

Modern Tanrı-Devletin Tarihöncesi: Hıristiyanlık'ta ve İslam'da İktidar

Levent ÇAVUŞ

The Prehistory of Modern City of God: Religion and Power in Christianity and Islam

Citation/©: Çavuş, Levent, (2017). The Prehistory of Modern City of God: Religion and Power in Christianity and Islam, Milel ve Nihal, 14 (1),201-233.

Abstract: The relationship between religion and power in the history of Europe is one of the main foundations of the modern state. The political views and experiences of early Muslims stand in contrast to this modern concept of state, thereby requiring a new concept of religion to reconcile the two. In the pre-modern era, religion and power seem to be inseparable from one another, if observed within the framework of Talal Asad's interpretation of the modern concept of religion and Elmalılı Hamdi Yazır's comments on the premodern Christianity. The formation of the modern state and the specific relation it produces between the governing and governed bodies reproduces a certain unity of religion and power through a new concept of religion. The state constitutes a modern sacred pantheon and appears to have a divine faculty with the structure and reflexes that sanctify its institutional existence.

Key Words: City of God, authority, Christianity, Islam



Atıf/©: Çavuş, Levent, (2017). Modern Tanrı-Devletin Tarihöncesi: Hıristiyanlık'ta ve İslam'da İktidar, Milet ve Nihal, 14 (1), 201-233.

Öz: Din ve iktidar arasındaki ilişkinin Avrupa'daki serüveni modern devleti oluşturan ana temellerden biridir. Erken dönem Müslümanlığın siyaset anlayışı ve oluşturduğu tecrübeyle modern devlet fikrinin birbirine karşı duruşunun uzlaşısının sağlanması dinin yeniden tanımlanmasını zorunlu kılar. Elmalılı Hamdi Yazır'ın modern öncesi Hıristiyanlık tarihine ilişkin yorumu ve Talal Asad'ın modern din kavramına dair çıkarımları çerçevesinde modern öncesi dönemde din ve iktidarın ayrılmaz bir bütün olduğu görülmektedir. Modern devletin teşekkülü ve oluşturduğu yönetim-itaat anlayışı yeni bir din kavramı dolayımında din ve iktidarı bir bütün haline getirmektedir. Modern devlet, kurumsal varlığını yücelten ve kutsallaştıran yapısı ve refleksleriyle yasal-kutsal bir panteon oluşturmakta ve tanrısal bir fonksiyona bürünmüş görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı-devleti, otorite, Hıristiyanlık, İslam

Giriş

Yaratılış kıssalarının neredeyse tüm versiyonlarında, şeytanın "üstünlük" iddiası ile başkaldırışı konu edilir. Üstün olanın kim olduğu ve neye göre üstün olduğu tartışması, Âdem'in (a.s.) yaratılışına, yani insanlık tarihinin başlangıcına tarihlenen bir gerilimdir. Allah'a rağmen veya Allah ile beraber mahlûkat üzerinde muktedir olma, müstakil inisiyatif sahibi olma hevesi, yaratılış kıssalarında şeytana atfedilen olumsuz vasıflardır. İslam tasavvurunda Allah'a rağmen veya Allah ile beraber belirleyen olma, güçlü olan, sahip olan olma, inisiyatif sahibi olma, değer koyan-vazeden olma, yani iktidar olma hevesi; yaratılış kıssalarında olumsuz tarafın vasıflarıdır. İktidar ve dolayısıyla belirleyici olma, gücü ve iradeyi kendinde toplama, varlık âleminde yasalar koyma hem hak, hem de bu sıfatlara sahip oluşun gereği olarak Allah'ın özelliklerinden kabul edilir.

"Sözlükte 'güç yetirmek, hâkimiyet kurmak, sahip olmak, tasarrufta bulunmak' manasındaki mülk (melk, milk) masdarı Kur'an'da isim olarak 'duyular âlemindeki bütün cisimleri kuşatan varlık alanı ve bunlar üzerindeki hükümlerlik' anlamında kullanılır." Ayrıca "mülk Kur'an'da daha çok semâvât ve arza izafetle Allah'a nispet edilir. Birçok ayette göklerin ve yerin ve onların arasında bulunan her şeyin yani bütünüyle tabiat mülkünün

Allah'a ait olduğu vurgulanır." İlişkili diğer bir anlamında ise "Kur'an'da önceki peygamberlere ve bazı şahsiyetlere 'hükümler ve saltanat' anlamında mülk verildiği açıklanmıştır."¹ Aynı zamanda iktidar ve devlet de Kur'an'da "mülk" kelimesiyle ifade edilir. Bir tarafta ilahi iktidarın varlık âlemindeki eş kabul etmez ulûhiyet ve rubûbiyet özellikleri; diğer yanda kulların aralarında uğruna mücadelelerle devredilip duran siyasal iktidar.

Hem kendileri hem de birbirleriyle temelden ilişkilermeleri münasebetiyle çokça tartışılan "din" ve "iktidar" kavramları ve aralarındaki ilişkilere dair düşünmeye yirminci yüzyıldan iki İslam düşünürünün yorumlarıyla başlamak istiyorum. İlki Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinden Tevbe suresi 31. Ayet tefsiri, ikincisi ise Talal Asad'ın "Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası" adlı makalesinden.

Tevbe suresi 31. ayette: "Onlar, Allah'tan başka bilginlerini ve rahiplerini de kendilerine Rab edindiler, Meryem oğlu Mesih'i de. Oysa onlar bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardı. Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. O, müşriklerin ortak koştuğu şeylerden de münezzehtir." Elmalılı Hamdi Yazır tefsirinde bu ayeti tefsir eden Adıyy bin Hatem rivayetine başvurmuş, ardından da Hıristiyanlığın Avrupa'daki tarihi örneği üzerinden ayete yorum getirmiştir. Din adamlarını ve yöneticilerini Allah'ın emirlerini uygulayan, dinin hükümlerini anlatan kimseler gözüyle değil Allah gibi hükümler verme ve kurallar koyma konusunda sınırsız yetkili kimselermiş gibi kabullendiklerine, onların da bu tarz davrandıklarına işaret eder. Hıristiyan ve Yahudi toplumlarının din adamları ve yöneticilerinin hayatın tüm alanlarını kapsayan düzenlemelerde bulunma haklarının olduğu kabulünü sapkınlık, putperestlik olarak tanımlar. İslam'ın bunu asla kabul etmediği ve tapınma olarak tanımladığını izah etmek için Adıyy bin Hatem rivayetini zikreder.² İktidar sahiplerinin rab edinilmesi durumu

¹ M. Sait Özervarlı, "Mülk", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXI, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, s. 540.

² Nitekim bu ayetin manası hakkında meşhur Hatim-i Tâî'nin oğlu Adıyy demiştir ki: "Rasulullah'a geldim, boynumda altından bir haç vardı ki Adıyy o zaman henüz müslüman olmamıştı ve hıristiyandı, Resulullah Berâetün Süresi'ni okuyordu, bana "ya Adıyy şu boynundaki veseni at" buyurdu. Ben de çıkardım attım.

Hamdi Yazır'a göre alenen "ben sizin Rabbinizim" iddiasında bulunmayı gerektirmemektedir. Hayatı düzenlemeye ilişkin prensipleri kendi tercihleri çerçevesinde şekillendirmeyi iktidarın rablik iddiası olarak yorumlamaktadır. Buna göre hükümlerlik manasında iktidar, hahamların ve papazların olumsuzlanan durumuna düşmemek için egemenliğini sürdürürken vahyi temel referans almasını gerekli görmektedir.

İktidar açısından durum böyleyken yönetilenler açısından da itaati onları rab kabullenip onlara ibadet eder durumuna düşmemek için vahiyle kayıtlı, şartlı bir itaat söz konusu olmalıdır. Hamdi Yazır bu değerlendirmesini peygamber dönemine has, geçmişe ait bir durum olarak görmemektedir. Sosyal düzeni ruhban sınıfın kayıtsız şartsız egemenliğinde düzenleme halini onları rab edinme olarak görür. "Hıristiyanlıkta ruhban sınıfının böyle bir imtiyaz ve hâkimiyetle "min dunillah" (Allah'ın gerisinde) Rab edinilmelerine "klerikalizm" adı verilir. Daha sonra bundan şikâyetle Protestanlık zuhur etmiştir. Daha sonra bu Rablik imtiyazı, ruhban sınıfının elinden çıkmış, parlamenterlere geçmiştir"³ demektedir. "İktidarın rableşmesi" değerlendirmesi ruhban sınıfın iktidarından başka iktidar şekillerini de kapsar şekilde anlamak yönetim-itaat ilişkilerine bakış açısını göstermesi bakımından manidardır.

İkincisi ise Talal Asad'ın "Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası" adlı makalesinde Protestanlığın zuhur etmesiyle birlikte ortaya çıkan modern din kavramıyla ilgili yorumudur. Asad "dine bir öz bulma yolundaki teorik çabanın, dini, iktidar alanından kavramsal olarak ayırmak için başvurduğu yöntemleri sorgulamaya tabi tuttuğu" makalesinde "dinin -bilim, siyaset yahut sağduyunun özünden ayır edilmesi gereken- bağımsız bir öze sahip olduğu yolundaki iddia, dini (her öz gibi) tarih-aşırı ve kültür-aşırı bir fenomen olarak tanımlamamızı" istediğini öne sürüyor. Asad

"Allah'tan başka hahamlarını ve rahiplerini de rab edindiler." anlamına olan aye-tine geldi, ben, ya Rasulallah, onlara ibadet etmezlerdi, dedim. Rasulallah buyurdu ki: "Allah'ın helal kıldığına haram derler, siz de haram tanımaz mıydınız? Allah'ın haram kıldığına helâl derler, sizde helâl saymaz mıydınız?" Ben de "evet" dedim. "İşte bu onlara ibadettir." buyurdu. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, İstanbul: Azim Dağıtım, 2007, s. 308.

³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* c. IV, İstanbul: Azim Dağıtım, 2007, s. 308.

için “bu tarz bir din tanımı ile, dini -ayrık modern yaşamımızın farklı iktidar ve akıl türlerince biçimlendirildiği alanlar olan-siyaset, hukuk ve bilimden ayrı tutmak gerektiği yolundaki günümüz liberal talebi arasındaki yakınsama” manidardır. “Nitekim, bu tarz bir tanım,” Asad’a göre “hem (seküler liberaller için) din kısıtlaması stratejisine hizmet etmekte hem de (liberal Hıristiyanlar için) din savunması stratejisinin parçası olmaktadır.”

Devamında “din ile iktidarı ayırmak Reform-sonrası özgül tarihsel sürecin ürünü olan modern Batılı bir norm” olduğunu iddia eden Asad’a göre “İslam geleneklerinde din ile siyasetin (modern toplumun kavramsal ve fiilî olarak ayırmaya çalıştığı bu iki özün) birbirine karıştırıldığı kabulüyle yola çıkan bir anlama çabası” başarı sağlayamayacak bir çabadır. Nihayet “bu tür çabaların en kuşkulu versiyonunda ise *a priori* bir konumdan bakmamız istenir ve siyaset alanındaki dinsel söylem, siyasal iktidar uğruna bürünmüş bir kisve diye gösterilir.”⁴

Kendisine uydurulmuş bir öz atfedilerek tarihsizleştirilen din kavramı modern dönemde siyaset ve hukuktan ayrı müstakil bir kavrama dönüşmüştür. Avrupa’nın Hıristiyanlık tarihinin içindeki sorunlara bir yanıt olarak tasarlanmış modern din kavramı ile bidayetleri modern dönemin çok daha öncelerine tarihlenen Hıristiyanlık ve İslam’ın iktidar ile ilişkilerine yaklaşma çabalarının anakronizmlerle sonuçlanması Talal Asad’a göre şaşırtıcı değildir.

