

osmanlılarda ve hıristiyan batı'da siyasi otoritenin meşruiyetinin kaynağı olarak tanrı*

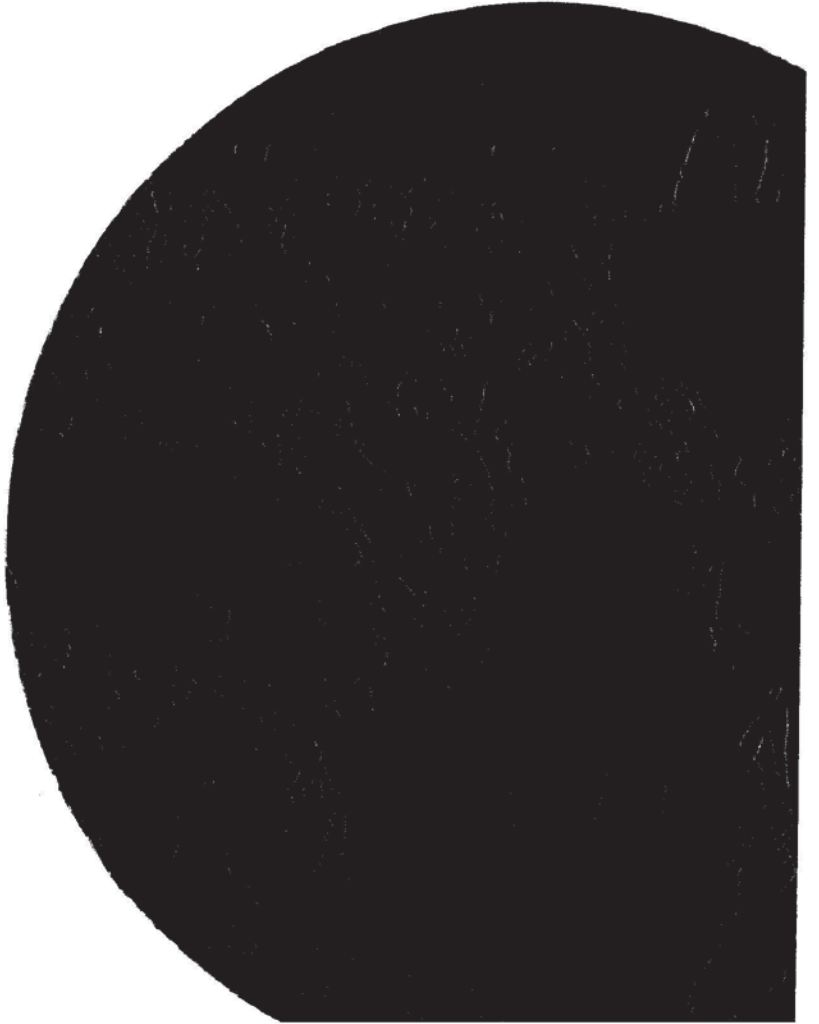
Şamil ÖÇAL

Yard.Doç.Dr., Kırkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

I

Siyasi otorite, seküler siyasi anlayışın da hakim olduğu modern dönemler de dahil olmak üzere tarihin her döneminde kendisini, bu otoriteye tabi olan halkın inandığı Tanrı karşısında belli bir yere konumlandırma gereği duymuştur. Siyasi otoriteyi Tanrıyla "ilişki"li olmaya iten nedenlerin başında hiç şüphesiz kendisine uygun bir meşruiyet zemini kurma isteğidir.

Bu hem yönetmeyi kolaylaştırmakta hem de egemenlere moral bir destek sağlamaktadır. Şüphesiz meşruiyetin tasdik edilmesi her zaman tek bir biçimde olmamıştır. Bir hanedanın uzun süre bir ülkeyi yönetmiş olması onun meşruiyetinin kaynağı olduğu gibi, bazen de hanedanın soyu meşruiyet kaynağı olarak görülmüştür. Ancak konumuz açısından bir genelleme yapacak olursak, Doğu toplumlarında yöneticiler yetkilerini Tanrı adına kullanırken, antik Yunan'da bu yetki halk adına kullanılıyordu. Meclis ve doğrudan katılım bu anlayış üzerine kurulmuş idi. Eski Babil, Sümerler, Farşlılar, Çinliler ve Hinlilerde kral Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olarak görülmüştür.¹ Bu durumun, Doğu toplumlarında yönetimin, dini bir mesele olarak al-



gılanmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bir diğer varsayım da, en yüce otorite olarak kabul edilen Tanrı'ya dayanmanın, yönetme işini de kolaylaştırdığı; "Tanrı tarafından desteklenmenin" yöneticilerin uygulamalarını da meşru hale getireceği açıktır.

Yöneticinin meşruiyetinin kaynağını dine dayandırması kuşkusuz her zaman aynı biçimde ortaya çıkmamıştır. Yöneticilerin ve onu çevreleyen yönetici sınıfının ve kanun adamlarının düşünceleri bunda etkili olmuştur. Bunun iki uç tezahürüne örnek verecek olursak birincisinde yöneticiler kendilerini doğrudan Tanrı'yla şahsi bir ilişki içinde olduklarını savunurlarken karşı uçta da, yöneticiler kendilerini Tanrı adına yöneten biri olarak görmekten çok, dinî-ilâhî ilkelere uygun olarak yöneten biri olarak görmüşlerdir. Bu iki uç-tutum arasındaki fark, birincisinde yöneticinin kralın kendisini direkt Tanrı'nın yetkisini kullanan biri olarak gördüğü için *la yüs'el amma yef'al* olarak görmesidir. İkincisinde ise, yönetici yönetirken, dini ilkeleri esas aldığı söylemektedir. Elbette kendi siyasi otoritesinin meşruluğunu savunmak için, bu ikinci durumda yönetici, eğer varsa dinin iyi bir yöneticide bulunması gereken şartları taşıdığı iddiasında bulunacaktır. Ancak buradaki meşruiyet, doğrudan Tanrıya değil, dini ya da ahlaki bir ilkeye dayanmaktadır. Bunlar yazılı ilkeler olabileceği gibi teamüller şeklinde de gerçekleşebilir.

Kur'an'ın Hz. Muhammed'e de aynı şeyi, yani herkesi ilgilendirecek işler hususunda kendisine bağlı olanlara danışmayı tavsiye etmesi, şûrayı bir kabile kurumu olmaktan çıkararak bir ümmet kurumuna dönüştürmeyi amaçladığını göstermektedir.

Siyasi otoritenin bu iki meşrulaştırma biçimi ya da ara biçimlerin hem Avrupa'da hem de İslâm dünyasında mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Bu yazıda iki farklı dinin siyaset alanını nasıl etkilediğini göstermek bakımından Osmanlılarda ve genel olarak Avrupa'da siyasi otoritenin sınırlarını ve felsefî teoloji temellerini ele alacağım.

II

Osmanlılar açısından siyasi otoritenin meşruiyetinin kaynağını ele almadan önce, hem toplumsal hayatta hem de bireysel hayatta en önemli referans noktası

olan İslâmî siyaset düşüncesindeki siyasi otoritenin meşruiyetinin kaynaklarının ne olduğuna özet olarak göz atmamız gerektiğini düşünüyorum.

İslâm'ın temel kaynaklarından Kur'an ve hadislere baktığımızda yönetimin şekliyle ilgili açık bir ifade bulunmamakta ancak, yöneticide bulunması gereken vasıflar ya da yönetim esnasında uyulması gereken temel ilkeler üzerinde durulmaktadır. İslâmî siyaset anlayışında yönetici daima şeriatın ilkelerine bağlı olması gereken biri olarak görülür. Bu yüzden yöneticinin otoritesini sınırlayan müşahhas sınırlar vardır. Kur'an-ı Kerim'de geçen, "*Onların işleri aralarında Şura iledir*"² ifadesi, Kur'an'ın indiği dönemlerde Arap kabilelerinde başvurulan demokratik karar alma prensibine işaret etmektedir. Kur'an'ın Hz. Muhammed'e de aynı şeyi, yani herkesi ilgilendirecek işler hususunda kendisine bağlı olanlara danışmayı tavsiye etmesi, şûrayı bir kabile kurumu olmaktan çıkararak bir ümmet kurumuna dönüştürmeyi amaçladığını göstermektedir.³ Şura prensibi, ilk halifeler döneminde uygulanmış olsa da tam olarak kurumsallaşmadığı için, ortaçağ İslâm yönetimlerinde hiçbir zaman uygulanmadı. Buna rağmen, Sünni siyaset teorisinde taşınmış olduğu tüm belirsizliklere rağmen *biat* ilkesi korunmak suretiyle yöneticinin seçim sürecinde halkın katılımının sağlanmasına önem verilmiştir. Hz. Muhammed için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Dört halife döneminde de halifeler, meşruiyetlerini doğrudan Tanrı'dan aldıklarına dair bir beyanda bulunmamışlar, hatta kendilerini, *halifetullah* olarak adlandırmak isteyenlerin bu isteklerini kabul etmeyerek kendilerini *halife-i resûlullah* olarak takdim etmeyi tercih etmişlerdir. Aslında bu olgu, ilk halifelerin siyasi otoritenin meşruiyet kaynağının dünyevi olduğu kanaatinde olduklarına işaret eder.

