmanlık gösteren Hz. Ömer 616 yılında (biset'in 6. yılında) Müslüman olmuştur (Bedirhan, 2017: 217). Bizzat Hz. Ebu Bekir'in tavsiyesi üzerine halife seçilen Hz. Ömer, Müslümanların ikinci halifesi olmuştur (Bedirhan, 2018: 49).

Hz. Ömer döneminin en önemli olayları, fetih hareketleri ve devletin yapılanması olmuştur. Bu bakımdan İslam Devletinin idari, siyasi, askeri, iktisadi,

içtima, adli ve mali alanlarda yapılanması ve kurumsallaşması çoğunlukla bu dönemde olmuştur (Hizmetli, 1999: 36). Bu dönemdeki fetihlerle ülke sınırları; başta İran olmak üzere Suriye ve Mısır toprakları, güneyde Sind (bugünkü Pakistan), Thoma Çölü, Kuzey Ermenistan, Azerbaycan, Horasan ve Afrika'nın bir bölümünü içine alan geniş bir coğrafi alana ulaşmıştır. Bu fetihlerle beraber İslam Devleti bünyesine giren muhtelif milletlerin dini, siyasi ve iktisadi statülerinin tespit edilmesi zorunlu olmuştur. Bununla birlikte bu bölgelere yerleşen Müslümanlarında siyasi, iktisadi ve medeni hayatlarının yeni şartlara göre düzenlenmesi gerekmiştir. Bu nedenle Hz. Ömer, gerek Müslümanlar gerekse gayrimüslimler için oluşan farklı ihtiyaçlara göre birçok farklı müessesenin devlet içinde kuruluşunu gerçekleştirmiştir. Hz. Ömer, bu kurumsallaşma faaliyetlerinde, fethedilen ülkelerdeki Sasani ve Bizans iktisadi ve idari tecrübelerinden yararlanmış, buralarda hazır bulduğu bazı müesseseler üzerinde de değişiklikler yaparak düzenlemiştir (Sabuncu, 2018: 277-278).

Devlet yönetimini Kur'an ve sünnet esaslarına göre gerçekleştiren Hz. Ömer, Müslüman toplumu ilgilendiren işleri bir danışman meclis ile görüşerek yerine getirmiştir. Çok önemli konularda Muhacirlerden ve Ensardan oluşan bir genel kurul ile toplantı yaparak onların görüşlerine başvurmuştur (Hizmetli 1991: 204). Ayrıca Hz. Ömer devleti, Mekke, Medine, Suriye, Cezire, Basra, Küfe, Mısır ve Filistin olarak, 641 yılında sekiz eyalete ayırmış, İran'ın ise idari şeklini olduğu gibi bırakmıştır. Her vilayete vali, başkâtip, sahibu'l haraç, sahibu'l ahdas (polis), sahibu'l beytul mal, kadı ve din görevlisi atamıştır. Her vilayetin valisi, ayrıca ordu kumandanı olarak da görev yapmıştır. Hz. Ömer, bazı önemli memuriyetler için istişare meclisinde aleni seçimler de yapmıştır. Ayrıca memurlar hakkındaki şikâyetlerin tahkiki için de bir büro kurdurtmuştur (Bedirhan 2017: 227). Hazine yönetimini divanlar aracılığı ile yapan Hz. Ömer, bu divanlara maaşları ödeme görevi de vermiştir. Kadılık makamını da kurumsallaştıran Hz. Ömer, İslam ceza hukukunu daha ileri bir noktaya taşımış, bazı noktalardaki görev ve sorumluluk kurallarının eksikliklerini gidermiştir (Busse, 2005: 293).

634 yılında halife seçilen Hz. Ömer; 10 yıl boyunca halifelik yapmış, fetihlerin başarı ile sürmesini sağlamış, adaletli ve dirayetli kişiliği ile tarihe geçmiştir. Ancak adaletinin kurbanı olan Hz. Ömer 644 yılında Ebu Lü'lü isimli İranlı bir köle tarafından yaralanarak öldürülmüştür (Hizmetli, 1999: 34). Hz. Ömer yaralanınca yerine kimin halife olacağı sorulmuş, Hz. Ömer'de bu işi altı kişilik bir heyete havale etmiştir. Onlara

içlerinden birini en kısa sürede halife seçmelerini tavsiye eden Hz. Ömer, yaralandıktan üç gün sonra 3 Kasım 644'te vefat etmiştir (Hizmetli, 1991: 206).

2.3. HZ. OSMAN DÖNEMİ

Hulefâ-i Râşidin'in üçüncüsü olan Hz. Osman 576 yılında Mekke'de doğmuştur. Hz. Osman Kureyş'in en önemli iki kolundan biri olan Beni Ümeyye'ye mensuptur. Hz. Osman Hz. Muhammed'in iki kızıyla evlendiği için, iki nur sahibi anlamına gelen "zu'n nureyn" lakabıyla da tanınmıştır (Bedirhan, 2017: 234).

İslamiyet'in ilk safhasında Hz. Ebu Bekir'in daveti ile Hz. Muhammed'in yanına giderek Müslüman olan Hz. Osman; bu şekilde, ilk Müslümanların arasında yer almıştır. Tanınan bir olmasından dolayı İslamiyet'i kabul edişi, Kureyş içerisinde oldukça yankı yapmıştır. Annesi ve amcası onu dinden döndürmek için çok uğraşmışlar ise de Hz. Osman dinden dönmemiştir. Müslüman olduktan sonra Hz. Muhammed'in kızı Rukiye ile evlenen Hz. Osman, İslamiyet'in beşinci yılında eşi ile birlikte, Habeşistan'a hicret eden ilk kabilenin içerisinde yer almıştır. Bir yıl sonra Mekke'ye dönen Hz. Osman, ardından Medine'ye hicret etmiştir (Yiğit, 2007: 438).

Hz. Osman; halife Hz. Ömer'in vefatından sonra, Hz. Ömer tarafından belirlenen altı kişilik bir heyet tarafından halife seçilmiştir. Hz. Ömer yaralandıktan sonra yerine geçecek kişiyi ismen beyan etmemiş ancak, hepsi sağlığında cennetlik olarak bildirilen altı kişiden bir meclis oluşturarak, içlerinden birisini üç gün içerisinde halife seçmelerini istemiştir. Bu meclis; Hz. Osman, Hz. Ali, Talha, Zübeyr, Sa'd b. Ebi Vakkas ve Abdurrahman b. Avf'tan oluşturulmuştur. Abdurrahman b. Avf'ın başkan olduğu bu heyete, halife seçilmemek şartıyla, sadece gözlemci sıfatıyla, oy vermek için Hz. Ömer'in oğlu Abdullah da katılmıştır (Hizmetli, 1991: 207). Öncelikle bu altı kişinin bir isim üzerinde anlaşması, sonrasında ise seçilen kişiye Medinelilerin biat etmesi gerekmektedir ve bu heyet Hz. Osman üzerinde anlaşmıştır (Üçok, 1968: 1). Böylece Hz. Osman Hicri 24, Miladi 644 yılında 70 yaşının üstünde olmasına rağmen bu seçici heyet tarafından halife seçilmiştir (Hurç, 2003: 411).

Hz. Osman; ümmet içerisinde herhangi bir çatışma ve bölünme olmadan Haşimiler ve Emeviler, Muhacir ve Ensar'ın ittifakı ile halife seçilmiş ve en uzun süre iktidarda kalan halife olmuştur. On iki yıllık hilafet dönemine yaşanan iki büyük olay: Fetihler ve iç karışıklıklar, damgasını vurmuştur (Hizmetli, 1991: 208).

Hiz. Osman, Hiz. Ömer'den devraldığı devleti iyi idare etmiş, fetihleri iyice genişleterek Afrika'da Trablusgarp ve Merakes'i almış, İran'ın fethini tamamlamıştır. Bu dönemde Afganistan, Horasan ve Türkistan'ın bir kısmı İslam Devletine dâhil edilirken, denizlerde de başarılar kazanılmıştır (Bedirhan, 2018: 58). Hiz. Osman dönemindeki fetihler öncelikle Doğu ve Batı olmak üzere iki yönlü yapılmış, doğuda ve batıda varılabilecek ya da varılması gereken yerlere kadar gidilmiştir. Fütuhât neticesinde devletin sınırları olabileceğine genişlemiş ve en ileri noktasına ulaşmıştır (Hizmetli, 1999: 43). Fetihler neticesinde gerçekleşen zenginleşme ile birlikte, toplumda lüks ve refahın arttığı Hiz. Osman'ın halifelik dönemi; barış ile geçen sükûnet dönemi (644-649) ve halifenin öldürölmesi ile sonuçlanan, İslam tarihinin ilk büyük fitnesinin (iç karışıklığın) yaşandığı karışıklık dönemi olarak ikiye ayrılmıştır.

İlk altı yıl içerisinde bazı şikâyetler görölse de bunlar büyük sorunlar oluşturmamıştır. Fakat ikinci dönemin başından itibaren önceki olumsuzlukların da etkisi ile yönetime karşı ciddi şikâyetler başlamıştır. Etkileri günümüze kadar gelen kanlı fitne hareketleri bu şikâyetler ile başlamış, Hiz. Osman'ın öldürölmesi, ardından Cemel ve Sıffin savaşlarının yapılması ile devam etmiştir. Kaynaklar; Hiz. Osman'ı hedef alan ve iç savaşlar dönemini başlatan isyanı, çok ayrıntılı bir biçimde ancak birbiri ile çelişen ve neredeyse içinden çıkılmaz bir hale gelmiş olan bir yığın rivayetle birlikte anlatmışlardır. Müslümanların mezheplere bölünmesinin temelini teşkil eden bu ilk fitne, aynı zamanda İslam tarihinin en ihtilafli meselesi haline gelmiştir (Yiğit, 2007: 439).

Hiz. Osman hakkında yapılan eleştirilerin başında; onun, devletin en önemli idari ve askeri mevkilerine yakın akrabalarını getirmesi yer almıştır. Halife; göreve başlamasının ilk yıllarından itibaren, ailesinin de telkiniyle, çeşitli nedenlerle Mısır, Basra, Küfe gibi önemli eyaletlerin valilerini azlederek yerlerine mensubu olduğu Beni Ümeyyeli kişileri tayin etmiştir (Apak, 2005: 158). Bu tayinler neticesinde devletin bütün idari kademeleri, bazılarının liyakatı tartışılan Ümeyyeoğullarının eline geçmiştir. Hiz. Ali ve diğer sahabeler tarafından eleştirilen bu uygulamaya, halifenin valilere karşı beklenen sertlikte davranmaması ve onlara önemli mal bağışlarında bulunması sebebi ile şikâyetler daha da yoğunlaşmıştır. Ayrıca bu tayinler, Kureyş içerisinde Emevi-Haşimi rekabetini gündeme getirmiş; Kureyş dışındaki kabilelerin liderleri tarafından Kureyş'in tahakkümü olarak görölmuş ve kabilecilik hareketlerinin körüklenmesine neden olmuştur (Yiğit, 2007: 440).

Bütün bunlar, başta büyük sahabeler olmak üzere Müslüman halkı, devlet idaresinden soğutmuş ve her tarafta umumi bir hoşnutsuzluk oluşturmuştur. Halkı Hz. Osman'a karşı kıskırtan kişiler de bu hoşnutsuzlukların oluşmasına sebep olmuşlardır. Hz. Osman ise bütün bu fitne hareketlerini bastırmakta geç kalmış ve halk içinde oluşan bu tahrik ve kıskırtmalar sonucunda 656 yılının Nisan ayında Basra, Küfe ve Mısır'dan 700-800 kişilik büyük bir isyancı grubu Medine civarlarında karargâh kurmuşlardır. Mısırlılar Hz. Ali'ye, Küfeliler Zübeyr'e, Basralılar ise Talha'ya biat ederek halife olmalarını istemişlerse de bu büyük sahabeler onları reddetmişlerdir (Bedirhan, 2018: 60).

Medine'ye gelen asiler, Halife'den ya valileri görevden almasını ya da istifa etmesini istemişler ancak Hz. Osman iki isteğe de yanaşmamıştır. Bunun sonucunda ise asiler Hz. Osman'ı isteklerini kabul edinceye kadar muhasara altına almışlardır. Olayların sonucunda ise Küfe, Mısır ve Basra'dan gelen bu asiler, Medine şehrinde terör estirip, Halife Osman'ı günlerce evinde kuşatma altında tutuktan sonra şehit etmişlerdir (Bedirhan, 2017: 250). Hz. Osman 655 yılının 16/17 Haziran (35 Zilhicce 17/18) Çarşamba günü ikindi ile akşam arası bir saatte öldürülmüştür. Hz. Osman, cenaze törenine halkın katılması engellendiği için gizlice defnedilmiştir. 80 yaşında şehit edilen Hz. Osman'ın ölümü ile İslamiyet'in siyasi, kısa süre sonra da dini birliği sona ermiş, yerini iç savaşlar ve dini ayrılıklar almıştır (Şeker, 1998: 20).

2.4. HZ. ALİ DÖNEMİ

Hicretten yaklaşık 22 yıl önce (Miladi 600) dünyaya geldiği rivayet edilen Hz. Ali'nin babası Hz. Muhammed'in amcası Ebu Talib, annesi de Fatıma bint Esed b. Haşim'dir. Ebu Talib'in en küçük oğlu olan Hz. Ali'yi, Mekke'de baş gösteren kıtlık üzerine, Hz. Muhammed, amcasının yükünü hafifletmek için himayesine almıştır. Hz. Ali beş yaşından itibaren, hicrete kadar Hz. Muhammed'in yanında büyümüştür. Hz. Muhammed'in peygamberliğine ilk iman edenlerden birisi olmuştur. Müslüman olduğu sırada yaşının dokuz ve ya on bir olduğu rivayet edilen Hz. Ali'nin çocuklar arasında ilk iman eden ve Hz. Muhammed ile ilk namaz kılan kişilerden olduğu da düşünülmektedir. Hz. Ali'nin hicretten önceki hayatıyla ilgili kaynaklarda fazla bilgi olmamakla birlikte, daha çok efsanevi anlatım tarzlarında olan Şii kaynaklarında hayatı, en ince ayrıntılarına kadar anlatılmıştır (Fığlali, 1989: 371).

Hicret'in ikinci yılında Hz. Muhammed'in kızı Fatıma ile evlenen Hz. Ali'nin bu evlilikten Hasan, Hüseyin ve ölü doğan Muhsin adlı erkek çocukları ile Zeynep ve Ümmü Külsüm isimli kız çocukları dünyaya gelmiştir.

Hz. Ali, Hz. Muhammed'in kendisini yerine Medine'de vekil olarak bıraktığı Tebük Gazvesi dışında bütün gazve ve savaflara katılmış, birkaç defa da seriyye komutanı olarak görevlendirilmiştir. Hz. Muhammed ile katıldığı savaşlarda onun sancağını taşımış ve çatışmalarda önemli görevler üstlenmiştir (Bedirhan, 2017: 253).

Hz. Muhammed'in vefatından sonra Hz. Ali ilk üç halife döneminde ne idari bir görevde bulunmuş ne de yapılan savaflara katılmıştır. Filistin ve Suriye seferi sırasında Medine'de askeri vali olarak kalmıştır. Medine'de ikamet edip dini ilimlerle uğraşmış ve diğer görevleri yapmayı tercih etmemiştir (Fırlalı, 1989: 372).

Medine'deki asilerin Hz. Osman'ı öldürmelerinin ardından Medine beş gün boyunca halifesiz kalmıştır (Hurç, 2003: 412). Daha sonra Medine'deki ashap yeni bir halife seçmek için Mescid'de toplanmışlardır. Bu toplantıda Hz. Ali kendisine yapılan halifelik teklifini orada bulunan Talha ve Zübeyr'e yöneltmiş ancak yapılan ısrarlar üzerine biatı kabul etmiştir (Fırlalı, 1989: 372). Hz. Ali'nim kabul ettiği bu biat daha çok Medine'de bulunan asilerin baskısı ile gerçekleşmiştir. Zübeyr ve Talha'nın biatları biraz geç olsa da Medine'deki ashabın tamamı, Hz. Ali'ye biat etmiştir (Bedirhan, 2018: 60).

Hz. Ali hilafete geliş tarihinden itibaren beş buçuk yıl halifelik yapmıştır. Ancak hilafeti boyunca devamlı olarak iç ve dış karışıklıklar yaşanmış, iç savaşlar ve kardeş kavgaları onun halifeliğinin en önemli olayları olmuştur. Hz. Osman zamanında İslam Devletinin sınırları varabileceği noktalara kadar genişlediği için fetih hareketleri durmuştur (Hizmetli, 1991: 218).

Hz. Ali halife olduktan sonra ilk icraat olarak Hz. Osman'ın atamış olduğu valileri görevden almıştır (Bedirhan, 2018: 61). Birtakım danışmanlarının ve yakınlarının tavsiyelerine rağmen bu konuda aceleci davranması Hz. Ali'ye karşı olan muhalefeti ve husumeti güçlendirmiştir (Hizmetli, 1999: 51).

Halife olduktan sonra Hz. Ali'yi bekleyen en önemli konulardan birisi Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması olmuştur (Fırlalı, 1989: 372). Hz. Ali halife olur olmaz Talha ve Zübeyr gibi sahabenin önde gelenleri, Hz. Osman'ın katillerinin bulunması için talepte bulunmuşlardır. Hz. Ali ortalığın biraz yatışmasını istemişse de

bu iki sahabeyi sabırlı olma konusunda bir türlü ikna edememiştir (Bedirhan, 2018: 61). Hz. Ali'yi bu şekilde davranmaya iten durum ise, muhtemelen, kendisine sadece Medine'de biat edilmiş olması ve diğer vilayetlerde durumun aydınlanmamış olmasıdır. Nitekim Şam valisi ve Hz. Osman'ın yeğeni olan Muaviye, Hz. Ali'ye biat etmemiş ve Osman'ın kanını dava edeceğini ilan etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ali, kendi halifeliğini tanımayan, Hz. Muhammed'in eşi Aişe'yi ve ona katılan Talha ve Zübeyr'i itaate davet için acele kuvvet toplayarak Basra üzerine yürümek zorunda kalmıştır. Aişe'nin ordusu ile Hz. Ali'nin ordusu Basra önlerinde Hureybe mevkiinde karşılaşmış, tarihe Cemel Vakası adıyla geçen savaşın sonucunda ise Hz. Ali galip gelmiştir. Talha ve Zübeyr gibi pek çok Müslümanın da hayatını kaybettiği bu savaştan sonra Hz. Ali, Muaviye'yi tekrar kendisine biat etmeye davet etmiş ancak sonuç alamamıştır. Bunun sonucunda ise Müslümanlar Sıffin'de karşı karşıya gelmişlerdir (Fırlalı, 1989: 373). Aralıklarla üç ay süren savaşı Hz. Ali'nin kazanacağını gören Muaviye, Amr b. As'ın teklifi ile mızrakların ucuna Kur'an sayfaları takarak savaşın durmasını ve işin hakemlere havale edilmesini sağlamıştır. Bu şekilde ordusunun yenilmesini engelleyen Muaviye, aynı zamanda Hz. Ali'nin ordusunun parçalanmasına ve sayıları 12000'i bulan Hariciler'in ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Hakem Vakası, olayları çözmek yerine daha karmaşık bir hale getirmiş ve bu durum sadece Muaviye'nin işine yaramıştır (Yiğit 1995: 88).

Hakem olayından sonra harekete geçen Muaviye, Hz. Ali'nin elinde bulunan bütün vilayetleri tek tek almaya başlamıştır. İlk olarak Mısır'ı alan Muaviye'nin orduları, Hicaz, Irak ve Yemen'e büyük zararlar vermişlerdir. Hz. Ali bütün bu sorunlarla uğraşırken bir harici tarafından hançerlenerek şehit edilmiş ve Küfe'de toprağa verilmiştir (Bedirhan, 2018: 63).

Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra Müslümanlar onun büyük oğlu Hz. Hasan'a biat etmişlerdir. Hz. Hasan özellikle, Müslümanların ortak yararlarını, birlik ve beraberliğini, toplumun mevcut yapısını ve eğilimlerini göz önünde bulundurarak, Suriye valisi Muaviye ile anlaşmış ve hilafet hakkından vazgeçmiştir. (Hizmetli, 2017: 244).

3. EMEVİLER VE ABBASİLER (İSLAM DEVLETLERİ)

3.1. EMEVİLER (661-750)

Hulefâ-i Raşidin döneminden sonra (632-661) Suriye'nin merkezi Dımaşk'ta (Şam) kurulan, İslam tarihinin bu ilk hanedan devleti, adını kurucusu olan Muaviye b. Ebu Süfyan'ın mensup olduğu Beni Ümeyye kabilesinden almıştır. Muaviye ve ondan sonra gelen iki halife bu kabilenin Süfyani kolundan diğer on bir halife ise aynı ailenin Mervani kolundan olmuştur (Yiğit, 1995: 87).

Muaviye, Hz. Ebu Bekir zamanında kardeşi Yezid ile birlikte Suriye'nin fethine gönderilmiş, Hz. Ömer zamanında kardeşi Yezid'in ölümü ile onun yerine Şam valisi olarak atanmıştır. Muaviye, Suriye'de fethedilen bütün bölgeleri kendi eli altında toplamış ve yirmi yıl boyunca Suriye'yi, yeni devletin en iyi örgütlenmiş askeri birliklerine sahip örnek bir eyaleti haline getirmiştir. Bunun yanında Hz. Osman'ın öldürülmesine engel olmadıysa bile, onun katillerini aratmak ve cezalandırmak bahanesi ile kendisini hilafet makamına ulaştıracak yolları bulmayı başarmıştır. Sonuçsuz kalan Sıffin savaşı ve hakem olayı ile Muaviye tamamen hareket serbestliğine kavuşmuştur (Üçok, 1968: 27).

Muaviye'nin halifeliğinin ne zaman başladığı ise tartışmalı bir konu olmuştur. Hakem olayından ya da Hz. Ali'nin vefatından sonra halifeliğini ilan ettiğini belirten rivayetler varsa da Sünni görüş, onun halifeliğinin Hz. Hasan'ın kendisine biat etmesinden sonra geçerlilik kazandığını kabul etmiştir (Yiğit, 1995: 88). Muaviye b. Ebu Süfyan'ın Emevi Devletini kurması ile İslam toplumunda devlet yönetimi bir hanedanın ya da bir ailenin yönetimine geçmiştir. Muaviye'nin hicretin 41. Senesinde Hz. Hasan ile yapmış olduğu anlaşmadan sonra, Müslümanlarca bu yıla birlik yılı anlamına gelen “Amü'l Cema” adı verilmiştir. Muaviye'nin Küfe'de halktan biat alması, son yıllarda farklı iki siyasi ve idari yapıya bölünmüş durumda olan İslam dünyasını da yeniden birleştirmiştir (Aycan, 1999: 147). Muaviye, devlet yönetimini ele aldıktan sonra siyasi otoritesini pekiştirmeye, Irak ve İran bölgesinde sürekli bir başkaldırı halinde olan Hariciler hareketini bastırmaya çalışmıştır (Bedirhan, 2017: 268).

Muaviye, ülkedeki siyasal istikrarı sağladıktan sonra uzun süredir durmuş durumda olan fetih hareketlerine yeniden başlamıştır. Bu fetih hareketleri üç ayrı yönde gerçekleşmiştir. Suriye ordusu Bizans kontrolündeki Anadolu ve Ermenistan; Irak

orduları Horasan, Maveraünnehir ve Sind; Mısır orduları da Kuzey Afrika topraklarında savaşımıştır (Yiğit, 1995: 89). Devlet sınırları; Buhara'dan Kayrean'a, Güney Yemen'den İstanbul sınırlarına oradan Hicaz bölgesine Şam, Cezayir, Irak, Ermenistan, Mısır, Fas, Anadolu, İran, Horasan ve Ceyhun Nehrinin öbür yakasına kadar ulaşmıştır. Muaviye, bu büyük coğrafyayı idari taksimat açısından Suriye, Irak, Mısır ve Hicaz olarak dörde ayırmıştır (Aycan, 1999: 147).

Devletini bazı Bizans müesseselerinden yararlanarak kuran ve istikrarlı bir duruma getiren Muaviye, gayrimüslimlere karşı da oldukça iyi davranmış ve onların gönüllerini almıştır. Halifeliği, kabile asabiyeti temeline dayanan bir mücadele sonucunda ele geçirmiş olan Muaviye'nin en önemli icraatı ise oğlu Yezid'i veliaht ilan etmesi olmuştur (Yiğit, 1995: 90).

Kendisinden sonra yerine geçecek kimseyi daha hayatta iken ilan etme veya seçme şeklinde ifade edilen “veliahtlık” sistemi, ne İslam öncesi Arap kabile yönetim sistemine ne de İslam şuara prensibi ile uygunluk taşımamaktadır. Muaviye Müslümanların tarihinde böyle bir sistemi ilk kez bulup uygulayan kişi olmuş (Aycan, 1999: 156) ve bu dönemden itibaren yönetim şekli babadan oğula geçen bir saltanata dönüşmüştür (Aykon, 2018: 960).

Muaviye toplumdaki saltanat karışıklığının da farkındadır ve bu karışıklığı biat yolu ile aşmaya çalışmıştır. Yerleştirmeye çalıştığı bu yönetim şeklini kabul edilebilir hale getirmek içinde Hulefâ-i Râşidin dönemindeki bazı uygulamaları referans olarak göstermeye çalışmıştır (Özkan M., 2008: 118). Muaviye'nin 6 Nisan 680 yılında vefatının ardından başşehir Dimaşk (Şam)'da ve diğer merkezlerde Yezid'e biat edilmiştir. Bu kararda problem çıkaran tek şehir Medine olmuştur (Bedirhan, 2018: 69). Hz. Muhammed'in sahabeleri, Yezid'e karşı izlenmesi gereken yol konusunda görüş birliğinde olamamışlardır. Ona karşı başkaldırmak, ettikleri biatı geçersiz kılmak isteyenler olmuştur. Hz. Hüseyin (Hz. Ali'nin oğlu), Abdullah b. Zübeyr, ve daha başkaları da bu şekilde düşünenler arasındadır. Diğerleri ise bir ayaklanma ve kan dökülmesi tehlikesi nedeniyle, bu görüşlere karşı çıkmıştır. Kendilerini güçsüz görmeleri de bu durumda etkili olmuştur (İbn Haldun, 2014: c.1: 333).

Yezid halifelğe geçince Hz. Hüseyin ona biat etmemiştir. Bunu fırsat bilen Küfeliler de Hz. Hüseyin'e defalarca mektup yazıp onu Küfe'ye davet etmiş ve başa geçmesi için çağrı yapmışlardır (Aykon, 2018: 964). Hz. Hüseyin de kendisine yapılan

bu ısrarlı çağrılar üzerine Irak'a gitmiştir. Ancak orada beklediği yardımı bulamamış, kendisine yardım edecek olan amcasının oğlu ise, Yezid'in valisi tarafından yakalanıp idam edilmiştir (Üçok, 1968: 35). 10 Ekim 680 (10 Muharrem 61) Cuma günü Küfe yakınlarındaki Kerbela'da meydana gelen çarpışmalarda, Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin tamamına yakını hunharca katledilmiştir. İslam tarihinin en büyük facialarından birisi olan ve asırlarca devam edecek olan olayların temelini teşkil eden bu hadise, Şiiliği siyasi bir taraftarlık olmaktan çıkarıp hilafetin, Hz. Ali evladının hakkı olduğu inancını nas olarak kabul eden bir grup haline getirmiştir (Yiğit, 1995: 90). Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi ve Ümeyyeoğullarının peygamber soyuna bu şekilde ihanet etmeleri, Emevi Devletini temelinden sarsmıştır (Ahmet Cevdet Paşa: 527).

Yezid'in yerine geçen ve çok kısa süren Halifeliği sırasında önemli bir icraatı olmayan oğlu II. Muaviye'nin ölümünü Emevi tahtını sarsan hadiseler takip etmiştir (Yiğit, 1995: 91). İdari boşluktan dolayı Hicaz, Mısır, Irak ve Yemen'de halk Abdullah b. Zübeyr'e biat etmiştir. Bunun üzerine Beni Ümeyye kabilesi, Medine'de bulunan Mervan b. Hakem'i halife seçmişler ve Mervan, Şam'a giderek halifeliğini ilan etmiştir.

Halifeliğe Mervan'ın gelmesi ile Emevilerin Sufyaniye kolu sona ermiş ve Mervaniler başa geçmiştir. Mervan, kısa sürede bütün Suriye'ye hâkim olmuştur (Bedirhan, 2018: 71). Mervan'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Abdülmelik, babasından sadece Mısır ve Suriye'nin yönetimini almıştır. Emevi devletinin ikinci kurucusu sayılan Abdülmelik; yönetimi sırasında Hicaz ve Irak'ta Abdullah b. Zübeyr, yine Irak'ta Muhtar es-Sakafî ve değişik küçük yerleşim bölgelerinde hüküm süren Hariciler ile mücadele etmiştir (Aycan, 1999: 162). Öldüğü zaman oğlu Velid'e Atlas okyanusundan Ceyhun nehrine kadar uzanan, geniş topraklara hâkim, siyasi, iktisadi ve idari bakımdan oldukça güçlü bir devlet bırakmıştır (Bedirhan, 2017: 279). Velid b. Abdülmelik ise on yıl devlet başkanlığı yapmış ve bu süre zarfında İslam coğrafyasını en geniş sınırlarına ulaştırmış, bu sınırlar içerisinde bir refah devleti oluşturmuştur (Aycan, 1999: 165).

Velid b. Abdülmelik 715 yılında hayatını kaybetmiştir (Üçok, 1968: 61). Ardından gelen başarısız halifelerden sonra, dindar bir adam olan Ömer b. Abdülaziz'i halife olmuştur (Yiğit, 1995: 92).

Ömer b. Abdülaziz, iki yıl süren halifelik döneminde pek çok sünneti yeniden uygulamaya başlamış; bunca yıldan sonra yerleşmiş olan kötü adetleri de ortadan

kaldırmıştır. Bundan dolayı halifelik zamanı ilk dört halifenin halifelik yıllarına benzetilmiş kendisi de ilk dört halifeden sayılmıştır (Ahmet Cevdet Paşa: 572). Halifeliği istişari mahiyete çevirmek ve ehil olan birinin istişare yoluyla halife seçilmesi sistemini yeniden başlatmak istemiştir. Ancak Emevi ailesinin şiddetle karşı çıktığı bu arzusunu gerçekleştiremeden vefat etmiştir (Yiğit, 1995: 93). Yerine, Süleyman b. Abdülmelik'in vasiyeti üzerine, Emevi halifelerinin en başarısızlarından birisi olan II. Yezid geçmiştir (Bedirhan, 2018: 77). Yezid'in 724 yılındaki vefatı üzerine yerine kardeşi Haşım b. Abdülmelik geçmiş ve yönetim merkezini Şam'a bağlı Rusafe'ye taşımıştır (Aycan, 1999: 169).

Halifeliği yaklaşık yirmi yıl süren Haşım'ın dönemi, Emevi hanedanlığının üçüncü ikbal ve yükselme devri olarak değerlendirilmiş ancak bu döneminin sonuna doğru devletin temelleri sarsılmaya başlamıştır (Yiğit, 1995: 93). Haşım'ın vefatından sonra gelen dört halife devrinde fetihler durmuş, Mevali, Şii ve Harici isyanları baş göstermiştir. Halkı ile barışık olmayan Emevi Devletinin son halifesi olan II. Mervan'ın Mısır'a kaçması ve Şam'ı Abbasilerin ele geçirmesi ile Emevi Devleti tarihe karışmıştır (Bedirhan, 2018: 79).

Bir Arap devleti olan Emevi Devleti, bu özelliklerini Muaviye'nin devleti kurmasından itibaren toplumda hissettirmiş, ilerleyen yıllarda ise çok daha katı bir milliyetçiliğe dönüştürmüştür. Arap olmayanlara karşı, hatta Müslüman olsalar bile, farklı davranılmış, bu durum Arap olmayanların, devlete ve Araplara karşı bakış tarzlarını değiştirmiş, onlardan nefret edilmesine yol açmıştır. Tabi olarak bu kesim devlete ya da Emevilere karşı düzenlenen her harekete katılmış ve Mevali olarak isimlendirilen bu Arap olmayan unsurlar, Emevi Devletinin çöküşünde oldukça önemli bir rol oynamışlardır (Aycan, 1999: 173).

Emevi Devleti içinde huzursuzlukların giderek artması, yönetimden memnun olmayan grupların çoğalmasına neden olmuştur. Bunlardan birisi olan Abbas oğulları, yönetime hiç yaklaşmamıştır. Rahat ve planlı çalışabilmek için Lut Gölü'nün güneyinde, kervanların ve hac yolcularının geçtiği, propagandaya elverişli Huzeyme denilen yere yerleşen Abbasiler, 718 (99) yılında faaliyetlerine başlamışlardır (Aykon, 2018: 967).

Abbasiler adına davet için, Abdullah b. Abbas oğullarından imam İbrahim b. Muhammed'in Horasan'a gönderdiği Ebu Müslim Horasani, halkın hissiyatını Emeviler

aleyhine değiştirmiştir. Horasan ve civarı halkının yönetime muhalif bütün unsurlarını bir araya toplayan ve bilhassa mevaliler tarafından desteklenen Ebu Müslim Horasani, Abbasi isyanını 747 yılında başlatmıştır. İsyancılar önce Horasan ile Fars eyaletini, ardından da Irak bölgesini ele geçirmiştir (Bedirhan, 2018: 79).

Bu süreçte Emevi halifesi olan II. Mervan ise tüm çabalarına rağmen devletin yıkılışını engelleyememiş, Emevi Halifelerinin sonuncusu olmuştur (Ahmet Cevdet Paşa: 583).

3.2. ABBASİLER (750-1258)

İsmi Hz. Muhammed'in amcası Abbas b. Abdülmuttalib b. Haşim'den alan bu hanedana ilk atalarına nispetle "Haşimiler" de denilmiştir. İşlam dünyasında Emevilerin yerine Abbasilerin yönetimi ele geçirmesi ile idari, askeri, siyasi ve ilmi sahalarda büyük değişiklikler yaşanmıştır. Abbasilerin iktidara geldikleri 750 yılı, İşlam tarihinin en önemli dönüm noktalarından birisini oluşturmuştur (Yıldız, 1988: 31). Ebu'l Abbas Seffah'ın hilafeti ele geçirdiği 750 yılında kurulan Abbasi Devleti, 1258 yılında Moğollar tarafından yıkılıncaya kadar yaklaşık beş asır hüküm sürmüştür (Bedirhan, 2018: 95).