Elmalılı Hamdi Yazır’ın din ve iktidar arasındaki ilişkiye dair çizdiği çerçeve yönetim-itaat ilişkisini yalnız Allah’ı Rab kabul ediyor oluşla ve ibadet etmekle ilişkilidir. Talal Asad’da aynı çerçeve ise dinin, siyaset, hukuk, bilim, ahlak gibi alanları da kapsadığı ve benzer alanların kendilerine özgü bağımsız özleri olduğu kabulünün modern anlayışın sonucu olduğu değerlendirmesidir. Bu makale genel olarak Hıristiyanlıktaki iktidar anlayışları ve ilişkilerinin modern devlete giden süreçte izini sürecek ve İslam’daki karşılığını tartışacaktır.

⁴ Talal Asad, “Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası”, *Milel ve Nihal*, 2007, 4(2), s. 105.

1. Katolik Avrupa'da İktidar Anlayışları

Yeni Ahit'te Hıristiyanlara "...Sezar'ın hakkını Sezar'a Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya" (Matta 22.21) vermeleri buyruğu iki otoritenin de mevcut ve meşru olduğu fikrini çağrıştırır. Bu sözlerle, Hıristiyanlıkta hem düşüncede hem de uygulamada çok önemli yeri olan, varlığı günümüz Hıristiyanlık dünyasının tümünde de hissedilen bir ilke yaygın kabul görmüştür. Hıristiyanlığın Katolik kilisesi anlayışında iki otorite meşru kabul edilir olmuştur: Tanrı ve Sezar. Farklı konularla ilgilenen farklı yetkileri olan her biri kendi yasalarına ve bu yasaları yürüten meclislerine, kurumlarına ve bu kurumları yönettikleri hiyerarşileri olan iki otorite Hıristiyanlık dünyasında genelde kilise ve devlet olarak bilinir. Bu yorum, Katolik Hıristiyan dünyasının siyasal tarihinin, Katolik kilisesi ve siyasal iktidarlar arasında yüzyıllarca devam etmiş amansız bir mücadelenin tarihi olması olgusuyla örtüşmektedir.

Tanrı'nın kulları imparatora, krala veya modern dönem teorisinde olduğu gibi toplum sözleşmesiyle oluşturulan yapıya bağlanmakla bir "politik beden" (*corpus politicum*) oluştururlar. Beden metaforuyla oluşturulan toplum ve iktidarı tanımlama yaklaşımı teslim olunması gereken hiyerarşiyi de mecbur tutar. Vücudun başa tabi olması gibi itirazsız dâhil olunan iktidar yapısına tabiiyet kaçınılmazdır. Genel itibariyle iktidar yapılarını beden örneğinden kalkarak anlama refleksi antik Yunandan günümüze kadar uzar.

Kilisenin Pavlus tarafından "Mesih'in bedeni" olarak nitelenmesi de Pavlus zamanındaki Yunan-Roma iktidar anlayışı geleneğiyle ilişkili olarak görülebilir. Yunan-Roma geleneğinde siyasal iktidarın "politik beden" olarak görülmesi, Pavlus tarafından inananlar cemaati ya da kilisenin "Mesih'in bedeni" olarak tanımlanması malumdur.⁵ Pavlus'un, ilk başından itibaren, Hıristiyan cemaatini ve kiliseyi "Corpus Christie" diye, yani kiliseyi İsa'nın mistik bedeni şeklinde tanımlamasıyla Katolik kilisesi bütün bürokrasisiyle kendini İsa'nın mistik bedeni olarak kurumsallaştırır. Fırsat bulduğunda seküler dünyada da Katolik

⁵ Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, s. 101.

kilisesini kutsal imparatorluk olarak ilan etmesinin teorik zeminini oluşturulmuş olur.⁶

Dünyevi iktidarı ve Katolik Kilisesini iki ayrı iktidar yapısı olarak kabul eden bu dini tasavvur, tıpkı siyasal iktidar gibi, kiliseyi de ayrı bir beden olarak tanımlar. Katolik tasavvur süreç içinde günahın merkezi olarak gördüğü kentten beri, ama fonksiyon itibarıyla kent ile benzer yapıyı haiz kurumsal bir iktidar imkânı tasavvur etmiş görünmektedir.⁷ Bu tasavvurun içinde Hıristiyan cemaatine katılma töreni olan vaftiz de beden metaforuyla örtüşür. İnanç ve fikirlere katılım burada bir yönetim-itaat ilişkisindeki biat gibi değerlendirilebilir.

Hıristiyan olmak için Tanrı ve diğer Hıristiyanlarla birlikte bedenleşmiş cemaate katılım zorunludur. Hıristiyanlığa katılım bir dizi teolojik gerçekleri kabulden öte iç dünyasında ve fiziki dünyada bir iktidar oluşumuna dâhil olma anlamı taşır. Bu bakımdan cemaat özel bir beden pedagojisi oluşturarak Hıristiyanlığı yayar. Beden, vaftiz yoluyla daha başlangıçta Hıristiyan bir evren içine dâhil edilir. Ortaçağın erken dönemlerinde vaftiz etme bedeninin yalnızca suya daldırılması değil, aynı zamanda inanç ve fikirlere katılımın ön şartı olarak yeniden düzenlenmesi olarak algılanırdı. Katolik Hıristiyanlıkta vaftiz olmak hâlâ İsa'ya ait olmanın vazgeçilmez şartıdır. İsa Mesih'le vaftiz sayesinde birleşen Hıristiyanlar dolayısıyla Tanrı ile yeniden bedenleşmiş olmaktadır.⁸

⁶ Saim Tuğrul. (2013). Tek Tanrı'nın Aşkın Egemenliğinden Siyasinin İçkin Egemenliğine. *Amme İdaresi Dergisi*, 46(1), 153–75.

⁷ İsmet Eşmeli. (2014). Hıristiyanlık Tarihinde Kilise ve "Kilise" için Kullanılan Metaforlar. *Turkish Studies*, 9(5), 953–66. Farabi'de de aynı mecazın kullanımı için bk. Fârâbi. (2013). *İdeal Devlet "El-Medinetü'l Fazıla"*. (Prof. Dr. Ahmet Arslan, Çev.). Ankara: Divan Kitap, s. 81 ve devamı. Ayrıca MS 888 sıralarında imparator VI. Leon, Basilica adı verilen bir yasalar derlemesi yayımladı; bu, Kilise örgütünde kullanılmak üzere İustinianos'un toplamasının yerine geçmekteydi. Basilica'nın girişinde şunları okuyoruz: "Toplum, tıpkı insan bedeni gibi, parçalardan ve üyelerden oluşmakta olup, en önemli parçaları imparatorla patriktir" Grzegorz Leopold Seidler. (1980). *Bizans Siyasal Düşüncesi*. (Mete Tunçay, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, s. 32.

⁸ Zülküf Kara, "Günahkâr Bedenlerden Referans Bedenlere: İslam'da Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(3), 2010, s. 34.

Bu sistemde birbirine denk olmayan unsurların bir amaç uğruna bir bütün oluşturup çeşitli işlevleri yerine getirmesi varoluşun görevi olarak tanımlanır. İktidarın baş tarafından temsil edilmesi ve tüm diğer organ ve uzuvların başa itaate mecbur olmaları, söz konusu metaforun en genel anlamıdır. Böylesi kabullerle biçimlenen ve “masum” hayatı düzenlemede herhangi bir meşruiyet arayışı sorunu olmayan, her şeyin onun için ve ona göre olması gerektiği ima eden vücudun başı metaforuyla simgelenen iktidar, bir “*corpus politicum*” olarak daha sonraki dönemlerde sözleşmelerle zapt edilmeye çalışılmıştır.

Öte yandan din, tüm hayatı kaplayan bir yaşama biçimiye, modernite ile birlikte vicdanlara kapatılmak istenerek siyasi alanda etkisizleştirilmeye çalışılmıştır. Thomas Hobbes (1588-1679) tarafından yazılan ve 1651'de yayınlanan *Leviathan* tam da bu gelişmelerin yoğun olarak yaşandığı döneme tarihlenir. Toplumun ve meşru hükümetin yapısıyla ilgilidir ve toplumsal sözleşme teorisinin en eski ve en etkili örneklerinden biri olarak görülür. Aslında tanrısız ama kendisi tanrılaşmış devletin gücü ele geçirince hangi sınıra kadar canavarlaşabileceği ve onu durdurmanın formülü eserin temel tartışma konusudur. Kuvvetler ayrılığı, hukukun kaynağı ve meşruiyetin dayanaklarına ilişkin tartışma “*corpus politicum*”un zaptına dair çabaları yansıtır.⁹

XI. ve XII. yüzyıllarda Katolik Kilisesi ile kilise dışı iktidar odaklarının arasındaki temel sorunlardan birisi başrahip ve piskoposların atanmasıydı. Kurumlar kiliseye bağlı olsalar da devletlerin toprakları içerisinde yer aldıklarından monarklara göre atama yetkisi onlarda olmalıydı, zira bir noktada bu kurumlar onların tebaasıydı.

“Papa I. Gelasius 500’e doğru, De Anathemis Vinculo adlı kuramsal yapıtta, İsa’nın, hem kral hem de rahip olma savındakilere karşı, farklı işlevler ve saygınlıklarla, iki iktidarı birbirinden

⁹ “Sanat iledir ki, yapay bir insandan başka bir şey olmayan, Latince’de CIVITAS denilen, DEVLET adlı o büyük EJDERHA yaratılır; bu, doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesamete ve kudrete sahiptir ve onda, egemenlik bütün gövdeye canlılık ve hareket veren yapay bir ruhtur.” Thomas Hobbes, *Leviathan: Bir DinoVe Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, (Çev. Semih Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

ayırdığını belirtir. Papa'ya göre yalnızca şeytan bu iki işlevi birleştirmeye çalışabilir!" Bu sebepten "Katolik Kilise'nin iktidar kuramı, (o dönemde) Tanrısal olanla dünyevi olanın kesin olarak ayrı tutulmasını savunur."¹⁰ İki Kılıç Doktrini olarak isimlendirilen bu çıkış gerçekte ancak o günün siyasal, sosyal ve ekonomik gerçekleri karşısında kilisenin uygun pozisyon alması olarak yorumlanabilir.

Diğer taraftan Avrupa'nın bugünkü parçalanmış durumunun vebalini bu doktrin sebebiyle I. Gelasius'a yükleyenler de yok değildir. Bu doktrin iki ayrı otoriteye atıf içermekle birlikte imparator eliyle kilisenin otoritesini resmileştiriyordu.¹¹ Papalığın bu teorisinin iki iktidar odağını da meşru gördüğü iddiası fiili durumun meşrulaştırılması şeklindedir. Buna rağmen kilise dünyevi alana yani diğer kılıcın egemenlik alanına her fırsatta iştahla sarkmış ve bu kılıcın meşruiyet kaynağının kendisi olduğunu modern döneme kadar kabul ettirmiştir. Aynı şekilde

¹⁰ Cemal Bali Akal. (1991). Yasa ve Kılıç. İstanbul: Afa Yayınları, s. 120.

¹¹ Papa I. Gelasius'un İmparator Anastasius'a yazdığı mektuptan ilgili bir bölüm: "... Esasen, Yüce İmparatorumuz, bu dünyayı yöneten güçler iki tanedir. Biri papazların kutsal otoritesi, diğeri de kraliyet iktidarıdır. Bu ikisi arasından papazlarınki ağır basar, çünkü onlar ilahi yargının önünde insanların krallarından bile mesuldürler. Yine biliyorsun ki, sevgili oğul, insanlar üzerinde şerefle hüküm sürmeye yetkili olsan da, ilahi mevzularda sen de başını kilise önderlerinin önünde tevazuyla eğer ve selamet için onların ellerine bakarsın. Göksel mucizeleri görüp hakkıyla kavrayınca, kiliseye hâkim değil tabi olmanız ve ilahi mevzularda sizin yolunuzdan gitmek için onları zorlamak yerine onların hükmüne tabi olmanız icap ettiğini fark edersin.