Ancak Emevilere geldiğimizde farklı bir durumla karşılaşırız. Emeviler'in yönetime gelmesiyle birlikte, siyasi otoritenin şahsında birleştirdiği politika-din ikilisi birbirinden tamamen ayrılarak, yönetici artık dini bir otorite olmaktan çıkarak sadece siyasi otoriteyi temsil eder hale gelmiştir.⁴ Emeviler ayrıca kendilerince temsil edilen hilafetin Allah tarafından kendi uhdelere verildiğini söylemişlerdir. Dahası bunun Tanrı tarafından takdir edilen bir kader olduğunu ve değiştirilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁵ Emeviler döneminde siyasi otoriteye başkaldıranların, mülhid, müşrik, kâfir gi-

bi dini söyleme başvurulmak suretiyle suçlanması, siyasi otoritenin kaynağının Tanrısal bir temele dayandırıldığına dair bir işaret olarak kabul edilse bile⁶, bunun her halükarda böyle olması zorunluluk arz etmez. Çünkü devletin otoritesine karşı isyan bazen ümmetin, ya da müslüman toplumun birliğine yönelik yıkıcı bir tehdit olarak algılanmıştır. Bundan sonra zaman zaman daha dindar olarak görülen bazı yöneticiler iş başına gelmişlerse de, yöneticilerin sadece siyasi otoriteyi temsil etmeleri durumu genel anlamda devam etmiştir. Dini söylemin bu anlamda sadece meşrulaştırıcı bir rolü olmuştur. Emeviler döneminde “Allah’ın hâlifesi” tabirinin kullanılması- nın yaygınlık kazanmaya başlaması,⁷ dini otoriteyi temsil eden ulemayı rahatsız etmiş ve onlar da bu unvanın kullanılmasına karşı çıkmışlardır. Emevilerin sürekli olarak kendi egemenliklerini ilahi bir kaynağa dayandırma çabaları, siyasi çalkantıların yoğun olarak yaşandığı bir ortamda siyasi otoritenin gittikçe zayıflamasıyla birlikte, mevcut meşruiyet kaynaklarının yeterli gelmemesine dayandırılmaktadır.⁸ Belki de bunun sonucu olarak, bundan sonraki dönemler, müslüman yöneticilerin bu kelimeyi kullanmalarının Emeviler dönemindeki sıklığa ulaşmadığı görülmektedir.

Abbasilerin yıkılışından sonra, Memlûkluların İslâm dünyasının liderliğini ele geçirmesini müteakip, Memlûklular kendilerini Eyyubilerin devamı olarak gördüler ve Sultanı da Eyyubilerin meşru halefi olarak kabul ettiler. Daha güçlü meşruiyet kaynakları temin etmek amacıyla, Kahire’de ikamet eden ve Abbasi hanedanına mensup olanlardan bazılarını halife olarak atamaya başladılar. Bu şekilde, halife sultanın otoritesine daha fazla meşruiyet kazandırmış oluyordu. Memlûkluların bu şekilde kendi rejimlerine bir tür kutsallık vermeyi başardıkları söylenebilir.⁹

Her ne kadar Maverdî’nin *Ahkamü’s-sultâniyyesi*’nin başlarında, toplumların yöneticilerinin Tanrı tarafından belirlendiğine dair ifadeler yer alıyorsa da¹⁰, bu ifadelerin işaret ettiği kimseler belli olmadığı için, bunun belirgin bir tarihsel ve mekansal durumdan ziyade bir ilkeye işaret ettiği varsayılabilir. Zâten Maverdî, kitabında yönetim aygıtını teknik yönden ele alarak tartışır. Ayrıca Meverdî, siyaset ve din arasında herhangi bir ayrım yapmaz.

İslâm siyaset teorisinde din ve devlet birbirinden ayrılması mümkün olmayan ikiz kardeş olarak görül-

müştür. Bunun en iyi ifadesini Gazali’nin *el-İktisâd fi’l-itikâd* adlı eserinde görüyoruz. Gazali bunu şöyle ifade eder:

“Din ile sultan ikiz kardeştir. Din asıldır. Sultan onun bekçisidir”¹¹

Gazali, yöneticinin sınırsız bir yetkiye ve güce sahip olduğunu kabul etmez. Ona göre, yönetici hukukçuların hazırlayacağı kanunlara müracaat etmek zorundadır.

Gazali bu bakımdan siyaseti, İslâm hukukunun ele alması gereken bir konu olarak görür. İnsanların yöneticiye olan ihtiyaçları, insanın doğasında var olan bencillik, tutku ve arzular siyasetin ortaya çıkmasını gerekli kılmıştır. Gazali, yöneticinin sınırsız bir yetkiye ve güce sahip olduğunu kabul etmez. Ona göre, yönetici hukukçuların hazırlayacağı kanunlara müracaat etmek zorundadır.¹² Gazali’nin siyaset anlayışında siyasi otoritenin meşruiyeti, ancak hukuki bir süreçle tamamlanmaktadır. Yöneticinin otoritesi kanunlar tarafından sınırlandırılmıştır. Bir başka deyişle sultan yetkilerini, kullanırken her zaman hukukun ve hukukçuların onayını almak zorundadır.

Gazali’ye göre din ve siyaset arasında doğal bir bağ bulunmaktadır. Öte dünya ile ilgili projeleri olan bir müminin mutlaka bu dünyayla ilgilenmesi gerektiğini düşünen Gazali’ye göre siyasetin bir din anlayışının anlamsızlığına çeker. Ona göre göre siyasi otorite dini tehlikelerden korur. Din ise temeldir. Temelsiz bina yıkılacağı gibi, muhafaza edilmeyen bir şeyin kaybolacağı aşikârdır.¹³

İslâm filozofları, siyaseti ve siyasî otoriteyi farklı bir açıdan ele alıp tartışmışlardır. Kendilerini kadim felsefe geleneğinin devamı gören Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd’ün, siyasetle ilgili konuları felsefenin bir konusu olarak ele alıp tartıştıklarını görüyoruz. Burada tartışma daha çok, siyasetin ve yöneticinin gerekliliği, iyi siyasetin ve kötü siyasetin özellikleri, iyi-devletin karakteristikleri, adaletli yönetim gibi konularla alakalıdır. Farabi’nin yönetici ile ilgili tanımlaması, İslâm Hukukçularının tanımlamalarıyla karşılaştırıldığında, çok farklıdır ve benzetmeleri, klasik İslâmî siyaset teorisininin sınırlarını aşmakta, ve daha çok Platonun siyaset anlayışına dayanmaktadır.¹⁴ Farabi’nin yöneticisi yönetme konusunda her

türlü teorik ve pratik donanıma sahip birisidir. Dolayısıyla devleti yönetirken hiç kimseye ihtiyaç duymaz. Kendisi halka rehberlik eder. Yöneticinin otoritesinin meşruiyet kaynağı Farabi'ye göre teorik ve pratik felsefe konusunu derinlemesine bilmiş olmasıdır. Filozof-kralın, bazen kainatın ilk sebebi ile mukayese edilmesi, onun sahip olduğu teorik bilgisidir.¹⁵ Ancak Farabi'nin bu benzetmesinin, filozofun sahip olduğu teorik bilgi dolayısıyla yapıldığını unutmamak gerekir. Bu sebeple, Thomas Hobbes'in güce atıfta bulunarak yaptığı benzetmeden farklıdır.

Türklerin bir dünya devleti olma yolunda ilerledikleri zamanda Tanrı'nın Türkleri desteklediği hatta sadece Türklere özgü bir Tanrı olduğu fikrinin güçlendiğini görüyoruz.

III

Türk devlet geleneğinde siyasi otorite her zaman saygı gören ve kutsallık atfedilen bir kurum olmuştur. Orhun Kitabelerinde geçen bir ifade Bilge Kağan kendisini, elbette bir Hakan olarak Tanrı'ya benzetir: "(Ben) Tanrı gibi (ve) Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Kağan."¹⁶ Hakan'ın Tanrı'ya benzemesi, sadece sahip olduğu siyasi otoriteye bir meşruiyet sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda onun şahsına da bir kutsallık verilmesine sebep oluyordu. Eski Türk geleneklerinde Tanrı'nın insanlardan uzaklarda bir yerde tasavvur edilmiş olması, O'nun insanlarla yakın ilişki kurmasına engel değildi. Ancak bu ilişki doğrudan olmayıp dolaylı yoldan olmaktaydı. Bu ilişkiyi sağlayan şey, Tanrı'nın verdiği *kuttur* ki hükümdar kendisinde bulunan bu özel kut sayesinde her zaman Tanrı ile iyi ilişki kurmak zorundadır.¹⁷ Ayhan Bıçak Türk evren tasavvurunda, devletin her zaman merkezi yer işgal etmesi dolayısıyla, Tanrı'nın evreni ve insanı yaratmasından çok O'nun devletle ilgili konulara nasıl müdahale ettiği meselesinin önem kazandığını savunmaktadır.¹⁸ Türklerin bir dünya devleti olma yolunda ilerledikleri zamanda Tanrı'nın Türkleri desteklediği hatta sadece Türklere özgü bir Tanrı olduğu fikrinin güçlendiğini görüyoruz. Hükümdar devletini yönetirken her zaman Tanrı'nın gözetiminde olduğuna inanmaktadır.