Abbasiler; devleti ele geçirdiklerinde, genellikle Emevilerin temsil ettikleri "mülk-devlet" yerine, dine dayalı devlet şekli ile gerçek halifelik fikir ve ideallerini temsil eden kimseler olarak kabul görmüşlerdir. Etraflarını himaye altında tuttukları ve devlet işlerinde görüşlerini aldıkları fakihler ve diğer din âlimleri ile çevreleyen Abbasi halifeleri, yerlerini aldıkları Emevi halifeleri gibi dünyevi zihniyet ve temayülde oldukları halde, etraflarına karşı dindar ve zahit görünmeyi de ihmal etmemişlerdir.

Abbasiler hilafet merkezi olarak Suriye yerine Irak'ı tercih etmişlerdir. İkinci Abbasi halifesi Ebu Cafer el Mansur; Dicle kıyısında ve Abbasilerin sürekli başşehri olacak olan yeni bir şehir kurmuş ve bu şehir, resmi adı Medinetüsselam olsa da, aynı yerde bulunan eski bir İran köyünün adı olan Diyarıbağdat ile tanınmıştır (Yıldız, 1988: 34).

Abbasi Devletinde Hilafet makamına ilk oturan kişi Ebu'l Abbas Abdullah b. Muhammed'dir. Babası Muhammed, Emevilerin son dönemlerinde, 742 yılındaki ölümüne kadar Abbasi propagandasını başlatıp güçlendirmiştir. O, kendisinden sonra oğlu İbrahim'in imam olmasını vasiyet etmiş ve İbrahim zamanında Abbasioğulları ile

Ümeyyeoğulları arasındaki mücadele yeni bir döneme girmiş, bu dönem ise eylem dönemi olmuştur (Bedirhan, 2018: 95-96).

Ebu'l Abbas 29 veya 33 yaşında iken ölmüş; hayattayken birinci veliaht olarak kardeşi Ebu Cafer Mansur'u ikinci veliaht olarak da yeğeni İsa b. Musa'ya biat ettirmiştir (Üçok, 1968: 81). Es-Seffah'ın yerini alan el-Mansur, Abbasi halifelerinin en zalimlerinden birisi olmakla birlikte belki de en büyüklerinden birisi olmuştur. Mansur, hanedanın temellerini sıkı sıkıya atmış ve onu es-Seffah'tan daha ileri taşımıştır. Birbiri ardına gelen otuz beş Abbasi halifesi doğrudan doğruya onun soyundan gelmiştir (Bedirhan, 2018: 96). Ayrıca Mansur zamanında birçok siyasi sıkıntı da hallolmuş ve İslam imparatorluğu, İspanya hariç, her yerde asayiş sağlamıştır (Üçok, 1968: 85).

Mansur'dan sonra yerine oğlu el-Mehdi geçmiş, babasına nazaran daha merhametli bir kişi olan Mehdi'den sonra ise yerine, oğlu el-Hadi geçmiştir ancak halifeliği oldukça kısa sürmüştür. Onun yerine, vezir ailesinden Yahya Bermeki'nin desteği ile Harun Reşid halife olmuştur (Bedirhan, 2018: 99).

Harun Reşid Abbasi halifelerinin en meşhuru olarak kabul edilmiştir. Onun zamanında Bağdat, daha önce görmediği bir seviyeye ulaşmış; döneminin ticaret merkezi olmuş; ilim ve edebiyat erbabının kâbesi haline gelmiştir. Frank Kralı Şarlman ile siyasi ve dostluk münasebetleri sebebi ile adı Avrupa'da bile bilinir hale gelmiştir (Bedirhan, 2017: 317).

Harun Reşid'in vefatından sonra oğulları Emin ve Me'mun arasında hilafet mücadeleleri yaşanmış, bu mücadele aynı zaman da Arap ve İran unsurlarının da bir iktidar mücadelesi olmuştur. Anne ve babası tarafından Abbasilere mensup olan Emin Araplar, annesi İranlı bir cariye olan Me'mun ise İranlılar tarafından desteklenmiştir. Neticede Me'mun galip gelmiş ve Araplar devlet idaresinden tamamen uzaklaştırılmıştır.

Me'mun; halifeliğinin ilk yıllarında, Merv'de bulunduğu sürece İranlı unsurların tesirinde kalarak kendisi için de zararlı bazı icraatlar da bulunmuştur. Ancak hadiselerin hızla gelişmesi, Me'mun'un siyasetini değiştirmesini sağlamış ve Merv'den Bağdat'a giderek idareyi bizzat eline almıştır. Bu olaylar yüzünden Araplara ve İranlılara olan güveni sarsılan Me'mun güvenilebileceği bir kudret ve kadroya ihtiyaç duymuştur. Horasan'da bulunduğu sırada yakından tanıma fırsatı bulduğu Türklerin siyasi tecrübe ve askeri güçlerinin imparatorluk içerisinde bir denge unsuru oluşturacağını düşünen

Me'mun, Türkleri halifeliğinin son yıllarında askeri birliklerinin arasına almış ve bunu bir devlet politikası haline getirmiştir (Yıldız, 1988: 34-35). Me'mun'dan sonra kardeşi Mu'tasım Türkler sayesinde halife olmuştur. O da ağabeyi gibi çeşitli Türk ülkelerinden birlikler getirtmeye devam etmiş ve kısa zamanda ordunun büyük bir kısmını Türklerden meydana getirmiştir. 836 yılında Samarra şehrini kurarak Türk birlikleri ile beraber ülkenin merkezini oraya taşımıştır. Böylece 892 yılına kadar devam edecek olan "Samarra Devri" başlamıştır (Bedirhan, 2018: 107).

Türk kumandanları, yavaş yavaş idari kadroya da dâhil olmaya başlamış ve devlet yönetiminde büyük ölçüde söz sahibi olmuşlardır. Halife Mütevekkil'den itibaren istediklerini halife yapan Türkler, istemediklerini bu makamdan uzaklaştırmışlardır. Diğer yandan halifeler de Türklerin bu baskısından kurtulmak istemiş ve buldukları fırsatlarda Türk komutanlarını öldürmüşlerdir. Türklerle halifeler arasındaki bu mücadele 892 yılına, başkent tekrar Bağdat oluncaya kadar devam etmiştir (Yıldız, 1988: 35).

Abbasiler kuruldukları ilk yüzyıl içerisinde Bağdat'ta kuvvetli bir yönetim yapısı oluşturmuşlar, ancak daha sonraları bu merkezi yönetim zayıflamıştır. Halifelerin otoritelerini bütün vilayetlerde hissettirememesi, Bağdat'ta bağımsızlık hareketlerinin ortaya çıkmasına ve Abbasi hilafetinin müstakil hanedanlıklara ayrılmasına neden olmuştur (Akyol, 2018: 120-121).

Abbasiler için bütün bunlardan daha kötü olan bir gelişme ise Büveyhiler'in 945 yılında Bağdat'ı işgal etmeleri olmuştur. İranlı ve Şii bir hanedan olan Büveyhiler IX. yüzyılın ortalarına doğru Fars, Hüzistan, Kirman ve Cibal bölgelerinde hâkimiyet kurmuşlar ve Abbasi halifesi Müstekfi'de, Muizzüddeve Ahmed'e emir'ül-ümrânlık payesi vermek zorunda kalmıştır (Yıldız, 1988: 35). Şii olan Büveyhiler, siyasi sebeplerden dolayı, Sünni olan Abbasi halifeliğinin devam etmesine ses çıkarmamış ve onların halifeliğini kendi lehlerine kullanmışlardır (Merçil, 1992: 497).

XI. yüzyılda Büveyhiler'in güçlerini kaybetmesi ile Arslan el-Besasiri Bağdat'a hâkim olmuş ve Fatimiler adına hutbe okutmaya başlamıştır (Yıldız, 1988: 35). Aslen bir Türk olan, Büveyhiler'in Bağdat komutanlığında bulunan ve hatta halife Kaim'in vezirliğini de yapan Arslan Besasiri, halifeliği tamamen yetkisiz kılmak isteyince Halife Kaim, Selçuklu Sultanı Tuğrul Beyden yardım istemiştir. Bunu üzerine Bağdat'a giden

Tuğrul Bey, kaçan Arslan Besasiri'yi yakalatıp öldürtmüştür ve Halife Kaim'i de büyük bir saygı ile yeniden tahtına oturtmuştur (Üçok, 1968: 115).

Abbasi sınırları içerisinde merkezi otoritenin zayıflaması sonucu, birçok devlet ortaya çıkmışsa da bunlar, hilafetin manevi otoritesini kabul etmişlerdir. Bir hükümdarın hâkimiyetinin meşruiyet kazanması için, halife tarafından resmen tanınması gerekmiştir. Halife bir hükümdara yeni bir mülk edinme yetkisi verirse bunun halk üzerinde ve o yerin alınmasında oldukça etkisi olmaktadır. Bundan dolayı hükümdarlar halife ile olan ilişkilerine büyük önem vermişler ve kendilerini onun hizmetinde saymışlardır (Avcı, 1998: 543).

Abbasi devrinde siyasi, iktisadi ve dini sebeplere dayanan isyanlar sık sık yaşanmıştır. X. yüzyılda İmparatorluğun içinde bulunduğu sosyal buhran, en yüksek noktasına ulaşmıştır. Bu devirde fetih amaçlı savaşlar neredeyse sona ermiş, askeri güç daha çok mevcut olan düzeni korumak ve iç istikrarı sağlamak için kullanılmış ve bu durum da sık sık sıkıntıların çıkmasına neden olmuştur.

Abbasi devletini yıkılışa götüren bir sebep de devletin idari bölümünde çalışacak olanların temininde ve bu adamların kullanılmasında gerekli özenin gösterilmemiş olmasıdır. Kendilerine sadakatle hizmet eden askeri ve idari hizmet erbabını sudan sebeplerle ortadan kaldırmaktan çekinmeyen Abbasiler, devlet idaresinde vasıflı ve sadık insanların azalmasına neden olmuşlardır. Ayrıca din adamlarına karşı hürmet gösterilmemesi, Abbasi halifelerinin arkasındaki halk desteklerini azaltmıştır.

Halkın ve âlimlerin kendilerinden uzaklaştıklarını gören Abbasiler, yabancılardan hassa orduları oluşturmuşlar, ancak bu orduların içerisinde ki yetkin kişileri de bertaraf etmenin yollarını aramışlardır. Hz. Ali taraftarlıkları ile daima fitne ve fesat kaynağı olan Irak halkını kendi haline bırakıp Samarra'ya gitmeleri ve oluşturdukları hassa ordularına hâkim olamamaları gibi sorunlar Abbasi Devletinin yıkılışına neden olmuştur (Bedirhan, 2018: 110-111).

4. İSLAMİYET'İN HİLAFET ANLAYIŞI VE SİYASAL İKTİDARA YAKLAŞIMI

Sözlükte “birinin yerini geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek, doldurmak vekâlet veya teslim etmek” gibi anlamlara gelen *hilafet* kelimesi, İslamiyet'te devlet başkanlığı kurumunu ifade etmek için kullanılmıştır. *Halife*'de (çoğulu hulefâ, halaif) “bir kimsenin yerine geçen, onu temsil

eden kimse” anlamına gelir ve devlet başkanları için kullanılmıştır. Diğer bir ismi imamdır. Devlet başkanlarını, Hz. Muhammed’in vekili olarak onun adına devleti yönettikleri için halife, önder ve lider olması sebebiyle de imam denilmiştir (Avcı, 1998: 539).

İslam devletinin başkanına halife denilirken üç bağlantı gözetilmiştir. Birincisi, ilk halifenin peygamberden sonra gelerek risalet görevi dışında kalan vazifelerini ifa hususunda onun yerini almış olmasıdır. İkincisi, asıl hâkim Allah olduğundan, onun yeryüzündeki hâkimiyetini temsil etmesi sebebi ile halife denilmiştir. Üçüncüsü ise Kur’an’da hilafet, aslında Allah’ı temsilen bütün Müslümanlara tevcih edilmiştir (Karaaslan, 2016: 58). Burada ifade edilen hilafet kelimesi Kur’an-ı Kerim’de yer almadığı gibi, halife kelimesi de terim anlamı ile kullanılmamıştır. Ancak halife, halaif ve hulefâ kelimeleri kullanılarak insanın, Allah’ın yeryüzündeki halifesi olduğu sıkça tekrarlanmıştır¹⁷ (Avcı, 1998: 539). İnsanlar ise bir nevi akit ve mukavele (biat) yoluyla bu temsil ve velayet makamını seçtikleri kimselere bırakmışlardır (Karaaslan, 2016: 58). Dolayısıyla bu makamdaki kişiye “halifetü Resulillah” da denilmiştir. İlk dönemlerde “halifetullah” (Allah’ın Halifesi) tabiri ile anılması temayüllerine rastlansa da bu ifade yaygın olarak kullanılmamıştır. Kaynaklarda, Hz. Ebu Bekir’in kendisine Allah’ın halifesi diyen birisine tepki gösterdiği, Allah’ın değil peygamberin halifesi olduğunu ifade etmesi, Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülaziz’in de aynı şekilde buna karşı çıktıkları belirtilmiştir (Avcı, 1998: 539). Hz. Ömer halife olunca Müslümanlar ona “Hilafetü Halifeti Resulillah” (Allah’ın halifesinin halifesi) unvanını vermişlerdir ancak, bu tarz bir ifadenin dile ağır gelmesinden dolayı yerine, Emir’ul-Mü’minin” unvanı kullanılmıştır. İslam dünyasında bu unvan ile anılan ilk kişi Hz. Ömer olmuştur (Hurç, 2003: 396).

İslam tarihinde hilafet müessesesi; Hz. Muhammed’in vefatının ardından, Hz. Ebu Bekir’e biat edilerek halife seçilmesi ile oluşmuştur (Avcı, 1998: 540). Devlet başkanını (halife) belirleme şekli, esasında fıkıh ilminin konusu olmuştur. Bununla birlikte Hz. Ali’nin halifelğe nas ile tayin edildiği yönündeki Şii kaynaklı iddialar, konunun kelim ilminin de araştırma alanına girmesine sebep olmuştur. Kur’an’da ve Hz. Muhammed’in hadislerinde halifenin nasıl belirleneceği yönünde ayrıntılı bilgiler bulunmamaktadır. Bu sebeple Hz. Muhammed’in vefatından sonra ilk dört halifenin

¹⁷ Bu ifadeler için Bkz. *Kur’an-ı Kerim*, el-Bakara, Ayet 30; el-En’am, Ayet 165; Yunus, Ayet 73; en-Nemi, Ayet 62; Fatır, Ayet 39; Sad, Ayet 26.

başa geliş şekilleri; sonraki dönemlerde, İslam âlimleri için devlet başkanlarının nasıl belirleneceği noktasındaki görüşlerin temel dayanağını oluşturmuştur. Sünni mezheplerin üzerinde ittifak etikleri ilk yöntem halifenin seçimle belirlenmesi olmuştur. Nitekim ilk halife olan Hz. Ebu Bekir de bu yolla devlet başkanı olmuştur. Ancak seçici heyetin kimlerden oluşacağı ve kaç kişiden meydana geleceği konusunda tam bir ittifak oluşmamıştır. Hanefilere göre, “ehlü’l hâl ve’l-akd” denilen seçici heyet için bir sayı sınırlaması olmayıp merkezdeki ileri gelenlerin, şartları yerine getirebilen kişiye biat etmeleri ile halife seçiminin gerçekleşeceğini kabul etmişlerdir. Bazı İslam düşünürleri ise halifenin seçici heyette yer alan çoğunluğun biatı veya seçimi ile başa gelmesinin uygun olduğunu ifade etmektedir. Bu görüş günümüzdeki uygulan devlet başkanlığı seçimlerine en yakın seçim usulü olarak görülmüştür.

İslam hukukunda halifenin belirlenmesi yönünde kabul edilen bir diğer yöntem ise mevcut halifenin kendisinden sonra gelecek olan kişiyi belirlemesine dayanan *ahd ve istilaf* yöntemi olmuştur. Bu uygulamanın temelinde, Hz. Ebu Bekir’in kendisinden sonra halife olarak, Hz. Ömer’i belirlemesi yer almıştır (Köse, 2017: 114-115). Bu uygulama daha sonraki dönemlerde istismar edilerek saltanat sisteminde uygulanan veliaht tayinlerine dayanak olarak gösterilmiştir (Avcı, 1998: 541).

Sünni hukukçular, halifenin belirlenmesinde temel olarak bu iki yolu kabul etmişlerdir. Bunlarla birlikte, tarihi süreç içerisinde, halifeliği zorla ele geçirmek şeklinde üçüncü bir yol daha ortaya çıkmıştır. Esasında bu durum devlet idaresini zorla ele geçiren kişinin halife olmayı kabul edip etmemesi konusudur. İslam hukukunda halifeliği bu şekilde zorla ele geçirmek “kahriyye” veya “istila” olarak isimlendirilmiştir (Köse, 2017: 115). İslam düşünürleri zor kullanarak iktidarı ele geçiren kişiye itaat etmeyi İslam ülkesinde huzurun bozulmaması için gerekli görmüşlerdir (Üçok, 1968: 124).

Bu bakımdan Emevilerin iktidarı ele geçirmeleri İslam tarihi açısından yeni bir dönemi başlatmıştır. Hilafetin saltanata dönüşmesi şeklinde tanımlanabilen bu değişiklik, Muaviye’nin kabile hâkimiyeti ağır basan bir mücadele, kılıcının kuvveti ile kazanması ve ilk dört halifenin seçim usullerinden tamamen farklı bir biçimde seçilmesi ile oluşmuştur. İlk dört halifenin seçiminde, ilk Müslümanlardan ve Hz. Muhammed’in yakın arkadaşlarından olma ve istişare yoluyla seçilme prensipleri dikkate alınmıştır. Muaviye ise siyasi ve askeri bir mücadele sonucu hilafet makamını ele geçirmiştir (Avcı, 1998: 541). Ancak Muaviye hilafeti zorla ele geçirmiş olsa da

Hulefâ-i Râşidin döneminde hayli belirginleşmiş olan seçim ve biat ilkesini, toplum içerisindeki saltanat karşıtlığının farkında olarak tamamen reddetmemiştir (Özkan M., 2008: 118).

İslam düşünürleri hilafeti Müslümanlar ve halifeler arasında bir çeşit akit olarak ele almışlardır. Bu akitte taraftarlardan birisi Müslüman halk iken diğer tarafı teşkil eden ise halifedir ve onun sahip olması gereken bazı özelliklerinin olduğu konusu İslam düşünürlerince ön plana çıkarılmıştır (Köse, 2017: 116-117). İbn Haldun halifenin sahip olması gereken dört özellik (yetenek) sıralamıştır. Bunlar: Bilim, dürüstlük (adalet), yeterlilik ve her türlü muhakeme ve hareket kusurundan uzak olmaktır. Bunlara beşinci olarak ise Kureyşliliği eklemiştir (İbn Haldun, 2014: c.1: 305-310). Şii kaynaklar halifeliğin Kureyşliliğin yanında Ehl-i Beytten Hz. Ali'nin soyundan olması gerektiğini savunmuşlardır (Karaaslan, 2016: 64; Köse, 2017: 117).

İslam dini; Müslümanların nasıl bir siyasi sistem içerisinde, kimler tarafından yönetileceği konusundan daha ziyade, yönetime ehil olanın gelmesi, onun hak ve adaleti sağlaması, ferdi ve uhrevi sorumluluklar taşıması, Allah'ın huzurunda hesap vereceğinin bilincinde olması, zulmü önlemesi, katı ve baskıcı olmayarak, işleri istişare ederek yerine getirmesi gibi temel bazı esaslar üzerinde durmuştur. İktidar olacak kişilerin böyle bir dini ve ahlaki yetişkinlikte olmalarını önemsemiştir. Esasen üst bir kurum olan devletin yönetim biçimi ve siyasi yapılanma konuları; toplumların gelenek, kültür ve siyasal değerleri ile yakından ilgili olduğu için, İslam dininin bu konularda ayrıntıya girmemesi, İslam'ın temel niteliklerinden kaynaklanmıştır (Avcı, 1998: 540).

İslami dini, devletin dayandığı ve İslam siyasi düşüncesinin gelişmesini sağlayan pek çok ilke ve temel geliştirmiştir. Ruhani iktidar, dünyevi iktidar ayrımının yapıldığı ikili bir iktidar anlayışına sahip olan Hristiyan düşüncesinin aksine, İslamiyet iki otoritenin ayrılmazlığını savunmuştur. İslamiyet içerisindeki din ve devlet birdir algısı ile, Hristiyanlıktan farklı olarak İslamiyet; sadece ruhani işleri ele almamış, dini ve dünyevi işler arasında dengeyi sağlamıştır. İslam şeriati (İslam hukukunun temel kaynağıdır) iki temel alanı içerir: İbadetler ve muamelat (davranışlar). İlk alan, ruhani işler ve kişinin Rabbi ile ilişkisiyle alakalı iken; ikincisi, kişinin başkalarıyla ve devletle olan ilişkilerini içerir. Bu iki alan birbirleri ile alakalıdır ve birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Hz. Muhammed; semavi mesajını getirdiğinde, Medine'de kurduğu İslam devletinin başlangıcını da getirmiş hem bir peygamber hem de bir devlet başkanı olmuştur (Mücahid, 2005: 35).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLERİN SİYASAL İKTİDAR KONUSUNA YAKLAŞIMLARI

Klasik dönem İslam siyaset düşüncesi, daha çok devlet başkanlığı (hilafet-imamet) konusu üzerinde durmuştur. Hz. Muhammed'in vefatından önce idare konusunda herhangi bir otorite veya müesseseyi vasiyet etmemesi ya da bir halef bırakmaması devlet başkanlığına kimin getirileceği tartışmalarının yaşanmasına sebep olmuştur. Onun vefatından hemen sonra ortaya çıkan bu tartışmalar, takip eden yıllarda İslam toplumunun gelecekteki fikri, idari, sosyal ve siyasi yönden gelişmesini etkilemiştir. İslam düşünürleri, devlet yönetimi ile ilgili konulara erken dönemden itibaren İslam kamu hukukuna dair yazdıkları eserlerinde yer vermişlerdir (Adalıoğlu, 2004: 2-3).

1. EL-KİNDİ

1.1. KİNDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Ebu Yusuf Ya'kub İbn İshak el-Kindi, Güney Arabistan'ın Kinda kabilesine mensuptur. Aristokrat bir aileden olan Kindi'nin atalarından bazıları kabile reisliği, babası İshak ibn el-Sabbah ise Abbasi halifelerinden Mehdi, Hadi ve Harun Reşid zamanında Küfe valiliği yapmıştır.

Kindi'nin nerede ne zaman doğduğu ve öldüğü hakkında kesin bilgiler bulunmamakla birlikte kendi eserlerindeki bazı bilgilerin değerlendirilmesi sonucunda konuyla ilgili çeşitli varsayımlar ortaya atılmıştır. Bunlardan en çok rağbet göreni Kindi'nin Küfe'de 796 yılında doğup, Bağdat'ta 866 yılında vefat ettiği yönündeki görüş olmuştur (Bayraktar, 2005: 159).

Çocukluk ve ilk gençlik yılları Küfe'de geçen Kindi'nin eğitimi hakkında pek fazla bilgi mevcut değilse de geleneğe uygun olarak temel dini bilgiler ve Kur'an-ı Kerim derslerinin yanında dil ve edebiyat eğitimi gördüğü düşünülmektedir. Kelam'ın Mutezeli elinde bağımsız bir ilim olarak şekillendiği dönemde yaşayan Kindi'nin, Basra'da bulunduğu sırada bu mezhebin Basra kolundan büyük ölçüde yararlandığı ve diyalektik alandaki ilk zihni disiplinini burada kazandığı ifade edilmiştir. Daha sonra Bağdat'a giden ve eğitimini burada tamamlayan Kindi'nin hayatı küçük yaşta yetim kaldığı halde soylu ve zengin bir aileden geldiği için refah içinde geçmiştir (Kaya, 2002:

41). Bilim ve felsefe alanındaki şöhretinden dolayı halife Mu'tasım, Kindi'yi sarayına davet etmiş, çalışmalarını kolaylaştırmak amacıyla adına bir kütüphane yaptırmış ve oğlu Ahmed'in eğitimi için kendisini görevlendirmiştir. Halife Mütevekkil (847-861) zamanına kadar sarayda kalan ve halifelerden yardım gören Kindi, bu halifenin başa geçmesi ile saraydan uzaklaştırılmış ve itibarını yitirmiştir (Bayraktar, 2005: 159). Kindi hayatının son yirmi yılını saraydan uzakta ve münzevi bir şekilde geçirmeye zorlanmıştır. Bu durum onun Mu'tezeliden sayılmasından değil bu mezhep mensupları gibi akla öncelik tanınmasından ve ilk defa İslam toplumunda felsefe diye bir bilgi ve düşünce türünün temsilcisi olmasından kaynaklanmıştır (Kaya, 2002: 42).

Yunan felsefesini iyi bildiği ve bu dilden felsefi eserleri tercüme ettiği ileri sürülse de Kindi'nin bildiği tek dil Arapçadır. Ancak Kindi, Beytü'l Hikme'de Süryanice ve Yunancadan yapılan tercümelerdeki felsefi ve özel deyimleri Arapça dili ve gramerine uygunluğu yönünden denetlemiş ve yapılan hataları düzeltmiştir. Burada bir çevirmen olarak görev almamıştır (Bayraktar, 2005: 160).

Kindi, İslam toplumunda nakli ve akli ilimlerin sistemleştirildiği, yabancı milletlere ait düşünce ve kültür ürünlerinden Arapçaya tercümelerin yapıldığı, kelimeler ve felsefe alanındaki spekülasyonların oldukça yoğunlaştığı, çeşitli din ve mezhepler arasındaki mücadelelerin kıyasıya devam ettiği IX. yüzyılda (Hicri III.) yaşamıştır. Bu alanlardaki çatışma ve tartışmalara en üst düzeyde katılan Kindi, uyguladığı yöntem ve kullandığı terimolojiyle kelimelerden felsefeye geçişi sağlayan ilk İslam filozofu olmuştur (Kaya, 2002: 42). Kindi, matematikten müziğe, fizikten metafiziğe kadar bilim ve felsefenin tüm dallarında eserler vermiştir. İbnu'l Nedim tarafından 241 eserinin bulunduğu söylene de (Bayraktar, 2005: 160) Kindi'nin günümüze çok fazla eseri ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan eserleri arasında, *El-Hass Ala Taallum El-felsefe, Fil-felsefe El Ūlâ, Fi'l İbânah An-Sucûdi'l-Cirmi'l-Aksâ, Fi'l Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmiha, Fi'l-Akl, Fi'l Faili'l-Hakki'l-Tamm, Kitâbu'l-Husûf, Fin Nefs* bulunmaktadır (Cevizci, 2001: 105) (Bayraktar, 2005: 161).¹⁸

1.2. KİNDİ'NİN DİN VE SİYASET YAKLAŞIMI

Kindi, temelde İslam'a dayalı bir felsefe oluşturup, Aristo felsefesinin İslam'a uymayan kısımlarını reddederek İslam inancına, ahlakına ve düşüncesine önem vermiştir. İlk İslam filozofu olarak felsefeyi ve kavramları açıklayarak Arapçanın bu

¹⁸ Ayrıca diğer eserleri için bkz: Mahmut Kaya, "Kindi", *DİA*, C. 26, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, ss, 54-57.

konuda zenginleşmesine yardım etmiştir. Akılcı bir yol izleyen Kindi'ye göre felsefe ise “hubbu'l-hikmet” yani hikmet sevgisi demektir (Çubukçu, 1973: 13-14).

İlimlerin sınıflandırılmasını Aristo'dan alan ve geliştiren Kindi'ye göre, ilimler ikiye ayrılmıştır. Buna göre ilki nazari (teorik), ikincisi ise ameli (pratik) ilimdir. İkinci ilimde insanın istek ve arzusunun etkisi bulunmaktadır. Nazari ilimleri ve ameli ilimleri tekrar üçe ayıran Kindi, metafizik, matematik ve fiziği nazari ilim; ahlak, ekonomi ve sosyolojiyi ise ameli ilim olarak göstermiştir. Nazari ilimler insanı hakka ulaştıran, ameli ilimler de insanı hayra ulaştıran ilimlerdir. Nazari ilimlerin üç kolundan biri olan matematik, diğer iki kolun ortasında yer almış ve metafizik ile fiziği birbirine bağlamıştır. Bu sebeple Kindi'ye göre, felsefe öğrenmek veya bilmek için öncelikle matematik ilmi gerektiği gibi öğrenilmelidir.

Nazari ilmin ilk kolu olan metafizik veya teoloji felsefe olarak da anılmıştır. Kindi'ye göre, ilimlerin en yücesi olan felsefenin amacı, insanın gücü ölçüsünde şeylerin hakikatlerinin bilgisine ulaşmaktır (Sunar, 1969: 30-31). Kindi'ye göre felsefenin ulaşmak istediği bu hakikatlerin içerisinde, Allah'ın birliğinin, erdemlerin ve insanı iyiye götüren bütün şeylerin bilgisi yer almaktadır. Peygamberlerin Allah'tan getirdikleri tebliğler de bunlardan başka bir şey değildir (Arslan, 2019: 233-234). Kindi için peygamberler ameli yönden, Allah tarafından siyasi işlerin idaresi ile görevlendirilmişlerdir (Watt, 1989: 29). Buna paralel olarak Kindi, bütün peygamberler gibi Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu tebliğin, yani İslam vahyinin, akılla kavranabilir özellikte olduğunu belirtmiştir. Böylece hem peygamberlerin vahiy yolu ile Allah'tan edinmiş oldukları haberlerin felsefenin ilgi alanı içerisinde olduğunu, hem de bu haberlerin içermiş olduğu hakikatlerin bilgilerine aklın ölçüleri ile erişilebilir olduğunu ileri sürmüştür (Arslan, 2019: 234-235).

Kindi, metafiziğin temel konularından biri olan Allah ve âlem (Tanrı-Evren) ilişkisini açıklarken, Aristocu yaklaşımdan tamamen ayrılıp, bu konuyu İslam ilkeleri doğrultusunda temellendirmeye çalışmıştır. Kendi döneminde evrenin ezeli olduğunu savunan materyalistlerin aksine, evrenin Allah'ın hür ve mutlak iradesinin bir sonucu olduğunu birçok eserinde açıklamaya çalışan Kindi (Kaya, 2002: 45), “fiil” kavramını tahlil ederek evrenin Allah tarafından yoktan var edildiğini açıklamayı amaçlamıştır. Ona göre “hakiki fiil” bir şeyi yoktan var etmek yani “yaratım”dır. Bu fiil yalnızca Allah'a mahsustur ve Allah evrenin yaratıcısıdır. Allah'ın bu yoktan var etme anlamındaki hakiki fiilinin ürünü olan bütün varlıkların birbirleri üzerine etkileri ise,

sadece mecazi olarak fiil, bu varlıkların kendileri ise sadece mecazi olarak fail diye isimlendirilebilir (Arslan, 2019: 236-237). Kindi'ye göre fail sebepte iki çeşittir. İlki gerçek fail sebep, ikincisi ise gerçek olmayan, diğer bütün fail sebeplerdir. Gerçek fail sebebin kendine has eylemi; Âdem'dir, var etmektir, yaratmaktır. Diğer fail sebepler ise, aracı sebeplerdir. Bunlar bir yandan başka sebepler tarafından meydana gelirlerken, bir yandan da kendileri başka olaylara sebep olurlar. Dolayısıyla gerçek sebep olan Allah, her şeyi etkileyip, kendisi hiçbir şeyden etkilenmemektedir. Şu halde evrenin başlangıcı vardır ve sonradan yaratılmıştır. Ancak zamandan bağımsız, Allah'ın mutlak yaratma kudreti ile bir anda yaratılmış, yani birden meydana gelmiştir. Allah'ın bu iradi fiili bir anda kesilecek olursa, evren yine bir anda yok olacaktır. Bu bağlamda, yaratılmış olanın sonlu, yani gelip geçici olması, yaratanın da sonsuz dolayısıyla ezeli ve ebedi olması, Kindi'nin felsefesinde bir zorunluluktur (Sunar, 1969: 34-35).

Ahlak ve siyasette Platon'a dolayısıyla Sokrates'e uyan Kindi, İslam alemine felsefi bir ahlak ve siyaset anlayışı sunmuş, bunları bir takım erdemlerle ifade etmiştir. Kindi'ye göre sayısız erdem dereceleri olmakla birlikte, hepsinin dayanacağı erdemler dört tanedir: hikmet, şecaat, iffet, adalet. Hikmet, akıl kuvvetine ait olan bir erdemdir ki akıl, onunla, eşyanın hakikatini bilir ve bu hakikatten faydalanır. Şecaat veya Necdet, gazap kuvvetine ait bir erdemdir. Korkunç hallerde bile ölüme önem vermeyerek, aklın güzel muhakemesi ile nefsi korumaktır. İffet, şehvet kuvvetine ait bir erdem olarak bedene ait arzu ve iştahlardan insanın nefsinde hakim olabilmesidir. Adalet ise hikmet, şecaat ve iffetin insanda bulunmasından dolayı gerekeni gerektiği gibi yapmak, zulüm etmemektir. Zulmetmek; hikmetsizlik, şecaatsızlık ve iffetsizlik yani adaletsiz olmaktır. Bu dört erdemden hikmet, şecaat ve iffet nefsin kendisinde var olan erdemlerdir. Adalet ise insan bedeninde nefsin bu üç eserinin yer bulması ve insanın bu erdemler içinde bir denge içerisinde bulunmasıdır. Adalet insana ait, hayırlı sonuçlanacak hareketlerin tamamını kapsamaktadır (Sunar, 1969: 44).

Abbasi devletinin en görkemli ve en üretken döneminde yaşamış olan Kindi, sonraki nesillere zengin bir külliyat bırakmış, felsefe ve ilmi alanlarda bir ekolün ve akımın kurucusu olmuştur (Kaya, 2002: 53). Dönemindekiler göre Yunan ilmini daha iyi öğrenen Kindi, kelamla daha az ilgilenmiş ve siyasete de oldukça az katılmıştır (Watt, 1989: 29).

2. FARABİ

2.1. FARABİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ

Ebu Nasr Muhammed İbn Muhammed İbn Talha İbn Uzluğ el-Farabi, Türk asıllı olup, Maverâünnehir bölgesindeki Farab kasabasının Vesic köyünde dünyaya gelmiştir. Babası, Samani sarayında vazifeli bir komutan olan Farabi’nin doğum tarihi hakkında kesin bilgiler bulunmasa da, genelde 870 veya bu tarihe yakın tarihlerde dünyaya geldiği kabul edilmiştir. 950 yılında Şam’da 80 yaşını aşkın bir yaşta iken vefat etmiştir.