Kilisedeki papazlar (din görevlileri) olur olmaz şeyler yüzünden seküler dünyanın işleyişini bozmama kaygısıyla, kamu düzenini ilgilendiren meselelerde size Tanrı'nın bahsettiği üstünlüğü takdir edip yasalarınıza uyuyorlarsa; sizin de kutsal mucizelerin idaresinin emanet edildiği bu kişilere hazır ve nazır bir şekilde itaat etmeniz gerekir. Aynı şekilde, nasıl dinin konuşmalarını emrettiği yerde susmaları papazlar için büyük bir tehlike ise, gerektiğinde sizin yasanıza - Allah muhafaza - itaat etmemek de büyük günahdır. Ayrıca nasıl müminlerin kalplerinin din hizmetini dürüstçe ifa eden tüm papazlara tabi olması gerekiyorsa; Tanrı'nın tüm diğer kiliselerin üstünde kıldığı ve tüm Kilise'nin de görev bilinciyle saygıda kusur etmediği o kilisenin [Vatikan'ı kastediyor] papazına [yani Papa'ya] kat be kat fazla itaat etmek gerekir," James Harvey Robinson, Readings in European History, (Çev. Ö. Faruk Peksöz), Boston: Ginn & Company, 1905, c. I, s. 72-3.

kilisenin dışında oluşan siyasal iktidar da her fırsatta enerji ve meşruiyet kaynağı olarak kullanmak için kiliseyi istihdam etmiştir.

Katolik Kilise'nin iktidar kuramı, Tanrısal olanla dünyevi olanı kesin olarak ayrı tutarken Papalık VIII. yy ortalarında bu geleneksel tavrını değiştirir: II. Stephanus, ilk kez dünyevi anlamda siyasi bir rol oynayarak, Frankların kralı Kısa Pepin'le anlaşma yapar ve Papalık'a bağlı toprakların, dünyevi hakların onun tarafından tanınmasını sağlar. Tanrısal olanla dünyevi olan arasındaki eski ilişki yok olmuş, kutsallığın temsilcisi kutsal olmayan alanda da hüküm sürmeye başlamıştır.¹²

VII. Gregorius, XI. yüzyılda, "Kilise dışında kurulabilecek her türlü siyasi birliğin bir günah ve şeytan işi" olduğunu propaganda ederken asa-kılıç mücadelesinin farklı bir çehresini ispatlar."¹³ Zaten papalığı süresince uygulamalarıyla dünyevi alana müdahildir. Haçlı seferlerinin teorik zeminini hazırlayan kişi olarak görülmektedir. VII. Gregorius "dünyayı bir Hıristiyan toplumu haline getirmekle yükümlü olan Papa'nın egemenlik alanı, kilise ile sınırlı değildir. Dünyevi iktidarın temsilcileri olan krallar da Papa'nın otoritesini kabul etmelidirler" söylemi ve pratiğiyle özel bir yere sahiptir. Bu söylem papalığın yüzyıllarca sürecek olan ve kilisenin siyasal iktidarın görünürde dışında ama onu aşkın bir iktidar, aktör olduğunu kanıtlayan eylemlerine meşru bir temel oluşturmuştur. Çünkü onlara göre papalık iktidarının kaynağı ilahi bir temele oturmaktaydı ve halkın çoğunluğunun arzusu bile olsa hiçbir güç Tanrı'dan yani kiliseden daha üstün olamazdı. Kilise bizzat Tanrı adına konuşan tek yetkili mercii olarak dayatılmaktaydı.

Papa VII. Gregorius yayımladığı *Dictatus Papae*'da (1075), Roma Kilisesi'nin sadece Tanrı tarafından kurulduğu, Papa Gelasius'un ruhanî iktidara dair görüşlerinden hareketle, Papanın tek evrensel güç olarak tek başına kilise görevlilerini atama ve azletme hakkı olduğu iddiasında bulunur. 'Papa gerekirse imparatoru görevden alma yetkisine sahiptir' maddesi aslında o

¹² Akal, *Yasa ve Kılıç*, s. 120.

¹³ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi: İnsan üstüne bir deneme*, (Çev. Necla Arat). İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 117 ve Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 2012, s. 39.

döneme kadar mevcut olan iki başlı (iki kılıçlı) sistemin de yıkıldığı anlamına gelmekteydi. VII. Gregorius, imparator da dâhil olmak üzere, kendisinin Batı Avrupa'nın en büyük gücü olduğuna ve bu nedenle Kilise atamaları konusunda tek güç olması gerektiğine inanmaktaydı. XI. yüzyılın sonlarına doğru bu konuda Kilise ile Roma İmparatorluğu arasındaki tansiyon yükseldi. IV. Heinrich, iktidarının Tanrı tarafından verildiği ve bu nedenle Kilise üzerinde mutlak güç sahibi olması gerektiği hususunda ısrarlıydı. 1076'da VII. Gregorius IV. Heinrich'i Kilise ve Alman krallığından aforoz ederek karşılık verdi. IV. Heinrich'in aforozu, taht üzerindeki rekabeti su yüzüne çıkardı ve tahtı geri almak için Ocak 1077'de İtalya Canossa'da Papa VII. Gregorius ile arasında geçecek olan dramatik karşılaşmayı kabul etti. İleride Leviathan olarak anılacak olan dünyevi siyasal iktidar Canossa'da ailesiyle birlikte günlerce papanın eşiğinde boynunu uzatıp aforozdan affını bekledi.¹⁴

Papa II. Urbanus'ta (1042 - 1099) asanın kılıcın alanına yönelik hamlesi bir kere daha apaçık ortaya çıkar. Haçlı seferleriyle kilisenin dünya çapında ne denli etkili bir siyasi figür olduğu belirginleşir. Bizatihi "din" adına kilise iktidarı siyasal alanı da kapsayacak şekilde egemenliğini sürdürmüştür. Orta ve doğu Avrupa'dan Kudüs'e kadar katliamlar, utanç verici hadiselerle kilise fiili olarak siyaset ve savaş meydanlarındadır. Hâlbuki İki kılıç doktrininde hükümdar barışı ve düzeni sağlayıp, insanların Tanrı'ya en iyi biçimde hizmet edebilecekleri atmosferi oluşturarak Tanrı'ya kulluğun ifa edileceği alanı tesis edip koruyacak; Kilise ise hakiki manevi öğretiyi geliştirmek ve kılavuzluk etmekle yükümlü olacaktı.

Papalıkla mücadele eden İngiltere kralı I. James'e karşı, 1613'te yazdığı *Defensio Fidei*'de (İnancın Müdafaası) Francisco Suârez (1548 - 1617) şunu savunduğunu ifade ediyor: Kiliseye bağlı tüm krallıklar üzerinde, Papa'ya doğrudan cismani iktidar sağlayan hiçbir şey yoktur. Kilise manevi bir bütündür, siyasi bir birlik

¹⁴ Özlem Genç, IX. Yüzyılın Önemli Bilginlerinden Lyon'lu Diyakoz Florus ve "Liber de Electionibus Episcoporum" Işığında Ortaçağ Piskopos Seçimleri. *Studies of the Ottoman Domain (Osmanlı Hakimiyet Sahası Çalışmaları)*, 3(5), 2013, 18-34; Sayime Durmaz, "Yüksek Ortaçağ'da Papa-İmparator Çatışması: Kılıç ile Âsâ'nın Savaşı", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012, 1(1), 93-120.

oluşturamaz, cismani alanda doğrudan ve evrensel bir iktidarından söz edilemez... Ama Kilise'nin her yerde Kutsal Kitap'ın öğretilerini yayma hakkı varsa, bu hakkın kullanılmasını zorla engelleyen herkes Kilise'nin hakkını çiğnemiş olur ve Kilise bu hakkını koruyabilir. Kralın ruhani, Papa'nın da cismani alana el atmasına karşı çıkarak, ruhani iktidar açısından kralı, cismani iktidar açısından da Papa'yı sınırlamak laiklikse, Papalık savunucusu Cizvit din adamı bir laiklik abidesinden başka şey değildir. Ne var ki Suarez, ne için, nerede ve ne zaman mücadele edildiğini biliyordu. Kilise'nin siyasi gücünü kaybetmeye başladığı bir dönemde, onun ruhani alandaki üstünlüğünü elden geldiğince korumaya, Kilise'nin krallık içinde erimesini engellemeye çabalıyordu.¹⁵

İki kılıç arasındaki mücadele papalık ve siyasi iktidarlar arasındadır. Aslında ortada ruhban sınıfından oluşan ve zaman zaman iktidar için düşmanlarını yok eden veya varoluş mücadelesi veren bir odak vardır. Avrupa'daki samimi dindar halklar hakiki manevi öğretiyi geliştirmek ve ona kılavuzluk etmekle kendini tanımlayan kurumsal bir yapının otoritesi ile dünyevi kral-yöneticinin otoritesinin çekişmesi arasında sıkışmıştır. Katolik Kilisesi zaman zaman dünyevi iktidara alan açan rıza üretimi amacıyla kitleleri yönlendirmiştir. Dünyevi iktidarlar da farklı vesilelerle bu ve benzer hizmetlerin karşılığını statü, yardım ve meşruiyet olarak vermişler ve böylece toplumların yönetildiği süreçler devam edip gitmiştir.

Tanrıyı temsil ettiğini ve Tanrı adına konuşma hakkına sahip olduğunu iddia eden bu kurumun mevcudiyeti dünyevi manada da yıkımlara temel teşkil etmiştir. Ruhban sınıfı karar süreçlerinde devreye girerek Tanrı'nın razı olup olmadığını beyan etme ve Tanrı'yı razı etme görevini kendine biçer. Aslında bu yolla siyasi iktidar için gerekli olan toplumsal rızayı da oluşturur. Avrupa'daki vakia ruhban sınıfının siyasi iktidardan ayrı bir iktidar yapısı oluşturup ordusu ve toprağıyla temayüz etmesidir. Bir yönüyle bu kurum sürekli olarak dünyevi iktidarı kapsayan, varlığı ve hedefleri için onu araçsallaştırma fırsatlarını gözeten, hatta zayıf olduğu

¹⁵ Akal, *Yasa ve Kılıç*, s. 120-1

durumlarda denklige razı olurken bile üstünlük iddiasını dini söylemle öne süren bir siyasal iktidar odağı olagelmıştır.

2. Bizans'ta İktidar Anlayışı ve Yapısı

Bizans politik teorisinin, IV. yüzyılın başında, Büyük Constantine'in ruhani danışmanı Caesarea'lı Eusebius (263 civarı – 339?) ile başladığı söylenebilir. Eusebius, teorisini Kitab-ı Mukaddes'e, kralın konumu (Basileia) ile ilgili Helenistik düşüncelerden çok güçlü bir biçimde etkilenen Hıristiyanlık geleneğine ve Roma'nın Pontifex Maximus, yani başrahip olarak tanımlanan 'sezaropapistik' imparator düşüncesine dayandırmıştı... Eusebius'un temellendirdiği Bizans teorisine göre, hem dinsel hem de dünyevi olarak evrendeki bütün yetkenin kaynağı Tanrı'dır. Kutsal Logos İsa, en üstün konumdaki rahiptir ve yeryüzünün, regnum ve sacerdotium'un kendisinde birleşmiş olduğu kralıdır. İsa'nın yeryüzünden ayrılmasıyla güç ikiye bölünmüş, ruhani güç havarilere ve sivil güç de Sezar'a tahsis edilmiştir. Bizanslılar, tarihleri boyunca, imparatorun otoritesini doğrudan Tanrı'dan aldığına inanmışlardır... Ayrıca Bizans düşüncesinde Kilise, otoritesini havariler vasıtasıyla İsa'dan almaktaydı.¹⁶

Eusebius'un tasavvur ettiği haliyle, İmparator, dünyevi hükümetini cennetteki ilahi kökenli modele göre biçimlendirmeliydi. Bu anlayışa göre İmparator, Tanrı ile yeryüzündeki insan arasında bir tür aracı, bir bakıma Tanrı'nın Vekiliydi, Bizans kilisesi de devletin bir kurumuydu. Hıristiyanlık Hz. İsa'nın (a.s) peygamberliğinden birkaç yüzyıl sonra Roma imparatoruna Hıristiyanlığı kabul ettirip önce Roma'yla, sonra da diğer krallıklarla mücadelelerle dolu ilişkiler geliştirdi. Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküş döneminin fırsatları ve oluşan otorite boşluğu içinden siyasi otoritelerin üzerinde bir iktidar alanı varsayan kilise bu dönemde kurumsal manada varlığını pekiştirmiş oldu. Hıristiyanlıkla dünyevi iktidar arasında, dinin özgün niteliklerinden neşet eden gerilimin kökenleri Pavlus'un MS 60 yılında, bu inancı yaymak amacıyla Roma'ya gelişi, çatışmaların başlangıç noktası olarak kabul edilebilir. İnananlarına karşı uzun

¹⁶ Deno J. Geanakoplos, *Bizans İmparatorluğu'nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek*, Tarih Okulu, 2011, ss. 169–198.

yıllar süren baskı ve şiddet uygulamalarından sonra, Hıristiyan dini, zaman içinde geniş kitlelerce benimsenmiş ve güç kazanmış, “devlet dini” olarak kabul edilmesine uzanan yol da açılmıştır.