Hakan ya da hükümdar, Tanrı'nın siyasete Türk halkının hayrını düşündüğü için müdahale ettiğine inan-

maktadır: Türk halkının ismi ve ünü kaybolmaması için, imparatorluğu veren Tanrı ve aynı Tanrı'nın biz-zat kendisi, onu Hakan olarak tahta geçirmiştir.¹⁹ Türkler için Hakan geleneklerin ya da "töre"nin meşrulaştırmasıyla, yönetme hakkına sahip olan kimse-dir. Yönetim, hakanlık eski Türk geleneğinde her zaman belli bir ailenin fertlerinin hak ettiği bir şey olarak görülüyordu. Aile fertleri arasında, hakanlığı kimin hak edeceğine dair belli bir kanunun olup olmadığına dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Hammer ve Zeki Velidi Togan gibi tarihçiler, Türklerde *Ekberiyet* kuralı gereği aile içerisinde en yaşlı olan erkek üyenin tahtın meşru varisi olduğunu iddia etmesine karşılık, Halil İncelik, bunu belgelere dayalı olarak ispat etmenin mümkün olmadığını söyleyerek, bütün hanedan âzası kimselerin eşit derecede hâkimiyet hakkına mâlik olduğunu ve Hakanın Tanrı'nın iradesiyle yönetime geçtiğine dair delillerin bulunduğunu söylemektedir. Mesela Bilge Kağan, tahta geçmesini şöyle izah eder: "Tanrı irâde ettiği için ve kendi talim olduğu için Hakan mevkiine oturdum."²⁰

Osmanlılar söz konusu olduğunda, imparatorluğun uzun süren hayatından da anlaşılacağı üzere, herhangi bir meşruiyet sorunu ciddi anlamda gündeme gelmemiştir. Hiç şüphesiz bunun çeşitli sebepleri olabilir: Ancak en önemli sebebi istikrarlı düzenini uzun süre devam ettirmesidir.²¹ Osmanlı otoritesinin meşruiyetinin diğer kaynakları da bu şekilde güçlenmiş oluyordu. Osmanlılarda da bir bakıma hanedan mensubu birinin tahta cülus etmesi onun, yönetiminin meşruiyet kazanması için yeterli bir sebepti.²² Onun tahta geçmesi Tanrı'nın o kimseye özel bir lütfu olarak görülüyordu. Dolayısıyla bu lütfu mazhar olan kimse belli bir kutsiyet kazanmış oluyordu.

Osmanlılar kendi meşruiyetlerini, peygambere kadar uzanan bir soy kütüğü çıkararak oluşturma çabasına girmediler. Buna rağmen, bir yandan kendilerinin efsanevi fatih Oğuz Han'ın soyundan gelen Kayı Boyu'ndan geldiklerini söylemeleri, diğer yandan da Hz. Nuh'un oğluna kadar giden bir soy kütüğü çıkarmaları, Fatih Sultan Mehmet'in, Bizans'ın son imparatorunun mensup olduğu aileden daha soylu olduğuna inanılan Komnenian ailesine mensup olduğuna inandığının ileri sürülmesi; ayrıca I. Selim'in Memluk Sultanı Tuman Bay'a gönderdiği mektupta kendisinin kral soyundan geldiğini dolayısıyla dünyayı yönetmeyi daha çok hak ettiğini iddia etmesi, Osmanlı yöneticilerinin kendi siyasi otorite-

lerine arkaik ve kutsal bir meşruiyet kaynağı bulma çabalarının bir ürünüdür.²³

16. yüzyıla gelinceye kadar Osmanlıların kendi meşruiyetlerini dini bir kaynağa dayandırmak için çok fazla bir çaba sarf etmemelerinin nedeni, o zamana kadar teb'asının önemli bir kısmının gayr-i müslimlerden oluşmasına bağlanmıştır. 16. yüzyıla kadar Osmanlıların kendileri için öne çıkardıkları unvan *sultan* yani, *dünyevi-siyasi* otorite olmuştur. Halife Mütevekkil'in halifelik ünvanını Yavuz Sultan Selim'e devrettiği doğru olsa bile Yavuz'un bu ünvanı kullanma konusunda çok istekli olmadığı görülmektedir. Osmanlı ülkesinin yöneticilerinin, Memlukların yıkılışıyla birlikte çok farklı bir yönetim taktiği geliştirmelerinin gereğini hissetmeye başladıkları anlaşılmaktadır. Osmanlıların onaltıncı yüzyıldan itibaren, hilafet konularını tartışmaya başlamalarının ve Halifeliğin Kureyşiliği gibi konuları ele alarak halifenin Kureyş kabilesine mensup olmasının hâlihazırda anlamsızlığını ortaya koyan risaleler kaleme almalarının sebebi budur. 1563 yılında vefat eden Veziriazam Lütfi Paşa, Hilafetin Kureyşten olması gerektiğine dair hadisle ilgili yapmış olduğu yorumları içeren bir kitap yayınladı. Halâsu'l-ümme fi *ma'rifeti'l-eimme* adını taşıyan eserinde Lütfi Paşa, hadisten Kureyş'e mensup olmayanların halife olmayacakları sonucunun çıkarılamayacağını savunur.²⁴

Tüm bunlara rağmen Osmanlı yöneticileri her zaman yetkilerini Allah ve peygamberden aldıklarına ilişkin örtük bir inanç taşıyorlardı. Fatih Sultan Mehmet, kendisinden önceki sultanların kullanmış oldukları siyasi-dünyevi otoritesine ilişkin, "hüda-vendigâr", "han", "sultan" gibi ünvanların yanında "padişah" ve "halife" ünvanını da kullanmıştır.²⁵ Bunu 16. yüzyılda yaşayan ünlü Osmanlı düşünürü Kemal Paşazade şu şekilde ifade etmektedir:

"Osmanlı Sultanları âlemin idarecisi olan Allah'tan ve O'nun son elçisi olan Muhammed' (as)ten aldıkları yetkiyle dünyanın düzenini sağlamak için çalışmaktadırlar. Bu göreve Allah'ın lütfu ile mazhar oldukları için zamanlarındaki diğer sultanlardan üstün olarak imtiyaz bulmuşlardır."²⁶

Kemal Paşazade gibi devletin resmi ideolojisinin oluşumunda önemli rolü olan kimselerin bu tür ifadeler kullanmış olmalarının gerçeği yansıtıp yansıtmadığı belki tereddütle karşılanabilir. Ancak Kemalpaşazade'nin çağdaşı olan Kanuni Sultan Süley-

man'ın Macar Kral'ına karşı kendisinden yardım talebinde bulunan I. Francois'e yazmış olduğu mektupta kendisini "*zıllullah fi'l arz*" (Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi) olarak tanıtmaması²⁷, Osmanlı padişahlarının da böyle bir inancı taşıdıklarını göstermektedir. Belki de bu konunun çok fazla tartışılmasının sebebi, bunun herkes tarafından doğru olarak kabul edilmesidir.

Tarihi bir bütün olarak Tanrı'nın kurgusu olarak gören ve sıkı bir kader inancına sahip olan bir dini anlayıştan gelen kimselerin, siyasi otoriteyi de bu çerçevede değerlendirmesinde şaşılacak bir şey olması gerekir. Tarihçi Mustafa Âfî bu bağlamda, Selçuklu hanedanının Moğollar tarafından yıkılmasını Tanrı'nın bir takdiri olarak görmektedir. Ona göre Osmanlılar'ın kurucusu Osman Bey, "yüzyılın müceddidi, Allah'ın dinini yenilemek, bozulan yeryüzüne düzen vermek için Allah tarafından görevlendirilen kişidir."²⁸

16. yüzyıla gelinceye kadar Osmanlıların kendi meşruiyetlerini dini bir kaynağa dayandırmak için çok fazla bir çaba sarf etmemelerinin nedeni, o zamana kadar teb'asının önemli bir kısmının gayr-i müslimlerden oluşmasına bağlanmıştır.

Osmanlılarda siyasi otoritenin oluşumu ve yeniden tesis edilmesi, kendinden önceki tecrübelerden etkilenmekle birlikte kendine özgü durumlar içermektedir. Osmanlılarda yöneticiler bir yandan İslâm hukukçularının kanunları, diğer yandan da örf-i sultani değimiz kendi kanunlarıyla sınırlı idiler. Mesela 16. yüzyılın başlarında I. Selim, Hıristiyan tebasının Müslümanlaştırılması için emir vermek istediğinde, zamanın Şeyhulİslâmı buna karşı çıktı ve Hıristiyanların Müslümanların himayesinde zımî olduklarını söyledi ve bu sebeple onların İslâmı kabule zorlanamayacaklarını ifade etti.²⁹ Tüm bunlar, sultanın siyasi yetkisinin hiçbir zaman sınırsız ve mutlak olmadığını göstermektedir.