Eğitim ve öğretimi için çocuk yaşta Bağdat’a giden Farabi, burada Arapça ve Arap dilbilgisini öğrenmiştir. Daha sonra Harran’a giden Farabi, burada, Yuhanna İbn Haylan’dan Aristo mantığını, “II. Analitikler” kitabı üzerinden öğrenmiştir. Tekrar Bağdat’a dönene Farabi, burada diğer felsefî ilimler olan metafizik, musiki ve matematik üzerine öğrenimini tamamlamıştır. Daha sonrasında ise Farabi, tam olarak belli olmayan bir tarihte, Halep’e gitmiştir. Bir yıl kadar kaldığı Halep’te Büveyhiler’in sultanı Seyfuddevle el-Hamadani’nin himayesine girmiştir. Sultanın 946’da Şam’ı alması ile Farabi de Şam’a gitmiştir. Bir ara Mısır’a da gitmiş olsa da Farabi, hayatının sonuna kadar Şam’da yaşamıştır (Bayraktar, 2005: 173-174).

Farabi hakkında yetmiş dil bildiği şeklinde abartılı rivayetler olsa da, kimi eserlerinde Arapça bir kelimenin veya terimin Yunanca, Süryanice, Farsça ve Soğdca’daki karşılıklarını vermesi onun anadilinden başka, beş altı dili az ya da çok bildiğini göstermektedir (Kaya, 2005: 105). Çok iyi eğitim görmüş olan Farabi; dilbilgisi, felsefe, mantık, musiki, matematik, astronomi ve zamanının diğer ilimlerini öğrenmiştir. Felsefe ilimlerindeki yetenek ve büyük başarıları sebebiyle, birinci öğretmen el-Muallimu’s Evvel olan Aristoteles’ten sonra Farabi’ye el-Muallimu’s Sani, ikinci öğretmen veya üstat denilmiştir. Latin dünyasında da oldukça tanınan Farabi için aynı anlama gelen “Magister Secundus” lakabı verilmiştir (Bayraktar, 2005: 174). Ayrıca, Latin ortaçağında “Alfarabius” ve “Abunaser” olarak bilinen Farabi, geriye 100 kadar eser bırakmış, ancak günümüze bunlardan 43 tanesi ulaşabilmiştir (Kaya, 2005: 108).

Oldukça hacimli bir külliyata sahip olan Farabi’nin eserleri, Aristoteles mantığını ve Yunan felsefesini Arapçaya aktaran, açıklayan ve yorumlayan risale ve kitaplar; özellikle kendine ait mantık, metafizik ve siyaset alanındaki düşüncelerini açıklayan eserleri olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İlk tür eserleri arasında, Türkçe isimleri

ile, *İkinci Analitikler Üzerine Şerh*, *Birinci Analitikler Üzerine Şerh*, *İsagoci Şerhi*, *Topika Üzerine Şerh*, *Sophistika Üzerine Şerh*, *Peri Hermenias Üzerine Şerh*, *Kategoriler Üzerine Şerh*, *Zorunlu ve Vucûdî Mukaddimeler Üzerine Bir Risâle*, ve *Bütün İlimlerde Kullanılan Önerme ve Tasımlara Dair* adlı eserleri yer almıştır. Yine aynı kategoride sayılabilecek fizik ve kozmoloji ile ilgili olan eserleri ise şöyledir: *Kitab el-Semâ*, *el-Asâr el-Ulviyye*, *Kitab el-Meâdin*, *Kitab et-Nebât*, *Kitab el-Nefs*, *Kitab el-Sihha ve'l-Maraz*, *Kitab el-Şebâb ve'l Herem*, *Kitabetül el-Ömür ve Kasrihî*, *Kitab el-Hayat ve'l Mevt*, *Kitab el-His ve'l-Mahsûs* ve *Kitab Hareket el-Hayvan*.

Bunların yanında Farabi'nin Aristoteles ve Platon hakkındaki görüşlerini daha genel bir perspektiften ele alan kitapları da bulunmaktadır. Bunlar; *Telhisi Nevamisi Eflatun (Eflatun Kanunlarının Özeti)*, *Felsefetü Eflâtûn (Platon Felsefesi)*, *Felsefetü Aristûtâlis (Aristoteles Felsefesi)* ve *el-Cem Beyne Ra'yi'l-Hakimeyn (İki Filozofun Görüşlerinin Bağdaştırılması)* şeklindedir.

Farabi'nin kendi görüşlerinin yer aldığı eserlerinin bazıları ise *İhsâ el-Ulûm (Bilimlerin Sayımı)*, *Kitab'ül Cedel (Diyalektik)*, *Kitab el-Burhan (İspata Dair Kitap)*, *Kitâb'us Siyâset'il-Medeniyye (İnsan Davranışı Üzerine Tez)*, *Tahsil'üs Sa'âde (Mutluluk Sanatı)*, *Medinet'ül Fâzıla (Erdemli Toplum)*, *Fusulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesi)* şeklindedir (Cevizci, 2001: 121-122).

2.2. FARABİ'NİN DİN YAKLAŞIMI

Farabi eserlerinde Allah'ın varlığı, hikmetleri ve sıfatları üzerinde durmuştur. Birçok düşünür gibi o da tabiattaki düzenin tesadüfi olamayacağından hareketle Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalıştığı birçok eser kaleme almıştır (Çubukçu, 1973: 24).

Farabi için insan aklının ulaşabileceği en genel kavram varlık, en kutsal kavram ise Allah olmuştur. Farabi'ye göre, mantık bakımından varlık denen şey hakkında, ancak “zorunludur, mümkündür” şeklinde iki ifade kullanılabilir. Zorunlu varlık (vacibü'l vücud) özü itibari ile zorunludur. Onun varlığı bir an için yok farz edildiğinde bu durum mantıki imkânsızlığa yol açar ve bu takdirde varlığın genel oluşumu, genel varlık planındaki düzen ve her şeye rağmen, irade dışında, meydana gelen birçok olay, izah edilemez hale gelir. Allah hakkında yokluktan söz edilemez. Varlığının hiçbir sebebi bulunmamaktadır ve var olan her şeyin ilk sebebi O'dur. Hiçbir şey onun varlığına delil olamazken, O her şeyin varlığına delil olur. Bundan dolayı O'nun varlığı,

tam ve mükemmeldir. Allah'ın varlığını ispat konusunda ilk defa Farabi'nim ortaya koymuş olduğu bu ontolojik delil, zorunlu ve mükemmel kavramlarından yola çıkarak hazırlandığı için bu konudaki kozmolojik delillerden daha etkili olmuştur.

Farabi için mümkün varlık ise özü itibari ile zorunlu olmayan varlığı, yok sayıldığında herhangi bir mantık imkânsızlığı ortaya çıkmayan, yokluğu genel varlık düzeni için fark edilmeyendir. Mümkün kategorisine giren varlıkların bir sebebi bulunmakta ve bunlar varlıklarını başkasından almaktadır. Mümkün varlıkların nedensellik zincirinin en sonunda, zorunlu bir varlık bulunmalıdır ve bu zorunlu varlık Allah'ın kendisidir. Farabi'nin mümkün varlık kavramından yola çıkarak Allah'ın varlığını ispatlamaya yönelik yaptığı bu yöntemi, “imkân delili” olarak adlandırılmıştır. Bunların yanında Farabi'nin, Aristoteles'ten beri bilinen hareket delili, kelamcıların çokça kullandığı hudus delili ile, gaye ve nizam delilleri gibi kozmolojik delillere de başvurduğu olmuştur (Kaya, 1995: 154-155).

Farabi, İslam felsefesinde ve teolojisinde, Kur'an'ı Kerim'de de ifade edilen, Allah'tan başlayarak en aşağıya, maddeye kadar uzanan hiyerarşik varlık anlayışını eksiksiz bir şekilde açıklamıştır. Varlık şemasının en tepesine, hem Aristoteles'in ilk nedenine, hem de Platon'un bir olanına tekabül eden, bütün varlıkların kendisinden çıktığı varlık olan Allah'ı koymuştur. O, bu bağlamda Allah'ın, evrenin yaratıcısı olduğu şeklindeki dini ya da İslami öğretileri aynen tasdik etmiştir (Cevizci, 2001: 126).

Varlık teorisi bakımından spritualist olan Farabi'nin Aristoteles ve yeni Platoncu felsefeden yararlanarak oluşturduğu, yaratılış ve evren görüşüne göre, İlk Neden olan Allah, varlık taşkını yoluyla evrendeki bütün varlık düzenini “doğal bir zorunlulukla” oluşturur. Çünkü ilk varlık olan Allah, her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağı olup, hiçbir şeye muhtaç olmadığı için herhangi bir amacı da yoktur. Yani evren, en üst derecede cömertlik ve yeterlilik sahibi olan Allah'ın iradesi olmadan, O'ndan doğal bir zorunlulukla çıkarak oluşmuştur. Bununla birlikte buradaki zorunluluk, mantık bakımından olmayıp, bizzat Allah'ın zorunlu varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, Allah'ın zorunlu ve yetkin sıfatları ve yüksek inayeti, O'nun iradesine gerek kalmadan, varlığın kendisinden çıkmasını sağlamıştır (Cevizci, 2001: 132).

Farabi için mutlak olan Allah, aynı zamanda mutlak akıldır, Allah zatını bilir ve buna bağlı olarak evren ve evrendeki her şeyi de bilmektedir. Allah ezelden beri zatını

bildiğine ve bu bilgi ezeli olduğuna göre, bilgisinin gereği olarak varlık kazanan evren de ezelidir ve onun var olmadığı hiçbir zamandan bahsedilemez. Ancak evren, zaman bakımından ezeli olsa bile, zat ve mertebe bakımından Allah'tan sonra gelmektedir. Farabi'ye göre, sudur şeklinde de olsa Allah evreni yoktan yaratmıştır ve yine sonunda yok edecektir (Kaya, 1995: 155).

Farabi'nin düşünce sistemi içerisinde peygamberlik önemli bir yer tutmaktadır. O, peygamber ve filozofu uzlaştırmaya ve birleştirmeye çalışmıştır (Çubukçu, 1966: 76). Sistemini tek hakikat üzerine kuran ve Müslüman bir filozof olan Farabi nübüvveti; akıl ile nakli veya felsefe ile dini ortak bir payda da toplamanın en elverişli vasıtası olarak görmüştür. Bunu için de vahyin mahiyetini, ulvi alem ile süfli alem arasındaki ilişkiyi sağlayan peygamberlerin vahyi nasıl aldığını, kendine has bir yöntem ile ele almıştır. (Kaya, 1995: 155). Farabi'ye göre, hem filozof hem de peygamber bilgiyi faal akıldan bir nevi vahiyle almaktadırlar. Felsefedeki faal aklın din dilinde Ruhü'l-kuds (Cebail, ilahi vahiy) olduğunu ifade eden Farabi, peygamber ve filozofun faal akıldan bilgiyi alması arasında derece farkı gözetmiştir. Bir anlamda vahyi doğrudan alan peygamber ile, doğuştan sahip olunan akli melekelerini güçlendirerek ilahi aydınlanmaya muhatap olan filozofun, faal akıldan bilgi alması arasında ayırım yapmıştır. Ona göre Allah'tan faal akla taşan vahyi faal akıl müstefad akıl aracılığıyla münfa'il akla ulaştırıp, buradan da belirli bir olgunluk dercesine gelmiş filozofa iletir. Bu bilgi ile filozof tam anlamıyla bilge, tam olarak akleden olur. Eğer Allah'tan taşan vahyi faal akıl müstefad akıl aracılığıyla münfa'il akla ulaştırıp, oradan da mütehayyile kuvvetine taşırırsa bu bilgi ile o kişi nebi olur; olacaklar hakkında insanları uyaran, halen cüzi olsa da ilahi olarak akıl ettiği şeyler konusunda haber verici olur. Peygamberlerin ulaştığı bu makam, insanlığın en kemal mertebesi ve en yüksek derecesidir. Farabi, faal aklın İlk nedenden taşıdığı için, onun vasıtasıyla insana vahyedenin de İlk Neden, yani Allah olduğunu kabul etmiştir. Ayrıca burada Farabi, peygamber ile filozofta münfa'il akli ortak almışken, peygamberlere münfa'il akıldan sonra mütehayyile kuvvetine taşan vahyi hasretmiştir (Oktay, 2015: 18).

2.3. FARABI'NİN SİYASİ DÜŞÜNCESİ VE SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI

İslam felsefesinde siyaset teorileri, Aristoteles'in Politikası Arapçaya çevrilmediği için Platoncu bir özellik göstermiştir. Bu siyaset geleneğini başlatan kişi ise Farabi olmuştur. Platon'un toplum ve devlet üzerindeki görüşlerinden hareketle

oluşturduğu siyaset felsefesi ile daha sonraki Müslüman düşünürlerin de benimseyeceği bir siyaset felsefesi geleneğini başlatmıştır.

Günümüze ulaşan eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Farabi, Platon ve Aristoteles gibi, o da, siyaset ve ahlak arasında bir ayrım yapmamıştır. Ahlak sorununu siyaset sorunundan bağımsız olarak ele almamıştır (Arslan, 2019: 243). Farabi'nin ahlak anlayışının temelinde eğitim ve iyi davranışlar, son hedefinde ise mutluluk yer almıştır (Kaya, 1995: 153). Farabi İslam düşünürleri arasında tıpkı, Batıda aynı adı taşıyan Aristo gibi, mutluluk filozofu olarak adlandırılmıştır (Mücahid, 2005: 58). Farabi'ye göre mutluluk bütün iyilikler ve amaçlar arasında, kişinin sadece kendisi için isteyeceği tek iyilik ve biricik amaçtır. Farabi, gerçek mutluluğu, insanın maddi boyutunun belli bir disiplin içerisinde yok edilmesi, daha doğrusu aşılması ve ruhun her şeye karşı tam bir bağımsızlık kazanması, olarak değerlendirmiştir (Aydınlı, 2017: 92).

Farabi'ye göre insan, ancak toplum sayesinde mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşabilir, yalnız başına insanın mutluluğu elde etmesi mümkün değildir. Toplumun varlık nedeni bunu sağlamaktır. Yani, Farabi için insanların ve toplumların çoğu, insanın mutluluğunun ve mükemmelliğinin neden ibaret olduğunu fark edemezler. Bunların farkında ve bilgisinde olmadıkları için mutluluk vereceği zannedilen ama gerçekte öyle olmayan bir takım şeylerin, mesela; zenginliğin, şeref ve şöhretin, gücün, yemeğin, cinsel zevklerin vb., şeylerin peşinden koşarlar ve bu peşinden koştukları şeylere dayanan bir takım eksik ve bozuk, kötü toplum düzenleri oluştururlar. Ancak, kurulması gereken ve kurulduğu takdirde insanlara gerçekte ulaşmak istedikleri mutluluğu ve mükemmelliği verecek olan “ideal bir toplum” (al-Madina al-Fazıla) da bulunmaktadır (Arslan, 2019: 244).

Farabi ideal toplumları büyük, orta ve küçük olmak üzere üç ana kategoriye ayırmış, bunların dışında kalan köy, kasaba ve mahalle çevresinde oluşan toplulukları eksik olarak nitelendirmiştir. Büyük toplumların birçok milletten, orta toplumların tek milletten, küçük toplumların ise şehirden meydana geldiğini söyleyen Farabi, insanın en yüksek yetkinliklerine ancak mükemmel toplumlarda ulaşabileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla, kapasite, donanım ve organizasyon olarak şehrin altında bulunan topluluklar, mutluluk için gerekli imkânları sağlayamamaktadırlar. Şehirde, insanların farklı ihtiyaçlarının karşılanmasını hedefleyen bir yardımlaşma, dayanışma ve işbirliği bulunmaktadır. Bunların hepsi, insanın mutluluğu elde etmesi için maddi ve manevi olarak yardım etmektedir (Aydınlı, 2017: 99). Farabi'ye göre, insanların kendileriyle

hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçladıkları bir şehir erdemli ve mükemmel bir şehir, insanları mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum ise erdemli veya mükemmel bir toplumdur (El-Farabi, 2015: 98). Farabi'nin mutluluk için medineyi/şehri bir şart ve standart olarak koyması, mutluluğu salt tinsel bir şey olarak algılamadığını açık bir şekilde göstermektedir.

Farabi'ye göre erdemli olmakla belirlenen amaç arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Amacın niteliği, o amacı hedefleyen davranış veya davranışlar bütünü'nün niteliğini de oluşturur. Örneğin; gerçek mutluluğu gaye edinen davranış iyi, ona giden yolda engel teşkil eden davranışlar ise kötüdür. Bu anlayış doğrultusunda, Farabi toplumları amaçlarına göre genel olarak, erdemli ve erdemsiz olacak şekilde ikiye ayırmıştır. Gerçek mutluluğa ulaşmak için kurulmuş olan toplumlar erdemli iken, sahte mutluluklara ulaşmak için kurulan toplumlar erdemsizdir (Aydınlı, 2017: 99-100). Farabi'ye göre erdemli toplumlar, sadece bir şekilde bulunurken, erdemsiz toplumlar; sapık, fasık, değişebilen ve cahil olmak üzere dört farklı şekilde oluşabilirler. Farabi bunlardan cahil olanı da altıya ayırmıştır.¹⁹

Farabi bütün devlet şekillerinin oluşmasında devletin yöneticisinin zihni ve ahlaki yapısının, idarecilerin adalet, hukuk, ahlak ve insanlık anlayışlarının belirleyici olduklarını ifade etmiştir. Farabi, erdemli devleti biyolojik açıdan sağlıklı bir bedene benzetmiş, önemine göre bedende her organa bir görev vermiş, bunların verimliliğini de kalbe bağlamıştır. Farabi'ye göre, tıpkı bir vücut gibi devletin kurum ve kuruluşlarının verimli ve koordineli çalışmaları devlet başkanının kabiliyet ve tutumu ile alakalıdır. Ancak vücuttaki organlar görevlerini tabii olarak yaparlarken, devlet de yasa ve kuruluşlar hiyerarşik bir sistem içerisinde kendi kabiliyet, irade ve sorumluluklarının bilincinde olarak görevlerini yapmaktadırlar. Bu hiyerarşinin başı olarak devlet başkanının önemi ortaya çıkmaktadır (Kaya, 1995: 154). Farabi, siyaset teorisinin büyük bir kısmını, erdemli devletin yöneticisinin tasvirine ayırmıştır. Bu yönetici doğuştan getirdiği bir takım üstün özelliklerinin yanında, bu toplumu ideal olarak yönetebilmek için kazanılmış olan bazı vasıflara da sahip olmalıdır (Arslan, 2019: 245). Bu bağlamda, toplumları düzenleme, yönetme ve yönlendirme işinden sorumlu olan kişi, Farabi'ye göre son çözümlemede, felsefi bilgiye sahip insanlar olmalıdırlar.

¹⁹ Bu şehirler için bkz. El-Farabi, *İdeal Devlet*, Çev. Ve Aç: Ahmet Arslan, 7. Baskı, Divan Kitap Yayınları, Ankara 2015, ss. 107-109.

Çünkü, bu konumdaki kişiler bilgelik olmadan, yani evrenin amacına, kaynağına ve anlamına dair bilgilere sahip olmadan, insanlar için yasa yapması doğru değildir. Bundan hareketle, insanlar için kurtuluşun ancak filozofların kral olmasıyla yani siyasal iktidar ile bilgeliğin gücünün birleşmesiyle, mümkün olabileceğini söylemiş olan Platon'dan sonra, Farabi de felsefi bilgelik ve din hikmetini birleştirerek, filozof ve peygamberi neredeyse özdeş olarak görmüştür.

Farabi'ye göre, insan ideal devleti ya da erdemli toplumu, ancak hakikatin bilgisi yoluyla oluşturabilir. Diğer bir ifadeyle insan, Allah ile evrenin ilişkisini bilirse bu ilişkinin bir benzeri olarak ideal veya erdemli toplumu oluşturabilir. Bunları ise sadece filozof ve peygamber olan kişiler yapabilirler. Yani insanları nihai ve en yüksek amaçlarına götürecek, insanların erdemli olması için ilkeler belirleyip yasalar yapabilecek kişi ancak filozof-kraldır. Bir Olan ya da İlk Neden gerçeklik düzeyinde her ne ise Filozof-kral siyasi ve toplumsal düzende ona tekabül etmektedir. Farabi, işte böylesi yetkin idareciler tarafından, onların belirledikleri ilkelere ve koydukları yasalara göre yönetilen bir toplumun iyi toplum veya erdemli şehir olduğunu ifade etmiştir (Cevizci, 2001: 137-138).

Farabi için erdemli şehri beşeri, sosyal ve siyasal açıdan inşa edebilmek için filozof-peygamber, filozof-krala göre daha avantajlı bir mevkiye sahiptir. Filozof-peygamber, sahip olduğu muhayyile yetisi ile hem filozof-kralın sahip olduğu bütün nazari donanımlara sahiptir hem de bu yeti sayesinde daha geniş kitleleri kendi etrafında toplayıp onları ikna edebilmektedir. Filozof-krallar, kesin hakikatlere dayalı bir erdemli şehir inşa edebileceklerdir, ancak muhayyile yetisi, hitabet ve cihad yapabilme gücü eksik olduğu için ikna edebileceği kitle felsefi çevresi ile sınırlı kalacaktır. Bu sebepten dolayı Farabi, erdemli şehri kuracak kişinin muhayyile yetisinin en üst düzeye çıkmış olan filozof-peygamber olduğunu ifade etmiştir (Korkut, 2018: 299).

Farabi'ye göre muhayyile (tahayyül) gücü insanları, belli gayeler doğrultusunda yönlendirmenin dinamiğini oluşturur. İlk başkanın tahayyül yetisi, tabiatı gereği mükemmelliğin son halini teşkil eder. Bu yeti sayesinde ilk başkan, nübüvvet/peygamberlik niteliğine sahip olmuştur. Farabi büyük ölçüde olağanüstü tahayyül gücü ile ilişkilendirdiği peygamberliği, çok özel bir dil ve söylemle hakikatleri insanların zihinlerinde canlandırma ve inandırma mükemmelliği olarak görmüştür. Filozof aynı zamanda dini önder olan ilk başkanın bu özelliklere sahip olması gerektiğini belirtmiş, böylece siyasete, felsefeye ve dine ilişkin yetkinlikleri başkanda

birleştirmiştir. Dolayısıyla ilk başkan, üzerinde başka bir insanın hükmünün bulunmadığı hakim kişidir. Farabi'ye göre bu kişi imamdır, erdemli şehrin ilk başkanıdır, erdemli milletin ve yeryüzünün hükümdarı olan kişidir (Aydınlı, 2017: 103).

Farabi erdemli şehrin kurucusu olan ilk başkan hakkında iki boyutlu bir anlam geliştirmiştir. Buna göre Farabi ilk başkan kavramını, erdemli bir din ile erdemli bir şehir kuran ve en üst konumdan bu şehri yöneten filozof-peygamber veya filozof-kral için kullanmıştır. Klasik anlamda ilk başkan tamlaması bu şahsa yönelik bir çağrışım şeklinde kullanılmıştır. İkinci olarak ise, mantıki hakikatlere dayanarak inşa edilen erdemli din ve erdemli toplumlar yaşadığı müddetçe, bu dini vazeden ve asıl ilk şehri inşa eden filozof-peygamber için kullanılmıştır (Korkut, 2018: 296-297).

Farabi erdemli devletin erdemli başkanı için bazı özellikler belirtmiştir. Farabi'ye göre erdemli başkanın; organlarının tam ve eksiksiz olması, iyi anlama ve idrak yeteneğine sahip olması, iyi bir hafızasının olması, uyanık ve çok zeki olması, ifade ve üslup güzelliğinin bulunması, bilgi edinme ve öğrenme tutkusunun varlığı, doğruluğu ve dürüstlüğü sevip yalancıları sevmemesi, yeme, içme ve cinsel zevklerine düşkün olmaması, şahsiyet ve kişilik sahibi olup insanlık onuruna düşkün olması, tok gözlü olup dünyevi şeylere değer vermemesi, adaletli ve adil olması ve son olarak cesaretli ve korkusuz olması gerekir (El-Farabi, 2015: 104-105). Ancak Farabi, bütün bu özelliklerin bir kişide toplanmasının zor olduğunu da farkındadır ve bu nedenle başkan olacak kişide askeri olarak aranması gereken altı özellik belirtmiştir (Kaya, 1995: 154). Bu altı özellik ise şöyledir: bir filozof olmalıdır, ilk yöneticilerin yasa ve kurallarını muhafaza edip korumalıdır, eski yöneticilerin yasa oluşturmadığı bir konuda kanun yapabilecek kadar hukuk bilmelidir, ortaya çıkan sorunlar için çözüm üretmeli ve pratik bir akla sahip olmalıdır, çıkardığı yasaları halka kabul ettirebilmelidir, savaşta ve idarede becerikli olmalı ve savaş fiillerini gerçekleştirebilmesi için bedenlen sağlıklı olmalıdır (El-Farabi, 2015: 106).

Farabi'ye göre, erdemli yöneticiliğin ideal özelliklerini taşıyan biri bulunmazsa önceki yöneticilerin koyduğu yasalar korunmalı ve devlet ona göre idare edilmelidir. Farabi, devleti bu şekilde yöneten başkan için “geleneği sürdüren başkan” ifadesini kullanmıştır. İlk yönetici ile sonraki yöneticilerin özellikleri konusunda açıklamalarda bulunan Farabi'nin zihnindeki ideal yönetim şekli ise mutlak monarşi olmuştur. Ancak gerekli şartların oluşmadığı durumlarda diarşi/iki hükümdarlı yönetim ve hatta aristokrasiyi de ideal devletin bekası için uygun görmüştür. Farabi'nin anlayışında ideal

devletin yönetimi için vazgeçilmez olan, vahiy destekli politik güç ile felsefî donanımın birbirini tamamlamasıdır (Aydınlı, 2017: 105).

Farabi'nin faziletli bir toplum meydana getirmek için oluşturduğu erdemli devlet, Platon'un ütöpik devletinin izlerini taşımaktadır. Filozofların kral ve kralların filozof olması gerektiğini savunan Platon'dan farklı olarak Farabi, kişinin dünya ve ahiret mutluluğunu, toplumun dirlik ve düzenini sağlamayı vadeden Kur'an'ı Kerim'in ortaya koyduğu hayat tarzını dikkate alarak "ilk başkan" ve "imam" diye nitelediği ideal devlet başkanının şahsında, yani İslam halifelerinde, Hz. Muhammed ile filozofun üstün yeteneklerini birleştirmeyi amaçlamıştır (Kaya, 1995: 154).

3. MAVERDİ

3.1. MAVERDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Maverdi, siyasi düşüncede Yunan ve İslam düşünceleri arasında kavuşma halkasını temsil eden Farabi'ye muhalif bir yol takip etmiştir. Yaşadığı dönem Maverdi'nin düşüncelerine oldukça etki etmiştir Yaşadığı X. yüzyılda İslam medeniyetinin ve İslam devletinin merkezi olan Bağdat'ta pek çok siyasi probleme tanık olmuş, bu problemlere idealist çözümlerle yaklaşmamış, Farabi gibi bir devlet modeli oluşturmamıştır. Maverdi, İslam-Arap yönetiminin güçlendirilmesini vurgulayarak gerçekçi yaklaşımlarla problemlere çözüm aramıştır (Mücahid, 2005: 101).

974-1058 tarihleri arasında yaşayan Maverdi'nin tam adı Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdi'dir (Yetkin, 2012: 251). Basra'da dünyaya gelen Maverdi, babası gül suyu (mü'l-verd) ile meşgul olduğu için Maverdi lakabını almıştır. İlk fıkıh eğitimini memleketinde Mu'tezile âlimi Abdülvahid b. Hüseyin es-Saymerl'den alan Maverdi (Kallek, 2003: 180), 1008 yılından önceki bir tarihte Bağdat'a giderek eğitimini sürdürmüştür. Nişabur yakınlarındaki Üstüva'da ve bazı yerlerde kadılık yaptıktan sonra Bağdat'a dönmüştür. Burada fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir ve ahlâk dersleri vermiş, hadis rivayet etmiştir.

Maverdi'nin, kariyerine -birbirlerine baba-oğul kadar yakın olduklarını bildirdiği- İbn Ebü's-Şevârib ailesinin en son kâdılkudâtı Ahmed b. Muhammed'in çok katkısı olmuştur. Halife Kâim-Biemrillâh tarafından 1031, 1037 ve 1043 yıllarında Büveyhî emîrleri Ebû Kâlicâr, Celâlüddevle ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e halifeye biat etmeleri, hutbelerde isminin okunması, hilâfete ait cizye gelirlerine dokunulmaması, kendilerine şeref pâyeleri verilmesi, aralarındaki çatışmaları

durdurmaları gibi muhtelif konularda diplomatik görevlerle gönderilmiştir. Emirlerin ikram ve ihsanına mazhar olan Maverdi, kadılık maaşı yanında elde ettiği bu tür gelirler sayesinde refah içinde yaşamıştır. Elçilikleri sırasında meliklere, doğru bildiği hususlarda yapıcı eleştiriler yöneltmekten de çekinmemiştir (Kallek, 2004: 219-220). Relsürrüesa İbnü'l-Müslime'nin vezir olmasından sonra siyaset sahnesinden çekilen Maverdi, tedris ve telif faaliyetleri ile meşgul olmuştur. 27 Mayıs 1058 tarihinde Bağdat'ta vefat eden Maverdi Babüharb semtindeki kabristana defnedilmiştir (Kallek, 2003: 180).

Maverdi tefsir ve fıkıh alanında pek çok eser vermiştir. Bunlardan en önemlisi *el-Havi'l-Kebir'dir* ki yirmi üç ciltten oluşmaktadır (Mücahid, 2005: 103). Siyaset üzerine ise *Ahkamü's-Sultaniye*, *Nasihatü'l-Müluk* (*Hükümdarlara Öğütler ve Öneriler*), *Kavaninü'l Vizaret* (*Vezirliğin Yasaları*), *Teshilü'n-Nazar ve Ta'cilü'z-Zafer fi Ahlaki'l-Melik ve Siyaseti'l-Mülk* (*Zaferi Kolaylaştırmak İçin Görüş Kontrolü ve Hükümdarın Ahlakı/ Özellikleri ve Ülke Yönetimi*) adlı yapıtları vardır. Bunların yanında siyasal konulara değindiği *Kitabu'l-Buğyetü'l-Ulya fi Edebi'd-Dünya ve'd-Din* adlı bir eseri daha kaleme almıştır²⁰ (Yetkin, 2012: 251).

3.2. MAVERDİ'NİN AHLAK, DİN VE SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI

Ahlakın ve dini mükellefiyetin esası sayılması bakımından, aklın dinden önce geldiğini savunan Maverdi, muhtemelen iktidar sahiplerinin -özellikle kimi Emevî yöneticilerinin yaptığı üzere- birtakım yanlış davranışlarını ve haksız uygulamalarını Cebriyeci yaklaşımla ilâhî takdirin gereği gibi gösterip meşrulaştırmaya çalışmalarına imkan vermemek için ahlakı “insanın nefsinde gizli olup çeşitli sebeplerle dışa vuran kişilik (ahlâku'z-zât) ile akıl, re'y, heva ve benzeri etkenlerin yönlendirdiği iradeli davranışlar (ef'âlü'l-irâde)” şeklinde tanımlamıştır. Kişiliği de fitrattan kaynaklanan (garîzî) ve sonradan kazanılan (mükteseb) huylar şeklinde iki boyutta ele alan Maverdi'nin kişilik tarifinde, Eski Yunan felsefesinin izlerine, iradeli davranışların izahında ise İslâm-Arap kültürünün etkileri görülmektedir. Maverdi, kazanılmış kişilikte iradenin rolünü açıkça tartışmıştır. Mutlak anlamda erdemli veya alçak insanın olmadığını, erdemli olanların faziletlerinin, alçak olanların ise rezilliklerinin baskın olduğu kimseler olduklarını ifade etmiştir (Kallek, 2004: 230-231).

²⁰ Ayrıca eserleri hakkında bkz. Cengiz Kallek, “Maverdi”, *DİA*, C. 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, ss: 184-186

Maverdi, kişilik ahlakının çerçevesini oluştururken bu ahlakın nitelediği özneyi tespit etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, ahlakın fazilet ve kötülüklere, bunların kaynağı olan nefse, nefsin kendisinden doğduğu öz varlığa (zât) dönen bir nitelik olduğunu ifade etmiştir. Maverdi'nin her hangi bir tercih yapmadan aktardığı bu görüşlerini sıralama biçimi, kişilik ahlakını öz varlığa ilişkin bir nitelik olarak kabul ettiğini göstermektedir (Birsin, 2018: 51). Bu noktada Galenci yaklaşımın yansıması izleyen Maverdi, imaret ve saltanat sahibi kişinin -en üstün ahlâkı temsil eden Hz. Peygamber'in halifesi sıfatıyla- iktidarının aracı olan ahlakı gözetmesi ve huylarını/davranışlarını da düzeltmesi gerektiğini ifade etmiştir. Esas övgüye lâyık erdemlerin, kişinin kendi çabalarıyla edindikleri olduğunu söyleyen Maverdi, hem din hem dünya maslahatını kapsamı bakımından beşeri mertebelerin en şerefli sayılan nübüvvet makamına ise ahlaki faziletleri en kâmil ve soyu en şerefli olan kişilerin seçileceğini belirtmiştir (Kallek, 2004: 232). Konumu itibarıyla imam ve emirlerin de ahlaki açıdan nübüvvet hassasiyeti ile şekillenmesinin vacip olduğunu ve bu makama raşid halifeler dönemindeki gibi kişiliklere sahip şahısların getirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda Maverdi, siyasetin en değerli meslek olduğunu da vurgulamıştır (Kallek, 2003: 181).