Dağılan Batı Roma İmparatorluğu’nun ardından Avrupa’da oluşan iktidar yapıları arasında Katolik Kilisesi, değindiğimiz kuramsal açılımlarla bu iktidarların üzerinde ve onları kapsayan bir iktidar inşa etmeye çalışmış ve bunda da azımsanamayacak başarılar elde etmiştir. Burada artık mesele din-devlet ilişki ve etkileşiminden ziyade Katolik Kilisesi’nin dünyevi iktidarlara arasındaki mücadelelerdir. Din adamlarının Tanrı’yı temsil etme ve O’nun adına hareket ediyor olma iddialarından, toplumun genel onayı ve zaman zaman da dünyevi iktidarların onaylarıyla meşruiyetini sağlamış Katolik Kilisesi’nden farklı bir mecra da ilerleyen Doğu Roma’da işler başka türlü gelişmiştir. Hıristiyanlık öncesi dönemde imparatorluk, galiplerin Tanrılarıyla kendi Tanrılarını birleştirerek gelişirken, entelektüel şüphe içindekiler ve metafizik konulara ilgi duyanlar felsefi ekollere yönelebiliyor; geniş halk tabakaları ise Tanrılar ve sihirbazlarla oyalanıyorlardı. Dini inancın bu manada toplum nezdinde ihtirasları dizginleyen, yönetim nezdinde kâhin-din adamı marifetiyle yasaları veya yapıp edilene meşrulaştıran işlevleri söz konusuydu. Batı’da, en azından XII. yüzyıldaki atama karmaşasının ardından Papa, seküler yöneticiler üzerinde, özellikle de Kutsal Roma İmparatoru üzerinde güçlü bir siyasi etki kullanmaya çalışırken, Doğu’da, Konstantinopolis’in IV. yüzyıldaki kuruluşundan itibaren Bizans İmparatoru’nun, dinsel hiyerarşinin lideri konumundaki Patrik üzerinde egemenlik kurduğu bilinmektedir.

İmparator Konstantin’in Hıristiyanlıkla ilişkisinin arka planı karmakarışık ve birbiriyle çelişen kabullerle doludur. Gerçekten samimi bir yakınlaşma mı yoksa siyasi zorunluluklarla oluşan bir mecburiyet mi olduğu tam olarak bilinemez. Ancak Bizans’ın siyaseten Hıristiyanlıkla münasebetinde kendi kendini tahrip eden ve gittikçe zayıflayan bir rotadan çıkıp yeni bir can ve varlık amacı çıkarmayı başarıp, bir bakıma yeniden doğduğu bilinmektedir. Konstantin’in siyasi hedeflerinin gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

MS 325 yılındaki İznik Konsülü’nde Bizans İmparatorluğu’nda diğer dinlerle beraber Hıristiyanlığın da meşruiyeti kabul edilmiş

ve putperest rahiplerin imtiyazları bu dinin rahiplerine de bahşedilmişti. Hıristiyan din adamları vazifelerinin ifasına mani olacak vergilerden ve devlet hizmetlerinden muaf tutuldular. Pazar günü resmi tatil kabul edildi. Herkes kilise lehine vasiyette bulunma hakkına kavuştu. Piskoposluk mahkemelerine önemli imtiyazlar verildi; davacı ve davalı talepleri durumunda davalarını piskoposluk mahkemesinde görme hakkına sahip oldu. Buradan kalkarak Hıristiyanlığın yargı sisteminde kendine alan ve meşruiyet talep edip ve kazanmış; hatta Konstantin'in son dönemlerinde var olan sivil mahkemelerin de üzerinde bir güce ulaşmış görünmektedirler. Ayrıca devletten emlak ve maddi ihsan şeklinde son derece zengin tahsisatlar almaya başlamışlardı. Hıristiyanlar putperest şenliklerine katılma mecburiyetlerinden muaf tutuldular. Bu dinin mensuplarının kendi yasaları çerçevesinde müstakil bir yargı kurumu ile ilgili talepleri manidardır. Hıristiyanların özerk bir yargı sistemi hususunda meşruiyet talep etmeleri ve bunu elde etmeleri bu dini düşüncenin kendini mükellef gördüğü alanı göstermesi açısından değerlidir. Bir zorunluluk olarak iki farklı iktidar kabul edilmiş görünse de gerçekte dini düşüncenin hayatın düzenlenmesine ilişkin müdahaleden geri durduğu bir alan mevcut değildir.¹⁷

İlk başta tehdit olarak algılanan ve neredeyse üç yüzyıl boyunca yok edilmeye çalışılan Hıristiyanlık ile ittifak edilerek devlet için yeni bir enerji elde ediliyordu. IV. yüzyılda konsüller sıradanlaşmış, dini meselelerdeki ihtilaflı konuların hallinde tek çare olarak kabul edilmeye başlanmıştı. Her zaman kilise ile devletin menfaatleri birbiriyle örtüşmüyordu. İmparator, dogmatik münakaşalar ve meşruiyet tartışmalarına müdahil olarak dini kendi siyasetleri çerçevesinde biçimlendirme girişimlerinde bulunuyordu. Devletin hamiliğinde Hıristiyanlık tavizler vermeye ve bu tavizlere meşruiyet üretmeye mecbur kaldı. Artık imparator kiliseye ait kanunları düzenliyor; batıdan farklı olarak piskoposların belli makamlara tayini yetkisini elinde bulunduruyordu. Dogmatik tartışmalarda da karar merciiydi. Bizans devleti artık siyasi ve dini açıdan tanrısal iktidarı temsil eden bir hüviyet kazanmıştı.

¹⁷ Alexander Alexandrovich Vasiliev, *Bizans imparatorluğu Tarihi*, (Çev. Arif Müfid Mansel), Ankara: Maarif Matbaası, 1943, c. I, s. 60.

Bizans, diğer ortaçağ devletleri gibi, hükümetin temel yapılanmasını ve yetki dağılımını ortaya koyan yazılı bir tüzüğe hiçbir zaman sahip olmadı.¹⁸ Hıristiyan tarihinin ilk ekümenik konsülü kabul edilen ve bugün de kiliselerce geçerli sayılan İznik Konsülü ile iman ilkeleri tespit edilmiş, ilahiyat tartışmaları karara bağlanmış ve ayrılıkçı olarak nitelenen anlayış ve gruplar gayrimeşru (heretik) ilan edilmişti. Bizans'taki siyasal iktidar mutlak otoritesiyle dini tanımlıyor ve devletleştiriyordu.

Doğu'daki Bizans ve Batı'daki Vatikan Kiliseleri birbirinden ayrı siyasi ve dini tutumlar izlemekteydi. İki kilise karşılaştırıldığında, bir tarafta güçsüz dönemlerinde dahi dünyevi iktidarlar arasında denge politikalarıyla ayakta duran ve aşkın bir iktidarın tesis ve muhafazası için çalışan Vatikan; diğer tarafta ise hem siyasi hem dini iktidarı kendinde barındıran tek otorite karakterindedir. MS 1054 senesi yazında Doğu ve Roma kiliseleri tamamen ayrılmıştır.¹⁹ "Bizans Kilisesi Ortodoks (gerçek imanı muhafaza eden) adını alırken; Roma Kilisesi de Katolik (Birlik içinde evrensellik) adını alacaktır. Bununla birlikte her ikisi de, diğerinin üstlendiği vasıflara kendinin de layık olduğunu iddia edecektir."²⁰

Her iki kilise de hem "rahip" hem de "kral" İsa fikirlerine sahipti. İki Kılıç Doktrini bir yandan dağılan imparatorluktan sonra Avrupa'da oluşan krallıkların meşruiyetini, bir taraftan da krallıklar nezdinde kilisenin meşruiyetini garanti edecek bir çabanın ürünüydü. Burada dini ve siyasi otoriteler iktidarlarını birbirlerine karşıtlıklarına rağmen ortaklaşa sürdürmekteydi. İktidarın bir tarafı

¹⁸ Geanakoplos. Bizans İmparatorluğu'nda Kilise ve Devlet. s. 172.

¹⁹ MS 1054 yılında Papa IX. Leo'nun İstanbul'a yolladığı kardinal, Ayasofya sunağının içerisine, Papa'nın Doğu Kilisesi'ne yönelik hazırladığı aforoz fermanını koyar. İstanbul Patriği Cerulorius da Roma Kilisesi'ni aforoz etmiştir. Karşılıklı aforoz esnasında Normanlar tarafından esir alınan Papa IX. Leo bir süre sonra yaşamını yitirmiştir. IV. Haçlı Seferi'nde İstanbul'a gelen Latinler, İstanbul'daki Ortodoks kiliselerini tahrip ederler. En ileri saldırı ise Latinlerin rahipleri asmaları, patriğin tahtının üzerine hayat kadınlarını çıkarttırıp şarkı söyletmeleri olmuştur. Vatikan Kilisesi'nin siyasi amaç ve etkilerini Doğu yönünde yaymak istemesi ve Doğu'nun da buna olumsuz yaklaşması bu ayrılığın (Schisma) ana sebebi olarak değerlendirilebilir.

²⁰ Mehmet Aydın, "Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27(1), 1986, s. 128.

olan Batı Roma imparatorluk olarak harabeye dönerken, Batı Hıristiyanlığı, Hıristiyanlığın, istikbali olan bir hakikati taşıdığı kanaatini kaybetmemiş, Grek-Latin medeniyeti ile birlikte yok oluş sürecine girmemiştir. Kilise organizasyonu içinde ruhbanlığın sahip olduğu örgütlülük hali, kendilerinden yararlanılabileme fırsatlarını sağlamaları devamlılıklarını güçlendirmiştir. Hıristiyanlığın, işgal kuvvetlerine çok ulvi bir din olarak görülmesi ve neticede onların Hıristiyan olmak için vaftiz edilmeleri. "Hıristiyan camia içinde yer alan ve hatta onu tartışmasız kabul eden Batı, bu yeni fatihleri yani kuzeyden gelen akıncı kavimleri, kayıtsız şartsız vaftiz ederek, Hıristiyan camiaya kabul etmişlerdir. Pek tabii ki kilise bu durumda yeni Batının annesi ve mürebbiyesi olmuştur. (Bu unvan, 15 Mayıs 1961'de yayınlanan papa XXIII. Johannes papalık genelgesinde "Mater ve Magistra" olarak ilan edilmiştir)."21

Imperium Romanum'un Hıristiyanlaştırılması ve yeni başşehrin boğazın kenarında kurulması ile devletin değişimi ifadesini buluyordu. Bu iki olay Hıristiyanlığın ve devlet merkezinin helenize edilmiş Doğu'ya nakli Bizans devresinin başlangıcını sembolize eder.²² Gerçekte bu Georg Ostrogorsky'nin tespiti Bizans için Hıristiyanlığın neye tekabül ettiğini gösterir. Hıristiyanlık Bizans'ın temel kurucu unsurudur. Batı'daki dünyevi iktidarlarla siyasi iktidarlar arasında süren iktidar mücadelelerinin aksine Bizans'ta devlet ile kilise arasında sıkı ve samimi bir bağlılık bulunması, Ortodoks devlet ile kilisenin birleşik bir devlet-kilise teşekkülü halinde kaynaşması şeklinde olmuştur. İmparator doğru inancın koruyucusu ve Tanrı'nın seçtiği kişi sıfatlarıyla Tanrı'nın kendisine emanet ettiği Hıristiyan devletinin yaşayan simgesidir. Tanrı ile doğrudan ilişki halindeki siyasi-dini bir kültü temsil eder. Tebaası onun kölesidir. İnsanlar onun yüzüne bakmak müsaadesine nail olunca en yüksek makamdakiler hariç olmayacak şekilde yere kapanmak şeklinde selamlarlar.