Osmanlı yönetim anlayışının temel felsefesi haline gelen *nizâm-ı âlemi* sağlamak için padişahın adalet ve düzeni kurması gerekiyordu. Kanunnâme ve adâletnâme türü eserlerin büyük bir yekun teşkil etmiş olması yöneticilerin belli bir adalet mekanizması kurmak için gayret gösterdiklerinin işaretleridir. Os-

manlı Sultanlarının kendilerini yasa yapma hakkına sahip bir siyasi otorite olarak görmeleri, kendilerini şer'i kanunların üstünde gördükleri anlamına gelmez. Ancak bu, onların dini otoriteyi elinde bulunduran ulemanın da üzerinde bir güce sahip olduklarını gösterir. Bu ve başka belgelerin ortaya koyduğu bir başka gerçeklik daha vardır: Osmanlı sultanları retorik olarak halkın hoşnutluğunu ve adaletli davranmayı ön plana çıkaran bir siyasi üslup geliştirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda, halkın zulüm ve haksızlık yaptığını düşündükleri mahalli idarecileri şikâyet etmeye teşvik etmeleri, halkı Allah'ın padişaha bir emaneti olarak görmeleri³⁰, şairler tarafından yazılan methiyelerde sık sık adaletiyle ünlü olan kadim İran krallarıyla mukayese edilmeleri, belli dönemlerde ağır buldukları vergi yükünü hafifletmeleri³¹, sultanın adaletin tesisi için uğraşan bir yönetici imajı oluşturmak suretiyle meşruiyet arayışı içine girdiğini ortaya koyan belli başlı göstergelerdir.

Osmanlı Sultanlarının kendilerini yasa yapma hakkına sahip bir siyasi otorite olarak görmeleri, kendilerini şer'i kanunların üstünde gördükleri anlamına gelmez.

Osmanlı ülkesinde yaşayan müslüman halk, padişahların dini hayatlarındaki dindarlıklarını ve diğer din mensuplarına karşı müslümanların savunucusu olduklarını söyleyerek siyasi otoriteyi dinen meşrulaştırmaya çalışıyorlardı. Mesela bunlar arasında hac yollarının emniyetini sağlamak için sultanın göstermiş olduğu çabalar, padişahların tarikat şeyhleriyle aralarındaki iyi ilişkiler, dini sembollere karşı saygılı tavırları, büyük fetihler yaparak fiilen İslâm'ın ve müslümanların savunucusu konumuna gelmeleri buna işaret eden örneklerdir.

Osmanlı Devleti gibi çok dinli çok kültürlü bir yapıya mensup olan bir ülkede, siyasi otoritenin Tanrısal bir iradeye göndermede bulunarak meşrulaştırılmasının tüm toplum kesimleri tarafından aynı biçimde kabul edileceğini iddia etmek zordur. Gayr-i müslim teb'anın da müslüman teb'a gibi, yöneticinin Tanrı tarafından gönderildiğini bu yüzden itaat etmek durumunda olduklarını düşündüklerini varsaymak herhalde doğru olmasa gerekir. Ne var ki, ileriki sayfalarda okuyacağımız gibi, Hıristiyan siyaset anlayışında onun şu ya da bu dine mensup olması söz konusu edilmeden ona itaat etme, hatta itaat ederek sevap

kazanma zorunluluğu vardır. Bu durumda bir sultan tarafından idare edilmiş olmak takdir-i ilâhi olarak kabul edilir. Gayr-i Müslim teb'a, devletin kendisi için sunduğu meşruiyet seçeneğine itibar etmemekle birlikte, kendi inanç unsurlarına bağlı olarak farklı bir meşrulaştırma üretmektedir. Tarih boyunca, müslümanlar da dahil olmak üzere başka ülkelerde yaşayan dini azınlıkların, siyasi otoritenin kendi takdimi dışında, benzer meşrulaştırma teknikleri geliştirdiklerini söyleyebiliriz.

Ünlü Osmanlı Tarihçisi Tursun Beg (1424-1494) siyasi otoritenin meşruiyetini daha genel bir çerçevede ele almaktadır. Tursun Beg'e göre Tanrı, özgür iradesiyle insanı sosyal bir varlık olarak, bir toplum içinde karşılıklı *tesanüd* ve *tenâsur* içinde yaşayacak şekilde yaratmıştır. Doğal ayrılıklar sosyal farklılıkların ortaya çıkmasına yol açmış, bu da düşmanlıklara ve çatışmalara yol açmıştır. İlkel toplumlar bu yüzden yıkılma ile karşı karşıya kalınca onları yıkılmaktan kurtaracak bir yöneticiye gerek duyulmuştur. Yönetici Tursun Beg'e göre toplum içerisinde herkesin oynayacağı rolü belirleyen kimsedir. Tursun Beg, buradan yola çıkarak devletin ilâhi bir lütf olduğunu söyler.³² Ona göre, nizâm-ı âlemi korumakla görevli olan devlet anlamına gelen saltanat, insanın doğasındaki zayıflıkların yol açtığı problemlere karşı düşünülen ilâhi bir çaredir. Tursun Beg, burada şekil bakımından herhangi bir ayırım yapmadan her tür yönetimin kaynağını ilâhî irâdeye dayandırmaktadır. Tursun Beg'in ifadeleri çok açık olmakla beraber, yöneticiye duyulan gereksinim burada Tanrı tarafından konulan bir "doğal yasa"ya göndermede bulunularak açıklanmaktadır. Dolayısıyla siyasi otoritenin meşruiyeti, doğal, toplumsal bir zorunluluğa, dolayısıyla da Tanrısal irâdeye bağlanmaktadır. O, bu görüşünü desteklemek için Hz. Muhammed'ten bir hadis nakleder. Hz. Muhammed, söz konusu hadiste "*gönderilmiş bir peygamber ya da mukarreb melek hariç, sultanlık rütbesinden daha üstün bir rütbe yoktur*" demiştir. Elbette bu sözün gerçekten Hz. Muhammed'e ait olup olmadığı mutlaka araştırılması gerekir. Yine Tursun Beg "Sultan, yeryüzünde Tanrı'nın gölgesidir" sözünü de Hz. Muhammed'e atfederek nakleder.³³ Hadisleri delil olarak kullanmasından, ve hadiste sultanın niteliklerinden söz edilmemesinden hareketle, Tursun, Beg'in, hiçbir özellik atfetmeden siyasi otoritenin hem varlığının zorunluluğunu savunduğunu, hem de

onun Tanrı katında da üstün bir yere sahip olduğu düşüncesinde olduğunu söyleyebiliriz. O, Padişahları, yer yer Vâcibu'l-vücûd yani Tanrı'nın sıfatlarına bürünen, böylece yüce kimseleri alçaltan alçak kimseleri yücelten kimseler olarak tanıtır.³⁴ Bu, bazı tanrısal sıfatların padişahta tezâhür etmesi anlamına gelir ki Thomas Hobbes gibi siyaset felsefecilerinin de kralın otoritesiyle ilgili benzer benzetmelere başvurduklarını birazdan göreceğiz.

İbrahim Müteferrika da ilkel toplumlardaki durum konusunda Tursun Beg ile aynı düşünmekle beraber, Tanrı'nın ilkel toplumlara müdahalesinin bir yönetici göndermek suretiyle değil, bir peygamber aracılığıyla vahiy göndermekle olduğunu söylemektedir.³⁵

Sultan otoritesini kullanırken şeriat kanunları ile kuşatılmıştı ve aldığı kararlarda dini otoritenin temsilcisi konumunda olan ulemanın görüşüne başvurmak zorundaydı. Ne var ki gerekli gördüğü durumlarda bu kayıtları hiçe sayarak mutlak gücüne başvurabilirdi. Bunlardan en önemlisi siyasi otoritenin yeniden tesis edildiği durumlarda ya da isyan, ya da fitne olarak algılanan ve bugünün siyasi literatüründe belki terör olarak algılayabileceğimiz hareketleri bertaraf edebilmek için, bazen algılanan mevcut meşruiyet sınırlarını zorladığı durumlardır. Osmanlı padişahları, eşkiyâlık, padişahın hayatına kastetme, padişaha hakaret etme, devlete karşı isyana girişme, hatta az da olsa hırsızlık ve zînâ gibi suçlardan dolayı, reayaya mensup bir kimse mahkemeye dahi çıkarılmadan *siyâseten katl* dediğimiz yöntemle idam edilebiliyordu.³⁶ Padişahın reâyâyâ karşı rutinini dışına çıkması daha seyrek rastlanan bir olgu iken, kendi kulları olarak gördüğü askeri sınıfa karşı, hiçbir yazılı kural ya da teamül tanımadan rutinini dışına çıkabiliyordu. Bunun zaman zaman İslâm hukukçuları tarafından da onaylanması, siyasi otoriteye atfedilen gücün anlamı sorununu açığa çıkarmaktadır. Hukukçuların, sultanların örf'e dayanan uygulamalarına onay vermeleri bunu kerhen de olsa meşru görmeleri, otoritenin çözülmesiyle meydana gelecek anarşi, ya da düzenin bozulması korkusudur.³⁷ Bu yüzden, tiranlığa dönüşmüş yönetimlere bile isyanın doğru olmadığını savunmuşlardır. Hatta zaman zaman, Nizâmülmülk gibi siyaset teorisyenleri, hükümdarın ancak Tanrı'ya karşı sorumluluk taşıdığını bunun dışında halka hesap vermek gibi bir görevi olmadığını savunanlar da olmuştur.³⁸ İslâm hukukçuların bu fikirleri, 17. yüzyılda yaşayan İngiliz siyaset

felsefecisi Thomas Hobbes'in düşüncelerini hatırlatmaktadır. Thomas Hobbes'a göre nasıl ki Tanrı'nın yaptıklarını, meşru kılan sadece O'nun Tanrı olarak o şeyi yapmasından başka bir şey yoksa, aynı şekilde dünyevi bir egemen gücün yaptığını meşru ve adil kılan sadece ve sadece onun tarafından yapılmış olmasıdır. Siyasi otoriteden sadır olan yasalar ile, Tanrı'nın iradesinden sadır olan yasalar arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.³⁹

Sultan otoritesini kullanırken şeriat kanunları ile kuşatılmıştı ve aldığı kararlarda dini otoritenin temsilcisi konumunda olan ulemanın görüşüne başvurmak zorundaydı. Ne var ki gerekli gördüğü durumlarda bu kayıtları hiçe sayarak mutlak gücüne başvurabilirdi.