Maverdi, devletin oluşmasını, insanların tabiatları gereği başka insanlara ihtiyaç duymalarına bağlamıştır. İnsanların tek başlarını bütün ihtiyaçlarını karşılamalarının mümkün olmadığını ileri süren Maverdi, bu ifadeleri ile Platon ve Aristo'nun görüşlerine benzer bir açıklamada bulunmuştur. Ancak Maverdi'nin onlardan farkı devletin başlangıcına dini bir faktör olarak eklemesi olmuştur (Mücahid, 2005: 103). Fikirlerini ortaya koyarken dini en büyük referans olarak kullanan Maverdi, örf ve adetlerin, hukukun ve toplumsal yaşamda var olan bütün kuralların dinden kaynaklandığını ifade etmiştir. *Ahkâm*'ın giriş kısmında Allah'ın, Kur'an ve Hz. Muhammed aracılığıyla dünya hayatında olması gereken kaideleri bildirdiğini söyleyen Maverdi, bu kaide ve kuralların siyasi ve idari işlerin yürütülmesi dâhil İslâm toplumunun bütün ihtiyaçları için yeterli olduğunu söyleyerek, devlet kurumuyla ilgili bütün kaidelerin de dinden kaynaklandığını belirtmiştir. Ona göre, milletlerin prensipleri, hükümleri ve şartları, sahip oldukları inanç sistemleri üzerine inşa edilmiştir. Hulefa-i Raşidin dönemi, Emevilerde Ömer b. Abdülaziz ve Yezid b. Velid ve Abbasi Halifeleri döneminde devletin ilerlemesini ve insanların huzur içinde

yaşamalarını bu yöneticilerin dine olan bağlılıklarıyla açıklayan Mâverdî, devletin temeline dini koymuştur (Çifçi, 2012: 84).

Maverdi siyasi düşüncesini, Hulefa-yi Raşidin'in geçmişte kalmış saadet asrının özlemi ile kusursuz adaleti tesis edecek bir kurtarıcı beklentisi arasında bocalayan siyasi bunalım döneminde oluşturmuştur. Bu sebeple ilk dört halifenin seçim yöntemlerini esas alan bir hilafet teorisi geliştirip, İslam devletinin birliğini ve bekasını korumayı amaçlamıştır. İmamın Allah'ın değil, Hz. Muhammed'in halifesi olduğu fikrini savunan Maverdi, hem Fars siyaset kültüründeki zillullah (Allah'ın gölgesi) ideolojisini hem de yanılmaz yasa koyucu (masum imam) beklentisini reddetmiştir. Maverdi'nin, "Hilafetü'n-nübüvve" misyonu dinin korunup, yayılmasını ve İslam toplumunun yönetimini içine almaktadır (Kallek, 2003: 181-182). Bununla birlikte gerçekçi bir düşünür olan Maverdi, siyasi olgunun düzelmesi için halifelerin Kureyş'li Arap birisi olmasının zorunluluğunu da vurgulamıştır.

İmam merkezli bir yönetim sistemi oluşturan Maverdi idaredeki görevlileri de bu sisteme bağlı olarak açıklamıştır (Mücahid, 2005: 105). Maverdi, Yunan felsefesinin etkisiyle ütöpik ideal devlet teorisyenliği yapan Farabi gibi filozofların ve Fars siyasetname geleneğinin tesiriyle devlet adamlarına pragmatik öğütler üzerinde yoğunlaşan ulema ve bürokratların aksine sosyo-politik sözleşmeye dayalı halife merkezli bir hukuk devleti tasarlamıştır. Sözleşmenin hukukiliğinin göstergesi ise onun formülünde yer alan ümmetin temsilcileri konumundaki seçici kurulun (ehlü'l-hall ve'l-'akd) "icab"ı ve halife adayının gönüllü "kabul"ü ardından halkın halifeye biat etmesidir (Kallek, 2004: 237-238). İmamet bu şekilde seçimle belirlenmesi gerektiğini vurgulayan Maverdi'ye göre halifelik yalnızca gelenek ve tarihle kutsallaşmış bir makam değildir, varlığı zaruri olarak oluşmuştur. Çünkü halkı koruyacak ve karşılıklı anlaşmazlıklar da hüküm verecek kabiliyetli bir liderin varlığı mecburidir (Şirvan, 1965: 74).

Maverdi ayrıca halifeyi seçecek seçici kurul üyelerinin sahip olması gereken üç şartın olduğunu belirtmiştir; bütün şartlarıyla adalet (Müslüman olmak, hür olmak, erkek olmak, yetişkin olmak, takva, iffet ve doğruluk sahibi olmak), ilim ve bilgelik sahibi olmak. Maverdi, bu şartları imam seçiminin iyi bir şekilde yapılması için zorunlu olduğunu açıklamıştır.

Seçilecek olan halifenin de taşıması gereken bazı özelliklerinden bahseden Maverdi, bu hususta yedi tane şart öne sürmüştür. Buna göre halife seçilecek kişi; bütün şartlarıyla adalet, olay ve hükümlerde içtihadı ulaştıracak bilgi, işitme, görme ve konuşma gibi duyu organlarının sağlığı, hareket etmesini engelleyecek derecede organ noksanlığının olmaması, halkı yönetme ve kamu yararı sağlayacak görüş, ülkeyi korumayı ve düşmanla savaşmayı sağlayacak şecaat ve cesaret ve son olarak soy bakımından Kureyş’li olması gerekmektedir (Mücahid, 2005: 106-107).

Maverdi, bu tasarıyla halifeyi, ümmetin maslahatını ve birliğini gözetmekle yükümlü kılarak ve aşkın otorite konumuna yerleştirerek “kavmî” çıkarlara öncelik vermelerinden korkulan emirlerin üstünde tutmayı hedeflemiştir. Ancak, devrinde emirlerin fiilî halifenin ise simgesel iktidarı temsil ettiği gerçeğinden etkilenecek imamın hükümlerini tanıması ve şeriatı uygulamaları koşuluyla, ümeranın eyalet iktidarı gaspını (imâretü’l-istîlâ’) zaruret kaidesi gereğince onaylamıştır. Halifenin hukukî hükümlerini karşısında emir fiilî otoritesinin tanınması adem-i merkeziyetçiliğin benimsediğini göstermektedir. Maverdi’nin geliştirdiği bu zaruret teorisi başta Gazali (ö.1111) olmak üzere sonraki düşünürler tarafından da ele alınmıştır (Kallek, 2004: 238).

Maverdi, halifenin makama geçtiğinde kendiliğinden bir sözleşme (ahd) ile bağlandığını ve kendisine terettüp eden vazifeleri ifa etmekle sorumlu hale geldiğini belirtmiştir. Maverdi, biat eden halk kendisine sadık kaldığı sürece halifenin yerine getirmesi gereken görevleri saymıştır. Buna göre halife, itikadı himaye etmeli, insanları arasında adaleti sağlamalı, devletin hürriyetini müdafaa etmeli, yasaya karşı gelenleri cezalandırmalı, maaş ve ücretleri hakkıyla ve vaktinde vermeli, memleket için kendisini temsil edecek kişileri namuslu ve güvenilir insanlardan seçmeli, israf ve sefahat dolu hayattan uzak durup, devlet işlerini yapmayacak kadar kendisini ibadete vermemelidir (Şirvan, 1965: 74).

Maverdi, devletin yöneticisi olan halifenin belirleniş şekli ve görevlerinin yanısıra iktidara karşı “ihtilal ve darbe” yapma konusunu da incelemiştir. İslam düşüncesinin genel çizgisinden ayrılarak ele aldığı bu konuyu yine dini temellere dayandırmıştır. İhtilaller ve darbelerin dinsel sebeplerle yapılabileceğini söyleyen Maverdi, şu üç sebebin gerçekleşmesi durumunda, darbe yapılabileceğini belirtir. Buna göre; devlet başkanının dinden kopması ve dinsel görevlere ehil olmayan kişileri

getirmesi, dinsel değerleri hafife alıp, dindar kimseleri aşağılaması ve dinde yeri olmayan şeyler uydurması ihtilaller için neden teşkil etmiştir.

Maverdi'ye göre devlet yönetimi, zorla ele geçirilirse bu bir zorba yönetimi olur. Ancak yönetimdeki kişi halka iyi davranır ve adil bir yönetim gerçekleştirirse Maverdi, bunun halkın isteğiyle gelmiş meşru bir yönetim şekline dnşeeğini belirtmiştir (Yetkin, 2012: 252). Maverdi aynı zamanda, seçici kurul olan ehlü'l-hall ve'l-'akd'ın, hukuken halifeyi görevinden alabileceğini söylemiş, ancak bunun nasıl yapılacağını açıklamamıştır (Kallek, 2003: 182).

Maverdi, fıkıh ve felsefe ile karıştırmaksızın saf siyasi görüşler oluşturmuş (Mücahid, 2005: 118), sosyo-politik olayların iyi bir gözlemcisi olarak siyasal iktidarın içtima'i, iktisad'i ve hukuk'i temellerini ortaya koymaya çalışmıştır (Kallek, 2004: 251).

4. İBN SİNA

4.1. İBN SİNA'NIN HAYATI VE ESERLERİ

Asıl adı Hüseyin olan İbn Sina, Ebu Ali künyesi ile anıldığı gibi tıp ve felsefe alanında en büyük şef demek olan "eş-şeyh'r-Reis" unvanıyla da tanınır. Batı'da ise "Avicenna" adını taşır. Kültürlü bir ailenin çocuğu olarak 980 veya 981 yılında Buhara yakınlarındaki Eşene'de dünyaya gelmiştir. İlköğrenimini babası Abdullah'tan alan İbn Sina, on yaşında Kur'an'ı ezberlemiş, çağının eğitim sisteminde yer alan dil, edebiyat ve dini ilimleri tahsil ederken bir yandan da matematik, geometri, astronomi, mantık ve felsefe dersleri almıştır. Daha sonra tıbbaya yönelerek döneminin en ünlü hekimlerinden Ebu Sehl İsa b. Yahya ve Samanoğullarının hekim başı olan Ebu Mansur Hasan b. Nuh el-Kumri'den tıp dersleri almıştır. Henüz on sekiz gibi ge bir yaşta iken Samani hükümdarı olan Nuh b. Mansur'u tedavi ederek saray hekimliğine getirilmiştir. İbn Sina'nın saray kütüphanesinde karşılaştığı zengin tıp ve felsefe eserleri ile kendisini daha da geliştirdiği düşünülmektedir (Kaya, 2005: 275).

İbn Sina'nın hayatındaki siyasal ilişkiler babasının ölümünden (1003) sonra yoğunluk kazanmıştır. Bunun hangi sebebe dayandığı tam olarak bilinmemekle birlikte genel olarak Samani Devleti'nin içinde bulunduğu durumun sonucu olduğu düşünülmektedir. Zira devlet, İbn Sina'nın babasının ölümünden birkaç yıl önce önemli sarsıntılar geçirmiş, 1005 yılında da yıkılmıştır. Bu durumun sonucunda İbn Sina Buhara'yı terk etmek zorunda kalmış ve kendisine uygun bir yer bulabilmek amacıyla çeşitli bölgelere yolculuk yapmıştır (Alper, 1999: 320). Yedi yıl süren bir seyahatlerden

sonra Cürcan'a gitmiş ve burada sadık öğrencisi olan ve kendisinin biyografisini yazan, Ebu Ubeyd el-Cürcani ile tanışmıştır. Bir yandan eserlerini kaleme alırken bir yandan da ders veren İbn Sina, iki yıl Cürcan'da kalmıştır. Daha sonra Rey, Kazvin ve Hemedan'da Büveyhi emirlerinden Mecdüddевle ve Şemsüddевle'nin saraylarında ağırlanmış, bu emirlerin tedavilerinde göstermiş olduğu başarılarından dolayı büyük ödüller almış, bir ara Şemsüddевle'nin veziri olarak da görev yapmıştır. Emir ölümünden sonra oğlu Semaüddевle'nin yaptığı vezirlik teklifini reddedip, Taberan'a gitmiştir (Kaya, 2005: 275-276).

Bir süre sonra Alaüddевle'nin meclisine katılan İbn Sina burada saygı görmüştür. Nizarni-i Aruzi'nin ifade ettiğine şekli ile Alaüddевle İbn Sina'yı vezirliğe getirmiş ve en önemli işleri onun yetkisine bırakmıştır (Alper, 1999: 321). İbn Sina, Gazneli hükümdarı Sultan Mesut'un İsfahan'ı almasından sonra evinin ve kütüphanesinin yağmalanması üzerine büyük bir sarsıntı geçirmiş ve sağlığı bozulmuştur. Devrinde yaygın olan kulunç hastalığına yakalanan İbn Sina, kendi kendini tedavi etmeye çalışsa da bunda başarılı olamamıştır. 1037 yılında Alaüddевle ile çıktığı Hemedan seferinde elli yedi yaşında iken vefat etmiş ve Hemedan'a defnedilmiştir (Kaya, 2005: 276).

Hayatının kısa ve oldukça hareketli olmasına rağmen İbn Sina, sadece felsefe ve akli ilimlerde değil, tıp alanında da dünyada söz sahibi olan büyük bir ilmi kişiliktir. Yüzlerce eser yazan İbn Sina, özellikle tıp alanında XVII. yüzyıla kadar Doğu'da ve Batı'da tek otorite olarak kalmıştır (Bayraktar, 2005: 194). İbn Sina'nın en önemli eserleri arasında, fizik ve metafizik konusuyla ilgili olarak *Kitâbü's-Şifa*, tıp konusunda ise oldukça kapsamlı bir eser olan *Kânun fi't-Tıb* eseri bulunmaktadır. Psikolojiyle ilgili eseri *Kitâb ün-Nefis* ve *El-Mebde Vel-Meâd* felsefe konusunda hayli zengin bir eser olan *Kitâbü'l-İşarat Vet'tenbihat* ile *el-Necat* adlı eserleri vardır²¹ (Cevizci, 2001: 142-143).

4.2. İBN SİNA'NIN DİN VE SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI

Farabi gibi İbn Sina da varlık kavramının insan aklının ulaşabileceği en genel ve açık seçik kavram olduğunu, bu sebeple onun tanımının yapılamayacağını ifade etmiştir. Bu hususta kanıt veya tarif diye ortaya konacak bilgiler sadece varlık hakkında zihni uyarmaya yarayıp, bilinmeyen bir şeyi kanıtlama, bildirme veya gösterme işlevine sahip değildir (Durusoy, 1999: 326). İbn Sina hiyerarşik bir varlık anlayışı içinde,

²¹ Ayrıca eserlerinin ayrıntılı bilgisi için bkz. Ömer Mahir Alper, "İbn Sina Eserleri", *DİA*, C. 20, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, ss.337-345.

neredeyse bütün sistemini ilk ve en gerçek var olan, maddi olmayan, töz olarak Zorunlu Varlık'a yani Allah'a dayandırmıştır. İbn Sina Zorunlu Varlık'a, varlıklar arasında mantıksal kiplik bakımından bir ayırım yaparak ve var olanların nitelik ya da sıfatlarını inceleyerek ulaşmıştır. Bu ayırımın sadece formel değil, fiili gerçekliği olan bir ayırım olduğunu ifade eden İbn Sina'ya göre, çevremizde varoluşlarını gözlemlediğimiz, kendilerine tanık olduğumuz varlıklar özleri gereği mümkün ya da olumsal varlıklar olup kendilerinde özleri gereği hiçbir zorunluluk taşımazlar (Cevizci, 2001: 145).

İbn Sina, Ehl-i sünnet kelamcılarını takip ederek Allah'ın irade, sem', basar, ilim, hayat, kelam, tekvin, halk gibi sıfatlarının bulunduğunu kabul etmiştir. İbn Sina'ya göre bütün bu sıfatlar O'nun varlığında bir çokluğu göstermediği gibi varlığını da tam olarak tanıtmamaktadır. Ayrıca, O'nun bilmesi aynı zamanda yaratması demek olduğu için hiçbir şey bilgisinin dışında gerçekleşmemektedir. İbn Sina bu bağlamda, Allah-evren (âlem) ilişkisinin zaman dışı olduğunu belirterek (Durusoy, 1999: 327), Allah'ın evrenin sadece ereksel nedeni değil aynı zamanda fail nedeni olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, evren Allah'tan, O'nun kendi kendisi hakkında sahip olduğu bilgisinden ötürü zorunlu olarak çıkmıştır. Bunun sonucunda ise İbn Sina için Allah, sadece kendi kendisini bilmekle kalmaz, aynı zamanda kendisi hakkında sahip olduğu bu bilginin eseri olan evrendeki bütün varlıkların ve bu varlıkları arasındaki ilişkilerin bilgisine de sahiptir. Ancak İbn Sina, bu bilginin evrende olup biten bütün tikelleri, bireysel varlıkları kapsayıp kapsamadığı konusunda şüphelidir. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sina daha ziyade Allah'ın tikelleri ve bireysel varlıkları genel görünüşleri altında bilebileceğini savunmuştur (Arslan, 2019: 252).

İbn Sina için Allah ilk cevher ve zorunlu varlıktır ve her şey O'ndan çıkmış, hayır ve şer Allah'tan gelmiştir. İnsanı var etmesi bir lütuf olan Allah, insanları belli davranışları yapmaya da zorlamamaktadır. İbn Sina'ya göre insan yaratıcısına layık olmaya çalışmalı ve var olan üç tür kötülükten uzak durmalıdır. Buna göre, yetkinliğe ulaşmamak kötülüktür, sonu elem verici işler kötüdür ve Allah'ın yasaklarına uymamak günahtır. İbn Sina için kötülük, külli değil ferdi bir eylemdir (Çubukçu, 1973: 34).

İbn Sina, ahlakı, düşünüp taşınmadan, insan nefsinden bir takım fiillerin sadır olmasını sağlayan meleke olarak ifade eder. Bu konuda Aristoteles'i takip eden İbn Sina, insanın iyi ve kötü fiilleri yapmaya yönelik fitri bir yetisi ve kuvveti olduğunu düşünerek, ahlaki fiillerin iyi ya da kötü olarak zuhur etmesinde nefsin şehvet, gazap ve akıl güçlerinin rolü olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda İbn Sina için, aklın

rehberliğinden ve akli idrak sonucunda ortaya çıkan akli hazza yönelmenin neticesinde fazilet (erdem), aksi durumda, yani akli idrakin rehberliğinde hareket etmeyip sadece duyu idraklerine ve bunları takip eden hazlara kapılmanın sonucunda ise rezilet (erdemsizlik) oluşacaktır (Osmanoğlu, 2011: 142-143).

Bütün Müslüman düşünürler gibi İbn Sina da, ahlakın gayesinin mutluluk olduğunu ve bunun da en yüksek derecede ancak ölümden sonra gerçekleşebileceğini düşünmekle birlikte, mutluluğa ulaşabilmek için her şeyden önce nazari aklın yetkinleşerek başta ilk varlık (Allah) olmak üzere var olanları bütün yönleriyle olabildiğince kavrayıp bilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu bilgi arttıkça ilk varlığı bilfiil idrak isteği de (aşk) artacak ve ilk varlığa kavuşmaya yönelik bu yoğun istek nazari aklın yetkinliğini ve insanın da en yüksek mutluluğunu oluşturacaktır. İbn Sina, ahlaki açıdan son noktada insanın amacını bu dünyada erdemli, öbür âlemde mutlu olmak olarak ifade etmiştir. Ona göre erdem belli ölçüde bedenle ilgili iken mutluluk yalnızca nefse aittir. Çünkü ölümsüz olan yalnızca nefistir ve nefsin bedenle beraber iken kazandıklarının karşılığı olan sevap-ikab veya saadet-şekavet ile karşılaşması, bedenden ayrılır ayrılmaz başlayacaktır (Durusoy, 1999: 329). İnsanın mutlu olmak için ruhunu temizlemesi ve davranışlarını kontrol etmesi gerektiğini ifade eden İbn Sina'ya göre Allah, insanlara cüz'i irade vererek iyiyi ve kötüyü seçme hakkı tanımıştır. Allah'ın iyiyi seçenden inayetini esirgemeyeceğini belirten İbn Sina, bazı kitaplarında, özellikle halka hitap ettiği ifadelerinde, ahiret hayatının varlığını ve insanların tekrar dirileceğini vurgulamıştır (Çubukçu, 1973: 35).

Dinin gerekliliğini siyasi ve hukuki açıdan ele alan İbn Sina, insanın tek başına yaşaması durumunda bütün ihtiyaçlarını karşılamasının imkânsız olduğunu, bu sebeple topluluk içinde yaşamanın bir mecburiyeti olduğunu ifade etmiştir. Birlikte yaşayan insanların temel ihtiyaçlarını karşılamaları, kamu düzenini ve iç barışı sağlamaları gerektiğini, bunun da ancak iş bölümüyle başarılabileceğini belirtmiştir. Devletlerin ve toplumların da bu gerçekten doğduğunu söyleyen İbn Sina, toplumsal ilişkilerin ve iş bölümünün sağlıklı yürüyebilmesi için herkesin, samimiyetle benimseyip uyacağı başlıca yasaların ve kuralların ortaya konulması gerektiğini ifade etmiştir. İbn Sina'ya göre bu düzenin dayanağı olan temel ölçüleri belirleme işi bütünüyle toplumun kendisine bırakılmamalıdır. Çünkü o zaman herkes kendi yararına olanın adalete uygun, zararına olanın ise adalete uygun olmadığını ve zulüm olduğunu ileri sürecektir. Bu durumda ortak ahlaki ve hukuki normlarda bir anlaşma bulunamayacak ve kamu düzeni

sürekli sarsıldığı için toplumda kalıcı bir barış ortamı oluşturulamayacaktır. İbn Sina'ya göre bu sebeplerden dolayı, toplum içinden bir kişi ilahi bir lütufla peygamber olarak görevlendirilip, kendisine ferdi ve içtimai hayatı düzenleyecek gerekli bilgiler verilmiştir (Durusoy, 1999: 329).

İbn Sina için peygamber, “arifler” ve sıddıklar’dan olan kişidir. Peygamber âlimlerde bulunmayan üstün bir kabiliyet ve sezgi gücüne sahiptir. İbn Sina'ya göre bu yetenekleri sayesinde faal akıl ile temasa geçebilen peygamber, başkalarının zihinleri ile algılayamadığı hakikatleri bu sezgi gücü ile kavrayabilmektedir. İnsan aklı bu üstün derecede kutsal akıl olmuştur. Vahiy ise bu kutsal gücün bazı müstesna insanlara, peygamberlere melekler tarafından verilmesidir (Ülken, 1955: 91). İbn Sina peygamberliğin anlamını ve işlevini sadece bu dünya ve bu dünyanın adil yönetimi için gereken toplumsal ve siyasal liderlik ile sınırlandırmamıştır. Bu dünyanın toplumsal-siyasal yönetimi, peygamberlik görevinin ancak bir parçasını oluşturmaktadır. Çünkü bu dünyadan başka bir dünya daha vardır ve bu öteki dünyada insanı gerçek mutluluk ya da azap şeklinde bir kader beklemektedir. İbn Sina'ya göre insanın varlığının ve dünyanın asıl amacı, işte bu öteki dünyadaki gerçek mutluluk ve mükemmelliktir. Bu sebepten dolayı, insanların bu gelecek hayatta ki mutluluklarını gözetmek, onları bu konu hakkında bilgilendirmek ve bu gelecek hayata hazırlamalarını sağlayacak kuralları vaaz etmek peygamberlerin daha önemli görevlerindendir. O halde peygamberlik veya vahiy, insan için hem bu dünyada hem de gelecekteki dünya için faydalı olan bir bilgi ve yönetim şeklidir. İbn Sina için peygamber bu faydaları, siyaset ile duysal dünyanın, bilim ile akılsal dünyanın iyiliğinin gerçekleşmesi için insanlara vahiy yolu ile tebliğ eden kişilerdir.

İbn Sina böylece peygamberliğin ve vahyin gerek bu dünyadaki toplumsal-siyasal düzen için gerekse öbür dünyada insanların mutluluğu için zorunlu olduğunu ispatlamak istemiştir (Arslan, 2019: 255-256). İbn Sina'ya göre peygamberler, insanların maslahatını gözetecek yasalar koymak suretiyle onların her zaman Allah'a ve ahirete inanmalarını amaçlamıştır (Şulul, 2016: 115). İnsanlara getirmiş oldukları öğretilerin onların hafızalarından çıkmaması, kendileri öldükten sonra da unutmaması için, Allah ve gelecek hayat hakkında arzu ve korkularını sürekli canlı tutacak bir takım yollar bulmak zorunda kalmışlardır. Bunun için peygamberler insanlara devamlı olarak Allah ve gelecek hayatı hatırlatacak bazı pratikleri empoze etmişlerdir ki bunlar ya bazı hareketlerin tekrarlanması (mesala namaz) ya da bazı durumların yasaklanması (oruç

tutulması gibi) şeklinde kendisini göstermiştir (Arslan, 2019: 259). İbn Sina'ya göre insanlar bu pratiklere uyar ve yapmaya devam ederse ve batıldan uzaklaşırlarsa Allah'a yönelmiş olurlar. Sonuçta bu davranışlar kendilerinde birer meleke haline gelir ve ruh, bedenden ayrıldıktan sonra mutluluğa ulaşmak için sağlam bir hazırlık yapmış olur (Şulul, 2016: 115).

İbn Sina, devlet ve aile hayatı için bazı önerilerde bulunmuştur. Yasa koyucunun ilk olarak devletin organizasyonu üstünde yasalar oluşturması gerektiğini söyleyen İbn Sina, devletin yöneticiler, zanaatkârlar ve askerler şeklinde üç kademedede düzenlenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Platon'un ideal devlet yapılanması ile örtüşen bu organizasyonda İbn Sina, bu üç kademenin her birisinin kendi içinde bir yönetici seçmesini ve her birinin hiyerarşik bir biçimde örgütlenmesi gerektiğini vurgulamıştır (Bulut, 2020: 64).

İbn Sina, eş-Şifa adlı eserinde hilafet konusunu da ele almıştır. Ona göre bu mesele nas ile veya önde gelenlerin içtimai kararları ile belirlenmelidir. Toplumun selameti için bu şekilde olması gerektiğini ifade eden İbn Sina aksi halde toplumda anarşi ve kaosu oluşacağını belirtmiştir. İbn Sina bu mevzuda halifenin nasıl seçileceğinden, seçilen halifenin niteliklerinden, görevlerinden, ona itaat edilmesinden ve hilafetin gasp edilmesi halinde yapılması gerekenlerden bahsetmiştir. İbn Sina'ya göre itikadi bir mesele olan hilafet meselesinde insanlar ayrılığa düştüklerinde, arzu ve sapma nedeniyle çekiştiklerinde veya erdemli olmayan ve hilafeti hak etmeyen biri üzerinde görüş birliğine vardıklarında hiç kuşkusuz Allah'ı inkâr etmiş olacaklardır. Ayrıca, İbn Sina gücüne ve servetine güvenerek haksız yere halife olduğunu iddia eden birine karşı, bütün şehir ahalisinin savaşması ve onu öldürmeleri gerektiğini belirtmiştir. Gücü yettiği halde bunu yapmayanların Allah'a isyan etmiş, onu inkâr etmiş olacağını söyleyen İbn Sina, toplumun bir şahsın hilafeti konusunda icma ettikten sonra gücü yettiği halde bu uğurda savaşmayan kişinin de kanın helal olduğunu bildirmiştir (Şulul, 2016: 117).

Böylece halifenin seçimini bir şekilde halkın rızasına bağlayan İbn Sina bu görevi üstlenecek kişinin hem kişisel meziyetler hem de yönetme kabiliyeti ve ehliyeti bakımından bir takım özelliklere sahip olması gerektiğini ifade etmiştir. Farabi ile kıyaslandığında bu özellikleri daha sade ve gerçekçi tutan İbn Sina, bu bağlamda halifede aranacak en önemli özelliklerin akıl ve iyi ahlak olduğunu vurgulamıştır. Halife seçiminde diğer özellikleri orta derecede olup bu ikisinde önde olan kişinin yeğlenmesi

gerektiğini belirtmiştir. Hatta İbn Sina, halifelğe bu özellikleri taşımayan bir kişinin gelmesi halinde, onun yerinden uzaklaştırılmasını halkın her bir ferdine vazife olarak yüklenmiştir (Bulut, 2020: 69).

İbn Sina'nın halifenin görevlerini ana hatlarıyla iki kategoride ele aldığı söylenebilir. Buna göre halifenin ilk görevi dini vazifelerin, yani Peygamber'in kendisine bıraktığı ve Allah'ın vazettiği hukuki ve dini normların yerine getirilmesini sağlamaktır. Dini meseleleri akıl ve mantık yoluyla insanlara arz etmek, kâfirleri dine davet etmek, kabul etmedikleri takdirde onlarla savaşmak İbn Sina'ya göre halifenin diğer dini görevlerindendir. İkinci olarak medeni sorumluluklarından bahseden İbn Sina, bu hususun insanların hem kendi aralarındaki ilişkileri hem de dünyevi yaşamlarının tanzimi ile ilgili konuları kapsadığını ifade etmiştir. Bu bağlamda halifenin insanlar arasında adaletin, yardımlaşmanın ve sevginin egemen olmasını, zulüm ve intikam duygusunun ortadan kaldırılmasını sağlamak için çaba göstermesi gerektiğini belirtmiştir (Şulul, 2016: 118).

5. NİZAMÜLMÜLK

5.1. NİZAMÜLMÜLK'ÜN HAYATI VE ESERLERİ

Asıl adı Ebu Ali Hasan b. Ali Tusi olan Nizamülmülk, doğu İran'da Horasan'ın Tus kentine bağlı, Nukan kasabasında 1018'de dünyaya gelmiştir. Babası Nukan Dihkanı Ali b. İshak servet sahibi bir adam olduğu için Nizamülmülk iyi koşullarda yetişmiş, genç yaşlarda fıkıh, edebiyat ve idarecilik alanında dersler alıp, kendisini donatmıştır (Ekiz, 2010: 3).

Babasıyla beraber Gazneliler'in Horasan valisi, Ebü'l-Fazl Suri'nin yanında görev alan Nizamülmülk, Dandanakan Savaşı'nın ardından, babası ile birlikte Tus'tan Hüsevcird'e, oradan Gazne'ye gitmiştir. Horasan tamamen Selçukluların eline geçince baba oğul, Selçukluların hizmetine girmişlerdir. Nizamülmülk, bir süre Melik Alparslan'ın veziri Ebu Ali Ahmed b. Şadan tarafından idari hizmetlerde görevlendirilmiş, ancak daha sonra onunla geçinemeyip Çağrı Bey'in yanına, Merv'e gitmiş ve kendisinden büyük ilgi ve yakınlık görmüştür. Çağrı Bey'in Nizamülmülk'ü oğlu Alparslan'la tanıştırtırken onu bir baba gibi kabul etmesini istediği rivayet edilmiştir.

Nizamülmülk, Çağrı Bey'in ölümünün (1059) ardından, Tuğrul Bey döneminde (1040-1063) Horasan'ı yönetmiştir. Alparslan'ın kardeşi Süleyman ile giriştiği taht

kavgası sırasında, Alparslan'ın yanında yer almış, idari ve siyasi kabiliyetleriyle onun dikkatini çekmiştir. Malazgirt Muharebesi hariç, Alparslan'ın bütün seferlerine katılan Nizamülmülk, bu savaşların kazanılmasında ve Kutalmış'ın isyanının bastırılmasında önemli roller oynamıştır. Sonrasında, Sultan Melikşah'ın rakiplerini bertaraf ederek tahta geçmesinde büyük hizmetleri olan Nizamülmülk, Sultan Melikşah zamanında Büyük Selçuklu Devleti için ciddi bir tehlike teşkil eden Hasan Sabbah ve adamlarıyla mücadeleyi bir devlet politikası haline getirmiştir (Özaydın, 2007: 194). Bir devlet adamı olmasının yanında, bilfiil tatbik ettiği prensipleri bir kitap haline getirerek bir ilim ve kültür adamı sıfatıyla da anılan Nizamülmülk, Bağdat'ta Nizamiye Üniversitesinin temellerini atmış ve imparatorluğun çeşitli bölgelerinde buna benzer okullar açmıştır (Şirvan, 1965: 84).

Uzun süren vezirliği sırasında muktedir bir idareci olarak tarihe geçen Nizamülmülk, Bağdat yolunda iken Nihâvend yakınlarındaki Sehne (Suhne) adlı bir köyde konakladıkları esnada Ebû Tâhir-i Errânî isimli bir bâtinî fedaisi tarafından 14 Ekim 1092 tarihinde öldürülmüştür. İsfahan'daki türbesine defnedilmiştir (Arıcan, vd., 2019: 7).

Nizamülmülk'ün bir adı da *Siyerü'l-Mülük (Hükümdarların hayatları)* olan ve Meilkşah'ın isteği üzerine kaleme alınan *Siyaset-name* adlı eseri bulunmaktadır (Yetkin, 2012: 264). Eseri Melikşah'a sunduğu zaman padişah, bu eseri sonuna kadar okuyup kitabın gelecekte memleketin esas teşkilat yasası (Anayasa) olacağını ifade etmiştir (Şirvan, 1965: 85).

5.2. NİZAMÜLMÜLK'ÜN DİN VE SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI

Nizamülmülk, ahlak ve din hakkında geniş bilgiler veren bir eser kaleme almamıştır, ancak dinin devlet yönetimindeki yeri ve padişahın dini konulara yaklaşımıyla ilgili düşüncelerini *Siyasetname*'de açıklamıştır.

“Din işlerinin tetkiki, farz ve sünnetlerin muhafazası, Allahu Teâlâ'nın buyruklarının icrası, din ulemasına ihtiram ve geçimlerini beytûlmalden temin ve tayin, zahit ve dervişleri aziz tutmak padişahların üstüne vaciptir. Haftada bir yahut iki defa din ulemasını huzurunda kabul edip, Hak Teâlâ'nın emirlerini bizzat onlardan dinlemek, Kur'an tefsiri ve Resulallahın hadislerini, geçmiş adil padişahların hikâyelerini ve peygamber kıssalarını onların ağzından can kulağıyla dinleyerek gönlünü dünya meşgalesinden kurtarır. Huzurunda âlimler için münazaralar tertip ederek bilmediği bir mevzu var ise öğrenme, bildiklerini ise pekiştirme imkânı bulur. Şayet bir süre böyle devam ederse bunu alışkanlık haline getirir ve zamanla Peygamber efendimizin hadislerinden, şeriat hükümlerinden ve Kur'an-ı Kerim tefsirinden ezberleyesiye malumat sahibi olur. Dini, dünyevi konularla ilgili takınacağı tutum, izleyeceği çözüm yolları hakkında yardımlandığı takdirde yüksek vicdan, adalet ve muhakeme gücü

sayesinde hiçbir dini eğri, mezhebi bozuk kişi onu hak yoldan ayıramaz; memleketinde kötü emeller ve sapkınlıklar ortadan kalkarak muazzam işler icra eder. Kendi devrinde ahlaksızlığın, yolsuzluğun ve ihtilafların kökü kazınır. Hakkaniyetli eller kuvvet kazanarak bozguncular hüsrana uğrar. Bu âlemde adı iyi olarak anılırken diğer cihanda da nice menzillere nail olarak büyük sevaplara ve sonsuz kurtuluşa erer ve dahi halk onun devrinde ilim tahsiline daha fazla rağbet eyler” (Nizamülmülk, 2016: 77-78).