²¹ Aydın, *Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış*, s. 128.

²² Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, (Çev. Fikret Işıltan) (7. Baskı), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011, s. 27.

3. Reform Hareketlerinin İktidar Anlayışları ve Tanrı-devlete Giden Yol

Reform hareketinin önderi teolog ve filozof Martin Luther (1483 - 1546) Protestan reformunun başlamasına sebep olduğu iddia edilen doksan beş maddelik eleştiriyi²³ 31 Ekim 1517 günü piskoposlara gönderdi ve aynı zamanda birer mektupla endüljans²⁴ konusundaki anlayışı teolojik açıdan tutarsızlıkla eleştirdi. İmar faaliyetlerine ve diğer harcamalara kaynak sağlamak için karşılığında ödül vadederek inananlardan maddi bağış toplamak neredeyse tüm dini kurumların başvurduğu bir yoldur. Endüljans belgesi ile Papalık durumu karikatürleştirilmeye müsait bir hale sokmuştu. Ancak öte yandan bu eleştiriyle birlikte asıl gerçekleşmekte olan dünyevi iktidarlar ve Roma kilisesi arasındaki iktidar mücadelelerine yeni bir figür eklenmesiydi. Aristokrasi ve kilisenin dışında güçlenen orta sınıfın (burjuvazinin) iktidardan pay talebine Luther üzerinden dini-ideolojik bir kalkan oluşuyordu. Luther muhtemelen bundan pek haberdar değildi. Akabinde John Calvin ile birlikte bu itirazın müşahhas markaları haline geldiler. Bu markalar hem aristokrasi ve Roma Kilisesi'nin iktidarını yok sayma, hem de "Hıristiyan" kalabilmenin vesilesi olarak kullanıldı. Yeni oluşmakta olan toplum ve iktidar tipleri bu markalar üzerinden meşrulaştırıldı.

Hıristiyanlıktaki Papa ve krallar arasındaki mücadele MS 1302'de *Unam Sanctam* (Tek Kutsal) Belgesi'nde yeniden karşımıza çıkan İki Kılıç Doktrini'yle neticelenmişti. Buna göre ruhani iktidar bizzat Papa, cismani iktidar ise papaya bağlı kraldı. Luther kilisenin cismani iktidarının İsa'nın saf öğretisine aykırı, hatta onu lekeleyici bir yaklaşım olduğunu iddia etti. Cismani iktidarın da ilahi bir temele dayandığını Yeni Ahit'te *Romalılar'a Mektup*'taki, "Herkes üzerinde olan hükümete tâbi olsun! Çünkü Tanrı tarafından olmayan hükümet yoktur ve onlar Tanrı tarafından tanzim

²³ Martin Luther'in bu tezleri üniversitenin bülten panosu sayılabilecek bir yer olan Wittenberg Saray Kilisesi'nin kapısına çaktığı yolundaki yayılan rivayet kanıtlanmış değildir. Belli ki kutsal devleti ve kilise iktidarını tartışmaya açmak için çok makul bir gerekçe ve cesaret mecburiyeti söz konusuydu.

²⁴Endüljans, Orta Çağ Avrupası'nda bir tür günah çıkarma ve ölümden sonra cennete gitmek için Papa'nın sattığı af belgesi. Katolik Kilisesi Yeniçağ başlarında harcamalarının artması üzerine bir bildiri yayınladı. Bu bildiriye göre Hıristiyanlar günahlarından arınabilmek için kiliselere başışta bulunmalıydı.

olunmuştur,” ifadesiyle delillendirdi. Calvin, Luther’in düşüncesine paralel biçimde iktidarın Tanrı tarafından verildiğini, dolayısıyla kralların “Tanrının vekilleri ve hizmetkârları” olduğunu öne sürdü. O’nun siyaset felsefesine göre, bir tarafta insanın iç dünyasını idare eden ruhani iktidar, öte tarafta ise sosyal ve siyasal hayatı idare eden siyasal iktidar söz konusuydu.²⁵

Başlangıçta salt Katolik Kilisesi’nin yeniden düzenlenmesine yönelik mücadelesinin kendi iradesi dışında kazandığı nitelik, Luther’i, reformunu koruma kaygısıyla, bölgedeki çıkarları Papalık’a karşı olan güç odaklarına itti. Luther Tanrı’yla kul arasında gereksiz bir aracı olarak gördüğü Papalık’a savaş açarken, öncelikle, Katolik Kilisesi’nin etkinliğinden kurtulmaya çalışan modern prenslerin sözcüsü oluyordu. Protestan Kilisesi’nin gerek ruhani, gerekse dünyevi güç açısından, Katolik Kilisesi ile karşılaştırılamayacak ölçüde iddiasız olması, mutlak iktidar sahibi olmak isteyen modern kralların çok işine gelecekti. Öte yandan Luther’in dini anlayışı da, yeni düzenin uyrukluk anlayışına çok uygundu. Kilise’nin geleneksel önemini kaybettiği ve Hıristiyanı koruyan aracı bir kurum olmaktan çıktığı dünyada, Protestanlar, yalnızca ilk günahın bedelini ödemek için var oldukları bir ortamda, modern kralın insafına terkedilmişlerdi. Luther’in Tanrı’sı, deyim yerindeyse, onlara sırtını çevirmişti. Onun kimi bağışlayıp, bağışlamayacağı belli değildi. Bir Protestan olarak Hıristiyan, ruhsal açıdan güvensiz bir ortamda dolaşan tedirgin varlığa dönüşmüştü. Dolayısıyla, dünyevi alanda terkedilmiş bu insanların gerçek efendisi yalnızca kral ve onun ardındaki devlet olabilirdi. Bu da modern anlamda birey kavramının oluşumunda, Reform düşüncesinin katkısını yeterince gösterir.²⁶

Artık dünyevi iktidarın tebaası: Ruhu ve vicdanı Tanrı’ya ait ve teslim olan, bedeni ise siyasal iktidara ait olan “birey” sanki yeni bir mahlûk cinsi gibi inşa ediliyordu. Bu aslında yeni bir insandı. Hiçbir

²⁵ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, (Çev. Özkan Gözel), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999, s. 23, 27, 38, 45-50. Calvin’in bu konudaki görüşleri doğrudan kendi eserinden yapılan çeviride görülebilir, bk. Jean Calvin. Hıristiyan Dininin Öğretisi. içinde Mete Tunçay (Ed.), *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Teori Yayınları, 1986, c. I, ss. 81-95.

²⁶ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 335.

kuvvet tarafından din açısından zorlanamayacak olan, ancak siyasi iktidar söz konusu olduğunda içinde bulunduğu toplumun tamamıyla birlikte itaate zorlanmasının meşru görüldüğü bir anlayışın gelişimi başlamıştı. Reform modern döneme gelindiğinde oluşturulan bireyin ve devletin ilah gibi davranma hakkı olduğunu savunan gerçekte yeni bir putperestlikti. "Reform, Tanrı kulu insanı somut bir gücün, hükümdarın kuluna dönüştürmekteydi."²⁷

Kendini İsa'nın vekili olarak gören Katolik Kilisesi, öbür dünyanın anahtarlarını elinde tuttuğunu ve ancak onun ayinleri vasıtasıyla cennete erişilebileceğini iddia ediyordu. Protestan hareketi bu tekeli kırmış olsa da insanlığı "tiranların mutlak iktidarına" teslim etti. Mutlak monarşi döneminde kral, Tanrının yansıması ve sembolü, onun yeryüzündeki temsilcisi olarak görülürdü. Kral ne kadar zalim olursa olsun, ona karşı isyan etmek aşağılık bir günah ve kutsal düzenin ihlali anlamına gelirdi. Luther, "her zaman, ne kadar adaletsiz olursa olsun isyana direnenin yanında, ne kadar adil olursa olsun isyan edenin karşısında olacağım"²⁸ diyordu. Calvin de aynı şeyi söylüyordu: "İnsanlıktan çıkmış bir prens tarafından zalimce incitildiğimizde ya da bir müsrif ya da açgözlü tarafından soyulduğumuzda ve yağmalandığımızda, Tanrıya karşı kendi günahlarımızı hatırlayalım ki bu musibetler hiç şüphesiz günahlarımızın cezasıdır."²⁹ Allah ile kulları arasındaki aracıları kaldırmak için Papalığa savaş açan reform hareketi aynı Papalığa karşı iktidar mücadelesi veren modern prenslerin sözcüsü durumuna gelmişti. Reform hareketi oluşturduğu "birey"i dünyevi siyasi iktidara kayıtsız şartsız teslim olmaya ikna edecek; akabinde "çalışma ideolojisi" propagandasıyla ona kendi çıkarları doğrultusunda bir varoluş amacı tanımlayıp hunharca sömürülmesine zemin hazırlayacaktı.³⁰

²⁷ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 124.

²⁸ Paul Noah Siegel, *Dünya Dinleri ve İktidar*, (Çev. Selin Dingiloğlu), İstanbul: Yordam Kitap, 2014, s. 21.

²⁹ Siegel, *Dünya Dinleri ve İktidar*, s. 21.

³⁰ Reform hareketi ile çalışmaya yönelik bir "Protestan etik" doğmuştur. Max Weber meşhur tezinde bu çalışma ahlakının "kapitalizmin ruhu"nu oluşturduğunu iddia ediyordu. Çünkü artık çok çalışmak, sıkı çalışmak, yaptığı işte başarılı olmak piyasa dışındaki bir inanç alanı ile ilgiliydi. Yani çalışıp başarılı olmak

Reform hareketi dünyevi iktidarların karşısına, herhangi bir kurumsal, toplumsal veya sınıfsal birliktelik oluşturma imkânlarından mahrum edilmiş, tek bir birey haline getirilmiş ve vatandaş olarak isimlendirilmiş sivil toplumun “birey”ini çıkarmıştı. “birey” artık bedeninin tasarruf hakkı bile modern devletin elinde olan, vicdanı ve ruhu serbest bırakılmış olarak Tanrı’ya ait! ve tamamen kendinden menkul tercihleriyle dokunulmaz yeni bir tipti. Hayatı düzenlemekle ilgili bir iktidar iddiası olmayan Protestanlık, Katolik Kilisesi’nin uzun bir süredir mücadele içinde olduğu dünyevi iktidarların oldukça işine gelmiş görünüyordu. Devlet kurumu içinde eriyen kilise, Tanrıya dönüşen modern devleti doğuracaktı. Avrupa’da “sivil toplum”un tanrısı, yönetim mekanizması ve sahibi olarak “modern devlet” dünyevi iktidarın yeni bir şekli olarak insanlığın önderliğini ele geçirip temsil edecekti. Modern devlet ve yönetim-itaat ilişkisi yerleşmekteydi. Dünyevi iktidarlar bir şekilde kendilerini sınırlardan ve eski bagajlarından kurtarıyordu. Bireylerden sadece itaat talep etmekle kalmıyor, kendisine itaat edecek yeni kul biçimini de modern devlet üretmeye başlıyordu.