Sultanın rutinini dışına çıkma hakkı zımnen onaylanmış olsa bile bu hakkın da sınırsız olmadığını görüyoruz. Halil İnalçık Tursun Beg'e ve başka kaynaklara dayanarak padişahın kanun yapma hakkını *örf* terimi ile açıklamaktadır.⁴⁰ Tursun Beg *tedbir-i siyâset* dediği yönetim biçimlerini açıklarken, hikmete uygun ve hem bu dünya hem de öbür dünya mutluluğunu esas alan yönetim biçimine *siyâset-i ilâhî* ya da *şeriat* adını verir ki bunun teokratik yönetim biçimine tekâbüll ettiğini söyleyebiliriz. Tursun Beg'e göre bunun dışında bir başka yönetim biçimi daha vardır:

"Ve illâ yâni bu tedbir ol mertebede olmazsa, belki mücerred tavr-ı akl üzere nizâm-ı âlem-i zâhir için, mesela tavr-ı Cengiz Han gibi olursa, sebebine izâfet iderler, siyâset-i sultânî ve yasağ-ı pâdişâhî dirler ki örfümüzce ana örf dirler."⁴¹

Her şeye rağmen Padişah, kanun yaparken kendisini İslâm hukuku ile sınırlandırıyor. İslâm hukukunun temel ilkelerine aykırı olan bir kanun koyması mümkün değildi. Diğer yandan *siyâseten katl* hükmünün uygulanmadığı ulema sınıfının olması⁴² sultanın otoritesinin sınırsız olmadığını göstermektedir. Sultanın kanun koyma yetkisi her halükarda, Kur'an'ın ve sünnetin susmuş olduğu, yönetimle ilgili konularda kendisinde kanun koyma yetkisi görüyordu.

IV

Hıristiyanlıkta siyasetle ilgili üç temel yaklaşımın olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birisi Yeni Ahit'in orijinal yaklaşımı, ikincisi kilise babalarının

yaklaşımı, üçüncüsü de Protestanlıkla birlikte gelişen yaklaşımdır.

Eski Ahit'te Hıristiyanlığın daha çok ahlaki mesajlara ağırlık verdiğini görüyoruz. Ancak erken dönem Hıristiyanları yönetimin ilâhî otoriteye ait olduğu inancını geliştirmişlerdir. Matta'daki bir cümle hem dünyevi otoritenin hem de ilahi otoritenin meşruiyetine işaret eder.⁴³ Aziz Pavlos da Romahlara göndermiş olduğu mektubunda yöneticileri Allah'ın görevlendirdiği kimseler olarak görmekte ve yöneticilere, mutlak şekilde itaat edilmesi gerektiğini savunmakta, yönetime karşı itaatsizliği, Tanrı'ya karşı itaatsizlikle özdeşleştirmektedir.⁴⁴ Bu bakımdan, ilk Hıristiyanların her türlü yönetimin kaynağının Tanrı olduğuna inandıklarını söyleyebiliriz. Batı Roma imparatorluğunun yıkılmasına kadar devlet ilişkisinin bu şekilde devam ettiğini söyleyebiliriz. Batı Roma'nın yıkılışıyla birlikte, kilisenin devlet üzerindeki etkisi artmıştır. Kilisenin, hatta yerel kiliselerin kuruluşundan önce, Hıristiyanlık aslında iki krallık arasında, Yani Tanrı'nın krallığı ile Sezar'ın krallığı arasında yapmış olduğu ayrımla, zaten siyasetin alanı ile dinin alanını birbirinden ayırmışlardır.⁴⁵

Seküler devlet sadece bu dünyaya hükmederken ve kötülüklerin kaynağı iken, Tanrı devleti iki dünyaya da hükmetmekte ve insanın kurtuluşunu sağlamaktadır.

St. Augustine (354-430) gibi Patristik dönem Hıristiyan düşünürleri bunun teorisini geliştirmişlerdir. Aziz Augustine göre insan aynı anda iki otoriteye bağlıdır. Aslında bu Augustine'nin bireye bakış açısının aynı zamanda devlet anlayışına da yansımaları anlamına gelmektedir. Nasıl ki insanda aynı zamanda hem Tanrı sevgisi ve O'nun yasasına teslim olma isteği hem de benlik ve dünya sevgisi ve kendi arzularına teslim olma isteği varsa aynı şekilde, siyasi alanda da Semavi şehir, Kudüs adımı verdiği ve kilise ile özdeşleştirdiği, yönetim anlayışı ile, Babil şehrinin yönetim anlayışı ile özdeşleştirdiği dünyevi devletin yönetim anlayışı arasında ayrım yapar. Bunlardan biri seküler devlet otoritesi diğeri de Tanrı devleti otoritesidir. Seküler devlet sadece bu dünyaya hükmederken ve kötülüklerin kaynağı iken, Tanrı devleti iki dünyaya da hükmetmekte ve insanın kurtuluşunu sağlamaktadır. Aziz Augustine'e göre seküler devlet şeytani yani dünyevi arzu ve istek-

lere dayanır. Augustine, yeryüzü devletinin kökenlerini kardeşi Habil öldürerek bir şehir inşa ettiği söylenen Kabil'e kadar götürür.⁴⁶ Buna rağmen seküler devlet, kiliseye itaat etmek suretiyle kendisine bir meşruiyet zemini yaratabilir. Her şeye rağmen Augustine'nin bu ayrımının, gerçek siyasi teşekküller arasındaki bir ayrım olmaktan öte, ahlaki ve manevi fikirler bakımından yapılan bir ayrım olduğu iddia edilmiştir. Bu durumda Hıristiyan bir kimse kiliseye mensup olsa bile, kalbindeki dünya sevgisi ve bençilliği dolayısıyla, ahlaken ve manen Babil Şehri yani Yeryüzü Devletinin bir vatandaşı olabileceği gibi, Tanrıyı seven ve işlerini dürüst yapan bir devlet görevlisi, ahlaki olarak ve manen Kudüs şehrine ya da Tanrı Devletine bağlı sayılır.⁴⁷ Kilise ise Tanrı devletinin temsilcisidir. Augustine göre kilise Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşüdür. İnsanlar hem seküler devlete hem de Tanrı devletinin yeryüzündeki temsilcisi olan kiliseye itaat etmek zorundadırlar.⁴⁸ Augustine'nin bu ayrımından yola çıkan bazı düşünürler, onun seküler eğilim taşıyan düşüncelere sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁹

Augustine'nin bu anlayışı sonucu din, kilise devlet üzerinde etkin hale gelmiş, ortaçağlar boyunca krallara taçlarını ulusal papazlar giydirmiştir. İslâm düşüncesinden ve Yunan felsefesinden özellikle de Aristo'dan etkilenen Aziz Thomas Aquinas, tıpkı Stoacılar gibi yeryüzündeki her şeyin külli bir iradeye göre işlediğini savunur. Akıl, vahiy yoluyla gelen bilgiyi tamamlayıcı niteliktedir. Akıl ve vahiy hep birlikte bilginin mabedini oluştururlar. Aquinas'a göre evren içinde bulunan her şey kendi doğasına uygun bir rol icra eder. Yani her şey karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdır. Akıl ve ruhan oluşan bir varlık olarak insan, bu yapı içerisinde farklılık arz eder ve Tanrı ile aynı karakteri paylaşır. İnsanların geliştirdiği devletler de Tanrı'nın evreni yaratma eylemine benzer. Ona göre yöneticilik kutsal bir görevdir. Yöneticinin gücü Tanrı'dan kaynaklanır ve yönetici bu gücünü insanın yararı için kullanır. Yöneticinin meşruiyet kaynağı hukuktur. Yönetici hukuka bağlı kaldığı müddetçe bir Hıristiyan için herhangi bir sorun yoktur.⁵⁰

Hıristiyanlık bir din olarak, insanın etkinliklerini ikkiye ayırarak, dünya ile ilgili olanları devlet ve yönetimle ilgili olanlarla aynı kefiye koyuyor, dinî olanları tamamen bunun dışında tutuyordu. Bunun bir sonucu olarak devlet ve din iki ayrı hiyerarşi olarak örgütlenmiştir. Devlet otoritesi ve kilise otoritesi her

ne kadar sürekli olarak birbirleriyle mücadele içinde olmuş ve birbirleri üzerinde hegemonya kurmaya çalışmışlarsa da, kesinlikle bu bir alanın tamamen ortadan kalkması şeklinde sonuçlanmamıştır. Her iki alan da bazen biri, bazen diğeri zayıflayarak da olsa varlıklarını sürdürmüşlerdir. Belki de teokratik devlet biçimi bu hegemonya savaşında, kilise otoritesinin üstün geldiği biçimlere işaret etmektedir.