Nizâmülmülk, Sultan Alparslan’ın vezir olduktan sonra devletin genel politikalarının yanında din ve mezhep politikalarının belirlenmesinde de etkili olmuştur. Zira bahsedilen dönemde, Batı dünyasında olduğu gibi Doğu toplumlarında da dinin, eğitimden, dış politikaya kadar, yönlendirici etkisi oldukça güçlüdür. Tuğrul Bey döneminde başlayan ve on sene süren Eş’arilerin lanetlenmesi sonucunda 400 büyük âlimin ülkeyi terk etmesi politikasına Alparslan’la birlikte son verilmiş ülkede saygı ve hoşgörü esasına dayalı politikalar oluşturulmaya başlanmıştır. Şîî-Fâtımîlerin açtıkları medreselerden yetişen propagandacıları tesirsiz hale getirmek ve Ehlişünnet düşüncesini yeniden kuvvetlendirmek için Nizâmülmülk, Sultan Alparslan’ın emriyle önemli bir görev üstlenmiş ve Nizâmiye Medreselerini açtırmıştır. Sünnî düşüncenin güçlendirilmesi ve ona yönelik tehlikelerin bertaraf edilmesi Selçuklu Devleti’nin politikalarına uygun olduğu ve Selçukluların misyonuna da paralellik arz ettiği için bu düşüncenin güçlendirilmesi devlet politikası haline gelmiştir (Ocak, 2018: 35).

Nizamülmülk, siyasal iktidarı Allah’ın seçtiğini ve seçtiği bu kişiyi hükümdarlığa yakışır bir takım özelliklerle donatıp sonrasında halkın huzurundan ve kamu düzeninden sorumlu tuttuğunu belirterek, iktidar sahibinin, fitne ve kargaşaları önlemesi gerektiğini ifade etmiştir. Nizamülmülk’e göre Allah, hükümdarın adaletli yönetimi ile hoşça vakit geçirip kendilerini güvende hissetmeleri ve idaresine duacı olmaları için halkın gönlünde ve gözünde hükümdara dair derin bir saygı uyandırmıştır (Nizamülmülk, 2016: 11). Nizamülmülk, hükümdarın yönetimi esnasında Allah’ın inayetiyle idaresini üstlendiği toplumun haklarına riayet etmesi ve bütün düzenlemelerini Allah’ın emirleri ölçüsünde yapması gerektiğini vurgulamıştır. Devletin var oluş sebebinden söz ederek onun kutsallığı konusunda açıklamalar yapan Nizamülmülk, dini ve dünyevi amaçların korunup geliştirilmesini devletin varlığını gerekli kılan temel etkenler olarak göstermiştir (Menekşe, 2005: 200).

Nizâmülmülk, sultanın otoritesini Allah’ın yetkilendirmesi ile elde ettiğini belirtmiştir. Ona göre, Allah’ın takdiri ile kullardan bir kişi saadete ve devlete ulaşır, Allah’ın yardımı ile bu kişinin bahtı açılır, talih ondan yana olur, Allah’ın ona verdiği akıl ve irade ile elinin altındakileri layıkıyla istihdam eder ve onları başarılı olacakları

işlerde görevlendirir. Nizamülmülk hükümdarın, halk arasından hizmetkârlarını ve adamlarını tek tek seçip onlara bir takım rütbe ve mertebeler vererek dünya ve din meselelerinde bu adamlarına güveneceğini belirtmiştir. Allah'ın da kendi işleri ile meşgul olan ve itaat yolundan şaşmayan bu tebaayı koruyacağını ifade etmiştir (Nizamülmülk, 2016: 12).

Bunların yanında bir hükümdarda olması gereken özelliklerden de bahseden Nizamülmülk, güzel bir cehre, temiz ahlak, adalet, civanmertlik, yiğitlik, binicilik, ilim, çeşitli pusatları kullanma mahareti, muhtelif sanatlara vakıf oluş, Allah'ın yarattıklarına şefkat ve merhamet, vaat ve adaklarına vefa, dinde istikamet, tertemiz bir itikat, Allah'a kulluğu sevmek, ibadetlere riayet etmek, din bilginlerine saygı göstermek, zahit ve dervişleri aziz ve muteber tutmak, ilim ehlini himaye etmek, hikmet sahiplerine muntazaman sadaka vermek, yoksullara iyilik etmek, küçük dereceli memurlara ve hizmetkârlara müşfik olmak ve zalimleri tebaasından uzaklaştırmak gibi özellikleri Allah'ın hükümdara ihsan ettiğini belirtmiştir (Nizamülmülk, 2016: 13).

Nizamülmülk, bir hükümdarın vazifesinin en akıllı, en tecrübeli ve en salahiyyetli olanlarla daima istişarede bulunmak, tebaasından layık olanlara itimat etmek, ehliyet ve liyakatlerine göre vazifelerinden bir kısmını onlara devretmek olduğunu belirtmiştir. Bu kadarıyla yetinmeyen Nizamülmülk, hükümdara yüksek rütbeli bütün memurlarına halka iyi davranmaları gerektiğini ve onlardan yalnız memleket yasasının müsaade ettiğini almayı emreden bir talimatname çıkarmasını tavsiye etmiştir. Bu yalnızca kendilerine tavsiye edilen prensipleri terk etmeyen hükümdarların idarelerinde muvaffak olduklarını hatırlatmıştır (Şirvan, 1965: 87-88).

Hükümdarın görevlerini bu şekilde ortaya koyan Nizâmülmülk, bu kuralların ihlalinde neler yapılması gerektiğini, iktidarın nasıl kontrol ve teftiş edileceğini, hangi kurum ve kuruluşların bu işi yapacağını belirtmemiştir. O eserinde sadece tek bir yaptırım gücü olarak maneviyata sıkça vurgu yapmış, idarecileri Allah'ın gazabını celp edecek davranışlarda bulunmamaları hususunda uyarmış, aksi halde mülklerinin ellerinden alınabileceğini ifade etmiştir (Menekşe, 2005: 202).

Nizamülmülk için sultanlık görevi hem kutsal, hem de irsîdir ve eski İran'da olduğu gibi babadan oğula geçmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, onun sultanın egemenlik iddialarını ilahi teyit, iktidarın kazanılması ve irsi haleflik şeklinde üçlü bir meşruiyete dayandırdığı ifade edilebilir. Nizamülmülk'ün bu açıklamalarından, onun

siyasal iktidarın belirlenmesi konusunda insanların seçimine sıcak bakmadığı, ilahi nas ve irsi halefliliği benimseyen monarşik bir yaklaşım içerisinde olduğu anlaşılmaktadır (Menekşe, 2005: 203).

Bu bağlamda bir başka dikkat çeken nokta ise Nizâmülmülk'ün itaati halkın yöneticiye karşı en önemli görevi olarak görmesidir. Ona göre, sultan halkın yönetimini ve siyasî hayatı kontrolü için ilahi olarak seçilip gönderilmiştir, böylece sınırsız bir otoriteye sahip olmuş, dolayısıyla halkından itaat görmeye hak kazanmıştır (Menekşe, 2005: 203). Bununla birlikte Nizamülmülk bir insanın padişah olduktan sonra hareketlerinden ve yükümlülüklerinden daha az sorumlu olacağı fikrinin oluşmaması gerektiğini ifade etmiştir. Padişahın, halkının iyiliği için hayatının sonuna kadar çalışması gerektiğinden bahseden Nizamülmülk, Allah'ın ancak halklarını adalet ve hoşgörü ile yöneten padişahlardan memnun olacağını belirtmiştir (Şirvan, 1965: 88).

Nizâmülmülk'ün ifade ettiği düşünceleri fıkhi bir hüküm kesinliğinde olmayıp bir tavsiye ve nasihat şeklindedir. Yine de her düşüncenin öncelikle Kur'an, hadis, ahlâkî değer yargıları ve tarihî tecrübelerden hareketle dillendirmeye çalışmış, devlet başkanında bulunması gereken vasıfları, saltanatın esaslarını, şartlarını saymıştır. Devrin düşünce yapısına en uygun teşkilatın nasıl olması gerektiği, bu teşkilatlanmanın nasıl gerçekleştirileceğini açıklamıştır. Vezirlerin, memurların, toplumun durumu ve yönetimi ile ilgili bilgiler veren Nizamülmülk, iyi bir yönetimin sağlanması için devlet başkanına tavsiyelerde bulunmuş, kötü yönetimin hem dünyada hem de ahirette zararlara yol açacağından bahsetmiştir (Menekşe, 2005: 208).

6. GAZALİ

6.1. GAZALİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

İslam toplumunun yetiştirdiği en büyük düşünürlerden birisi olan Gazali'nin adı Muhammed, künyesi Ebu Hamid, nisbesi Gazali, unvanı ise Hücetü'l İslam'dır. İran'ın Horasan bölgesinde 1058 tarihinde dünyaya gelen Gazali fakir bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. Erken bir yaşta vefat eden babası, Gazali ve kardeşi Ahmed'i bir sufi dostuna emanet ederek eğitimleri ile ilgilenmesini istemiştir. İlköğrenimini bu baba dostunun yanında alan Gazali, daha sonra Tus'daki bir medreseye yerleştirilmiş ve ileri düzeydeki öğrenimine 1073'de fıkıh dersleri alarak başlamıştır. 1080 yılında Nişabur'daki Nizamiye Medresesine kaydolan Gazali, Medresenin en büyük

hocalarından biri olan İmamü'l Haremeyn el-Cüveyni'den dersler almıştır (Kaya, 2005: 337).

Cüveyni'nin ölümüne kadar Nişabur'da kalan Gazali, onun ölümünden sonra Bağdat'a gitmiş orada ünlü Selçuklu veziri Nizamülmülk ile tanışmıştır. Nizamülmülk, Gazali'nin ilmi yeteneğine hayran kalmış ve onu kendi adıyla anılan Nizamiye Medresesine 1091 yılında kelim müderrisi olarak atamıştır (Bayraktar, 2005: 210). Ayrıca, yıllarca Nizamülmülk'ün ilmi ve hukuki işlerinde müşavirlik yapan Gazali, devletin idari ve siyasi politikalarına katkıda bulunmuştur (Korkmaz F., 1995: 6) .

Hayatının 36. yılı Gazali için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. 1095 yılında geçirdiği bir şüphe ve iç bunalım sonucunda meslek hayatı ve ailesini terk ederek sufiyane bir arayışla, Şam Kudüs, İskenderiye ve Kahire'ye varan bir yol takip ederek en sonunda Mekke ve Medine'ye ulaşmıştır. Bu uzun yolculuğu sırasında tasavvufu yakından öğrenmiş ve onun gerektirdiği gibi yaşamaya başlamıştır. Değerli eserlerinden bazılarını bu dönemde kaleme alan Gazali'nin bu yolculuğu onu memleketi Tus'a götürmüştür. Bir ara tekrar Nişabur'da ders vermeye başlayan Gazali için bu durum uzun sürmemiştir. Tekrar Tus'a çekilen Gazali burada özel öğrencilere ders vermeye devam ederken, 1111 yılında vefat etmiştir.

Yüksek bir ilmi kişiliğe sahip olan Gazali birçok ilim dalında devrinin otoritesi haline gelmiştir. Genç sayılabilecek bir yaşta ölmesine rağmen, fıkıhtan felsefeye, siyasetten astronomiye kadar çeşitli sahalarda pek çok eser bırakmıştır (Bayraktar, 2005: 210). Gazali'nin yazmış olduğu önemli eserlerden bazıları ise şöyledir; *İhyâ'u Ulûmu'd-Din (Din İlimlerinin Canlandırılması)*, *Makâsıdu'l-Felâsife (Filozofların Niyeti)*, *Tehafütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, *İktisad fî'l-İtikad (İtikatta İktisat)*, *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Feneri)* ve kendisinin bir tür otobiyografisi olan *el-Munkizu mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidayete)*'dir²² (Cevizci, 2001: 166).

6.2. GAZALİ'NİN DİN VE AHLAK YAKLAŞIMI

Gazali hayatı boyunca İslami bir düşünme tarzı ortaya koymaya çalışmış bu bağlamda İslam kültürüne ve düşüncesine giren yabancı akımlara karşı çıkmıştır. Gazali, her şeyden önce başta Kur'an'ı Kerim ve Hz. Muhammed'in dünya görüşü içinde ve onların termolojisi ile düşüncelerini oluşturmuştur (Bayraktar, 2005: 213).

²² Eserlerinin ayrıntılı bilgisi için bkz. H. Bekir Karlığa, "Gazali'nin Eserleri", *DİA*, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996 ss. 518-530

Özellikle felsefenin din için oldukça zararlı olduğunu, gerek İslam felsefesindeki gerek Yunan düşüncesindeki filozofların zararlarını *Tehâfütü'l Felâsife* eserinde göstermeye çalışmıştır. Eserin temel iddiası, ilahi meselelerin, ilahiyatla ilgili konuların çözümünde aklın yetersizliğinden dolayı bir Müslüman için en doğru tutumun dini açıklamaları kabul etmek olduğudur (Cevizci, 2001: 169).

Gazali'ye göre Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar kitaplarında İslam'la, şeriatla, ibadet ve tekliflerle ilgili konularda felsefeye dayalı sonuçlar çıkarmışlardır. Buna göre onlar, peygamberliği hikmet ve maslahat, şeriatları insanların bu dünyadaki hayatlarını düzenleyen yasalar ve ibadetleri ise tamamen dünyevi amaçlara yönelik bir takım tedbirler olarak ele almışlardır. Bunun sonucunda ise mesela namaz, onlar için “beden için yapılan bir idmana” indirgenmiştir. Böylece bütün şer'i hükümler cahil insanları kontrol altına almayı amaçlayan, filozof veya akıllı kişiler için ise uygulamalarında bir zorunluluk olmayan basit dünyevi tedbirlere dönüştürülmüştür. Gazali'ye göre bu durum öyle bir sonuç doğurmuştur ki din sadece cahil olan insanlar, “avam” için getirilmiş bir uysallaştırıcı kurallar bütünü olurken, akıllı kişiler bu kurallardan kendilerini muaf tutmuşlardır (Arslan, 2019: 266-267).

Gazali filozofların Allah'ın varlığı, birliği, cisim olmadığı, nefsin ruhani bir cevher olduğu gibi konularda İslami bakımdan benimsenmesi gerekli olan veya benimsenmesinde sakınca bulunmayan görüşlerinin bulunduğunu kabul etmiş ancak, onların kullandıkları yöntemlerle bu kabullerden hiçbirini kanıtlamanın mümkün olmadığını ısrarla vurgulamıştır. Önemle belirtilmesi gereken bir nokta da onun, yine *Tehâfütü'l Felâsife*'deki çeşitli vurgularıyla, Kur'an'ın ilahiyata dair açıklamalarının benimsemesinde rasyonel bakımdan hiçbir sakınca olmadığını ifade etmiş olmasıdır. Zira ona göre bu açıklamaların akli yöntemlerle kanıtlanamaması, onların akla aykırı olduğu anlamına gelmemektedir. Gazali böylece akıl üstü olmakla akla aykırı olmak arasında kesin bir ayırım yapmıştır (Çağrı, 1996: 499).

Dini akıl yoluyla temellendirme yoluna hiç gitmeyen, Allah'ın rasyonel bir tarzda bilinebileceğini söyleyenlere şiddetle karşı çıkan, kısacası felsefede aradığını bulamadığı gibi aradığını bulanları küfürle suçlayan Gazali, en sonunda gönül yoluna girip, tasavvuf görüşünü ve mistik hayat tarzını benimsemiştir. Ona göre, tasavvuf unsurları dinin en canlı bölümünü meydana getirmekte ve dini hayatı tam bir hakikate dönüştürmektedir (Cevizci, 2001: 179). İlimlerin en yücesi ve en şerefli olarak kabul ettiği marifetullahı sırasıyla Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri bölümlerine ayıran Gazali,

Kur'an'da bunlara insan idrakinin kapasitesi ölçüsünde yer verildiğini belirtmiştir. Ona göre Allah'ın zatı ulaşılması, düşünülmesi ve konuşulması en zor olan konuyu teşkil ettiği için yalnızca işaretlerle zikredilmiş, daha çok takdis ve tazim ifadeleriyle açıklanmıştır. Sıfatlar nispeten kolay kavranabildiğinden Kur'an'da birçok ayet ilim, kudret, hayat, kelam, hikmet, sem' ve basar gibi kavramları konu edinmiştir. Fiiller ise çok geniş bir alanı kapsadığı ve Allah'tan başka her şey O'nun fiilleri içine girdiği için Kur'an'da açık bir şekilde gök, yer ve canlılardan ibaret şehadet âlemiyle, melek, şeytan gibi gayb âleminin unsurlarından çokça bahsedilmiştir.

Gazali, Allah'ın varlığını ispat için klasik hudus deliline yer verip mantıkî önermeler kullanmakla birlikte Kur'an metodunun istifade edilecek en iyi yol olduğunu belirtmiştir. Allah'ın beyanını aşacak başka bir beyanın bulunmadığını ifade ederek gaye ve nizam deliline öncelik vermiştir. Kur'an üzerinde biraz düşünen, evrendeki yaratılmış fevkaladeliklere, canlılardaki güzelliklere bakan kişinin bu şaşırtıcı ve sağlam düzeni her şeyi çekip çeviren bir yaratıcıdan ve bu şekilde takdir eden bir failden olduğunu anlayacağını ifade eden Gazali, insanların bizzat kendilerinin de bu gücün tesirinde olduklarını kabul ettiklerini belirtmiştir. Ona göre insan fıtratı ve Kur'an'da zikredilen deliller başka burhanlar aramaya ihtiyaç bırakmamıştır (Özervarlı, 1996: 507-508). Gazali'ye göre, Allah özünde bir olan, benzeri ve evveli bulunmayan kadim varlıktır. Bütün varlığın nihaî ve en yüksek, biricik nedeni Allah'tır ve yine yetkinliğe sahip olan tek hakikattir. Var olan sadece O'dur, şükreden de şükredilen de Allah'tır; seven de sevilen de O'dur ve yalnız O haktır, O'ndan başka her şey bâtıldır (Cevizci, 2001: 179).

Nübüvvet sayesinde de bazı şeylerin idrak edilebileceğini ifade eden Gazali bunları iki noktada toplamıştır. Bunlardan ilki, insanlarda bulunan uyku halinde idrak şekli ve diğeri ise tıp ve astronomi alanında görülen ve kaynağı akıl olmayan bazı ilimlerin varlığıdır. Gazali'ye göre insanın uyanırken algılayamadığı şeyleri rüyasında idrak etmesi gibi nübüvvette benzer bir şekilde gaybe açılan ve aklın idrak edemediklerini algılamasını sağlayan bir yol vardır Peygamberlere verilen rüya ve meleklerle iletişimde olmaları bu şekilde mümkün olmuştur. Hz. Muhammed'in Cebrail'i defalarca görmesine rağmen sadece iki defa kendi suretinde idrak edebilmiş olmasını da buna bağlamıştır. Bununla birlikte Gazali peygamberlere dışarıdan gelen bir gerçekliğin bulunmadığı ve vahyin özel bir kapasite ve yetenekten ibaret olduğu şeklindeki felsefi görüşleri sapıklık olarak nitelemiş ve bunun peygamberin güvenirliliğini zedeleyeceğini ifade etmiştir (Özervarlı, 1996: 509).

Nassa dayanan gelenekçi ahlak ile felsefi ve tasavvufi ahlak anlayışlarını birbirine yakınlaştıran, hatta bunları birleştirmeyi başaran Gazali, pek çok araştırmacıya göre bu konudaki teşebbüslerin en başarılarından birisini yapmıştır. Gazali'nin ahlaktaki kaynağı Kur'an ve sünnet olmuştur. Özellikle *Îhyâ'u Ulûmu'd-Din*'in her bölümünde o konuyla ilgili Kur'an ayetleri ve hadisleri veren Gazali, daha sonra da Ehl-i Sünnet akidesine bağlı mutasavvıflardan ve diğer din âlimlerinden alıntılar yapmıştır. Bunların yanında Gazali ruh, akıl, mutluluk, siyaset ve özellikle fazilet teorisinden, Platon, Aristo, Yeni Platonculuk ve o dönemlerde iyice sistemleşmiş olan eklektik İslam felsefesinden yararlanmıştır. Ancak bu yararlanmaları şerri ölçüler çerçevesinde yapmıştır (Çağrı, 1996: 500-501).

6.3. GAZALİ'NİN SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI

Gazali'nin siyasi görüşlerinin oluşmasında ve şekillenmesinde yaşadığı dönemde meydana gelen dini ve siyasi olayların büyük etkisi olmuştur. O dönemde Suriye Haçlı ordularınca işgal edilmiş, Kudüs ise aynı güçler tarafından yağmalanmıştır. Filistin ve Suriye halkının halife ve sultandan yardım isteklerine cevap verilmemiş, Suriye, Irak ve Mısır birbirlerinden habersiz, kopuk bir durum içerisinde kalmıştır. Aynı dönemde ortaya çıkan Batıniler'in faaliyetleri de Gazali'nin siyasi görüşlerinin oluşmasında etkili olmuşlardır.

Dünyayı ayakta tutan dört temel esastan birisinin siyaset olduğunu ifade eden Gazali siyasetin, din ve ahlakın bir uzantısı olarak ortaya çıktığını belirterek siyaseti hayatın müşahhas şartlarına adapte edilen bir davranış sanatı olarak tanımlamıştır (Korkmaz F., 1995: 41). Gazali'ye göre ilk sırada, ziraat, dokumacılık, inşaat ve siyaset gibi, olmadıkları durumlarda dünya düzeninin sağlamayacağı temeller vardır. İkinci sırasıda bu temellerin her birini hazırlayıcı işler bulunmaktadır. Üçüncü sırada ise Gazali bu işleri güzelleştirecek işlerden bahsetmiştir. Buradaki temellerden en önemlisinin siyaset olduğunu belirten Gazali, siyasetin düzeltici olduğunu, siyaset yapanın diğer sanatkârları da kullanıp onlara hükmettiğini ifade etmiştir. Siyasetin dünya ve ahiret hayatında doğru yola götüren bir sanat olduğundan bahseden Gazali, siyasetin dört mertebesinin bulunduğunu açıklamıştır. Buna göre ilk ve en önemli mertebe, peygamberlerin siyasetidir. İster âlim ister cahil olsun halkın tamamını içine alıp zahirlerde ve batınlarda yöneten bir siyasettir. İkincisi halifelerin, sultanların ve hükümdarların siyasetidir. Bunlar halkın tamamını yalnızca zahirde yönetirler. Üçüncüsü Allah ve dini bilen bilginlerin siyasetidir. Bilginler peygamber mirasçısı

olarak yalnızca âlimleri batında yönetirler. Dördüncü ve sonuncusu ise vaizlerin siyasetidir. Bunlar sıradan halkı yalnızca batında yönetirler. Gazali için peygamberlikten sonra bu makamların en şerefli, bilgiden yararlanma, insanların gönüllerini ayıplanan ve yok edici huylardan arındırma ve onları mutluluğa götürücü övülen huylara yönlendirme anlamındaki siyaset olmuştur (Mücahid, 2005: 124).

Gazali'ye göre siyasi düzen, içtimai düzenin hemen arkasından gelmektedir. Buradaki temel gaye ise uhrevi saadeti sağlamaktır. İnsanın tek başına dinden ve cemaatten uzak olarak maddi ve manevi saadetini elde etmesinin mümkün olmadığını ifade eden Gazali, yaratılış icabıyla insanın hep başkalarının yardımına ihtiyaç duyduğunu, kendisi gibi bir insanın daima kendisi ile olmasını arzu ettiğini belirtmiştir. Ona göre neslin devamı ve servetin temini ancak bu şekilde sağlanabilir. Zira ihtiyaçlar başkalarının yardımı ile karşılanabilir. İnsanın her türlü sanat ve ticaret erbabı ile sürekli bir ilişki içerisinde olması kaçınılmazdır (Korkmaz F., 1995: 36). İnsanın medeni bir varlık olarak ele alındığı bu yaklaşım, Platon, Aristoteles ve İslam dünyasındaki takipçileri olan Farabi, İbn Rüşd gibi düşünürlerin de ortaya koymuş olduğu, insanların tek başlarına yaşayamayarak birbirlerine ihtiyaç duydukları teorisinin ifadesidir (Osmanoğlu, 2011: 191). Bunun yanın da Gazali, insanların isyana ve haksızlığa meyilli olarak yaratıldıklarına, yaradılışları icabı haksız davranışlarda bulunabileceklerini ifade etmiştir. Bu nedenle mesut bir toplum için hak ve adaleti icra ve infaz edecek üstün bir otorite bulunması gerektiğini belirten Gazali'ye göre bu üstün otorite devlettir.

Gazali'ye göre toplum nizamının temini, maiyetindekileri basiretli ve etkili bir şekilde idare eden bir devlet ve bir idarecinin varlığı ile gerçekleşebilir (Korkmaz F., 1995: 37). Gazali buna bağlı olarak yöneticilerin gerekliliğini gösteren başka sebepler de sunmuştur. Ona göre bir sultan veya hükümdar olmadığı sürece dünya işlerinin devamlı bir şekilde teşkilatlandırılması imkânsızdır ve böyle bir teşkilat olmadan sulh ve sükûn içinde ilahi emirlerin gereğince hareket etmek de imkânsız olacaktır. Bu siyasi teşkil ise İslam Hukuku tarafından oluşturulabilir. Halkın sürekli kendisine itaat edecek bir hükümdarı olmazsa çatışmaların bitmediği, açlıkların ve hayvan hastalıklarının çoğaldığı, bütün sanat ve geçim yollarının sona erdiği bir durum oluşacaktır. Daha sonrasında insanların düşüncelerindeki tezatlıklar ve bireysel seçimlerindeki zıtlıklar onların farklı farklı gruplara ayrılmasına neden olacaktır. Bu sebeplerden dolayı Gazali

kuvvetli bir hükümdarın, devlet başkanının varlığını zorunlu görmüştür (Şirvan, 1965: 103).

Gazali devlet başkanının belirlenmesi konusunda ise seçimle ya da veliahtlık yolu ile tayinin en uygunu olduğunu ifade etmiştir. O, Şia mezhebinin savunduğu nass ile devlet başkanlığının belirlenmesinin batıl olduğunu ifade etmiştir. Nass ile belirlenmediğinde ehl-i İslam'ın ittifakının olacağını söyleyen Gazali, Abbasi halifelerinde olduğu gibi birinin başkanlığa tayininde Müslümanların ittifakının yeterli olacağını ifade etmiştir. Bu nedenle ona isyan eden asi olacaktır. İslam toplumunun büyük çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir. Bu bakımdan Gazali, İslam dünyasında daha küçük bir yer teşkil eden Şia'nın görüşlerini pek umursamamıştır. Ayrıca, Gazali bu görüşleri ile halifenin Kureyşli olması düşüncesine de bir esneklik getirmiştir.

Bu düşüncelerinin ardından bu makama gelişi güzel birilerinin seçilemeyeceğini belirten Gazali, devlet başkanı seçilecek kişinin taşıması gereken özellikleri sıralamıştır. Gazali'ye göre başa geçecek kişinin, buluş çağını geçmiş olması, akıl sağlığının yerinde olması, hür ve özgür olması, erkek olması, Kureyş soyundan gelmesi ve görme, işitme gibi organlarının sağlıklı olması gerekmektedir (Korkmaz F., 1995: 112-123).

Gazali devlet başkanının adaletli bir başkan olması gerektiğini savunarak başkanın, halk arasında zulüm ve işkenceyi kaldırması, hüküm sürdüğü sürece halkına adil davranması gerektiğini ifade etmiştir. Halkına bu şekilde davranan başkanın düşmanlarını yeneceğini, bu şekilde davranmayıp zulmeden başkanların idaresinin bir gün elinden alınacağını açıklamıştır (Gazali, 1969: 53). Bu bağlamda Gazali, devlet başkanlarının iktidarlarını düzenleyecek on tane ilke saymıştır. Bu esasları birer öğüt gibi sıralayan Gazali'ye göre bunlardan ilki (Mücahid, 2005: 126), lider olan kişinin en başta bu rütbe ve mevkie layık olup olmadığının sorgulanması ve bu büyük işin sevap ve günahının da ona göre olacağını hatırlından çıkarmamasıdır. Çünkü liderlik büyük bir nimettir ve bu nimet üzerine başka hiçbir nimet tercih edilmemelidir (Gazali, 1969: 26). İkincisi, devlet başkanının daima dürüst ve bildiklerini hayata uygulayan bilginleri yanında tutarak onlardan öğütler alması, bilgileri ile amel olmayan bilginlerden ise kaçınması gereklidir (Gazali, 1969: 32). Üçüncüsü, devlet başkanının emrindeki görevlileri eğitmesi gereklidir. Gazali'ye göre başkan, görevlilerin zulmünden tıpkı kendi işlediği zulümler gibi sorumlu olacaktır. Buna bağlı olarak başkan, onları denetlemeli ve sadece zulmetmelerini önlemekle yetinmeyip adaletli olmalarını da sağlamalıdır. Dördüncüsü, devlet başkanı gurur ve öfkeden uzak olmalıdır. Adaletli

olma ile ilgili olan bu durum başkanın affetme, sabır, öfkeden uzak olma ve cömertliğe alışması ile belirginleşmektedir. Beşincisi, devlet başkanı kendisine ulaşan her olayda, kendisi için hoşlanmayacağı şeylerden başkasının da hoşlanmayacağını düşünerek, halkın başına gelebilecek şeyleri değerlendirmelidir. Altıncısı, insanların ihtiyaçlarını gidermede ve uğradıkları haksızlıkları ortadan kaldırmada hızlı hareket etmelidir. Yedincisi, yemek içmek gibi arzulardan uzak durarak süslü elbiseler giymekten de kaçınmalıdır. Sekizincisi, devlet başkanı yaptığı işleri yumuşak, ince ve bilgece yaparak elinden geldiği ölçüde şiddet ve sertlikten uzaklaşmalıdır. Dokuzuncusu, devlet başkanının şariat kurallarına uygun yönetim yaparak halkın hoşnutluğunu kazanmasıdır. İslam şariatını uygulamaya bağlı olan devlet başkanı, kendisine övgü ve yaltaklıkla yaklaşanlara da aldanmamalıdır (Mücahid, 2005: 126-127). Sonuncusu ise devlet başkanı hiç kimseden şeriata aykırı bir istekte bulunmamalıdır (Gazali, 1969: 47).

Bunların yanında devlet başkanın görevlerini de sayan Gazali, başkanın ilk görevi olarak Allah'a itaat etmeyi belirtmiştir. Gazali bu itaatin lafta kalmayıp fiiliyata geçmiş halinin ise Allah'ın mahlûkatına yani halkına iyi ve adil davranması olduğunu ifade etmiştir (Korkmaz F., 1995: 128). Gazali, ayrıca devlet başkanının ülke ve saltanatın korunması için sakınması gereken, devletin çöküşüne neden olabilecek bazı sebepler belirtmiştir. Buna göre Gazali, başkanın tek başına kararlar vermesini, kötü yönetimi, yönetici kadrosunda bilgisizliğin ve gururun artmasını, işin ehli olamayan kişilerin iş başına getirilmesini ve zulmün yaygınlaşmasını devletin çöküşünün nedenleri olarak saymıştır (Mücahid, 2005: 131).

7. İBN RÜŞD

7.1. İBN RÜŞD'ÜN HAYATI VE ESERLERİ

Endülüst'te yetişen İslam âlimlerinden birisi olan İbn Rüşd'ün hayatı hakkında elimizde çok az bilgi bulunmaktadır. Ebu'l Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd 1126 yılında Kurtuba'da doğmuştur. Tanınmış bir aileye mensup olan İbn Rüşd'ün dedesi, Kurtuba baş kadısıdır, babsı ise bir fakihdir. Zamanının değerli fakih ve hocaları arasında iyi bir öğrenim gören İbn Rüşd, önce dini ilimleri, başta Maliki fıkhı ve Eş'ari kelimasını tahsil etmiş, daha sonra ise tıp, matematik, astronomi ve felsefe dersleri almıştır (Bayraktar, 2005: 230).

1153'de Merakeş'e giden İbn Rüşd, 1156 da Muvahhidi Devletinin ikinci hükümdarı olan, Ebu Ya'kub Yusuf b. Abdilmü'min'e takdim edilmiştir. Aynı tarihte

İşbiliyye (Sevilla) kadılığına atanan İbn Rüşd, hükümdarın isteği üzerine Aristoteles'in eserlerini şerh etmeye başlamış, Aristo üzerindeki bu çalışmalarına 1171'den itibaren on yıl boyunca, Kurtuba başkadılığını yaptığı sürece devam etmiştir. 1182'de İbn Tufeyl'in yerine saray hekimliğine getirilen İbn Rüşd, bu sebeple Merakeş'e gitmiştir. 1184 tarihinde halife ölünce yerine oğlu Ebu Yusuf Ya'kub b. Yusuf el-Mansur geçmiş, o da düşünöre saygıda kusur etmeyerek onu saray hekimliğine getirmiştir. 1195'de Kastilya Kralı VIII. Alfonso ile yapılan savaş sırasında hakkındaki iddialar sebebiyle ceza almıştır (Kaya, 2005: 463-464). Eserleri bu dönemde yasaklanan, hatta bir kısmı yakılan İbn Rüşd, daha sonra iade-i itibar gördüyse de kısa bir süre sonra 1198 yılında hayatını kaybetmiştir (Cevizci, 2001: 184). İbn Rüşd, İslam âlimleri arasında oldukça ünlü olduğu gibi Batı âlemine de tesir etmiş ve kendisine Latince "Averroes" denilmiştir (Bayraktar, 2005: 232).