4. Modernitenin Tanrı Devleti

Çağdaş devletin siyasî iktidar gücünün kurumlaşması anlamıyla evrensel bir nitelik taşıdığı açıktır. Bu anlamda devlet, tarihin ilk dönemlerinden bu yana her toplum için hayatın vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Fakat bu siyasî gücün mahiyeti, fonksiyonları, yapılanma biçimleri ve ahlâkî sınırları daima inançlardan kaynaklanan varlık, insan ve hayat anlayışlarıyla bağlantısını korumuştur. Günümüzde devleti anlama noktasındaki kafa karışıklığının bir sebebi de modern “devlet” kavramının içinde geliştiği şartlarla yani Avrupa’daki güç ilişkileriyle yakından ilişkili olmasıdır. Toplumların devleti algılayış biçimleri, İnsanoğlunun

artık bir ibadetti. Şayet günümüzde çalışmaya yönelik anlamlandırmaları oluşturan zemini merak ediyorsak ve bu anlamlarda hâlihazırda yine bir dönüşüm yaşıyorsa bu dönüşümün altında yatan şeyin kapitalizmin ideolojisi veya modernliğin “iktisadi akıl” olduğunu söylemek gerekiyor. Konuyla ilgili bk. André Gorz, *İktisadi Akılın Eleştirisi: Çalışmanın Dönüşümleri/Anlam Arayışı*, (Işık Ergüden, Çev.), İstanbul: Ayrıntı, 2007.

Allah ve tabiat ile olan ilişkilerini de yansıtan dünya görüşleri yani dinleri ve geçmiş tecrübeleri çerçevesinde şekillenmiştir.³¹

Eski Yunanlar “devlet” için “polis” terimini kullanırlarmış ki, bu “site (cité)”, yani “şehir” demektir. Ve bununla esasen şehirde oturanların oluşturduğu topluluk kastedilirdi. Avrupa dillerinde zarafeti, çelebiliği -kısaca medeni olmayı-ifade eden sözcük önceleri “police” idi. Ancak “police”, XVII. yüzyıldan itibaren bugünkü anlamında, güvenlik gücü manasında kullanılmaya başlanmış ve uygar anlamını karşılamayı “civilisationa” bırakmıştır.³² Romalılar ise “devlet” karşılığında “civitas” veya “respublica” kelimelerini kullanırlardı. “Civitas”, site, medine, şehir devleti demektir. Civitas hukukî olarak ise, “medenî hakları kullanma ehliyetine sahip yurttaşlar topluluğu” demektir. Medenî hakları kullanma ehliyeti ise ancak siteye (şehre) kabul edilenlere tanınıyordu. Bizde kelime “sivil” şeklinde kabaca “asker olmayan” anlamında kullanılmakta ama köken itibarıyla köle, aristokrat ya da din adamı olmayan anlamındaydı. Respublica ise “şey (res)” ve “kamu (publica)” kelimelerinden oluşmakta “kamu malı”, “herkese ait şey” anlamına gelmekteydi. Bu kelime daha sonra Fransızcaya *république* yani “cumhuriyet” anlamında geçmiştir. Ortaçağda devlet için “imperium (hükümlanlık)”, “regnum (krallık)” gibi terimler de kullanılmıştır. Ancak bu terimler de modern devletin anlamını karşılamazlar.

İlk defa İtalya’da XVI. yüzyılda, devlet mefhumunu ifade etmek için bunların dışında yeni bir kavram kullanılmaya başlanmıştır. İtalya’da Venedik, Floransa, Ceneviz, Pisa gibi hükümlanlıklara *regno, imperio, terra, citta* gibi terimler uymuyordu. İşte bu nedenle, büyük ya da küçük, monarşi veya cumhuriyet bütün devletler için kullanılacak olan *stato* terimi icat edildi. Şehrin önüne bu *stato* kelimesi getirilmeye başlandı: *Stato di Firenze* (Floransa Devleti) gibi. Bu *stato* terimini modern anlamda devlet karşılığında ilk kullanan kişi Hükümdar (*Il Principe*) (1513) isimli eserinde Machiavelli (1469-1527) olduğu kabul edilmektedir. Machiavelli’nin ünlü eseri şu cümleyle başlar: “İnsanlar üzerinde

³¹ Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, c. 9, s. 235.

³² Cemil Meriç, *Umrandan Uygurlığa*, (Çev. Mahmut Ali Meriç,) (1. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

emretme yetkisine sahip olan veya olmuş olan bütün hâkimiyetler, devlet ismini alırlar". Machiavelli burada "stati" (stato'nun çoğulu) kelimesini "devlet" anlamında kullanmaktadır. Kelimenin devlet anlamında kullanılmasını Machiavelli'ye (1469 – 1527) borçlu görünüyoruz. Bu salt kavramsal değil, Machiavelli'nin döneminde yönetim yapısının ve algısının farklılaşmaya başlamasıyla ortaya çıkan yeni bir ifade ihtiyacından doğan bir değişim olmalıdır.³³

Yönetim yapısındaki belirgin farklılaşma ve tarihsel şartların da toprak ve sınır merkezli egemenlikleri ortaya çıkarmasıyla, Avrupalı krallıkların iktidarını gölgeleyecek veya onlara ortak olacak bir kilise iktidarı kabul edilemez olmuştu.

Kilise'nin ruhani, devletin cismani gücü ayrımı sahte bir ayırımdır ve ruhani cismani sözcükleri, insanların birer sarhoş gibi, Bir'i iki görmelerine, meşru egemen konusunda yanılığa düşmelerine yol açacaktır. Egemen Bir olmalıdır: Ya Kilise, ya devlet... Seçilen devletse, siyasi olan her şeyi, dini ya da Kilise'yi etki alanı içinde tutmalıdır. Devlet, bir dinsel düzenlenmenin, devlete bağlılık da, yalnızca siyasi bir bağlılığın değil, aynı zamanda dinsel bir bağlılığın ifadesidir... Kilise yasaları da, devlet Kiliseyi içinde erittiği için sivil yasalar arasında yer alacaktır. Kutsal metinleri bile egemen (iktidarı elinde tutan) yorumlar. Sivil yasalara uymak, aynı zamanda tabii yasalara ya da Kilise yasalarına uymaktır. Bunları belirleyen egemen, yorum yanlış yapmışsa, günahı boynunadır. İnanan, devlete boyun eğerken, inançlarına aykırı davranıp davranmadığı konusunda kuşkulara kapılmamalıdır. Devlete itaat, Tanrı'ya itaattir ve boyun eğmek tapınmaktır.³⁴

Hıristiyanlık artık tüm mezhepleri ve yorumlarıyla birlikte dünyevi iktidarın sahibi devletin çizdiği sınırlarda devlete teslim olmuş bir din olarak varlık mücadelesi vermekteydi. Bu çerçevede dini kurum ve yapılar bütün imkân ve maharetlerini egemenliği altında var oldukları devletin taleplerini yerine getirme yolunda seferber ettiler.

³³ Devlet teriminin tarihsel serüveni için bk. Kemal Gözler, *Anayasa Hukukunun Genel Teorisi*, Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, c. I, 2011, s. 365.

³⁴ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 124.

XVII. yüzyıldaki İngiliz Devrimi de İngiliz kilisesini Katoliklikten ayırıştırarak ve manastırları ilga eden Kral VIII. Henry'nin girişimleriyle çok daha büyüdü. Manastırlar İngiltere topraklarının beşte birine sahipti ve bu topraklar daha sonra seçkinlerin, tüccarların ve varlıklı küçük toprak ağalarının eline geçti. Kralın, kilisenin ve yönetimde söz sahibi pek çok kral yanlısının topraklarına el kondu. Bu para, Avrupa deniz ticaretini Hollandalıların elinden almaya yarayacak ticaret politikalarının finansmanında kullanıldı. Ticaret ve endüstrinin önündeki pek çok sınırlama kaldırıldı. Devrim, İngiliz burjuvazisine, diğer Avrupa ülkelerinin burjuvazileri karşısında muazzam bir avantaj sağladı.

İngiliz ve Fransız devrimleri aristokrasi ya da ruhban sınıfından olmayan Ortaçağ kentlerinde gelişen kentsoylu sınıfa iktidardan pay alma mücadelelerinde başarı getirdi. Avrupa ülkelerindeki burjuvaziler dini kurumları ve yönetimleri kentlerde oluşan yeni yaşam tarzı ve değer yapılarına uymaları için baskı altına aldı. Kabuller ve değerler yenilendi. İktidarlarını Tanrı'ya dayandırdıklarını iddia ile bir manada dokunulmazlık iddia eden mutlak krallıklar yıkıldı. Yunan şehir devletlerinin yönetimine atıfla demokrasi kıta Avrupa'sında gelişmeye başladı ve meşruiyet kıstası haline geldi. Yönetim itaat ilişkisinde eksen kayması meydana geldi. Egemenliğin halka ait olduğu, yani halkın dünyevi iktidarı meşru kılan bir yetkisi olduğu tezi genel manada kabul gördü.

Bu yeni dünyevi iktidar anlayışı gerçekte Katolik kilisesini ve aristokrasiyi iktidardan alaşağı etmiş kıta Avrupası burjuvazisinin kendi iktidarına meşruiyet üretme arayışının bir tezahürüydü. XX. yüzyılın başlarında Avrupalı imparatorluklar başarılı ve uygar görülüyordu. Anayasal ve parlamenter hükümet giderek başarının tek formülü olarak kabul edilmeye başlandı. Bu tarz bir hükümet biçiminin bayraktarlığını yapan Batılı güçlerin Birinci Dünya Savaşı'ndaki zaferleriyle bu dünyevi iktidar tarzı tartışılmaz hale geldi.³⁵ Sonuç olarak Batı'daki kilise ve devlet arasındaki ilişki dünyevi iktidar olan devletin tüm egemenliği bünyesinde topladığı bir şekle büründü.

³⁵ Bernard Lewis, *İnanç ve İktidar: Orta Doğu'da Din ve Siyaset* (1. Baskı), İstanbul: Akılçelen Kitaplar, 2017, s. Xvii.

Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları dünyevileştirilmiş teolojik kavramlardır. Hıristiyan teolojisinin kavramları devlet kuramına aktarılmıştır. Her şeye kadir tanrı, her şeye kadir modern kanun koyucuya dönüştü. Bu dönüşüm sadece dilbilimsel olarak bir benzeşme değildir. XVII. Yüzyıl devlet kuramında devlet tanrıyla özdeşleştirildi. Doğadaki yasaları yapan nasıl tanrıysa kral da tıpkı bunun gibi kendi yasalarını yapar. XVII. ve XVIII. yüzyılda yaratan nasıl tek Tanrıysa egemenin de tek kişi olması gerektiği iktidar kuramında hâkim kanaatti. Siyasi iktidar tek egemenin inisiyatifinde meşrulaştırıcı, yasa yapıcı, hem kendisi bu yasaların altında ama olağanüstü hal durumları kararını verici olarak ve meşrulaştırıcı olarak yasaların da üzerindeydi. “Tanrı nasıl yaratıcı ve kanun koyucu ise Fransız devrimine kadar tüm aydınlanma çağı boyunca böylesi bir dünya ve devlet mimarı kanun koyucu olarak adlandırılmıştır.”³⁶ Rousseau’da genel irade egemen olanın iradesiyle özdeş haline gelmiştir. Bu bir manada halkın egemen haline gelmesi anlamındadır. Böylece egemenlik kavramının bir önceki dönemdeki tekçi ısrarından vazgeçilmiş, “halkın iradesi her zaman iyidir”, “halk her zaman erdem sahibidir” ve “ulusun iradesi her zaman en üstün yasadır” anlayışları yaygın kanaat haline dönüşmeye başlamıştır. “Halkın sesi hakkın sesi şeklinde mantıksal pragmatik inanca dönüşen bu durum Tanrı dünya üzerinde nasıl salınıyorsa halkın da demokratik düşüncede devlet yaşamı üzerinde öylece salındığı ifadeleriyle takdim edilmektedir.”³⁷ Modern dönemde devlet artık tanrının iktidarını temsil eden onun adına hareket eden devlet olmaktan çıkmış bizzat kendisi tanrı olmuştur. Elmalı Hamdi Yazır’ın bilhassa işaret ettiği husus budur.