Kilisenin siyasi otorite üzerinde etkinliğini artırdığı dönemler Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra ortaya çıkan belirsizlik ortamında başlayarak devam etmiştir. Kilise siyasi otoritenin uygulamaları üzerinde söz sahibi olmaya başlayınca krallar da kendilerinin Tanrı tarafından atandığını söyleyerek bir meşruiyet alanı oluşturmaya başladılar. Kilisenin bu uygulamalarına ve oluşan baskılara karşı gelişen düşünceler sonunda, kilisenin ve bu arada Tanrı'nın dünyevi iktidarı kademeli olarak sınırlandı ve bunun teolojik-felsefi altyapısı hazırlandı.

Onaltıncı yüzyılda başlayan uluslaşma sürecinin krallar üzerinden yürütüldüğünü biliyoruz. Bağımsız ve otonom kentler kralların şahsında birleşerek merkezi otoriteleri oluşturmuştur. Şüphesiz yine bu yüzyılda ortaya çıkan yeni ekonomik ve ticari yapının da böyle bir merkezi otoriteyi gerekli kıldığını söyleyebiliriz. Reform ve Protestanlığı başlatan liderler, ülkelerini, Roma Katolik Kilisesi'nin hegemonyasından kurtarmak için kralların şahsında güçlü merkezi otoritelere ihtiyaç hissetmişlerdir. Bu yüzden Erasmus, Luther ve Calvin gibi reform hareketinin öncüleri kralların otoritesini yüceltmış ve onlara itaat etmenin gerekliliğinde ısrarcı olmuşlardır.⁵¹

V

Hıristiyan Batıda Ortaçağın sonlarına doğru, Tanrı'nın mutlak kudretinin teolojik temsili konusunda meydana gelen, "kralın istisna kullanma hakkı" olarak ifade edilen ve papalık hakkının kullanımına ilişkin ortaya çıkan yeni durumların meşrulaştırılmasında kullanılan bu teolojik dönüşümün kökenlerini incelememiz gerekmektedir.

Tüm bu gelişmeler, seküler egemenlik anlayışına uygun kavramsal materyaller sağladığı gibi aynı zamanda, içerisinde insanın otonomluğuna, ve kendi geleceğini belirleme hakkı olan bir özneye dönüştüğü modern politik antropolojinin kuruluşunda araçsal rol oynadı.

"İstisna" ya da rutinin dışına çıkmanın ne anlama geldiğini, Carl Schmitt'in bu konudaki geliştirdiği teoriden öğrenmek mümkündür. Carl Schmitt'e göre egemenlik istisna ile tanımlanması gereken bir kavramdır. Egemenliğin anlamı ancak büyük bir tehlike anında açık hale gelir. Kurulu bir düzene karşı son derece tehlikeli olan bir tehdit ortaya çıktığında, normal kurallar bir kenara bırakılır. İşte, egemenin anlamı tam da böyle durumlarda ortaya çıkar. Kurulu düzenin, böyle bir tehlike ile karşılaşarak karşılaşmadığına ve mevcut yasaları askıya alarak farklı bir uygulama yapıp yapılmayacağına karar veren kimse egemendir.⁵² Egemen, hem ne zaman istisna durumun oluşup oluşmadığına, hem de bu durumda ne-ler yapılması gerektiğine karar veren yegâne merci konumundadır.

Schmitt'e göre egemenin en önemli özelliği şiddet kullanma yetkisine sahip olmasıdır. Halkla yaptığı taahhüde göre egemen, duruma göre şiddet kullanma ve yasaları değiştirme ya da askıya alma hakkı olan kimsedir.

Schmitt'e göre egemenin en önemli özelliği şiddet kullanma yetkisine sahip olmasıdır. Halkla yaptığı taahhüde göre egemen, duruma göre şiddet kullanma ve yasaları değiştirme ya da askıya alma hakkı olan kimsedir.⁵³ Egemen, tamamıyla mevcut yasa ve kurallara bağlı olamaz. Çünkü egemenin otoritesi, onun mevcut yasa ve normları aşan karar verebilme kapasitesine dayanır ve bunların dışında ve üzerinde yer alır. Schmitt, egemenliğin özünün istisnai kararlar vermede saklı olduğuna ilk defa dikkat çeken kimse-nin Jean Bodin olduğunu söylemektedir. Bodin'e göre normal şartlarda egemen, doğal yasalara bağlı onlara uygun ve halkın çıkarlarına göre hareket etmesi gerekiyorken, olağanüstü durumlarda bunlara herhangi bir bağlılığı yoktur. Schmitt'in 1922 yılında basılan *Political Theology* adlı eserindeki bir başka iddia da şudur: Modern seküler devlet anlayışındaki tüm kavramlar, sekülerize edilmiş teolojik kavramlardır.⁵⁴

İstisnayı, Schmitt mucizeye benzetir. Mucize durumunda da Tanrı aslında, tabiatı cari olan yasalara müdahale etmekte ve onları askıya almaktadır. Onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar ki dönemde egemen, Tanrıyla özdeşleştirilmiştir. Egemenin

devletteki rolü Tanrı'nın dünyadaki konumuna benzetilmiştir. Mesela bu anlamda Rousseau, filozofların Tanrı'yla ilgili betimlemelerini "egemen" ile ilgili kullanır. O, istediğini yapabilir, ancak o şerri irade etmez.⁵⁵ Descartes'ta da aynı benzetmenin olması bu bakımdan şaşırtıcı değildir. Nasıl ki krallar kendi ülkeleri için yasa yapıyorsa aynı şekilde Tanrı'da doğa için yasalar yapar.⁵⁶ Schimitt 1938 yılında Hobbes ile ilgili yaptığı çalışmasında John Neville'nin şu cümlesini sık sık tekrar etti:

"Kalvinizm'in Tanrısı, Hobbes'in, yasa, adalet ve bilinç tarafından kontrol edilmeyen kâdir-i mutlak Leviathan'ıdır."⁵⁷

Tanrı, yalan söyleme gücüne elbette sahiptir, ancak fiilen bunu yapamaz. Şu halde bu anlayışa göre Tanrı'nın mutlak kudreti fiilen kullanmış olduğu bir kudret değildir.

Schimitt'in, açıklamalarında yer alan Tanrı'nın kendisini sınırlamasının ortaçağlardaki teolojik tartışmalarda ne anlama geldiğini anlamak için 1067 yılına dönmemiz gerekmektedir. 1067 yılında Peter Damiani yazmış olduğu bir eserinde dördüncü yüzyılda Aziz Jeromi'nin, "Tanrı'nın bile geçmişi tamamen silerek, düşmüş bir kadının şerefini yeniden iade edemeyeceğine" ilişkin yorumu konusunda bir kitap kaleme aldı. Damiani'ye göre bu, Tanrı'nın özgürlüğünü, delilsiz bir şekilde sınırlamak anlamına gelir.⁵⁸ İlk görüşte oldukça verimsiz gibi görünen bu tartışmanın ima ettiği anlamları göz önünde bulundurduğumuzda, sonraki dönemlerde ortaya çıkan siyaset tartışmaları üzerindeki etkisi bakımından önemli olduğunu görürüz. Bu, teorik olarak Tanrı'nın sahip olduğu kudreti ile, O'nun fiilen tercih ettiği ve uyguladığı gücü arasındaki yapılan bir ayrıma işaret ediyordu. Onikinci asırda, bu konu Tanrı'nın mutlak gücü (*potentia absoluta*) ve onun fiilen kullandığı güç (*potentia ordinata*) terimleriyle tartışma konusu edilmiştir.