İbn Rüşd'ün eserlerin hatırı sayılır bir bölümü, onun Aristoteles külliyyatı üzerine kaleme aldığı yorumlardan meydana gelmiştir. Daha doğru bir ifadeyle, onun eserleri üç ayrı gruba ayrıldığında, birinci gruptakiler Aristoteles felsefesiyle ilgili şerh ya da yorumlardan oluşmaktadır. İkinci gruptakiler, onun Farabi ve İbn Sina'ya saf Aristotelesçilik adına yönelttiği eleştirilerini içermektedir. Üçüncü gruptakiler ise, onun, din-felsefe ilişkilerini tartışan, felsefenin savunuculuğunu yapan ve nihayet epistemoloji, metafizik ve fizikle ilgili olan bağımsız düşüncelerinden meydana gelen eserlerinden oluşmuştur. Platon'un Devlet'i, Batlamyus'un Almagesti'sini de yorumlayan İbn Rüşd'ün Aristoteles felsefesi üzerine olan yaklaşık otuz sekiz şerhi, büyük şerhler, orta şerhler ve notlar ve tahliller diye üç ayrı gruba ayrılmıştır. Bunlardan büyük şerhler beş tane olup, sırasıyla Aristoteles'in Fizik (*es-Semâu 't-Tabîi*), Metafizik (*Mâba'de 't-Tabî'a*), De Anima (*Fi'n- Nefs*), De Caelo (*Fi's Semâ*) ve Meteorologica'sı (*el-Asâru l- Ul-viyye*) üzerinedir. İbn Rüşd, Farabi ve İbn Sina'nın Aristoteles'ten ne kadar ayrıldığını göstermeyi amaçlayan ikinci gruptaki eserlerinin başında Türkçe karşılığıyla, *Farabi'nin Mantığa Yaklaşımının Aristoteles'inkine Karşıt Oluşuna Dair*, *Farabi'nin İkinci Analitiklerde Burhan'ın Tertibinde ve Yasalarında ve Tanımda Aristoteles'e Olan Muhalefetine*, *İbn Sina'nın Şifa'sının Metafizik'inde Müzakere Edilen Meselelere Dair Genel Bir Araştırma* yer alır. Üçüncü gruba giren eserleri arasında ise Gazali'nin *Tehâfüt'üne* karşı kaleme aldığı *Tehâfüt-el-Tehâfüt*, din ile felsefenin uzlaştırılmasına dair bir kitap olan *Faslu'l-Makâl*, farklı disiplinlerde

kullanılan yöntemleri ve genel olarak yöntem konusunu ele alan *El-Keşf an Minhâci'l-Edille* eserleri yer almıştır²³ (Cevizci, 2001: 184-185).

7.2. İBN RÜŞD'ÜN DİN YAKLAŞIMI

İbn Rüşd birçok bakımdan, ama özellikle de savunuculuğunu yaptığına inanılan çifte hakikat öğretisi, yani dinin aklın hakikatlerini geçersiz kılmamakla birlikte, onlarla çelişen kendi hakikatleri bulunduğunu savunan görüşü nedeniyle, oldukça eleştiriye maruz kalmıştır. Ona böyle bir öğretiyi izafe eden bakış açısı, İbn Rüşd'ün İslami kimliğini göz ardı ettiği için hatalı olmakla birlikte, düşünürün din karşısında felsefeye belli bir ağırlık verdiği de bir gerçektir. İbn Rüşd, bütün hayatı boyunca bir yandan Aristoteles'in eserleri için yorumlar kaleme alırken, diğer yandan da felsefeyi geleneksel İslami bakış açısının ağır hücumlarına karşı korumaya çalışmıştır. Bu amaçla, felsefi öğretilerin dini öğretilere aykırı ve düşman olmadıklarını, felsefenin dini öğretileri kendi öğretilerinin popüler bir ifadesi olarak ele aldığını, dinin felsefeden korkmak bir yana, felsefeden yararlanması gerektiğini gösterebilmek, kısacası din ve felsefe ilişkileri konusunda kendi konumunu gereği gibi ifade edebilmek için savunma yazmak zorunda bırakılmıştır (Cevizci, 2001: 185-186).

İbn Rüşd'ün metodunda te'vil yöntemi ana unsur olarak yer almıştır. Filozof, görünen âlemle görünmeyen âlem arasında ayırım yaptığı ve her iki âlemi incelemek için ayrı ayrı usuller vazettiği gibi vahiy ve akıl ayırımında da benzer bir yol takip etmiştir. Ona göre vahiy ile akıl uyum içerisindedir. Bu uyum, ya doğrudan nassın zahirinden anlaşılan manası ile ya da hakikatin birliği ilkesine dayalı olarak yapılan te'villerle meydana gelir. Hakikat tek olduğuna göre dini söylemle felsefi söylem arasındaki farklılık, hakikatin anlatımı ve açıklaması yapılırken her ikisinin dayandığı ilkeler ve kullandığı yöntemlerin farklılığından kaynaklanmıştır. Akıl burhan yöntemini kullanırken vahiy ise hem akla hem hayale hem de hisse hitap eder. Akıl yürütme (burhan), diyalektik (cedel) ve retorik (hitabet) yönteminin üçünü birden kullanmaktadır (Karlığa, 1999: 259). İbn Rüşd'e izafe edilen “çifte hakikat öğretisi”, işte bu bağlamda din ve felsefenin geçerlilik iddiaları tartışılmayacak ayrı hakikatlere sahip bulunduğu şeklinde değil, aksine onların farklı yöntemleri kullanan disiplinler olarak aynı hakikatin değişik ifadeleri olduğu şeklinde yorumlanmaktadır (Cevizci, 2001: 187).

²³ Eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *DİA*. C. 20, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999. ss: 272-288

İbn Rüşd'ün kanaatine göre Şeriat, kaynağı itibari ile temelde akılsal bir varlıktan Allah'tan çıkmasından dolayı ve yapısı itibariyle akıl tarafından tam bir uygunlukla kavranılabilecek bir özelliktedir. Bu kanaatin mantıki sonucu ise Şeriat'ın aklın en mükemmel ürünü olan felsefe ile tam bir uyum ve kardeşlik içerisinde bulunması, bundan da öte ancak felsefi akılla, özüne, gerçeğine varılabilecek bir kurum olmasıdır. İbn Rüşd'e göre bunun ortaya çıkaracağı bir diğer sonuç ise Şeriat bakımından felsefenin dinle ilgilenmesi yalnızca kabul edilebilir bir durum olmayıp aynı zaman da filozofun üstüne düşen zorunlu bir görevde olarak edilmelidir. Şu durumda felsefe dinin, yani Şeriat'ın en büyük yardımcısı, filozoflar da peygamberlerin gerçek varisleridir (Arslan, 2019: 296-297).

İbn Rüşd'e göre vahyin zahiri bir anlamı bulunmaktadır ve buna uymak herkes için farz olan bir durumdur. Vahyin bir de te'vile açık yönü bulunmaktadır ki buna uymak, yalnızca ilim adamları için farz sayılmıştır. Halk topluluklarının, vahyin ilim adamları tarafından te'vil edilebilecek olan kısmının sadece zahiri anlamlarını uygulamaları gereklidir. İbn Rüşd ilim adamlarının kendilerinin anlayabilecekleri bu manaları geniş halk topluluklarına açıklamalarının doğru olmadığını ifade etmiş, hatta küfür olarak görmüştür (Karlığa, 1999: 260).

İbn Rüşd, Eş'arilerin Allah'ın varlığının sadece akılla bilinebileceği görüşüne katılmıştır. Fakat, Eş'ari mütekellimlerin geliştirdiği akli kanıtlardan olan hudus delili'ni şiddetle eleştirmiştir. İbn Rüşd için bu yol ne burhan yoludur ve ne de Allah'a iman konusunda kesin bilgiye ulaştıran bir yoldur (Altıntaş, 2002: 406). İbn Rüşd'e göre her seviyeden insanın Allah'ın varlığını kolaylıkla kabul etmesini sağlayacak iki delil bulunmaktadır. Bunlar, aynı zamanda dini naslarda yer alan "inayet" ve "ihtira" delilleridir. İbn Rüşd inayet delilini, biri âlemdeki bütün varlıkların insanın varlığına ve var oluş gayesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olduğu, diğeri bunun kör bir tesadüf sonucu değil ancak kasıt ve irade sahibi bir failin eseri olarak gerçekleşebileceği şeklindeki iki esasa dayandırmıştır. İnsan duyu ve akıl gücünü kullanarak çevresinde meydana gelen fiziki, kimyevi, biyolojik ve kozmik olaylar ile organik ve inorganik varlıkları incelediğinde bütün bunların kendi varlığına ne kadar uyumlu olduğunu görmüş olacaktır (Karlığa, 1999: 265). İbn Rüşd, Yüce yaratıcının varlığını bilme konusunda yegâne şer'i yolun ise vahdaniyet olduğunu ileri sürmüş ve bu görüşünü, Kur'an delillerinden yola çıkarak aklileştirmeye çalışmıştır. İbn Rüşd'e göre, insanların nasıl yemek, içmek, sevmek öfkelenmek vb. gibi doğuştan getirdiği fiziksel ve

psikolojik duyguları varsa, inanma ve yüce bir varlığa bağlanma duygusunu da bulunmaktadır (Altıntaş, 2002: 407).

Bunların yanında nübüvvet meselesini de inceleyen İbn Rüşd, nübüvveti Allah'ın bir fiili olarak ele almış ve bunun aklen mümkün olabileceğini açıklamıştır. Peygamberlerin ispatı söz konusu olduğunda, hiçbir düşünürün mucizeleri inkâr etmediğini, esasen filozofların bu gibi inanç alanına giren konularda kendi yöntemlerine göre hüküm vermeleri gerektiğini belirtmiştir. İbn Rüşd, bu meseleyi mucizelerin kabulü veya inkârı bağlamında ele almaktan çok, peygamberlik iddiasında bulunan her şahsın gösterdiği bazı fevkalade olayların mucize sayılıp sayılmayacağını araştırılması gerektiğini ifade etmiştir. Eş'ariler tarafından savunulan peygamberlerin varlığının akılla kavranılabileceği ve bunun aklen mümkün olduğu iddiası tabiat olaylarındaki imkân anlamında değil, daha ziyade tabiattaki gözlem sonucunda bir şeyin olabilirliğinin kabulü esasına dayanmıştır. Vacip terimi ise bunun aksine daima olması zorunlu olan şeyler için kullanılmaktadır. İbn Rüşd için bu fevkalade olayların zuhuru peygamberliğin ispatı için yeterli bir kanıt oluşturmamıştır. Nitekim Hz. Muhammed, karşıtlarına meydan okuyarak peygamber olduğunu ispat etmek amacıyla kendiliğinden olan şeylerin dışında, herhangi bir fevkaladelik yapmamış ve mucize olarak sadece ilahi kelimeler olan Kur'an-ı Kerim'i getirmiştir. Kur'an'ın Allah kelamı olduğu, ancak onun muhtevasına bakılarak ve diğer ilahi kitaplarla mukayese edilerek anlaşılabilir. Bu çerçevede Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışmalarına yer veren İbn Rüşd, Kur'an'ın lafzının da manasının da kesin olarak Allah kelamı olduğunu belirtmiştir (Karlığa, 1999: 266).

İbn Rüşd vahyedilmiş dinlerin ve tabi ki İslam'ın insanların gerek bu dünyadaki hayatlarını düzenleyen gerekse öbür dünyada onların mutluluk ve kurtuluşunu gözetken bir bilgiler, kurallar, emirler bütünü olduğunu düşünmüştür. Ona göre dinler, insanların bu dünyadaki varlığının devamı için zorunlu olan, bunlardan ötürü konulmuş bulunan yasaların ve kuralların zorunlu olarak oluşturduğu siyasal bir sanattır. Bu şekilde insanlar hem bu dünyada hem de öbür dünyada mutluluğa ulaşmalarını sağlayacak erdemli bir hayat yaşayacaklardır (Arslan, 2019: 305).

7.3. İBN RÜŞD'ÜN SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI

İbn Rüşd insani yetkinlikleri (kemalet); nazari erdemler, sanatlar, ahlaki erdemler ve iradi fiiller olmak üzere dörde ayırmıştır. İbn Rüşd için aslında insanlığın

nihai hedefi nazari erdemleri kazanmak olduğundan öteki erdemlerin hepsi sadece nazari erdemlerin gerçekleştirilmesi için vardır. Tabiatı gereği medeni bir varlık olan insanın hemcinslerinin yardımı olmadan bu erdemleri elde etmesi mümkün değildir. Bu nedenle insan hayatı başkalarıyla paylaşmak zorundadır. İbn Rüşd'e göre ahlak ilminin amacı, erdemlerin mahiyetinin bilinmesi değil gerçekleştirilmesidir. Aristo'dan beri klasikleşmiş olan "altın orta" teorisine göre hikmet, iffet, şecaat ve adaletten oluşan erdemlerin orta noktasını, eksiği ve fazlası bulunmayan normal davranışlar teşkil etmektedir.

Toplumda yönetenlerin ve yönetilenlerin bulunması tabii bir kural olduğundan bu farklılık ayrı sınıfların oluşmasına yol açmış ve bu durum da devleti oluşturmuştur. Diğer Müslüman düşünürler gibi İbn Rüşd de devletle insan ruhu arasında paralellikler kurarak kişinin erdemli olabilmesi için nefsin diğer bölümlerinin nazari hikmetin hakimiyeti altına girmesi gerektiği gibi, devletin de ideal bir devlet olabilmesi için yönetimin hikmete dayalı olması gerektiğini belirtmiştir. İbn Rüşd'e göre devletin asıl görevi vatandaşları arasında erdemlerin yaygınlaşmasını sağlamaktır (Karlığa, 1999: 266). İbn Rüşd devletin vatandaşlarının erdemli olabilmeleri için biri ikna (eğitim) diğeri de zorlama olmak üzere iki yol takip edebileceğini ifade etmiştir. İkna yolları, Aristoteles gibi İbn Rüşd'e göre de halkın büyük çoğunluğu için retorik ve şiirsel söylem, seçkinler ve bilgeler içinse rasyonel çıkarım yöntemleridir. Gerçekçi ve akılcı olmayı her fırsatta ön plânda tutan İbn Rüşd'e göre, ikna yöntemiyle başarı sağlanamazsa, zorlama yoluna gidilebilir. Bunun olumlu bir yöntem olmadığı kabul eden İbn Rüşd, zorlamanın ancak bir fikri kendi isteğiyle kabul etmeyenler için başvurulacak bir yöntem olduğunu ve bundan dolayı ona erdemli bir devlette ihtiyaç duyulmayacağını belirtmiştir (Cevizci, 2001: 195).

Devletin yönetimiyle ilgili bir erdem olarak adaletten bahseden İbn Rüşd'e göre, devletin varlığını sürdürmesi ve düzeninin sağlanabilmesi adaletin varlığına bağlıdır (Osmanoğlu, 2011: 162). Bu bağlamda adaletli bir devlette, vücudun her bir organın bir fonksiyonu olduğu gibi, her ferdin ayrı bir görevi olduğunu belirten İbn Rüşd, devletin adalet temelinde devamının sağlanmasını herkesin uygun bir şekilde görevini yapmasına bağlamıştır. Bunun içinde her bir insanın tek bir sanat ya da işle meşgul olması gerekmektedir. Çünkü bir kişinin birden fazla sanatı layığı ile yerine getirmesi mümkün değildir. İbn Rüşd'ün devlet ve insan yapısı arasında kurduğu bu ilişkinin temel bir sonucu oluşmuştur. Buna göre; nasıl ki insanı en üstün olan akıl yönetiyor ise

devleti de akli delilleri en iyi kullananlar, yani burhan ve hikmet ehli olan felsefeciler yönetmelidir. (Çaylak ve Şahbaz, 2015: 93).

Bir devlette doktorların ve hukukçuların bulunmasının zorunlu olduğunu belirten İbn Rüşd hukukçulara ve doktorlara fazla gerek duyulmasını ise sistemin bozukluğunun göstergesi olarak ele almıştır. Buradan devletin organlarına geçen düşünür, Platon'un Cumhuriyet'indeki görüşlerini açıklayarak devlet başkanının doğuştan ne gibi meziyetlere sahip olması gerektiğini, sonradan hangi özellikleri kazanmasının icap ettiğini ve hangi usullerle seçilmesinin daha uygun olacağını açıklamıştır. İbn Rüşd, insan olarak kadınlarla erkekleri eşit görmekle beraber, cinsiyete dayalı olarak kabiliyet ve yetenekleri arasında farklılıklar bulunduğunu vurgulamıştır. Ancak bu farklılıklar ona göre, kadınların devlette görev almalarına ve felsefe ile uğraşmalarına engel teşkil etmemektedir.

Erdemli devletin bozularak sapık devlet haline nasıl dönüştüğünü araştıran İbn Rüşd, yine Platon'un görüşleri doğrultusunda monarşi, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık şeklinde beş farklı devlet modelinden söz edip, bunlarla erdemli devlet arasında karşılaştırmalar yapmıştır. Hikmet, iyi anlayış, hayal gücü ve savaşma yeteneği gibi karakteristik özelliklere sahip olan bir başkanın yönettiği devletin erdemli devlet sayılacağını belirtmiştir (Karlığa, 1999: 266). İbn Rüşd, Platon'un eserleri için yaptığı şerhlerde siyasi baskıya ve istibdada karşı olduğunu belirtmiştir. Yine refah içinde yaşayan, malın dağılımında serveti tekelinde tutan ve servete dayanan aileleri onaylamayan İbn Rüşd onlarla mücadele edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Kuvvetli devlet ve siyasi istikrardan yana olan İbn Rüşd bölünmeye ve anarşiye karşı durmuştur (Şulul, 2008: 65). Hz. Peygamber ve dört halife devrinde Müslümanların erdemi esas alan bir hukuk devleti kurduklarını ve bu devletin örnek alınması gerektiğini söyleyen İbn Rüşd, Muaviye b. Ebu Süfyan döneminde bu devletin şan ve şerefi ön plana çıkaran timokrasiye dönüştüğünü ifade etmiştir. İslam dünyasında bu geleneğin Murabıtlar devrine kadar böyle devam ettiğini söyleyen düşünür, bu devlet şeklinin kendisinin yaşadığı dönemde hazcı bir tiranlık biçimini aldığını belirtmiştir.

Erdemli devletin karşısında yer alan bozuk devlet şekilleri arasında en iyisinin seçkinlerin yönetime hakim olduğu oligarşi olduğunu ifade eden İbn Rüşd, monarşilerde ise yönetimin bir aileden gelen fertlerin elinde bulunduğunu açıklamıştır. Devletin mali ve iktisadi imkânları daha çok bu aileye mensup veya yakın kişilerce kullanıldığını ifade eden İbn Rüşd askerlerin de bunların ödedikleri vergilerle beslendiğini

belirtmiştir. Savaş durumu ortaya çıkınca kralların asker temin etmek için zaman zaman zenginlerin mallarına el koyduğunu belirten İbn Rüşd böylece monarşilerin istibdat şeklini aldıklarını söylemiştir. Demokrasilerde ise hürriyet sevgisinin hakim olduğunu açıklamıştır. Demokrasilerde halkın farklı kesimlerinin görüşleri ön plana çıktığını söyleyen İbn Rüşd, kendi zamanındaki yönetimlerin nispeten buna benzediğini ifade etmiştir (Karlığa, 1999: 267).

8. İBN TEYMIYYE

8.1. İBN TEYMIYYE’NİN HAYTI VE ESERLERİ

1263’de yılında Harran’da dünyaya gelen Şeyhülislam İbn Teymiyye’nin tam ismi Ebu’l Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim b. Mecdiddin Abdisselam el-Harran’dır. İbn Teymiyye İslam dünyasının sancılı bir dönemi olan Moğol baskınlarının arttığı dönemde Şam’a gitmiştir. İlk eğitimini Sükkeriyye Daru’l-Hadisi’nde babasının yanında alan İbn Teymiyye daha sonra tabakat türü eserlerin bildirdiğine göre 200’e yakın hocadan ders almıştır (İbn Teymiyye, 2019: 11).

İbn Teymiyye, babasının vefatından bir yıl sonra 1284 tarihinde babasından boşalan Sükkeriyye Darü’l-Hadisi’nde hocalığa getirilmiş, aynı yıl içerisinde tefsir dersleri vermeye başlamıştır. 1292 yılında hacca gitmiştir. 1294 yılında Assaf en-Nasranî adlı bir Hristiyan’ın Hz. Muhammed’e küfretmesinin büyük tepki toplaması sonucu İbn Teymiyye ve Darü’l-Hadisi hocası Zeynüddin ei-Fariki, saltanat naibi Emir İzzeddin Aybeg’e giderek adı geçen Hristiyan’ın cezalandırılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak yargılama sürecinde bazı taşkınlıklar meydana gelince Emir İzzeddin, her iki âlimi bundan sorumlu tutmuş, onlara sopa attırıp gözaltına alınmalarını emretmiştir. Olaylar daha fazla büyümeden Assaf, Müslüman olmuş ve affedilmiştir. Emir İzzeddin de iki âlimi serbest bırakmıştır. Bu olaydan sonra İbn Teymiyye, Hz. Muhammed’e küfreden kişinin cezalandırılmasıyla ilgili olarak *eş-Şarimü’l-Meslul ‘ala Şatimi’r-Resul* adlı kitabını yazmıştır. Daha sonra Zeynüddin İbnü’l-Münecca’nın yerine 1296’da Şam’daki Hanbeliyye Medresesi’nde ders vermeye başlamıştır (Koca, 1999: 391).

İbn Teymiyye düşüncelerini sadece açıklayan bir âlim olmaktan öte onları tatbikat eden birisi olmuştur. Siyasi, dini ve içtimai hadiselerle karşı duruşu oldukça açıktır. Söylem ve eylem bütünlüğü içerisinde olan İbn Teymiyye’nin savunduğu tezler arasında tezatlıklar bulunmamaktadır. Hz. Muhammed’in kabri ve mukaddes yerleri

ziyaret etmenin doğru olmadığını açıklayan bir fetva yayınlayınca tutuklanmıştır. Bu kez iki yıl hapisshane kalan İbn Teymiyye, bu süre zarfında *Ref'u'l-Melam*'ı kaleme almıştır. Ayrıca, Takıyyüddin el-Ahnai'nin mezarları ziyaret ve tevessülle ilgili görüşlerine sert tenkitler yönelttiği *Kitabü'r-Red Ale'l-Ahnai* adlı risalesini yazmıştır. Bu reddiyeden rahatsız olan Ahnai, sultanla olan ilişkilerinden yararlanarak 1328 yılında İbn Teymiyye'nin cezaevinde kalem ve mürekkebine el koydurtmuştur. Bu durumu kaldıramayan İbn Teymiyye, üzüntüsünden hastalanmış ve 26 Eylül 1328'de cezaevinde hayatını kaybetmiştir (İbn Teymiyye, 2019: 13).

İbn Teymiyye oldukça üretken bir düşünürdür. Tefsir, kelam, fıkıh, filozoflara, sufilere ve çeşitli İslam fırkalarına reddiye konusunda ve diğer ilim alanlarında üç yüze yakın eser bırakmıştır. Eserlerinden bazıları ise şöyledir (Mücahid, 2005: 138): *el-Akidetü'l-Vasitiyye*, *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, *İlmü'l-Hadis*, *Şehru'l Umde fi'l-Fıkh*, *el-Müsevvede fi Usuli'l-Fıkh*, *el-Cevabü's Sahih ve Red ale'l-Mantıkiyyin*²⁴ (İbn Teymiyye, 2019: 18-19).

8.2. İBN TEYMIYYE'NİN DİN YAKLAŞIMI

Müteahhirun selefi²⁵ olan Ahmed B. Hanbeli'nin selefi bakış açısına bağlı olan İbn Teymiyye, bu çizginin en parlak şahsiyeti olarak belirmiştir. İbn Teymiyye, kendisinden önceki filozof ve düşünürlerin görüşlerini radikal bir şekilde eleştirmekten çekinmemiştir (Sarıkaya, 2013: 63). Dinin temelini teşkil eden itikadi konularda Kitap ve Sünnette yer alan ve Selef âlimleri tarafından benimsenen, naslara dayalı dini akılcılık metodunu tercih etmek gerektiğini ifade eden İbn Teymiyye, dinde Kur'an'ın rehberliğini esas alarak ona uymanın lüzumunu sık sık dile getirmiştir. Bu düşüncesinde sahabe, tabiin ve imamlara tabi olduğunu belirterek, onların Kur'an'a aykırı herhangi bir akıl yürütmeyi kabul etmediklerini, Kur'an'ın önüne çıkarılan hiçbir görüşü benimsemediklerini söylemiştir.

İbn Teymiyye'nin, eserlerinde değindiği en önemli konulardan birisi akıl-nakil ilişkisi olmuştur. Her ne kadar nasçı bir tavır sahip olsa da, akıl ve nakil arasındaki ilişkiyi inceleyen görüşleri aklı sorgulama ve aklın mutlaklığına itiraz etme bakımından olumlu bir rol üstlenmiştir (Sarıkaya, 2013: 67). İbn Teymiyye'ye göre Kur'an, sadece

²⁴ Eserlerinin ayrıntılı bilgisi için bkz. Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *DİA*, C. 20, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, ss. 394-398.

²⁵ Sözlükteki anlamları, mütekaddimin (mütekaddimun) "öncekiler" ve müteahhirin (müteahhirun) "sonrakiler" olan bu kelimeler, İslam düşünce ve ilimler tarihinde bazı dönüşümlerin öncesini ve sonrasını belirtmek için kullanılmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Murteza Bedir, "Mütekaddimin ve Müteahhirin", *DİA*, C. 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 186-188.

itikadi hükümlere değil bu hükümlerin akli delillerine de yer verir, “afak ve enfüsten deliller” gibi açık ifadelerle çeşitli ayetlerde bu delillere işaret etmektedir. Dolayısıyla dinde hüccet olan şer’i deliller, Hz. Muhammed’in haber verdiği ve Kur’an’ın delalet ettiği nakli delillerin yanında, mevcudatın şahadet ettiği akli delilleri de ihtiva ettiği için akıl ve nakil bütünlüğünü sağlamaktadır (Özervanlı, 1999: 405). İbn Teymiyye, akla mutlak olarak güvenmediği gibi, onu büsbütün de görmezden gelmemiştir. O, nakil karşısında akla öncelik statüsü vermiştir. İbn Teymiyye’ye göre, akıl-nakil tartışmalarında aklın önceliği tezinin önemli bir delili, vahyin ve peygamberin doğruluğunun akıl ile anlaşılmasıdır. Bu bakımdan İbn Teymiyye, vahyin ve nübüvvetin doğrulanmasında aklın esas alınmasını ve önceliğini vurgulamıştır. Ancak bu ispattan sonra akli önemli ölçüde devre dışı bırakır. Bu durumda İbn Teymiyye’nin akla verdiği rol, peygamberi görevlendirmek, sonra kendini azletmek şeklinde anlaşılabilir (Aydın H., 2014: 183).

İbn Teymiyye özellikle iki fikirle yakından alakadar olmuştur. O, öncelikle selim aklın her zaman ve zorunlu olarak sahih nakille ittifak halinde olduğunu söylemiştir. Yine ona göre vahiy, nüfuz etmeyi bilen için tabiatı icabı aklidir. Sahih akli delillerin tümünün nakle uygun oluşu; nakilden hiçbir şeyin ona muhalif olmaması hakkında İbn Teymiyye, bütün grupların ileri sürdükleri görüşleri idrak ederek ve Ehl-i Nazardan her bir grubun herhangi bir mesele hakkında öne sürdüğü sahih bir delilin Resulün haber verdiği şeylere aykırı olmadığını, aksine uygun olduğunu söylemiştir. İbn Teymiyye, dine aykırı olmayan felsefi ve akli görüşleri, esasen nassın şümul dairesinde gördüğünden, dini düşünce sahasını hayatın bütün yanlarını çevreleyecek bir genişlikte görmüş ve hiç bir akli, felsefi ve nazari gerçeğin bunun dışında olamayacağına inanmıştır (Aydın H., 2014: 175).

İbn Teymiyye’nin itikadi düşüncelerinde ele aldığı esas konular Allah’ın sıfatları ve tevhid-i ulûhiyyet olmuştur. Sıfatlar konusunda Eş’arilerle, tevhid konusunda mutasavvıflarla şiddetli tartışmalara yaşayan İbn Teymiyye’nin bu konudaki fikirleri Eş’ari kadılarının ve mutasavvıfların ona zindan hayatı yaşatmalarına sebep olmuştur (Sarıkaya, 2013: 69). İsbat-ı vacibde Kur’an’i metodu öne çıkaran ve gözleme dayalı tabii ve psikolojik delillere önem veren İbn Teymiyye, kelimacı ve filozofların kullandığı, zihni ve felsefi delillere itibar etmemiştir. Ona göre hudus ve diğer nazari/felsefi delillerin önermelerinde her şeyden önce, o kadar fazla ayrıntı ve tasnif bulunur ki bunlar adeta Allah’ın varlığını ispat etmek yerine problemi daha da

güçleştirip ispatı engeller. Nitekim insan, kâinatın bir yaratıcısının olması gerektiğini hudus veya imkân delilini aklına getirmeden de anlayabilir. Marifetullahın fitri bir karakter taşıması, çıkarımda bulunmanın zorunlu olmaması, peygamberlerin insanları dine davetlerinde onları ibadete yöneltmekle işe başlamaları, müminlerin kalplerinin derinliklerinde Allah sevgisinin bulunması ve bunun tezahürlerinin her an görülmesi gibi psikolojik ve sosyal delillerin varlığı, inanmayı sağlayacaktır. Bunun yanında dış ve iç gözleme dayalı bir tefekkür, sevgiye dayalı bir iman, teorik çıkarımlara ihtiyaç bırakmadan insanların inanmasını kolaylaştıracaktır (Özervarlı, 1999: 406).

8.3. İBN TEYMIYYE’NİN SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI

İbn Teymiyye, sosyal ve hareketli bir insan olarak kendi dönemindeki sosyal ve siyasal olaylara oldukça ilgi duymuş ve katılmıştır. Aslında bu, onun itikadından kaynaklanan bir durumdur, çünkü o, İslam’ı siyasal bir din olarak görmüştür. Fakihlerin ve din adamlarının siyasal ve sosyal faaliyetlere katılmalarının gerekli olduğuna inanmış, buna göre yaşamıştır (Huyi, 2016: 157).

İbn Teymiyye’ye göre tabiatı gereği medeni bir varlık olan insan, toplanmaya, yardımlaşmaya ve başka bireylerle hem çıkar değişimi hem de zararlardan kurtulmak için bir araya gelmeye eğilimlidir. İnsanoğlunun çıkarı, ancak bu birliktelikle hem dünyada hem de ahirette tam olabilir. Buna bağlı olarak, faydalı hedeflerin gerçekleştirilmesini emretmek, kötülükleri yasaklamak üzere insanların bir emredicisi ve bir yasaklayıcısının olması gereklidir. Bu emredici ve yasaklayıcı kişi, onların yönetimini üstlenen, fiili başkan olan kişidir. Bu yüzden İbn Teymiyye’ye göre, yüksek yönetimin seçilmesi insanların dünya ve ahiretteki iyilikleri için zorunlu bir iştir. Öyleyse ona itaat etmek ve gerektiğinde öğüt vermek de onların yararına olacaktır. Dinin nasihat olduğunu vurgulayan ve bunu defalarca tekrarlayan İbn Teymiyye, Allah’ın Ulu’l emre itaati, Ulu’l-emre de emaneti ehliye vermesini ve adaletle hüküm sürmesini emretmiştir (Mücahid, 2005: 139).

İbn Teymiyye, yöneticinin cahil halk tarafından seçilmesi teorisini reddettiği gibi küçük bir grup tarafından seçilmesini de reddetmiştir. İmtiyazlı bir azınlığın üstünlüğünü devam ettireceğinden ve alelade halkı seçim dışında bırakacağından kapalı bir seçim heyetinin oluşmasına da onay vermemiştir. Daha öncesinde Müslüman âlimlerce belirlenmiş olan bu seçim heyetinin kendine mahsus muayyen bir teşkilatı olmadığını ve iradesini serbestçe göstermek için vasıtalarının bulunmadığını ifade

etmiştir. O ümmetin söylenen şartları yerine getiren bir seçimi asla gerçekleştiremeyeceğini ve her defasında ne yapıldıysa hakikatte bir oldubittiden başka bir şey olmadığını düşünmüştür. Ümmet teşkilatlanamadığı için imamın, Hz. Ebu Bekir gibi tayin edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. O makama seçilen Ebu Bekir Peygamber tarafından gösterilmiş, Ömer de Ebu Bekir tarafından tayin edilmiştir. Seçim ise ancak Ömer'in altı kişilik bir heyet belirlemesi ile olmuş ve Hz. Osman halife seçilmiştir. Osman'ın vefatından sonra Hz. Ali kendisine tabi olanlar tarafından Irak'ta halife seçilmiştir. İbn Teymiyye, ilk halifenin seçiminin, Ensar ve Muhacirinin seçimi ile değil, Hz. Muhammed'in kendisini vekil göstermesinden kaynaklandığını belirtmiştir. İbn Teymiyye, Hz. Ali taraftarlarının onun ilahi olarak imam tayin edildiği yolundaki teorilerini reddetmiş, halifeliğini Irak'ta gerçekleşen seçime borçlu olduğunu belirtmiştir. İbn Teymiyye'ye göre hâkimiyetin bilfiil intikali için hükümdar ve halkı nihai olarak birbirlerine bağlayan ve biat olarak ifade edilen iki taraflı yeminle tamamlanmış olması gerekmektedir (Şirvan, 1965: 118-119). Bununla birlikte o, veliaht bırakma usulünü de uygun bulmuş ancak yeterli görmemiştir. Serbest seçim ve mutlak biat esasını öngören İbn Teymiyye halk tarafından desteklenmediği takdirde veliaht tayin edilmesini yeterli görmemesi yüzünden de geleneksel Sünni anlayışa muhalif düşmüştür (Eryiğit, 2018: 39).

İbn Teymiyye devlet başkanının zorunluluğundan bahsedip, yönetme işini vurgularken “Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir” teorisini ve “zalim imamlar altmış yıl, sultansız bir geceden daha iyidir” görüşünü dile getirmiştir. İbn Teymiyye devlet başkanının her işi bizzat kendisinin yapmasının mümkün olmadığını, ümmetin işlerini yaparken kendisine yardım edecekleri bulmasının zorunlu olduğunu açıklamıştır. Kendilerine verilen işleri yapacak olan bu yardımcılarının oldukça dikkatli seçilmesi gerektiğini ifade eden İbn Teymiyye'ye göre onların iyi seçilmesi yönetimin de iyi olmasını sağlayacaktır. Bir başka ifadeyle İbn Teymiyye, kamu yararının gerçekleştirilmesi ve devlet işlerinin iyi gitmesini sağlamak için uygun kişilerin uygun yerlere yerleştirilmesi gerektiğini savunmuştur (Mücahid, 2005: 139-140).

İbn Teymiyye'ye göre, sultan bazen belirlenen görev için mahiyetinde en uygun kişiyi bulamayabilir. Bu durumda her makam için en uygunu, bulamazsa uygunu seçmelidir. Eğer bunu kapsamlı bir araştırma ve içtihadattan ve üstlendiği yetkinin hakkını vererek yaparsa o zaman emanete riayet etmiş bu konuda sorumluluğunu yerine getirmiş olur, bu noktada Allah katında adalet ile hükmeden idarecilerden olmuş olur

(İbn Teymiyye, 2019: 37). Bunu yanında İbn Teymiyye yönetimde zıtlık olması gerektiğine inanmıştır. Ona göre halifenin (otoritenin) tabiatı yumuşaklığa meylediyorsa vezirinin tabiatı sertliğe yönelmeli, eğer halifenin tabiatı sertliğe meylediyorsa o zaman vezirinin tabiatı yumuşaklığa meyletmelidir (İbn Teymiyye, 2019: 42-43).