5. Erken Dönem Müslümanlıkta Siyasi İktidar Ufku

Müslümanlar kendi aralarında yönetimi üstlenen Hıristiyanlıktaki ruhban sınıfına benzer bir ulema sınıfı oluşturmamışlar ve böylesi bir sınıfın oluşmaması için ihtimam göstermişlerdir. Dolayısıyla erken Müslümanlıkta Papa’nın muadili olacak bir makam ve benzer müessese de oluşmamıştır. İktidarın dini ve dünyevi şeklinde ikiye ayrılması erken dönem Müslümanları için tamamen yabancı bir

³⁶ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 41

³⁷ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 52

fikirdir. Bu ayırım Müslüman tasavvurunda ancak modern dönemde oluşmuştur.

Müslümanlıkta Hz. Muhammed'in (s.a.v) örnekliliği, Hz. İsa'da (a.s) olduğu gibi değildir. İslam daveti bir topluluk tarafından kabul edilmiş ve Hz. Muhammed (s.a.v) kendi yönettiği devletiyle iktidar tesis ederek hem peygamber hem de Müslüman toplumun yöneticisi olarak dikkate değer bir örneklik ortaya koymuştur. Elçiliğin ve yöneticiliğin mündemiç olduğu bir dünyevi otorite Hz. Muhammed'in (s.a.v) tasarrufundaydı. Hz. Muhammed'in (s.a.v) dünyevi bir otorite, yani devlet başkanı olmadığı veya devlet talebi olmadığı değerlendirmeleri din anlayışını modern okumalarla sınırlandırıp biçimlendirmenin örnekleridir. Müslüman toplumun Hz. Muhammed'in (s.a.v) Medine'ye gelişiyle yeni bir biçim alan yönetim-itaat yapısına, kurumlarına ve Arap geleneklerinden farklılaşan sosyal kategorizasyon anlayışlarının tümüne bakıldığında Hz. Muhammed (s.a.v) ve arkadaşlarının kendi kabul ettikleri değerler çerçevesinde serbest ve güvenli bir yaşam icra edebilecekleri ve müstakil inisiyatif kullanabilecekleri bir "melce" hedefinde oldukları görülmektedir. Medine'ye hicret ile bu melce hedeflerine ulaştılar. Hz. Muhammed'in (s.a.v) Medine'de inşa ettiği iktidar yapısının nitelikleri daha sonraki Müslümanlığın dünyevi iktidar yapılarının inşasını derinden etkileyecekti.

Medine Vesikası ile Müslümanlar, Yahudiler ve Müşrikler arasındaki ilişkiler düzenlendi. Vesikada yansımasını bulan yeni iktidar yapısında, Hz. Muhammed (s.a.v) Medineli Yahudileri veya yerli müşrikleri şehirden uzaklaştırmaya çalışmamıştı. Aksine, ilişkileri yapıcı bir şekilde düzene sokacak kuralları tespit etmeye çalıştı. Medine vesikasıyla oluşturulan politik yapı Hıristiyanlıkta olduğu gibi sadece inananlardan oluşan siyasi bir yapı değildi. Peygamberin siyasi otoritesini kabul eden ama Müslüman olmayanları da kapsayan "ümme" kavramı ile tanımlandı. Adı Yesrib olan şehre Medine adını verdi ve harem ilan etti.³⁸ Bunlar bir iktidar tesisine dönük çabanın o günkü kültürel vasatta açık işaretleriydi. Farklı dinlere mensup olanların da fikir ve gündelik yaşam serbestisine sahip olacakları vurgulandı. Taraflar Enes'in

³⁸ Salim Ögüt, "Harem", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara:1997, c. 16, s. 127.

(r.a) evinde toplandılar ve tabiri caizse bir şehir devleti olmaya dair mutabakat oluşturdular.

Müslümanlık sonraları Berberi, Mecusi, Brahman ve Hindular vs. gibi toplulukları herhangi bir alt üst sınıflamaya tabi tutmaksızın bu hukuki yapı içinde kabul edecekti. Suçlunun toplumsal statüsü ne olursa olsun cezalandırılacağı, mağdur olanın korunup mağduriyetinin telafisi için gayret edileceği ilan edildi. Bunun günümüzdeki anayasaya karşılık gelip gelmeyeceği tartışılabilir. Ancak, Hz. Muhammed'in (s.a.v) Mekke döneminde hâlihazırda Müslüman toplum nezdinde mevcut olan siyasi iktidarının bu mutabakat ile belirli bir bölgeyi ve orada ikamet edenleri de kapsamına aldığı bariz bir gerçektir. Sosyal sınıfların din eksen alınarak oluşturulduğu toplumsal ümmet düzeni adım adım oluşmuştur. Başlangıçta farklı kabileler, ardından farklı milletler ve farklı dilde konuşan toplumların İslam sosyal yapısı içinde denk yer tutmasını sağlama siyaseti Müslümanlığın varlık anlayışını ifade etmenin yanında İslam'ın siyasi ufku da önemli bir göstere sunmaktadır.

Müslümanlar açısından Hz. Muhammed'in (s.a.v) dünyevi otoritesinin meşruiyeti, ona iman ederek onun elçiliğiyle gelen vahye ve İslam'a teslim olmakta mündemiçtir. Burada biat, yönetim-itaat hiyerarşisini tesis eder. Medine Vesikası da Hz. Muhammed'in (s.a.v) iktidarının egemenlik alanında Müslüman olmayanlarla ilişkisini de düzenleyen mutabakattır. Böylece genel bir mutabakat ile toplum nezdinde de iktidarın meşruiyeti sağlanmıştır. Bu örnek daha sonra Açıkça görüleceği üzere, bu oluşan iktidar yapısında Tanrı ve Sezar ikilemi söz konusu değildir. Meşruiyeti biat ile oluşan yönetimin Allah'ı temsil etmek, yanılmaz olmak veya kalıtımla aktarılan bir soyluluğa sahip olmak gibi iddiaları yoktur. Zaten bu türden kabuller erken dönem Müslümanlığında görülmez. İlk Müslüman neslin Medine'de Hz. Peygamber'in (s.a.v) vahiyle belirlenmemiş kararlarını serbestçe tartıştıkları tarih içinde sürekli rivayetlerle vurgulanmıştır. Hz. Muhammed'in (s.a.v) yanında özgür eleştiri imkânına ve alışkanlığına sahip olan ashabın siyasal iktidarın bizzat ilahi bir hüviyete sahip olduğunu kabul etmesi mümkün değildir. Hz. Muhammed (s.a.v) sonrasındaki ilk yöneticiler de yönetilenlere kararlarını serbestçe tartışabildikleri bir istişare ortamı

sunmuşlardır. Hz. Peygamber (s.a.v) vefatından sonra onun zamanında vahiy ile hayata müdahale ediliyor oluşunun artık söz konusu olmadığını kendilerinin bu sebeple zahire göre hüküm vereceklerini ifade etmişlerdir. İslam'ın aksine Hıristiyanlıkta vahyin sürekliliği algısı ruhban sınıfının iktidarını pekiştirmekte kullanışlı olmuştur. Müslümanlıkta iktidar bu manada tanrısal özellikler ile kendisini tanımlamamıştır. Kararları daima hatalı olma ihtimali olan olarak sorgulanmaya tabi tutulabilir olmuştur.

Araplar nezdinde fil vakası ile itibarı güçlenen Kâbe'nin ehli, takvalı, dindar manasına "Ahmesi" ler olarak isimlendirilen Kureyş topluluğu dini iktisadi imtiyazlara sahipti ve cahiliye devrinde diğer Arap kabileleri nezdinde üstün kabul edilmekteydiler. Ayrıca, halifelerin Kureyş kabilesinden olması gerekliliğine dair rivayet o dönem Arap toplumunun genel kabullerine işaret etmesi açısından anlaşılmalıdır. Fakat bu husus bir rivayet ekseninde dünyevi iktidarın meşruiyetini Kureyş'e bağlamak şeklinde bir tercih oluşturmuş ve dört halifeden sonraki devirlerde siyasi iktidarı ele geçirme mücadelelerinde meşruiyet şartı olarak asırlarca araçsallaştırılmıştır.³⁹ Genel manada Müslümanlar halifenin kim olabileceği konusunda sınıfsal veya genetik saplantıları olmamıştır.

Hz. Muhammed'e (s.a.v) ümmetin yöneticisi olarak itaat etmek Müslüman olmanın bir şartıydı. Onun haleflerinin ümmetin yöneticileri olarak meşruiyetleri de Hz. Muhammed'in (s.a.v) yolunu sürdürmelerinde, yani vahye ve sünnete uygun hareket etmelerindeydi. Biat kadın ve erkeklerin sosyopolitik bir akit olarak devlet başkanını seçme, belirleme ve İslam hukuku çerçevesinde ona bağlılık göstermesi anlamına gelmektedir. Yöneticinin meşru kabul edilebilmesi için gereken biat eden sayısı konusunda ilerleyen dönemlerde saltanatı meşrulaştırma çabaları ile bir takım rakamlar söylenmişse de Hz. Peygamber'in (s.a.v) halefleri çoğunluğun biati

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ünal Kılıç, "Dini İçerikli Ekonomik Bir Kavram : Hums (İslâm Öncesi Mekke'nin Ticari İlişkileri Yönüyle)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1), 2004, 75-91. Ayrıca bk. Recep Uslu, "Hums" içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı c. 18, Ankara:1998, ss. 364-5. Bu konuyu kapsamlı olarak ele alması dolayısıyla bk. Mehmed Said Hatiboğlu, *İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 23(1), 1979, 1.

ile yöneticiliğe tevdi edilmişlerdir. Biatle belirlenen yönetici, biat edenler tarafından kendisine bir görev tevdi edildiğinin bilincindedirler. Allah'ı temsil ediyor oluş veya ilahi bir hatasızlık toplumdan da kayıtsız şartsız itaat talepleri söz konusu olmamıştır. Hz. Peygamber'den (s.a.v) sonra gelen dört halife de vazifeyle Müslüman toplum tarafından görevlendirilmiştir.⁴⁰ Bilhassa Hulefa-i Raşidin adıyla anılan bu ilk dönem yöneticileri müteakip siyasi iktidarlar tarafından referans kabul edilmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v) yanılması veya hatalı davranması durumunda vahyin onu uyaracağına kabul edilmesi ve bu uyarıların bizzat Kur'an ayetlerinde görülmesi Müslümanlar açısından ona tam bir itaatin gerekçesiydi. Ancak Hz. Muhammed'in (s.a.v) vefatından sonra yöneticilerin yanabilecekleri ve hatalı kararlar verebilecekleri genel olarak kabul ediliyordu. Zira Müslümanlar -farklı sapkın anlayışlarda görüldüğü gibi- Allah tarafından belirlenmiş yanılmaz bir aday aramıyorlardı. Halifeler için kıstas Allah'ın vahyine ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetine uymalarıydı. Bu anlamda "nass" Müslümanlığın yönetim anlayışında yasal çerçeveyi belirleyen temeldi ve adalet fikriyle aynı temeli paylaşıyordu. Adalet ancak nassı kabul etme ve ona itaat etme ile ulaşılabilecek bir durumdu. Adalet iktisadi standartlar, sosyal rızanın oluşumu, yasalar önünde eşitlik ve mülkün bekası ile ilişkilendirilir. İslam siyaset düşüncesinde yöneticinin adil olmasına yapılan vurguda adalet kelimesi, günümüzdeki tüm dinlerden bağımsız görünen adalet fikriyle aynı değildir. İslam'da adalet ancak Allah'ın emirleri ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) sünnetine itaat ile ulaşılabılır bir mertebedir. Erken dönem Müslümanlığın tasavvurunda adalet ahlak siyaset din gibi konuların birbirinden ayrı ve müstakil mevcudiyetleri söz konusu olmamıştır. Talal Asad'ın bunların birbirinden bağımsız özlere sahip oldukları iddiası erken dönem Müslümanlığında

⁴⁰ Faziletli oluş sıralamaları ve yöneticiliğin iktidar hakkı vb. gibi bir "hilafet hakkı" söylemi Hz. Osman'ın (r.a) hilafetiyle ilgili tartışmalar bünyesinde türetilmiştir. Şia Hz. Peygamber'in (s.a.v) Hz. Ali'yi (r.a) halefi olarak işaret ettiği şeklinde radikal bir iddia ortaya atmıştır. İmamet söylemi ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) en yakın arkadaşlarından bir kısmının sahtekârlıkla suçlanması bu radikal iddianın sonucudur.

karşılığı olmayan genel olarak modern dönemin etkileri durumundadır.