Bu ikisi arasındaki ilişki ortaçağlarda iki biçimde anlaşılmıştır. Bunlardan birisi erken dönemlerde, Thomas Aquinas ve Aziz Anselm tarafından temsil edilen anlayıştır. Tanrı'nın, tayin edilmiş (*ordained*) gücü, Tanrı'nın fiilen yapmayı tercih ettiği şeye, bir başka deyişle onun tesis ettiği yaratma düzenine göndermede bulunur. Tanrı'nın mutlak gücü ise, O'nun Tanrı

olması hasebiyle kendinde gücüne işaret eder. Bu sonuncusu, kendi iradesiyle yarattığı düzen hesaba katılmadan düşünülen kudretidir. Tanrı buna göre, teorik olarak birçok şeyi yapabilir. Ancak bu Tanrı'nın onları yaptığı, ya da yapacağı anlamına gelmez. Mesela Anselm'e göre bu, alternatiflerin tümünün teorik olarak mümkün olmasına rağmen Tanrı tarafından tercih edilmiş olmasını ya da atanmış olmasının anlamsızlığına işaret eder. Tanrı kapasite olarak bu güce sahiptir ancak fiilen bunu tercih edemez. Mesela Tanrı, yalan söyleme gücüne elbette sahiptir, ancak fiilen bunu yapamaz. Şu halde bu anlayışa göre Tanrı'nın mutlak kudreti fiilen kullanmış olduğu bir kudret değildir.⁵⁹ Başka bir deyişle Tanrı'nın mutlak kudreti bu dönemde, O'nun kendi inşa ettiği düzene müdahale etmek için kullandığı bir güç olarak anlaşmaz. Kudret-i mutlak Tanrı'nın yaratma öncesinde sahip olduğu tüm güçlere işaret eden bir kavramdır. Tanrı bu güçlerin bir kısmını evreni yaratıp ona bir düzen verirken kullanmıştır. Kullanmadıkları ise ancak hipotetik olarak mevcut olan güçleridir.⁶⁰

Klasik diyebileceğimiz bu yaklaşımın yanında 13. asırda Tanrı'nın kudretinin kullanımı ile ilgili bir başka yaklaşıma daha rastlıyoruz. Bu yaklaşıma göre Tanrı, mutlak gücünü kurulu düzene müdahale etmek için kullanmaktadır. Hukuki yaklaşım dediğimiz bu yaklaşımda Tanrı'nın mutlak gücü kendi ilan edilmiş iradesini mucizevi bir biçimde tahrip etmektedir. Burada Tanrı'nın kendisince teşri edilmiş olan gerçek yasaya uygun olarak faaliyet gösteren tayin edilmiş (*ordained*) kudreti ile, Tanrı'nın onunla yasa dışına çıkabilen ya da yasanın dışında işleyen mutlak gücü arasında ayırım yapmaktadır.⁶¹ Mutlak kudret artık bu durumda, mantıksal olarak mümkün olan, ancak kullanılmayan bir alan olmaktan çıkıp, tayin edilmiş gücün ötesinde hâlihazırda aktif olan olağanüstü bir güce dönüşmektedir. Bu durumda Tanrı artık, yaratmış olduğu düzenle kendisini sınırlamamakta ve normal işleyen düzenin dışına çıkabilmektedir.

Scotusa göre bu ayırım, hem insan için hem de Tanrı için geçerlidir. Benzetme sadece Tanrı'nın ve kralın kudreti arasında değil, Tanrı'nın ve tüm özgür insanların kudreti arasında yapılabilir. Çünkü insan da isterse yasaya uyar, istemezse uymaz. Aslında bu benzetme çok önemli bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Çünkü, daha önceki teologlar, özgür iradeyi hem insana hem de Tanrı'ya atfetme konusunda çekişen davranıyorlardı. Bunun insana da uygulanabi-

leceğinin meşruluğu ortaya konulunca, mutlak ve tayin edilmiş güç ayrımı artık hem papalığın hem de prenslerin egemenlik kullanımında işlevsellik kazanmış oldu. Scotus'a göre halk için mutlak hareket söz konusu olamaz; çünkü onlar idare edilmektedirler ve yasa yapma güçleri yoktur. Bunlar düzensiz olmadan ya da aşırıya kaçmadan yasanın dışına çıkamazlar. Çünkü egemen güçler yasaları yaparlar ve onlar zaman zaman yasaları askıya alıp, bazılarını yasaların vermiş olduğu hükümlerden muaf tutarlar.⁶²

Tekrar Schmitt'e dönecek olursak, yukarıda geçen Tanrı'nın mutlak gücü ve tayin edilmiş gücü ile ilgili hukuki yorumla, Schmitt'in egemenliğin öзде, egemenin yasal düzenin dışına çıkabilmesine, ya da onu tamamen askıya alabilmesine dayanan bir şey olduğuna dair inancı arasındaki paralellik dikkatlerden kaçmamaktadır. Aynı şekilde özellikle Tanrı'nın mutlak kudretine dair hukuki anlayış da, Schmitt'in Tanrı ile egemen arasında bir kıyas yapmasına sebep olmaktadır. *Political Theology* adlı eserinde, hukuktaki istisnânın, teolojideki mucizeye benzediğine dair ifadesini göz önüne aldığımızda daha açık hale gelmektedir.⁶³ Ancak burada dikkat çekici olan şey şudur: Bu, 12. ve 13. yüzyıllardaki teologların tartışmalarına göndermede bulunarak yapılabilecek bir kıyas değildir. Çünkü bunlar Tanrı'nın evrene müdahalesini, onun tayin edilmiş (*ordained*) kudreti sınırları içinde anlıyorlardı. Kısaca mucize, onlara göre Tanrı'nın, mutlak gücüyle değil, tayin edilmiş gücüyle alakalıydı.⁶⁴ Mucizeler istisna olmayıp, Tanrı'nın takdirinin bir parçasıydı. Ancak Duns Scotus'tan sonra ve mucizeyi dışarıda ve kurulu düzene karşı bir güç gösterisi olarak algılayan bir teolojik anlayışın gelişmesinden sonra, Schmitt'in yapmış olduğu bu kıyas Hıristiyanlık bağlamına göndermede bulunulabilir hale gelir.

Şüphesiz burada papanın yetkisi ile ilgili de bu meselenin alakalandırıldığını görüyoruz. Dolayısıyla burada kilise ve politikanın da bu anlayış değişiminde rolü olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda belki de hukuki anlayışın öncelikle teologlar arasında değil, kilise hukukçuları arasında, papanın gücü ile kilise hukuku arasında ilişkiyi tartışırken savunulmaya başladığını söylemek daha doğru bir tespit gibi görünmektedir. 12. asrın sonlarından itibaren, kilisenin bürokratik bir yapıya büründürülmesi eğilimine, kilise otoritesinin merkezileştirilmesi eğilimi ve Hıristiyan toplumunun tüm işleri üzerinde papaz-

lığın yarı emperyal diyebileceğimiz gücünü pekiştirme gayretlerinin eşlik ettiği bilinmektedir. Bu değişimin aynı zamanda o dönemde belli bir ivme kazanan ekonomik gelişme ile de alakalı olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁵ Kilise hukukçuları, papazlık gücünün sınırlarının ve doğasının teorik bir yapıya büründürme çabalarının bir parçası olarak, teolojiden mutlak ve tayin edilmiş güç kavramlarını ödünç aldılar.

Bodin'e göre prensin, sahip olduğu mutlak güç ile, kendi ülkesinin yasalarına aykırı hareket edebilme gücü vardır. Ancak, Tanrı'nın yasalarına ya da doğal yasalara aykırı hareket etme gücü yoktur.

Hostiensis, 1270 yıllarında papanın normal zamanda tabii olduğu hukukun olağanüstü durumlarda onu bağlamayacağına işaret ediyordu.⁶⁶ Ancak bu, her ne kadar kilise hukuku içerisinde üretildiyse de, hukuki ayrım sadece hukuki ve politik düşünceye mahsus bir şey olarak kalmadı. Teoloji ile hukuk teorisi ve pratik arasında yakın ilişki vardı. Bu bağlamda hukukçu olan papalar da vardı.⁶⁷ Ondördüncü yüzyıldan itibaren, bu teolojiye de hâkim oldu.

16. yüzyılda hukuki ilahi kadir-i mutlak anlayışına, sadece papazın ayrıcalıklarını meşrulaştırmak amacıyla değil aynı zamanda imparatorların ve kralların ayrıcalıklarını meşrulaştırmak amacıyla da başvurulduğu oluyordu. Kral ve imparatorlar da aynı olağanüstü, ve şu anda aktif olan, mutlak güçle donatılmışlardı. Bu ayrım, Fransa'da, Macaristan'da, İspanya'da ve İngiltere'de kralların gücünün sınırlarını tartışan hukukçular arasında oldukça yaygındı. Burada, kralın mutlak gücünden neş'et eden fiilleri ile, kanunla düzenlenmiş sıradan sivil gücü arasında ilk ayrımı yapan Jean Bodin'e yeniden dönmemiz gerektiğini düşünüyorum. Bodin'e göre prensin, sahip olduğu mutlak güç ile, kendi ülkesinin yasalarına aykırı hareket edebilme gücü vardır. Ancak, Tanrı'nın yasalarına ya da doğal yasalara aykırı hareket etme gücü yoktur.⁶⁸

Görüldüğü gibi hukuki yorumlar öncelikle papanın ve onun savunucularının gereksinimlerine hizmet etmiş daha sonra da erken dönem mutlakiyetçi yöneticilerin ihtiyaçları için kullanılmıştır. Fakat bunun, mutlakiyetçi bir idarenin meşrulaştırılmasında kullanılan teolojik bir mesele olduğu sanılmamalıdır. Da-

ha çok John Milbank'ın da ileri sürdüğü gibi, teoloji burada, insan eylemi için imkanın yeni şartlarını yaratmaya yardım eden yeni bir egemenlik arayışı inşa etmek için meseleye müdahil oldu.⁶⁹

Her ne kadar Roma hukukundaki "prens yasaya tabii değildir" ilkesi, bu hükme belli bir arkaplan sağlıyor- sa da, Brien Tierney'in de işaret ettiği üzere bu Orta- çağda, keyfi, mutlakıyetçi idareyi onaylamak için yorumlanmamıştır.⁷⁰ Dolayısıyla burada, istisnai ayrı- calıkları olan bir idare olarak anlayan yeni anlayış, Tanrıyı, kendi yasaları karşısında mutlak bir özgür olarak gören bir teoloji bağlamında kabul görecekti.