İbn Teymiyye'ye göre, din ve dünyevi işler istikrarlı olduğu sürece siyasi sisteme karşı çıkmaya gerek olmayacaktır. Yöneticilere isyan ve başkaldırının sonuçları, isyancı mümin bile olsa, toplum düzenini bozmaktır. İbn Teymiyye'nin bu görüşünün, böyle bir yönetimin meşruiyetine inanmayan Şia'ya karşı olan tutumundan etkilendiği görülmektedir.

İbn Teymiyye, yöneticilerin yerine getirmesi gereken belirli görevlerden de bahsetmiştir. Buna göre, yöneticinin; devlet harcamalarının sayıldığı mali görevleri, adaletin sağlandığı yargı görevleri, Allah kelamını her yere ulaştırmak için cihad görevi, vatandaşları uygun görevlere yerleştirme görevi, iktidarın ekonomik görevi ve kötülük ve günah işlemeyi önlemek için din ve ahlak görevleri bulunmaktadır (Mücahid, 2005: 144-146).

9. İBN HALDUN

9.1. İBN HALDUN'UN HAYATI VE ESERLERİ

İbn Haldun, Endülüsteki İşbiliye kentinin Hristiyanların eline geçmesi üzerine Tunus'a göç eden bir ailenin çocuğu olarak 19 Mart 1334'de (kimi kaynaklar 1332 olarak belirtir) dünyaya gelmiştir. Büyük babası Tunus emiri olan İbn Haldun, iyi bir eğitim almıştır (Yetkin, 2012: 274). İbn Haldun ilk bilgileri babasından almış, daha sonra Muhammed b. Sa'd b. Bürrol el-Ensar'ın derslerine devam etmiştir. Kur'an'ı ezberleyip, Muhammed b. Abdullah el-Ceyyani'den kıraat ilmini, İbn Abdüsselam el-Hevvari ve Muhammed el-Kasir gibi âlimlerden de fıkıh öğrenmiştir (Uludağ, 1999: 538).

İbn Haldun önce Tunus sonra da Fas sultanlarının yanında önemli görevlerde bulunmuş, ancak her iki görev yerinde de çekememezlik yüzünden hapse atılmıştır. 1360'da sultan ölünceye kadar özgürlüğüne kavuşamayan İbn Haldun, serbest kalınca tekrar Fas devletinde görevler almışsa da orada barınamayacağını anlayarak Endülüs'e gitmiştir. Burada sultan tarafından oldukça iyi karşılanan İbn Haldun, 1366 yılında İşbiliye'de bulunan Kral Alphons ile barış görüşmeleri yapmak üzere görevlendirilmiştir.

Becaye sultanının çağrısını kabul eden İbn Haldun, kendisine verilen, dağlarda yaşayan ve isyan etmiş haldeki Berber kabileleri yola getirme görevini başarıyla yerine getirmiştir. Bundan sonra, 1371'de Telemsan sultanının çağrısını kabul eden İbn Haldun, bir süre sonra devlet görevini bırakarak bir köşeye çekilmiş ve en önemli eseri olan *Mukaddime*'yi yazmıştır. Yapıtını 1378 yılında Tunus sultanına sunmuştur.

1381 yılında Hac niyeti ile yola çıkmış ise de ısrar üzerine Kahire'de kalarak dersler vermeye başlamıştır. Ünü iyice artan İbn Haldun, 1384'de Maliki mezhebinin kadılığına atanmış, ama yine kendisini çekemeyenler yüzünden bu işinden de ayrılmıştır. Hac görevini gerçekleştirdikten sonra tekrar Mısır'a dönen İbn Haldun, Şam'ı ele geçirmiş olan Timur ile görüşecek olan, bilginlerden ve ileri gelen kişilerden oluşan heyete seçilmiştir. Burada heyet adına sözcülük yapan İbn Haldun, konuşması, davranışları ve bilgeliği ile Timur'un dikkatini çekmiş, onu yanında alıkoymak istemiştir. Timur'a yanına döneceğine söz vererek güçlkle Mısır'a dönmüş, burada kalarak, aralıklarla yine Maliki mezhebi kadılığında bulunmuş ve 1406 yılında Kahire'de hayata gözlerini yummuştur (Yetkin, 2012: 274).

İbn Haldun'un eserleri arasında bize ulaşan en önemli eserlerinden birisi, *el-İber ve Divanu'l-Mubtede ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Berber ve men Asarahum min Zevi'l-Sultani'l-Ekber* adlı kitabı olmuştur. Yedi ciltten oluşan bu büyük kitap gerçekte üç bağımsız kitaptan oluşmaktadır. İbn Haldun'un en önemli eseri olan *Mukaddime* ise üç ciltlik bir kitaptır (Mücahid, 2005: 156).

9.2. İBN HALDUN'UN DİN VE SİYASAL İKTİDAR YAKLAŞIMI

İbn Haldun “şer'i” veya “dini siyaset” dediği ve Allah'ın tayini ile “şari” tarafından konulan kurallara dayanan bir siyaset türünden bahseder. Ona göre, bu siyaseti sadece insanlığın var oluş amaçlarına uygun kurallar oluşturabilir.

İnsanların yaratılış amacı bu dünyada herhangi bir şekilde yaşamak veya hayatta kalmak değil, ahiret hayatında saadeti sağlayacak olan dine uygun bir yaşam sürmektir. Dünya hayatının bütünü düzenleyen şeriatların gelmesinin amacı, insanları en iyi bilen Allah'ın razı olduğu ölçülerin icra edilebilmesidir. Bu husus, onun mülkü varlığın tacı olarak görmesi veya insanın halifeliliğiyle ilgili görüşüyle birlikte düşünüldüğünde, İbn Haldun'un dini siyaseti varlığın kemali için en doğru yol olarak gördüğü anlaşılmaktadır. İnsana düşen görev, uymak zorunda olduğu bu zorunluluk çerçevesini fark ederek dünya ve ahirette saadeti aramaya çalışmaktır. Bu saadete ulaşmanın yolu

ise dine bağılılıktan geçmektedir. İnsanın asıl görevi, dine uymak ve kul olarak yaşamaya çalışmaktır. Bu noktada insanların dünya ve ahiretteki maslahatlarını en iyi bilen Allah'ın bunları dikkate alarak gönderdiği dinin, siyasetin esasını teşkil etmesi hem insanın bu dünyadaki var oluş maksadına, hem de burada bulunuş amacına uygun olduğundan dolayı zorunlu olmuştur. Bu duruma İbn Haldun "hilafet" adını verir ve hilafeti insanların dünyadaki bulunuş amaçlarını tahakkuk ettiren yegâne yönetim şekli olarak ele alır. İbn Haldun'un ifadesi ile hilafet "dini korumak ve dünyada onunla siyaset yapma hususunda şariat sahibine vekâlet etmek" anlamına gelmiştir (Güngör T., 1999: 551-552).

İbn Haldun'a göre bütün nakli ilimlerin kendisinden hareket ettikleri, konu olarak aldıkları temel malzeme, Kur'an'da ve Peygamberin Sünnetinde içerilmiş olan "şer'i haberler"dir (Arslan, 2019: 320). Akli ilimler insanlık için müşterek olan ilimlerken, dini ilimler, din ile ortaya çıkan özel ilimlerdir. Bu bağlamda İbn Haldun, dinin tarih üzerindeki etkisine de oldukça önem verir. Bu noktada din değil, dinin gelmesi ile tarihi gidişatlar değişmektedir. İnsanlar dini bilgilerin getirdikleri ile dünyalarını imar edip, yaradılış amaçlarını gerçekleştirirler (Güngör T., 1999: 552).

İbn Haldun'a göre insan toplu halde yaşamak için yaratılmıştır. Filozoflar gibi söyleyişi ile insanın doğası gereği siyasal bir varlık olduğunu kabul eden İbn Haldun, bu sebepten insanların toplumsal örgütlenmeden vazgeçemeyeceklerini belirtmiştir (İbn Haldun, 2014: c.I: 115). İnsanların neden bir toplum içerisinde yaşamaya başladıkları sorusuna İbn Haldun'un cevabı, sosyal yaşamın insanların tercihi sonucu değil, bir zorunluluk sonucu olduğu olmuştur. İbn Haldun'a göre basit bir açıklaması olan bu durumun sebebi, Allah'ın insanları gıda ile yaşayan bir varlık olarak yaratmış olmasıdır. Dolayısıyla insanların yalnız yaşamak yerine toplu halde yaşamalarının temel nedeni "yardımlaşma ihtiyacı"dır. Buna göre toplumsal yaşam insanın bireysel kararına bırakılmış bir "tercih" değil, bir "zorunluluk" halidir (Andıç vd., 2014: 16-17).

İbn Haldun'a göre yardımlaşma ve işbirliği insanları umrana götürür. Bu şekilde sosyal hayata geçen insanlar, kendilerini diğer insanların saldırılarından koruyabilecek bir "yasakçıya", diğer bir ifadeyle hükümete veya iktidara ihtiyaç duymuşlardır. Bu sayede ortaya çıkan devlet, İbn Haldun'a göre her zaman toplumdan sonra oluşmuştur.

İnsanlar öncelikle vahşi hayvanlara karşı güvenliklerini sağlamak için bir araya gelip toplumu oluşturmuşlardır. Yardımlaşma ihtiyacı da buradan ortaya çıkmış ve

insanlar iş bölümü sayesinde aletler yaparak kendilerini yırtıcı hayvanlara karşı savunmuşlardır. Ancak sosyal hayata geçtikten sonra insanın insana karşı olan güvenliği gündeme gelmiştir. İbn Haldun siyasal iktidara ihtiyaç duyulmasını, insanın insana karşı olan mücadelesi üzerinden açıklamaya çalışmıştır. İnsanların tutku ve istekleri toplumda çatışma ve kargaşaya neden olduğundan, bu çatışmaları ortadan kaldıracak bir güce ihtiyaç duyulmuştur. İbn Haldun'a göre siyasal iktidarın oluşması da bu ihtiyaçtan kaynaklanmıştır. (Andıç vd., 2014: 23-24),

İnsanların toplu halde yaşamalarının ve umrana ulaşmalarının bir zorunluluk halinde meydana geldiğini belirten İbn Haldun, bu umranın veya toplumsal hayatın yine zorunlu olarak belli aşamalardan geçeceğini ifade etmiştir. Bunlardan en temel olanı “bedevi” ve “hazeri” umranları seviyeleridir. “Bedevi” kelimesi (Badavi) Arapçada “çölde yaşayan, göçebe” anlamına gelirken; “hazeri” (harazi) kelimesi “medeni” “şehirli” anlamına gelmektedir (Arslan, 2019: 84). İbn Haldun burada bedevi sözcüğünü insan toplumlarını küçük göstermek veya onları horlamak için kullanmamıştır. O bu kavramlara etik değil toplumsal anlamlar yüklemiş, bedevilerin hazarilerden daha mert, iyi ve güzelliğe daha yatkın, daha saf ve temiz olduğunu ifade ederek onlara üstünlük vermiştir.

Yaşamlarını sürdürebilmek amacıyla birbirlerine yardım etmek ve bu nedenle toplu halde yaşamak zorunda olan insanlar ilk aşamada çöllerde ve köylerde hayat sürmektedirler. Çünkü kentsel yaşamda (hazar) bulunması mümkün olmayan hayvancılık ve çiftçilik için gerekli olan etkinlikleri, tarlayı, otlığı, kırsal yaşamda bulmaları mümkündür. O yüzden bu insanların göçebelik ve köy hayatından başka seçenekleri olmamıştır. İbn Haldun bedevilik halini insanların geçmek zorunda oldukları ilk ve asli durum olarak görmüş ve sonraki durumların ise bedevilikten doğduğu düşüncesini savunmuştur (Andıç vd., 2014: 35-36). İlk başta gereksinimlerini karşılamakla yetinen bedeviler, daha sonra yerleşikler gibi lüks ve konfor edinmeye çalışırlar. Bu yüzden kentleşme bedevilerin yöneldiği hedeftir (İbn Haldun, 2014: c.I: 218). Diğer taraftan İbn Haldun için yerleşik şehir yaşamı harazilik insan doğasında var olan fazilet ve meziyetleri değiştirerek doğal saflığından uzaklaştırmaktadır. İşte burada bir paradoks oluşmaktadır. İleri bir yaşam biçimi olan şehir hayatı, aynı zamanda bozulmanın, çözülmenin ve yıkılmanın da temel sebebidir (Andıç, vd., 2014: 37).

Bu durumu asabiye kavramına bağlayan İbn Haldun *Mukaddime'nin* pek çok yerinde bu kavramdan bahsetse de genel olarak şöyle tanımlar;

“bedevi kabilelerde Şeyhler, yaşlılar ve kıdemliler kendilerine duyulan büyük saygı ve sevgi dolayısıyla arabuluculuk olarak yardımcı olurlar. Bedevilerin konaklama yerleri dışardan gelecek düşmana karşı kabilenin cesaretiyle ün yapmış soylu gençlerden oluşan bir muhafız gücü tarafından korunur; bunlar eğer ortak bir soydan geliyorlarsa bir kabile dayanışması duygusu ile (asabiye) yekvücut bir birlik oluşturuyorlarsa ancak o zaman görevlerinin büyüklüğü ile orantılı bir cesarete sahip olurlar” (İbn Haldun, 2014: c.I: 225).

Göçebe olarak yaşayan bedeviler, yerleşik olan hazarilerden daha cesur ve daha yiğit oldukları için yerleşik kavimleri yenilgiye uğratıp onların ülkelerine rahatlıkla el koyabilirler. Daha sonra bu hazarilerin verimli bölgelerine kendileri yerleşip, onların nimetlerinden yararlanıp, rahata alışıarak, cesaretlerini ve yiğitliklerini kaybetmeye başlayarak yendikleri insanlar gibi olurlar. Bunun yanında, bu toplumun hükümdarı, başka toplumları yenerek kendi ülkesine katmayı başarır, belirli bir büyüklüğe ulaşarak güçlü bir devlet kurar. Asabiye sahibi oldukları için başka kavimleri yenilgiye uğratarak devlet kuranlar başlangıçta adaletli, iyiliksever, sözünün eri olurlar, onur ve namuslarını koruyarak zulümden kaçınırlar, bilgelere ve din adamlarına saygılı olurlar. Ancak bu devletin yıkılma çağı geldiğinde bunlar tam tersi olarak uygulanır. Burada önemli olan nokta şudur; devlet ilk kurulduğunda halkın üzerinde yabancı bir güçtür. Bu nedenle asabiye gücüne ihtiyaç duymaktadır. Ancak zamanla halk bu devlete alışır ve onun buyruklarına kendiliğinden uymaya başlar (Yetkin, 2012: 281).

İbn Haldun’a göre, devletin kurulması ve ilk zamanlarda korunması için kaçınılmaz olan asabiye bağı, bedevi-barbar toplumla kuvvetli iken, devletin kurulması, kararlı ve sağlam bir düzen kurması, uygarlık olarak en görkemli meyvelerini vermesi sürecinde giderek zayıflar ve bir dönem sonra siyasal iktidarın yürütülmesinde kendisine ihtiyaç duyulmamaya başlar. Bu bağlamda İbn Haldun, umran ve asabiye izledikleri çizgilerin ters yönde ilerlediklerini açıklar. Göçebe barbarlığı ile başlayan uygarlık yolculuğu, köylü kentli kültürünü geçerek büyük kentlerin bilim ve sanatlarına kadar uzanıp bir noktada zirve yapar. Asabiye işte o tepe noktasında, yani uygarlığın meyvelerini vermeye başladığı zirvede gücünü ve kuvvetini kaybetmeye başlar. Asabiye için gelinen bu nokta sonun başlangıcıdır, zayıflayan ve güçten düşen asabiye yerine daha güçlü yeni bir asabiye gelir ve asabiye döngüsü devam eder (Andıç vd., 2014: 41-42).

İbn Haldun, bir devletin, hanedanlığın ömrünün 120 yıl kadar olacağını ileri sürmüştür. Ona göre bir hanedan üç kuşaktan daha uzun ömürlü olmamaktadır. Bu kuşaklardan birincisi, bedeviliğin belirgin niteliklerini, çölün sertliğini ve yabanılığını

korumaktadır. Bu kuşak yoksunluklara, şanın ve şerefın paylaşılmasına alışmıştır. İkinci kuşakta, monarşinin ve rahatın etkisi altında bedevi yaşamını bırakarak yerleşik yaşama, yoksulluktan lüks ve bolluğa, ortak paylaşılan şan ve şereften tek kişinin görkemine, gururlu üstünlükten alçakgönüllü köleliğe geçilmiştir. Bu şekilde asabiye bağı az çok kırılmıştır. Üçüncü kuşakta ise çetin bedevilik yaşamı hiç yaşanmamış gibi tamamen unutulmuştur. Bu kuşak zaferin, onurun ve kan bağlarının tadını kaybetmiştir. Çünkü bu kuşak kuvvet yolu ile yönetilip, lüksün zirvesine vardığı bolluk ve gönenç içinde yaşamaktadır. Bu şekilde üç kuşak 120 yıl etmektedir. İbn Haldun için genellikle bir hanedanlık eğer kimsenin saldırısına maruz kalmazsa, bu üç kuşak boyunca yaşam sürmektedir (İbn Haldun, 2014: c.I: 277-279).

İbn Haldun'a göre her devlet başka başka aşamalardan geçer ve yenilenmiş koşullar oluşturur. Bu nedenle, devleti yönetenler her aşamada farklı karakteristik özellikler gösterir. Bunun yeni koşulların sonucu olduğunu belirten İbn Haldun, devletin en çok beş evresinin olabileceğini ifade etmiştir. Buna göre birinci evre, başarı evresidir; bütün direncin tükendiği ve çöken bir krallıkta iktidarı yeni bir hanedanlığın ele geçirdiği evredir. Hükümdar şan ve şeref sahibi olması, vergileri tahsil edilmesi, mülkü savunması ve ulusal güvenliği sağlaması ile halka örnek teşkil etmekte ve bu davranışlarının karşılığında kendisi için hiçbir şey talep etmemektedir. İkinci evreyi hükümdarın halkı sıkı bir gözetim altında yönetme evresi olarak ele alan İbn Haldun, hükümdarın iktidarı tek başına ele aldığını ve halkın iktidara ortak olmasına katlanamayacağını belirtir. İktidar bu evrede kendisine çok sayıda yandaş ve hizmetkâr almaya çalışmaktadır. Çünkü ikinci evrede hükümdar kendi akrabalarını iktidardan uzaklaştırır ve ancak birkaç yabancı tarafından destek görebilir. İbn Haldun bu durumun oldukça güç bir durum olduğunu ifade etmiştir. Üçüncü evre dirlik ve düzen evresidir. Bu evrede hükümdar iktidarının yani bütün isteklerinin yapılmasının zevkini çıkarmaktadır. Bu evrede zenginlikler elde edilip kalıcı ve ünlü eserler yapılmaktadır. Ancak İbn Haldun'a göre bu evre, mutlak iktidarın son evresidir. Bu evrede hükümdar bağımsız, kendi gücünü elinde tutabilen ve kendisinden sonra gelenlere yol gösteren bir kişidir. Dördüncü evre doyum ve barış evresidir ve hükümdar kendinden öncekilerin yaptıkları ile hoşnut durumdadır. Bu evrede hükümdar kendisinden önceki hükümdarları takip eder ve sanki gelenekten her kopuşun onun iktidarından düşmesi anlamına geleceğini düşünür. Son evre olan beşinci evre ise dağılma evresidir. İbn Haldun'a göre bu evrede hükümdar atalarının biriktirdiği hazineleri kendi özel zevkleri

için kendi yakınlarına karşı fazladan bir savurganlıkla harcamaktadır. Etrafını güvenilmez ve yeteneksiz kişilerle kuşatan hükümdar, devletin önemli işlerini de bu kişilere emanet etmektedir. İbn Haldun bu evrede devleti yaşlanmış, kronik bir hastalığı olan bir kişi gibi ele alır ve sonunda hayatının son bulacağını ifade eder (İbn Haldun, 2014: c.I: 283-285).

İbn Haldun eseri *Mukaddime*'de hilafet konusunu hem tarihi açıdan hem de kurumsal açıdan incelemiştir. İbn Haldun tarihi açıdan halifelik makamını İslam tarihindeki gerçekleşmiş olaylara sürekli atıflarda bulunarak incelemiştir. Halifeliğin tanımını yapıp, belirlenme esaslarını ve görevlerini açıklayan İbn Haldun, bu şekilde halifeliği kurumsal yönüyle de incelemiş, onun devlet yapılanmasındaki yerini tespit etmeye çalışmıştır (Şenol, 2017: 120).

İbn Haldun'a göre halifelik, insanların bu ve öbür dünyadaki mutluluklarını güvence altına almak için onları ilahi yasalara göre yönetmektir. İbn Haldun'a göre Hz. Muhammed'in amacı, öteki yaşamda (ahirette) insanların mutluluğunu güven altına almak olmuştur. Bu sebepten insanların geçici işleri için olduğu kadar, manevi işleri için de dinsel yasalara göre yaşaması gerekmektedir. Bu işteki yetki, otorite, en başta din yasasının temsilcileri olan peygamberler tarafından cisimleştirilmiş, bu iktidar daha sonra onların ardılları olan halifeler tarafından devam ettirilmiştir (İbn Haldun, 2014: c.I: 301). İbn Haldun, halifelik makamına gelebilmek için bu makama aday olan kişinin taşıması gereken nitelikleri açıklamıştır. Üzerinde tam bir uzlaşmanın bulunmadığı "soyun Kureyş kabilesine dayanması" da dâhil edilirse, ilim, adalet, yeterlilik (kifayet) ve duyuların ve organların sağlıklı olması şeklinde beş tane özellik belirtmiştir (Şenol, 2017: 121). İlim bunlardan ilkidir ve kazanılmış bir özelliktir. Halife Allah'ın yasasını ancak ilime sahip olursa uygulayabilir. İkinci olarak dürüstlük, bir halife için kaçınılmazdır. Çünkü halifelik her şeyin ötesinde dinsel bir kurumdur ve adalet için zorunludur. Üçüncü özellik olan yeterlilik, halifenin yasal cezaları uygulamaya ve savaş yapmaya hazırlıklı olmasıdır. Halife askerlik sanatı hakkında bilgili olmalı ve halkını savaşa götürürken sorumlulukları alabilmelidir. Dördüncü özellik, fiziksel bütünlüğe sahip olması ve hareket özgürlüğüne engel olan bir organ kaybının bulunmamasıdır. Son olarak, halifenin Kureyş soyundan gelmesi gerekmektedir. İbn Haldun bu özelliği Hz. Muhammed'in vefatından sonra seçilen ilk dört halifenin Kureyşli olmasına bağlamıştır (İbn Haldun, 2014: c.I: 305-306).

İbn Haldun zamanla hilafetten saltanata bir geçişin olduğunu ifade etmiştir. İktidarın ilk biçiminin halifelik olduğunu ifade eden İbn Haldun bu bağlamda İslam'ın herkesi hizaya getirdiğini, kendini tutmayı ve ölçülü olmayı öğrettiğini belirtir. Ayrıca ona göre din gelip geçici dünyevi işlere tercih edilmiş ve toplumun kitlelerin çıkarları kişisel çıkarlardan önce gelmiştir (İbn Haldun, 2014: c.I: 327). Ancak İbn Haldun, bu görüşünün hemen ardından İslam'ın ilk dönemindeki “sadelik, bedevilik ve tazelik” koşullarının zamanla ortadan kalkıp asabiyetin zorunlu sonucu olan saltanatın (mülk) ortaya çıktığını belirtir. Ayrıca İbn Haldun, savaş galibiyetine ve güç kullanmaya yönelik saltanattaki yönetim anlayışının, refah ve dünya malını herhangi bir ölçülülüğe bağlı kalmadan artırmaya zemin hazırladığını ifade etmiştir. İbn Haldun'un anlatımındaki bu ifadeler hilafetten saltanata geçişte iktisadi çıkarların etkili olduğu düşüncesinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. İbn Haldun'a göre saltanattan önce hilafet var olmuştur. Sonra ikisinin anlamları arasında bir karışma, iç içe geçme söz konusu olmuş, ancak saltanat ile ilgili asabiyet halifelik ile ilgili asabiyetten farklı olduğu için daha sonraları saltanatın tek başına ve bağımsız bir şekilde var olması kaçınılmaz olmuştur.

İbn Haldun hilafet ve saltanat arasındaki temel farkın uyguladıkları yönetim anlayışından kaynaklandığını belirtmiştir. Buna göre hilafet halkın gündelik yaşamda ortaya çıkan ya da çıkabilecek sorunların dinin hükümlerini temel alan bir anlayış –yani Kur'an, hadis ve sünnet kaynak alarak- ile çözmeyi amaçlayan bir yönetim oluşturmaktadır. Buna karşın saltanat, sorunlara daha dünyevi kaygılarla bir yaklaşım sergilemektedir. Devlet örgütünün asıl ya da yardımcı unsurları hilafetteki gibi dini görevlerin yapılmasından sorumlu tutulmamaktadır. İbn Haldun devlet görüşünün geçmişteki ve kendi zamanındaki İslam devletlerini gözlemleyerek oluşturmuştur. Bu sebeple ve bunun uzantısı olarak İbn Haldun, şeriata dayalı hilafetin güç odaklı bir devlet biçimi olarak tanımladığı ve çözümlemesini yaptığı saltanata (hanedanlığa) üstünlüğünü savunmuştur (Şenol, 2017: 122-123).

TARTIŞMA, SONUÇ VE ÖNERİLER

Tarih boyunca farklı coğrafyalardaki devletlere bakıldığında hemen hemen hepsinde siyasal iktidarın üzerinde etkisi olan bazı faktörlerin varlığı görülmektedir. Bu faktörler arasında sayılabilecek din olgusunun etkisi, dönemsel farklılıklar gösterse de, özellikle ele alıp incelediğimiz zaman dilimi içerisinde oldukça belirgindir. Sadece dini kurumların siyasal iktidarı değil siyasal kurumların da dini kendi çıkarları için kullanmaya çalıştığı gözlenmektedir.

Bu bağlamda dinden beklenen en önemli siyasal işlevlerinden birisi, “meşrulaştırma”, yani genelde siyasal sisteme ve özelde siyasal iktidarlara “meşruiyet kazandırma” olmuştur. Dinin meşrulaştırıcı işlevi; mevcut sosyal düzen ve düzenlemeleri, kurumları, kurumların işleyiş biçimlerinin vb. kabul ettirmede kullanılmıştır. Dinin bu kadar güçlü bir meşruiyet kaynağı olmasının sırrı ise tanrısal olmasında yatmaktadır. Bu yönüyle desteklediği siyasal iktidarı kutsallaştırıcı bir nitelik taşımaktadır. Bu yüzden hemen hemen bütün siyasal iktidarlara dini bir meşruiyet aracı olarak kullanmak istemişlerdir (Tuğran ve Temizel, 2015: 87-88).

Hristiyanlığın ve İslamiyet’in getirmiş oldukları inanç esasları, ortaya çıktıkları ve etkinlik gösterdikleri coğrafyalar, oluşturdukları kurumlar ve bunlara bağlı olarak ortaya koydukları iktidar anlayışları ve iktidardakilere yaklaşımları oldukça farklı olmuştur. Bu olgudan hareketle, Hristiyanlık ve İslamiyet dinlerine mensup düşünürlerin 9-16. yüzyıllar arası olarak belirlenen dönem içerisinde siyasal iktidara yaklaşımını inceleyen bu çalışmada elde edilen sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

İlk olarak çalışmada ele alınan düşünürlerin siyasal iktidar konusuna yaklaşımlarında benzerliklerden çok farklılıkların bulunduğu dikkat çekmektedir. İki farklı dine mensup olan düşünürlerin yaklaşımlarının birbirlerinden farklı olmasının yanında, aynı dine mensup olan düşünürlerin siyasal iktidar konusundaki yaklaşımlarında da bazı farklılıklar mevcuttur. Bu durum göstermektedir ki dini mensubiyet, düşünürlerin siyasal iktidara yaklaşımlarını etkileyen tek etken değildir. Söz konusu etkenin yanı sıra düşünürlerin yaşadıkları coğrafyalar, içinde yetiştikleri devlet örgütlenmeleri ve yönetim şekilleri ile dinle siyasal iktidar arasındaki ilişkilerin dönemsel niteliği çalışmada ele alınan düşünürlerin yaklaşımlarındaki farklılıkların sebebi olarak zikredilebilir.

İkinci olarak düşünürlerin siyasal iktidar konusuna yaklaşımlarında mensup oldukları dinlerin gelişim süreçleri arasındaki farklılıkların etkisi bariz bir şekilde gözlenmektedir. İki din de Ortadoğu’da doğmuştur (Hristiyanlık Filistin bölgesinde, İslamiyet ise Hicaz bölgesinde). Ancak, Hz. İsa’nın tebliğ dönemi çok kısa sürmüş, muhalifleri tarafından çarmıha gerilmiştir. Takipçileri, Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu’nda serbest din kabul edilinceye kadar geçen yaklaşık 300 yıllık süre boyunca, zulüm gören bir azınlık konumunda kalmışlardır. Hz. Muhammed ise 23 yıllık bir süre içerisinde dini tebliğini tamamlamakla kalmamış, aynı zamanda kendisinden çok kısa bir zaman sonra imparatorluğa dönüşecek bir devlet başkanı olmuştur. Bu asr-ı saadet dönemi ile birlikte takip eden dört halife döneminin Müslüman düşünürlerin siyasal iktidar konusuna yaklaşımlarını oldukça etkilediği görülmektedir. Dört halife dönemi; (Sünniler açısından) tüm İslam devletleri içerisinde, dini uygulamaların yerine getirilmesi, yönetimin bu uygulamalara göre yapılması, adaletli bir yönetim anlayışının benimsenmesi, İslamiyet’i yaymak için fetihlerin yapılması ve bu fetihler sayesinde zenginliğin ve refahın artması gibi unsurları ile diğer yönetimlere oranla daha başarılı bulunmaktadır. Müslüman düşünürler de, özellikle yaşadıkları dönemlerde güçlü bir siyasal iktidarla karşılaşamayan Maverdi ve İbn Teymiyye, dört halife dönemine özlem duyarak bu döneme göre bir yönetim anlayışının belirlenmesi gerektiğini ifade etmektedirler.

Üçüncü olarak dinlerin ortaya çıktıkları ve yayıldıkları coğrafyalarda karşılaştıkları siyasal otoritelerin durumunun, siyasal iktidar anlayışlarının şekillenmesinde etkili olduğu görülmektedir. Hristiyanlık dininin, her ne kadar Ortadoğu topraklarında ortaya çıkmışsa da, özellikle incelenen dönemde asıl etkin olduğu coğrafya Güney ve Batı Avrupa ile Akdeniz Havzası olmuştur. Bunun yanında Ortodoks Mezhebi, Anadolu ve Balkan topraklarında etkin olsa da (Hristiyanlık ve İslam en çok bu bölgelerde etkileşime girmiştir) tezde incelenen mezhep olan Katoliklik daha çok Roma merkezli olarak Avrupa kıtasında etkin olmuştur. İslamiyet ise temelde, ilk ortaya çıktığı bölgeye bağlı kalarak hızlı bir yayılım gösterip Arabistan yarımadası, Kuzey Afrika, Filistin, İran, Anadolu ve Avrupa’da Emeviler tarafından alınan İspanya ve çevresindeki bölgelere yayılmıştır. Bu coğrafi bağlamda Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu gibi güçlü ve köklü bir imparatorluğun içinde ortaya çıkmış, ilk yayılımını da bu imparatorluk içerisinde gizli bir şekilde yapmıştır. Ancak bu imparatorluğun önce ikiye ayrılması, daha sonrasında ise Batı Roma İmparatorluğunun

yıkılması ile Hristiyanlığın ruhban sınıfı etrafında şekillenen Kilise yapılanması, siyasal bir güç edinme fırsatını yakalamıştır. Bu açıdan, Roma İmparatorluğunun yıkılmasından sonra, Karolenj ve Kutsal Roma Cermen İmparatorlukları kurulmuşsa da, Avrupa’da güçlü bir merkezi otoritenin eksikliği, buna bağlı olarak oluşmaya başlayan feodal sistem ve doğudaki İslam tehdidi Kilisenin, dini bir kurum olarak siyasal iktidarlar üzerinde bir otorite oluşturmaya zemin hazırlamıştır. Kilise bu otoriter gücünü oluştururken dönemsel olarak, özellikle de XI. yüzyıldan itibaren, siyasal iktidarlara çeşitli tartışmalar ve çatışmalar yaşamıştır. İslamiyet ise coğrafi özelliklerin de etkisi ile güçlü bir siyasal örgütlenmenin bulunmadığı ve kabile sistemine dayalı bir yönetim anlayışının olduğu bir ortamda ortaya çıkmıştır. İlk yayılma yıllarındaki zorlukları atlattıktan sonra (hicretten önceki 13 yıllık Mekke dönemi) bir devlet kuramı olarak da gelişim gösterip kendi devlet sistemini ve siyasal iktidar yaklaşımını geliştirmiştir.

Dördüncü olarak dinlerin sahip oldukları inanç esasları, incelenen düşünürlerin siyasal iktidar kavramına yaklaşımları üzerinde etkili olan bir diğer unsurdur denebilir. İslamiyet’ten daha önce gelmiş olan Hristiyanlık, Hz. İsa hayatta iken kendisine belirli inanç esasları oluşturmamıştı. Hristiyanlık Kitab-ı Mukaddes öncesi havari inançlarına, bu inançların belirtildiği kutsal yazılara ve belli sorunların görüşülmesi için toplanan konsillerde dini liderlerin ve bazen de imparatorların etkisi ile kabul edilen kararlara dayanmaktadır (Aydın M., 1998: 345). Bu bağlamda, Teslis’e (Baba-Oğul ve Kutsal Ruh üçlemesi), Kitab-ı Mukaddes’e, Mesih olan İsa’ya ve onun kurtarıcı olduğuna inanmak temel inanç esaslarını oluştursa da Hristiyan mezhepleri tarafından ökümenik kabul edilen konsillerde zamanla başka inanç esasları oluşturulmuştur. İslamiyetin sahip olduğu inanç esasları ise Allah’ın tek olduğuna ve başka bir ilahın olmadığına, yarattığı meleklerin varlığına, Allah’ın peygamberler gönderdiğine, bu peygamberlerin bazılarının kendi kelimelerini içeren kutsal kitaplar verdiğine, ölümden sonra tekrar diriltilip hesap sorulacağına yani ahirete imana ve son olarak da kaderin varlığına inanmak şeklindedir. Bu esaslar Kur’an-ı Kerim ve hadislere göre oluşmuş olup Hz. Muhammed hayatta iken bizzat kendisi belirlemiştir (Topaloğlu vd., 2015: 59).