Sonuç

Batı Avrupa 'da dünyevi iktidar siyasi güç olarak XV. ve XVI. Yüzyıllardan itibaren üstünlüğünü kurar. Bu arada gücünü, meşruiyetini tanrıdan aldığını ilan eder. Tanrısallık iddiasında olanın sorgulanamayan meşruiyeti modernite içinde zayıflar. XVII. Yüzyıldan itibaren yeni bir meşruiyet tanımı gereklidir. Bu yeni tanım bağlamında insan Tanrının, demokrasi ise monarşinin yerini alır. Artık iktidar halkı temsil ediyor oluş anlamına gelmektedir. Temsil edilecek halkın bir meclisi olması ve iktidarın tabii sonucu olarak yasamayı gerçekleştirmesi gerekecektir. Halk artık egemenlik gücünü devlete başka bir deyişle egemen olana devretmiştir. Tanrıyı temsil ile iktidarının meşruiyetini sorgulanamaz bir kutsallıkla tesis eden modernite öncesi dönemin ana şablonu aslında geçerliliğini korumuştur. Çoğunluğun özel ve kutsal olanı ataması ve kutsallaştırması hali olmuştur. Artık meşruiyetin kaynağı halktır. XVIII. yüzyıl, ahlak, hümanizm ve onun temel değer yapıları, ödevi ve erdemi belirlemektedir. Aslında olan gücü ele geçiren egemenin iktidarını zamanın geçerli algısı çerçevesinde tanrıyı veya halkı temsil ediş iddiasıyla kendine meşruiyet oluşturmasıdır. Hamdi Yazır'ın yorumuyla bu temsiliyet fikrinden hareketle bile olsa müstakil yasa yapıcı vasfını kazandığı kabulü onu rableştirmektedir.

Elmalılı Hamdi Yazır ve Talal Asad'ın giriş bölümünde değindiğimiz yorumları modern dünyanın oluşumunda dinin geçirdiği süreçlere dair Müslümanlığın bakışını göstermeleri açısından önemlidir. Hamdi Yazır, "hahamları ve rahipleri rab edinmenin" Reform-sonrası döneme ve Fransız Devrimi sonrasına kadar uzanan dönüşümlerinin analizini aktarır. Talal Asad'ın yorumuysa kısmen değindiğimiz tarihsel süreçlerin çağdaş siyasetin gereksinimlerine uygun inşa edilen din kavramının Hıristiyanlık ve İslam'ı tek bir açıdan anlamaya çalışmanın nasıl sıkıntılar doğuracağına işaret ediyor.

Hamdi Yazır'ın tefsirinin konu ettiği tarihsel sürece işaret etmek ve bu tarihsel süreci Talal Asad'ın işaret ettiği modern din kavramı anlayışı tuzağına düşmeden kavramak gerekmektedir.

İslam ve Hıristiyanlık genel manada birbirinden farklı iktidar anlayışları tesis etmişlerdir. Egemen olanın halkı temsil iddiasına dayanarak, tesis ettiği yasanın meşruiyetinin kaynağının ne olduğu sorusu modern dönemde cevapsızdır. Ayrıca sıkıntı sadece bir meşruiyet sorunu da değildir. Yasa yapmada ölçüt ahlak, adalet, hak, gibi değerler olmak zorundadır. Fakat bunlara ilahi olandan ayrı bir öz uydurma bunları geçersiz hatta zarar verici kriterler duruma getirebilmektedir. Tevbe suresi 31. ayette Elmalılı Hamdi Yazır'ın da yorumuyla modern öncesi dönemde yasa yapıcı ve meşruiyet kaynağı olarak görülen, Tanrıya dayandırılan yönetimlerin iddiaları geçersiz sayılmış Allah'tan başka rab kabul ediyor olmakla suçlanmışlardır. Tanrıyı temsil ile yasa yapıcılık bu manada hayatı düzenleme nasıl olumsuz sonuçlar doğurduysa, egemenlerin halkı temsil ile hayatı düzenlemeleri benzer olumsuzlukları bertaraf etme potansiyelinde değildir.

Çalışmamızı İslam'ın ilk dönemlerinde – Hamdi Yazır'ın atf yaptığı meşhur rivayete benzer şekilde – erken dönemde Müslümanların siyasi tasavvurlarını anlamaya yardımcı olacak başka bir rivayetle sonlandırmak istiyoruz. Sasani ve Müslüman ordularının savaş durumunda yapılan görüşmelerin birinde olan bu karşılıklı konuşma Müslüman aklın nesilden nesile aktarma gereği duyduğu ve muhtemelen bu hassasiyet sebebiyle bize kadar ulaşan ilk Müslüman neslin iktidar olgusuna bakış açısını ifade eder.

“Rüstem ona ‘Sizi buralara kadar getiren şey nedir’” diye sordu. Rib’î b. Amir buna şöyle cevap verdi: ‘Allah bizleri insanları kula kulluktan kurtarıp Allah’a ibadete çağırmamızı, onları dünyanın darlığından onun genişliğine ve diğer dinlerin zulmünden kurtarıp İslâm’ın adaletine çıkarmamız için göndermiştir.’⁴¹

Erken dönemde Müslümanların Medine’de bulunan Yahudi ve Hıristiyan toplumları da dâhil başka toplulukların ve devletlerin yönetim-itaat yapılarından habersiz oldukları düşünülemez. Bu toplulukları “yöneticilerine tapan putperestler” olarak görüyorlardı. Çünkü Müslümanlar vahyin temel referans alınmasını ve bunun ilanını meşru iktidarın temel vasfı olarak değerlendirmişlerdir.

⁴¹ Yusuf Kandehlevi, *Hayâtü’s Sahâbe: Hadislerle Müslümanlık*, (Ahmet M. Büyükcınar, A. Ömer Tekin, & Ö. Faruk Harman, Çev.) İstanbul: Kalem Yayınevi, c. I, 1977, s. 218.

Modern döneme dek bu böylece devam etmiş konu neredeyse yüzyıllarca tartışılmamıştır.

Kaynakça

- Adem Yurtsever. (2015). Neokoros Düşüncesinin Kökeni ve Gelişimi: Tanrı, Kutsal Krallık ve Yönetici İlişkisi. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15(2), 1–16.
- Ahmet Davutoğlu. (1999). Devlet. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 9, s. 235). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Alexander Alexandrovich Vasiliev. (1943). Bizans imparatorluğu Tarihi. (Arif Müfid Mansel, Çev.) (C. 1). Ankara: Maarif Matbaası.
- Bernard Lewis. (2017). İnanç ve İktidar: Orta Doğu'da Din ve Siyaset (1. Baskı). İstanbul: Akılçelen Kitaplar.
- Carl Schmitt. (2005). Siyasi ilahiyat. (Emre Zeybekoğlu çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Cemal Bali Akal. (1991). Yasa ve Kılıç (1. Baskı). İstanbul: Afa Yayıncılık.
- Cemal Bali Akal. (2012). İktidarın Üç Yüzü. Ankara: Dost Kitabevi.
- Cemil Meriç. (1996). Umrandan Uygarlığa. (Mahmut Ali Meriç, Çev.) (1. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Deno J. Geanakoplos. (2011). Bizans İmparatorluğu'nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek. *Tarih Okulu*, 2011(9), 169–198.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır. (2007). Hak Dini Kur'an Dili (C. 4). İstanbul: Azim Dağıtım.
- Ernst Cassirer. (1984). Devlet efsanesi: İnsan üstüne bir deneme. (Necla Arat, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Georg Ostrogorsky. (2011). Bizans Devleti Tarihi. (Fikret Işıltan, Çev.) (7. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Grzegorz Leopold Seidler. (1980). Bizans Siyasal Düşüncesi. (Mete Tunçay, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- İsmet Eşmeli. (2014). Hıristiyanlık Tarihinde Kilise ve "Kilise" için Kullanılan Metaforlar. *Turkish Studies*, 9(5), 953–66.
- James Harvey Robinson. (1905). *Readings in European History* (C. 1). Boston: Ginn & Company.
- Jean Calvin. (1986). Hıristiyan Dininin Öğretisi. İçinde Mete Tunçay (Ed.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi* (C. 2, ss. 81–95). Ankara: Teori Yayınları.
- Kemal Gözler. (2011). Anayasa Hukukunun Genel Teorisi (C. 1). Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- M. Sait Özervarlı. (2006). Mülk. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 31, s. 540). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Maurice Barbier. (1999). Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset. (Özkan Gözel, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Mehmed Said Hatiboğlu. (1979). İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 23(1), 1.
- Mehmet Ali Ağaoğulları, & Levent Köker. (2001). İmparatorluktan Tanrı Devletine. Ankara: İmge Kitabevi.
- Mehmet Aydın. (1986). Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 27(1), 123–48.
- Özlem Genç. (2013). IX. Yüzyılın Önemli Bilginlerinden Lyon’lu Diyakoz Florus ve “Liber de Electionibus Episcoporum” Işığında Ortaçağ Piskopos Seçimleri. Studies of the Ottoman Domain (Osmanlı Hakimiyet Sahası Çalışmaları), 3(5), 18–34.
- Paul Noah Siegel. (2014). Dünya Dinleri ve İktidar. (Selin Dingiloğlu, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Recep Uslu. (1998). Hums. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 18, ss. 364–5). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Saime Tuğrul. (2013). Tek Tanrı’nın Aşkın Egemenliğinden Siyasinin İçkin Egemenliğine. Amme İdaresi Dergisi, 46(1), 153–75.
- Salim Öğüt. (1997). Harem, İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 16, s. 127). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sayime Durmaz. (2012). Yüksek Ortaçağ’da Papa-İmparator Çatışması: Kılıç ile Âsâ’nın Savaşı. Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1(1), 93–120.
- Şinasi Gündüz. (2011). Pavlus Hıristiyanlığın Mimari. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Talal Asad. (2007). Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası. Mîlel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi, 4(2), 103–137.
- Thomas Hobbes. (2010). Leviathan: Bir din ve dünya devletinin içeriği, biçimi ve kudreti. (Semih Lim, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ünal Kılıç. (2004). Dini İçerikli Ekonomik Bir Kavram: Hums (İslâm Öncesi Mekke’nin Ticari İlişkileri Yönüyle). Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8(1), 75–91.
- Yusuf Kandehlevi. (1977). Hayâtü’s Sahâbe: Hadislerle Müslümanlık. (Ahmet M. Büyükçınar, A. Ömer Tekin, & Ö. Faruk Harman, Çev.) (C. 1). İstanbul: Kalem Yayınevi.
- Zülküf Kara. (2012). Günahkâr Bedenlerden Referans Bedenlere: İslam’da Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 12(3), 31–56.