Dinlerin sahip olduğu bu esasları, oluşturdukları kurumları ve din içerisinde gelişen iktidar kavramlarını etkilemiştir. Bu bağlamda Hristiyanlık bünyesinde oluşan dünyevi iktidar ve ruhani iktidar ayrımı ile Kilise kurumu, kendisinin ruhani iktidar olarak Tanrı’nın iktidarını yeryüzünde uygulayan merci, otorite olarak görmüş, dünyevi anlamdaki siyasal iktidarla birlikte ikili bir yapı oluşturmuştur. Bu iki ayrı iktidar

anlayışı, bazen birlik, bazen çatışma içinde olsa da hep ayrı kurumlarca kullanılmıştır. Bu bağlamda iki ayrı otoritenin varlığı, zamanla üstünlük tartışmalarına ve papa-imparator çatışmalarına dönüşmüştür. İslamiyet içerisinde ise Kilise gibi bir kurum yoktur ve iki iktidar ayrımı da yapılmamıştır. Bu bağlamda devlet yöneticisi, siyasal iktidar, aynı zamanda Tanrı'nın emirlerini de yerine getiren kişidir. Bunun sonucunda ise Ortaçağ Avrupası'nda olduğu gibi dünyevi iktidar (imparator), ruhani iktidar (papa) çatışmalarına benzeyen çatışmalar İslam devletlerinde yaşanmamıştır. İslamiyet içerisinde papa ile eş sayılabilecek tek kişi ya da kurum halife olmuştur, ancak o da, dini bir otoriteden daha çok siyasi bir otoritedir. Sadece, İslamiyet içerisindeki devlet yöneticisi algısından dolayı, dini hükümleri de uygulayan makam olmuştur.

Dinlerin sahip oldukları bu farklılıklar çerçevesinde oluşturdukları siyasal iktidar anlayışları, bu dinlere mensup olarak yetişmiş olan düşünürlerin siyasal iktidar konusuna yaklaşımlarını büyük ölçüde şekillendirmiştir. Çalışmada incelenen dönem içerisindeki düşünürlerle bu farklılıklar çerçevesinde bakıldığında Hristiyan düşünürler, Ortaçağın en önemli konulardan birisi olan ruhani iktidar-dünyevi iktidar çatışmasında taraf olan iki otoritenin etrafında, Kilise ve devlet (imparator, kral), gelişen görüşlerine göre ele alınıp incelenmiştir. Kronolojik bir sıraya tabi tutulan Müslüman düşünürler ise siyasal iktidarı ele geçirmek isteyen muhalefet çatışmaları dışında, çalışmalarına derinden etki edecek kadar önemli din savaşları ya da dini otorite ve siyasal iktidar çatışmalarına tanık olmadıkları için daha çok siyasal iktidarın kendisi üzerine yoğunlaşmışlardır.

Beşinci olarak Hristiyan düşünürlerin tabi tutulduğu sınıflandırmada, genel olarak siyasal iktidara ve dolaysı ile Kiliseye yaklaşımları etkili olmuştur. Bu açıdan, Kilisenin tarihsel süreç içerisinde, kademeli olarak, siyasal gücü de kendisinde toplamaya çalışması önemlidir. Kilise ilk kurumsallaştığı dönemlerde (Roma İmparatorluğu içinde serbest ve resmi din olduktan sonra, IV. yüzyılda hızlı bir kurumsallaşma içerisine girmiştir) halen Roma İmparatorluğu altında ve devlete bağlı olarak devletin kontrolündeki bir kiliseydi. Batı Roma İmparatorluğunun çökmesi ile serbestleşmiş olsa siyasi olarak halen bir güce sahip olmayan Kilise, V. ve XI. yüzyıllar arasında da Avrupa'da kurulan Frank Karolenj ve Kutsal Roma Cermen İmparatorluklarının korumasına tabiydi. Ancak aynı dönemlerde oluşmaya başlayan feodalitenin etkisi ile ekonomik açıdan oldukça güçlenmeye başlayan Kilise, bu ekonomik gücünü, siyasal bir güce dönüştürmek için uğraş vermeye başladı. Özellikle

Papa VII. Gregorius ile kendisini göstermeye başlayan bu uğraş, dönemsel zayıflıklar yaşasa da XI. yüzyıldan XVI. yüzyıldaki reform hareketlerine kadar devam etmiştir. İşte bu nokta da, çalışmanın ana konularından birisi olan Kilisenin üstünlüğünü savunan düşünürler ve siyasal iktidarın üstünlüğünü savunana düşünürler ayrımını ortaya çıkmış ve bu ayrıma taraf olan düşünürler, Kilisenin ve siyasal iktidarın ideolojik dayanaklarını yaptıkları çalışmalarla oluşturmuşlardır.

Kilise; kendi üstünlüğünü en başta, Kilise Babalarından birisi de olan, Aziz Augustinus'un düşüncelerine dayandırmıştır. Onun oluşturmuş olduğu Yeryüzü Devleti ve Tanrı Devleti ayrımından yararlanan Kilise, Augustinus böyle bir ifade kullanmamış olsa da Tanrı Devletinin yeryüzündeki temsilcisinin kendisi olduğunu ifade ederek insanların kurtuluşa erebilmeleri için Kiliseye tabi olmaları gerektiğini belirtmiştir. Daha sonraki dönemlerde, Papa VII. Gregorius; Papa I. Gelasius'un oluşturmuş olduğu iki kılıç kuramını Kilise aleyhine değiştirerek iki kılıcın da Kiliseye ait olduğunu ifade ederek Kilisenin yani Papanın siyasal iktidardan üstün olduğunu savunmuştur. Bu kurama paralel olarak oluşan ve Ortaçağ düşünürlerinin pek çoğuna etki eden, tüm iktidarların Tanrı'dan kaynaklandığını öne süren düşünceler de gelişmiştir. Bu gelişmeyle birlikte, Kilisenin siyasal iktidara karşı üstünlüğünü savunan düşünürlerden, Salisburyli John ve Aquinumlu Thomas kendi argümanları ile Kilisenin en güçlü olduğu dönemlerde, onun savunucuları olmuşlardır. John, Papalık yönünde desteklediği iki kılıç kuramı ve oluşturduğu tiranlık anlayışı ile Kiliseyi devlete karşı korumayı çalışarak en üstün otoritenin Kilise olduğunu açıklar. Thomas ise oluşturduğu yasa türleri ile Kiliseye hukuksal bir temel verip özellikle bireysel kurtuluş için, Kilisenin kaçınılmaz olduğunu vurgular. Thomas aynı zamanda, iki ayrı otoritenin sadece kendi alanlarında üstün olduğunu belirtip (Kilise dini alanlarda, siyasi iktidarlara dünyevi alanlarda), dini alanın sonsuz mutluluk için gerekli olduğunu söyleyerek dini alanın temsilcisi olan Kiliseye daha çok önem verir.

Kilisenin üstünlüğünü bu şekilde savunan düşünürlerden sonra Kilise, Ortaçağ'ın en güçlü otoritesi olarak XII. yüzyılın sonlarında ve XIII. yüzyılda en parlak dönemini yaşamaktadır. Ancak tarihsel olarak baktığımızda, feodalitenin çözülmeye başlaması ve yerel krallıkların güçlenmesi ile değişen yönetim anlayışları ve Kilisenin en yüksek otorite olarak her şeyi kontrol etme çabası, siyasal iktidarı yanlılarının Kiliseye karşı savunma geliştirmesini sağlamıştır. Bunu yanında manastır eğitiminden ayrı olarak Avrupa'da ilk üniversitelerin ortaya çıkması, Antikçağ eserlerinin, özellikle

de Aristoteles'in eserlerinin Latinceye çevrilmeye başlanması ve Roma hukukunun yeniden canlanması Kilise karşıtı düşüncelerin oluşmasında etkili olmuştur. Kilisenin siyasal iktidar üzerinde bir otorite oluşturamayacağını ileri süren Parisli John, Dante Alighieri, Padova'lı Marsilius ve Ockhamlı William, yaptıkları çalışmalarla siyasal iktidarın üstünlüğünü savunurlar. Tüm iktidarların Tanrı'dan geldiği düşüncesini kabul etmeyen ya da Kiliseyi Tanrı'nın aracısı olarak görmeyen bu düşünürler, modern zamanların da habercisi olarak, halkı iktidarın kaynağı olarak gösterirler. Bu düşünürlerden Marsilius, oluşturduğu yasa anlayışı ve yasa koyucu ifadesi ile çağının çok ilerisinde bir açıklamayla, siyasal iktidarın bile yasa koyucu tarafından konulmuş yasalara uyması gerektiğini belirterek sınırlı iktidar fikrinin temellerini atar.

Hristiyan düşünürler, siyasal iktidara karşı olan yaklaşımlarını, Ortaçağ Avrupası'nda somut bir şekilde kendisini gösteren Kilise ve devlet çatışması içinde, bu çatışmanın bir taraftarı olarak oluşturmuşlardır. Müslüman düşünürler ise incelenen dönem içerisinde, İslam devletlerin sahip olduğu bilgi birikimi, İslami fetihlerle oluşan zenginlik ve refahın etkisiyle, ayrıca düşünürlerin belirli bir ideoloji etrafında toplanmasını sağlayacak Avrupa'daki gibi somut bir dünyevi iktidar-ruhani iktidar çatışmasının yaşanmaması nedeniyle, Müslüman düşünürlerin daha çok soyut çalışmalar yapmışlardır. Bu bağlamda mevcut olan yönetimlerden ve İslam devletinin geçirmiş olduğu evrelerden yararlanan düşünürler, devlet yönetiminin daha iyi nasıl olabileceği, devlet yöneticisinin sahip olması gereken özelliklerin neler olduğu, kimlerin devlet yöneticisi olabileceği, devlet yöneticisinin nasıl belirleneceği ve dini kurallara uymayan, insanlara zulüm eden ve yönetimi kendi çıkarları için kullanan bir iktidara itaat edilip edilmemesi gibi konular üstünde durmuşlardır. Müslüman düşünürler siyasal iktidara etki etmekten çok, içinde yetiştikleri dönemlerin siyasal olaylarında etkilenip, eserlerini bu dönemlerdeki sorunlar üzerinden oluşturmuşlardır.

Altıncı olarak, Müslüman düşünürlerin çalışmalarına etki eden en önemli unsurlardan birisi de, Antik Yunan eserlerinin Arapçaya çevrilmesi ile özellikle Aristoteles'in tanınması olmuştur. Onun mantık üzerine yaptığı çalışmalarından oldukça etkilenen Müslüman düşünürler, çalışmalarında bunları sıklıkla kullanmışlardır. Hatta İbn Rüşd Aristoteles'in eserleri üzerine yazdığı şerhleriyle o kadar ünlenmiştir ki Avrupalı düşünürlerin Aristoteles'i yeniden keşfetmelerini sağlamıştır.

Yedinci olarak, çalışmamızda ele alıp incelediğimiz her iki dine mensup olan düşünürlerin bazılarının, ütöpik düzeyde devlet açıklamaları ve siyasal iktidar

yapılanmaları oluşturmalarının temel sebebi, Antik Yunan düşünürleri olan Platon ve Aristoteles'ten oldukça etkilenmiş olmalarıdır. Düşünürlerin bu etkilenme ile oluşturdukları devlet yapılanmaları yeryüzünde hiçbir devletle örtüşmemektedir. Onlar bunu sadece düşünsel düzeyde ortaya atıp, mevcut devletlerin örnek alması gereken bir model olarak geliştirmişlerdir.

Sonuç olarak, IX. ve XVI. yüzyılları arasında yaşamış Hristiyan ve Müslüman düşünürlerinin siyasal iktidar konusuna yaklaşımlarının farklı olmasında temel etken mensup oldukları din olarak gözüktüğü de, yaşadıkları coğrafya, içlerinde yetiştikleri siyasal yapılanmalar, yaşadıkları dönemdeki siyasal iktidarların dini kurumlar ile olan etkileşimleri, yetiştikleri bölgenin sahip olduğu bilgi birikimleri ve ekonomik durumu ve Hristiyanlık ve İslam'ın birbirleri ile olan etkileşimleri de önemli rol oynamıştır. Bu etkenler çerçevesinde iktidar konusundaki yaklaşımları, Hristiyan düşünürler için bir siyasal iktidarı savunma ya da dini iktidarı savunma şeklinde olurken, Müslüman düşünürler ise siyasal iktidarın kendisi ile ilgilenmişlerdir. Bütün bu düşünürler, yukarıdaki etkenlerin etkisi ile oluşturdukları düşünceleri ile siyasal ve dini kurumları etkileyip, bu kurumların bu düşüncelere göre şekillenmesini sağlamışlardır. Öyle ki bu etkiler, sadece kendi dönemleri ya da kendi coğrafyaları ile sınırlı kalmayıp ileriki dönemlere ve farklı bölgelerdeki toplumlara da sirayet etmiştir.

KAYNAKÇA

- Adalıoğlu, H. H. (2004). Siyasetnamelerin Klasik Kaynakları. *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (2), 1-22.
- Ağaoğulları, M. A. (2014). Dünyevi İktidara Doğru. İçinde; *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (Beşinci Baskı), (Ed: M. A. Ağaoğulları), ss. 263-288. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (2001). *Tanrı Devletinden Kral-Devlete* (Üçüncü Baskı). Ankara: İmge Kitapevi.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (2017). *İmparatorluktan Tanrı Devletine* (Sekizinci Baskı). Ankara: İmge Kitapevi.
- Ahmet Cevdet Paşa. (bt). *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ (Peygamberler ve Halifeler Tarihi)*. İstanbul: Çile Yayınları.
- Akdaş, H. (2009). *Hristiyanlığın Kurumsallaşmasında İlk Dönem Konsillerin Rolü*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Karamanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karamanmaraş.
- Akyol, E. (2018). Büveyhiler'in Bağdat Hakimiyeti (334/945 – 447/1055). *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (3), 119-130.
- Alatlı, A. (Der.). (2017). *Batı'ya Yön Veren Metinler: Cilt I*. (Üçüncü Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Algül, H. (2005). Hz. Ebu Bekir'in Hicretten Vefatına Kadar Olan Dönemdeki Faaliyetlerine Genel Bir Bakış. *İstem*, (6), 102-120.
- Alıcı, M. (2015). Roma Katolik Kilisesinde İki Otorite Kurumu: Papalık ve Kilise. *Akra Dergisi*, 3 (5), 41-58.
- Alper, Ö. M. (1999). İbn Sina. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Altıntaş, R. (2002). İbn Rüşd'ün Din Anlayışı ve Kritiği. *İslami Araştırma Dergisi*, 15 (3), 399-415.
- Andıç, F., Andıç, S. ve Kocak, M. (2014). *İbni Haldun Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler* (Üçüncü Baskı). Ankara: Hitapevi Yayınları.
- Apak, A. (2005). Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasi Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler. *Usul İslam Araştırmaları*, 4 (4), 157-170.
- Arıcan, M. K., Kala, M. E. ve Tuğrul, M. (Ed.). (2019). *Bilge Vezir Nizamülmülk*. Konya: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.
- Arslan, A. (2019). *İbn Haldun* (Dördüncü Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Artz, F. B. (2006). *Orta Çağların Tini Tarihsel Bir Gözlem, İS 200-1500* (İkinci Baskı). (Çev: A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Augustinus, S. (2016). *İtirafılar* (Dördüncü Baskı). (Çev: D. Pamir). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Avcı, C. (1998). Hilafet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ayar, A. R., ve Güneş, H. (2004). Hz. Peygamber'in, Zafer Sonrası Elde Edilecek Ganimetlere Dikkat Çekmesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (16), 215-234.
- Aycan, İ. (1999). Emevi Dönemin İç Siyasal Gelişmeler (41-132/661-750). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (1), 147-174.
- Aydın, H. (2014). İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığının Kelami Açından Değerlendirilmesi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 157-208.

- Aydın, M. (1986). Batı ve Doğu Hristiyanlığına Tarihi Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (1), 123-148.
- Aydın, M. (1995). *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. (1998a). Mabed ve İbadet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. (1998b). Hristiyan İnançları. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. (2002). Kilise. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. (2013). Yahya. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 43. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. A. (1990). İslam Hukukunda Devlet Başkanının Tayin Usulü. *Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies)*, 10 (10), 181-193.
- Aydınlı, Y. (2017). Farabi. İçinde; *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizerk'e* (Üçüncü Baskı), (Ed: A. Tunçel, ve K. Gülenç), ss. 92-113. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Aykon, N. (2018). Emevi Devletinin Yıkılış Sebepleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)*, 11 (55), 959-970.
- Azimli, M. (2010). Mekke Fethi'nden Tebuk Savaşı'na Bazı Mülahazalar. *Journal of Islamic Research*, 21 (3), 194-201.
- Balcı, İ. (1999). Hz. Ebu Bekir Döneminde İç Siyaset ve İdare. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (11), 175-216.
- Bayraktar, M. (2005). *İslam Felsefesine Giriş* (Altıncı Baskı), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bedirhan, Y. (2017). *İslam Tarihi (Başlangıçtan Selçuklulara Kadar)*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Bedirhan, Y. (2018). *Ortaçağ Tarihi* (Üçüncü Baskı), Konya : Eğitim Yayınevi .
- Ben-Amittay, J. (1983). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. (Çev: M. A. Kılıçbay ve L. Köker). Ankara: Savaş Yayınları.
- Berber, E. (2016). Kabile Sistemi Ekseninde Medine Vesikası ve Yeni İslam Toplumunun Sosya-Siyasal Niteliği. *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi (TAAD)*, 7 (26), 461-492.
- Birsin, M. (2018). Ebu'l-Hasen El-Maverdi'nin Ahlak Anlayışı. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (Gaziantep University Journal of Social Sciences)*, 17, 47-57.
- Bozkurt, N. ve Küçükaşcı, M. S. (2003). Mekke. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bravo, H. (2007). Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (15), 111-128.
- Bulut, N. (2020). İbn Sina'nın Perspektifinden (İlahi) Yasa ve İktidar. *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7 (1), 55-72.
- Busse, H. (2005). Dört Raşit Halife ve İlk Fetih Dalgası. (Çev: C. Zorlu). *İstem*, 6 (6), 291-295.
- Cevizci, A. (2001). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (İkinci Baskı). Bursa: Asa Kitapevi.
- Cilacı, O. (1997). Havari. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çağrı, M. (1996). Gazzali. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çaylak, A. ve Şahbaz, Y. (2015). Eleştirel Aklın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 11 (44), 85-97.

- Çiçek, N. (2013). Medine Vesikası Ekseninde İslam'ın Rolü: Hakem mi, Hâkim mi?. İçinde; *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları; Birikimler 4*, (Ed: M. Balcı). ss. 235-245. İstanbul.
- Çifçi, O. Z. (2012). Maverdi Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), 81-99.
- Çoban, B. Z. (2007). *Hristiyanlıkta Papalık Kurumu: Ortaya Çıkışı, Tarihsel Gelişimi ve Bugünkü Durumu*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Çoban, B. Z. (2018). *Geçmişten Günümüze Papalık* (Üçüncü Baskı). Ankara: İnsan Yayınları.
- Çubukçu, İ. A. (1966). Türk Filozofu Farabi'nin Din Felsefesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 67-82.
- Çubukçu, İ. A. (1973). *İslam Düşünürleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Dağlı, Y. (2016). *Hristiyan Konsilleri ve II. Vatikan Konsili'nin Küresel Süreçteki Anlamı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- DeHart, A. E. (2014). John of Salisbury's Metalogicon and the Equality of Liberal Arts Education. *Grand Valley Journal of History*, 3 (1), 1-8.
- Demirci, K. (1998). Hristiyanlık. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Durmaz, S. (2010). Yüksek Ortaçağ'da Papa-İmparator Çatışması: Kılıç ile Âsâ'nın Savaşı. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, 93-120.
- Durusoy, A. (1999). İbn Sina Felsefesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Duygu, Z. (2018). İsa'nın Yeni Ahit'te "Tanrı Oğlu" Olarak Tanımlanması Meselesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59 (1), 155-181.
- Ekiz, C. (2010). Siyasetname'de Yönetim Sorunsalı. *Amme İdaresi Dergisi*, 43 (4), 1-31.
- El-Farabi, E. N. (2015). *İdeal Devlet (El Medinetü'l Fazıla)* (Yedinci Baskı). (Çev: A. Arslan). İstanbul: Divan Kitap.
- Eliade, M. (2017a). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2*. (Çev: A. Berktaş). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eliade, M. (2017b). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 3*. (Çev: A. Berktaş). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eroğlu, A. H. (1999). Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri. *Dini Araştırmalar*, 2 (5), 387-413.
- Eroğlu, A. H. (2000). Hristiyanlığın Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 41 (1), 309-325.
- Ertan, İ. M. (2015). Bir Ortaçağ Düşünürü Olarak Dante'nin De Monarchia'sında Siyasi Düşünce. *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 13 (52), 9-37.
- Eryiğit, A. (2018). İbn Teymiyye'nin İmamet Teorisinde Yöneticinin Tayini Problemi. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (12), 31-50.
- Eşmeli, İ. (2014). Hristiyanlık Tarihinde Kilise ve 'Kilise' İçin Kullanılan Metoforlar. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9 (5), 953-966.
- Fayda, M. (1992). Bedir Gazvesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 5. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fayda, M. (1994). Ebu Bekir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Fayda, M. (1998). Hulefa-yi Raşidin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fayda, M. (2005). Muhammed; Hayatı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fayda, M. (2007). Ömer. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 34. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fırlalı, E. R. (1989). Ali. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gazioğlu, H. H. (2019). Neoplatonizm ve Hristiyanlık İlişkisi. *Gorgon Dergisi*, (9), Ankara.
- Gilchrist, B. (2013). *The Metalogicon of John of Salisbury: Medieval Rhetoric as Educational Praxis*. (Unpublished PhD Thesis). Duquesne University.
- Gilson, E. (2003). *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*. (Çev: Ş. Öçal). İstanbul: Açılım Kitap.
- Gökberk, M. (1996). *Felsefe Tarihi* (Sekizinci Basım). İstanbul : Remzi Kitapevi.
- Gündüz, Ş. (2011). *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı* (Üçüncü Baskı). Ankara: Ankara Okulları Yayınları.
- Güngör, C. (2011). Marsilius'un Siyaset Kuramı: Defensor Pacis Üzerine. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 15 (4), 327-378.
- Güngör, T. (1999). İbn Haldun (Görüşleri). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 19. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hacıfevzioğlu, A. U. (2017). Padovalı Marsilius'da İktidarın Dünyeviliği. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (3), 74-84.
- Hamidullah, M. (1967). *İslam Peygamberi 1 (Hayatı ve Faaliyetleri)*. (Çev: S. Tuğ). İstanbul: İrfan Yayınları.
- Hamidullah, M. (1998). Hudeybiye Antlaşması. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Harman, Ö. F. (2000). İsa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Harman, Ö. F. (2002). Katoliklik. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 25. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hizmetli, S. (1991). *İslam Tarihi (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Hizmetli, S. (1999). Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları; Sonuçları ve Etkileri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (1), 27-54.
- Houtin, A. (1984). Hristiyanlığın Kısa Tarihi. (Çev: A. Küçük). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (1), 437-455.
- Hurç, R. (2003). Siyaset Bilincinin Oluşumu Bağlamında Dört Halifenin Seçim Sistemi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (1), 389-418.
- Huyi, A. Z. (2016). Gazzali ve İbn Teymiyye. (Çev: Naim Döner). *Artuklu Akademi Dergisi (Journal of Artuklu Academia)*, 3 (1), 151-170.
- İbn Haldun. (2014). *Mukaddime 1.Cilt* (İkinci Baskı). (Çev: S. Belli). Ankara: Onur Yayınları.
- İbn-i Hişam. (1971). *H. Muhammed'in Hayatı (es-Siret'ün-Nebeviyye) Cilt 1* (Çev: İ. Hasan ve N. Çağatay). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- İbn Teymiyye. (2019). *Siyaset*. (Çev: A. Aytaç). İstanbul: Beka Yayınları.
- İmam-ı Gazali. (1969). *Devlet Başkanlığına Nasihatler*. (Çev: Osman Şekerci). İstanbul: Sinan Yayın Evi.
- İnanç, H. ve Evcim H. (2018). Patriktis Felsefe Bağlamın da Hristiyanlığın ve Feodalitenin Sosyopolitik Analizi. *İzlek Akademik Dergisi*, 1(1), 36-49.

- Kallek, C. (2003). Maverdi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: C. 1. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kallek, C. (2004). Maverdi'nin Ahlaki, İctimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri. *Divan, İlmi Araştırmalar*, (17), 219-265.
- Karaaslan, M. A. (2016). İslam Hukukunda Devlet Başkanlığıyla İlgili Kavramların İhtilafı ve Dört Halifeden Sonra Hilafetin Geleceği. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (28), 55-80.
- Karlığa, H. B. (1999). İbn Rüşt. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaya, M. (1995). Farabi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaya, M. (2002). Kindi, Ya'kub b. İshak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaya, M. (Ed.). (2005). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İkinci Baskı). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kaymaz, Y. (2014). *Kostantin ve Hristiyanlık*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Kelly, R. D. (1967). *The True History of The Early Christian Church*. (Unpublished Master Thesis), Ambassador College, Pasadena.
- Kitabı Mukaddes Şirketi. (2012). *İncil*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Koca, F. (1999). İbn Teymiyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Korkmaz, F. (1995). *Gazali'de Devlet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Korkmaz, Ö. (2001). Dante Alighieri Yaşamı ve Eserleri. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3 (2), 46-93.
- Korkut, Ş. (2018). *Farabi'nin Siyaset Felsefesi Kökleri ve Özgünlüğü* (İkinci Baskı). Ankara: Atlas Yayınları.
- Köse, Ü. (2017). İslam Hukukunda Devlet Başkanlığı ve Meşru Devlet Başkanına İsyan Suçu ve Cezası. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 107-140.
- Kur'an-ı Kerim Meali. (2011). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları .
- Kurt, A. (2001). Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2), 97-122.
- Kuzgun, Ş. (2004). *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri* (İkinci Baskı). Ankara: İhya Yayınları.
- Küçük, A. (1996). Gregoryen Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (1), 117-154.
- Küçük, S. (2015). Orta Çağda Hristiyanlık ve İslam Dinlerinin Felsefe ve Bilim Üzerindeki Etkileri. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 25 (11), 43-64.
- Menekşe, Ö. (2005). İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Maverdi ve Nizamülmülk Örneği. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2, 193-211.
- Merçil, E. (1992). Büveyhiler. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mücahid, H. T. (2005). *Farabi'den Abdullah'a Siyasi Düşünce* (İkinci Baskı). (Çev: V. Akyüz). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Nizamülmülk. (2016). *Siyasetname* (Beşinci Baskı). (Çev: M. T. Ayar). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nojea, T. (2016). The Reformes of Pope Gregory VII. (1073-1085): Some Canonical Considerations. *Teologia*, 97-110.

- Ocak, A. (2018). Nizamülmülk'ün Dini ve Fikri Hayatı. *Selçuklu Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi (Usad)*, (8), 32-52.
- Okday, A. S. (2015). Farabi'nin Sisteminde Din-Felsefe, Peygamber-Filozof İlişkisi ve Karşılıklı İşlevleri. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 11 (44), 11-26.
- Osmanoğlu, Ö. (2011). *Ortaçağ Siyaset Felsefesinde Adalet*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özalp, M. (2015). *Papanın Yanılmazlığı Doktrini*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özaydın, A. (2007). Nizamülmülk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özel, A. (2005). Muhammed; Siyasi ve Askeri Kişiliği. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özervarlı, M. S. (1996). Gazzali; Kelam İlmindeki Yeri. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özervarlı, M. S. (1999). İbn Teymiyye (İtikadi Görüşleri). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özkan, M. (2008). Emevi İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (13), 113-128.
- Özkan, M. S. (2017). Orta Çağ'da Batı Dünyasında Otoritenin Sorunsallığı Tarihi ve Felsefi Bir Çözümleme. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (8), 94-134.
- Palabıyık, M. H. (2002). Hz. Peygamberin Devlet Kurma Faaliyetleri (Tarihî Arkaplan ve Tesrîi Açısından). *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (17), 93-120.
- Pirenne, H. (2016). *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi* (Sekizinci Baskı). (Çev: U. Kocabaşoğlu). İstanbul: İletişim Yayınlar.
- Pirenne, H. (2006). *H. Muhammed ve Charlemagne* (İkinci Baskı). (Çev: M. A. Kılıçbay). İmge Kitapevi.
- Poggi, G. (2016). *Modern Devletin Gelişimi Sosyolojik Bir Yaklaşım* (Sekizinci Baskı). (Çev: Ş. Kurt, B. Toprak). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Renan, E. (1964). *Havariler*. (Çev: Z. İhsan). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Russell, B. (2018). *Batı Felsefesi Tarihi: 2. Cilt Katolik Felsefesi* (Dördüncü Baskı). (Çev: A. Fethi). İstanbul: Alfa Yayın.
- Sabuncu, Ö. (2018). Hz. Ömer Dönemi Kurumsallaşma Faaliyetleri. İçinde; *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, Sivas, Türkiye, ss. 277-292.
- Sancaklı, S. (2009). Hadisler Bağlamında Hz. Peygamber'in Hz. Ali ile Olan İlişkilerinin Önemi ve Analizi. İçinde; *Hazreti Ali Sempozyum Bildirileri*, 24-25 Ekim 2007, İzmir, Türkiye, ss. 161-187.
- Sarıçam, İ. (2014). *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Sarıkaya, B. (2013). *İslam Düşüncesinde Tevhid -İbn Teymiyye Örneği-*. İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Seaver, P. W. (1960). John of Paris, St.Thomas and The Modern State. *Dominicana*, 45 (2), 119-129.
- Sinanoğlu, M. (1998). İslam Kaynaklarına Göre Hristiyanlık, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sinanoğlu, M. (2001). Hristiyan ve İslam Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dini Toplantı: İznik Konsili. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (6), 1-16.
- Skirbekk, G. & Gilje, N. (2017). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. (Çev: E. Akbaş, Ş. Mutlu). İstanbul: Kesit Yayınları.

- Sönmez, Z. (2002). İnciller ve Kur'an Işığında Hz. İsa. İçinde; *2000 Yılında Hristiyanlık (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, 09-10 Haziran 2001, Ankara, ss. 137-166.
- Sunar, C. (1969). İslam Meşşai Felsefesinde İlk Adım (El-Kindi). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 29-49.
- Şahin, A. (2011). Siyasal Düşünceler Tarihinde “Sınırlı Devlet” Fikrinin Kadimliği ya da Genel Kamu Hukuku Bağlamında İnsan, Özgürlük ve Devlet İktidarı Algısındaki Evrilme. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 15 (3), 311-362.
- Şahin, M. S. (1986). Doğu-Batı Kiliseleri, Ayrılmaları ve Sebepleri. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4), 310-329.
- Şeker, D. A. (1998). *Hız. Osman Döneminde Devlet Yapısı ve Sosyal Hayat*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.
- Şenel, A. (1991). *Siyasal Düşünceler Tarihi; Tarihöncesinde, İlkçağda, Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş* (Üçüncü Baskı). Ankara: Verso Yayınları.
- Şenol, H. F. (2017). İbn Haldun. İçinde, *Siyaset Felsefesi Tarihi Plaron'dan Zizek'e* (Üçüncü Baskı). (Ed: A. Tunçel, K. Gülenç), ss. 113-127. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Şirvan, H. H. (1965). *İslamda Siyasi Düşünce ve İdare*. (Çev: K. Kuşçu). İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Şulul, C. (2008). İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (20), 57-69.
- Şulul, C. (2016). İbn Sina'nın Siyaset Felsefesi. *İslami Araştırmalar Dergisi (Journal of Islamic Research)*, 27 (2), 111-21.
- Tannenbaum, D. G. & Schultz, D. (2013). *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri* (Sekizinci Baskı). (Çev: F. Demirci). Ankara: Adres Yayınları.
- Tarakçı, M. (2006). St. Thomas Aquinas'a Göre Aslî Günah. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 307-318.
- Tekin, S. ve Sipahi, E. B. (2014). Kent, Yönetim, Din, Siyaset ve Düşünce Bağlamında Ortaçağ Avrupa'sına İlişkin Genel Bir Değerlendirme *Tarih Okulu Dergisi(TOD)*, (17), 189-219.
- Topaloğlu, B. ve Yavuz, Y. Ş. (2015) *İslam'da İman Esasları*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
- Touchard, J. (2015). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. (Çev: İ. Yerguz). İstanbul: Işık Yayınları.
- Tuğran, E. ve Temizel, M. (2015). Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Oy Verme Davranışı: Niğde Bölgesinde Bir Araştırma. *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, (7), 86-100.
- Tunçay, M. (Der.). (2018). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Eski ve Orta Çağlar* (Beşinci Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tümer, G. ve Küçük, A. (1993). *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Uludağ, S. (1999). İbn Haldun. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 19. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ulutürk, M. (2005). *Hristiyanlıkta Havarilik*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Üçok, B. (1968). *İslam Tarihi: Emeviler-Abbassiler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1955). İbn Sina'nın Din Felsefesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1), 81-95.
- Watt, W. M. (1986). *Hız. Muhammed Mekke'de*. (Çev: M. R. Ayas ve A. Yüksel). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

- Watt, W. M. (1989). *Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)*. (Çev: H. Özcan). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Yalçınkaya, A. (2014). İlahi Siyaset. İçinde; *Sorates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (Beşinci Baskı). (Ed: M. A. Ağaoğulları), ss. 197-258. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yaldız, A. (2003). Konsillerin Hristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2), 257-296.
- Yavuz, S. S. (2005). Mi'rac. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yeşilyaprak, F. (2004). *Aziz Augustinus ve Asli Günah Anlayışı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yetkin, Ç. (2012). *Siyasal Düşünceler Tarihi Ortaçağın Sonuna Kadar Mezopotamya, Hint, Çin, Roma, Hristiyan, İslam ve Türk Siyasal Düşüncesi Cilt I* (İkinci Baskı). İstanbul: Güner Yayınları.
- Yiğit, İ. (1995). Emeviler. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yiğit, İ. (2007). Osman. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldız, H. D. (1988). Abbasiler. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 1. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.