Onüçüncü asra kadar, Tanrı'nın iradesinin, gücünün ve bilgisinin O'nun doğası ile çelişkili olan alanları kapsayacak biçimde genişletilemeyeceği konusunda belli bir mutabakat vardı.

VI

Tanrı'nın tarihteki faaliyetleri ile ilgili yaklaşımlara da değinmemiz gerekir. Tanrı, zorunlulukla değil kendi iradesiyle faaliyette bulunurken, bu iradenin tanrısal doğaya uygun olması gerekmektedir. Bunun anlamı şudur: Tanrı'nın özgürlüğü sınırsız ve mutlak değildir. Tanrı'nın mutlak kudreti onun her istediğini yapacağı anlamına gelmiyordu. Bu, Tanrı'nın kendi doğasına, sıfatlarına uygun olan şeyleri yapacağı anlamına geliyordu.⁷¹ Tanrı bir bakıma kendi doğasının yasalarına bağlıydı.⁷² Tanrı'nın, şer ve günah ve zulüm olarak kabul edilen şeyleri yapamaması, iyi doğru ve adaletli olan her şeye temel olan Tanrı'nın doğasının sağlamlığı, doğruluğu temeline dayanır.⁷³ Onüçüncü asra kadar, Tanrı'nın iradesinin, gücünün ve bilgisinin O'nun doğası ile çelişkili olan alanları kapsayacak biçimde genişletilemeyeceği konusunda belli bir mutabakat vardı.⁷⁴

Aristoteles, İbn Rüşd ve İbn Sina gibi filozofların etkisiyle geliştirilen ve Tanrı'nın, özgürlüğünden ziyade evren karşısında zorunluluğunu vurgulayan ve deterministik bir yapıya sahip olduğu görülen felsefeye tepki olarak, bazı teologlar ondördüncü asırda daha iradeci bir Tanrı anlayışı geliştirdiler. Bunlar, yaratılmış dünya karşısındaki Tanrı'nın mutlak özgürlüğüne vurgu yaptılar.⁷⁵ Tanrı, dünyadaki her şeyi değiştirme özgürlüğüne sahipti. Yani doğruyu yanlış, yanlış doğru yapabiliyordu.

Tanrı'nın mutlak özgürlüğünü vurgulayan iradeci teoloji, Tanrı'nın mutlak gücünün doğasının hukuki yorumuna sponsorluk etti ve onu saygın bir hale getirdi. Bu tartışma aynı zamanda, egemene atfedilen ve onun kurulu düzenin dışına çıkmasına imkan sağlayan mutlak gücün merkezi bileşen haline gelmesini geçerli kıldı. Bunun ortaya çıkışı ile, prens olan egemeni, iradesi pozitif hukukun kaynağı, emirleri örfün üzerinde, gerek duydukça kendi koyduğu yasaların dışına çıkan ve artık, kamu yararı, doğal yasa ve akıl gibi şeylerle sınırlı olmayan biri olarak düşünmeye başladılar.⁷⁶

Kilise hukukun mutlak/tayin edilmiş güç ayrımını varsayan Teolojik iradecilikle egemen modeli arasındaki bu ittifak, Hobbes'un politik felsefesinde de kendisini gösterir. Hobbes'un politik felsefesinde iradeci bir Tanrı imajı ile, yasanın sınırları tarafından sınırlanmayan egemenin varlık gerekçesi birbirine geçmiş vaziyettedir. Hobbes, karşı konulamaz iktidar, her türlü hareketi uygun bir şekilde meşru kılar. Hobbes, egemenin gücünü Tanrı'nınkiyle karşılaştırır ve Tanrı'nın doğal yasanını, egemenin koyduğu yasalara benzetir. Tanrı'nın eylemlerinin âdil olarak nitelendirilebilmesi için, insanın adalet anlayışına uygun olması gerekmez ve sadece kendi mutlak kudretinin adil yaptığı şey adil olur. Aynı mantık, Hobbes tarafından dünyevi egemen için de uygulanır. Ona göre dünyevi egemen de ölümlü Tanrı'dır: Meşru krallar şu halde emrettikleri şeyi, sırf emrettikleri için adil kılarlar ve yasakladıkları şeyi sırf yasakladıkları için adaletsiz kılarlar.⁷⁷

Schmitt'in savunduğu egemen iradeci Tanrı'nın güçlü yankılarının olduğunu görüyoruz. İradeci Tanrı, yasadan, adaletten bilinçten önce gelen gizemli bir irade ile *yoktan* yaratmaktadır. Aynı şekilde bir devletin yönetimi de Schmitt'e göre "akla, danışmaya, ya da kendisini haklılaştırmaya dayanmayan ve hiçten ya da yoktan ortaya çıkan saf karar anına indirgenebilir."⁷⁸

VII

Tanrı'nın mutlak kudretine, Mevcut düzene müdahale etmek ve onu askıya almak için Tanrı'nın hâlihazırda aktif bir güce sahip olduğuna vurgu yapan yeni yaklaşım, Ortaçağın sonlarına doğru ortaya çıkan iradeci bir Tanrı anlayışının beraberinde getirdiği geniş anlayış değişikliğinin sadece bir vechesini yansıtır. Devlet egemenliğindeki istisna modeli bunların ortaya çıkardığı yegane değişiklik değildi. Bu-

nun dışında bu değişikliğin beraberinde ortaya çıkardığı başka anlayışlar da vardı. Bunlardan birisi, akıl ve vahiy arasında yapılan ayırımdı. Tanrı'nın özgürlüğünü, istediğinde şeylerin düzenini tersine çevirebileceği biçiminde anlarsak, kurulu düzenin bütünüyle kökten mümkün, olumsal hale gelmesi kaçınılmazdı. Yaratma bu durumda Tanrı'nın aklının, düşünmesi olarak anlaşılmadığı için, artık Thomas Aquinas'ın düşündüğü gibi bize marifetullahın yani Tanrı'nın varlığının bilgisini de işaret etmiyordu. Ne Tanrı'nın varlığını ne de onun sıfatlarını, insanın doğal kapasitelerini kullanarak bilmek mümkündü. Etik de dâhil olmak üzere Tanrı'yla ilgili her tür bilgimiz tamamen, imanın ve vahyin konusu haline gelmişti. Tanrı'nın, keyfi iradesi, bize vahyedilenlerin ötesinde, bilinebilir cinsten değildi.⁷⁹ Teolojinin bilinemezci ve mutlak anlamda özgür olan Tanrı anlayışı, her türlü metafizik spekülasyonu ve dini hakikatın akılcı bir araştırmanın konusu olabilme imkânını reddetmek suretiyle, teolojik araştırma tutkusuna da ciddi sınırlamalar getirdi. Vahiy, akılcı bir açıklama olmaksızın kabul edilmesi gereken keyfi (*arbitrary*) bir şey haline geldi. Bu şüphesiz hem agnostizme hem de fideizme-belli şeylere dair bilginin ancak iman yoluyla elde edilebileceği düşüncesi-kapı araladı. Aklın Marifetullah'ın bilgisine ulaştırılan meşru yol olarak kabul edilmemesi, bir yandan Kutsal kitapların literal olarak yorumlanmasını diğer yandan da geleneğin ihmal edilmesini beraberinde getirdi. Anlamli bir şekilde 14. asırda ortaya çıkan iki önemli eğilimlerden biri, vahyedilmiş öğretinin sadece Kutsal kitapların mesajına indirgenmesi, diğeri de mistisizme rücu etmek oldu.⁸⁰

John Milbank, Ortaçağ iradeciliğinin sonuçlarından birine yani, insanlığın özüne dair ortaya çıkan yeni anlayışa dikkat çeker. Bu yeni antropoloji için, ilk fırsat Roma *Dominium* kavramının ihya edilmesi oldu. Buna rağmen, bu kavram teolojik olarak desteklendiği için, yani, Tanrı'nın mutlak gücü ile tayin edilmiş gücü arasında ayırım yapan teoloji tarafından desteklendiği için bu canlanma mümkün hale geldi.⁸¹

Bu yeni antropolojinin beraberinde getirdiği sonuçlardan birisi her şeyden önce bireysel otonomiye her şeyden fazla değer vermesi, bireylerin karşılıklı olarak birbirlerinin işlerine karışmamalarını talep eden bir taahhüttü. Bu birbirlerine müdahalesizlik, ancak karşılıklı rızaya dayanan anlaşmalarla uygulanabilirdi. Ortaçağın çoğunda insanın doğaya temellükü

(*dominium*) klasik gelenekten elde edilen terimlerle tanımlanmıştı. Bu, mülkün, ortak yarar, ve bir hakça paylaşım gibi ilkelerin göz önünde bulundurulmasıyla rasyonel ve etik bir şekilde yönetimi olarak yorumlanmıştır. Roma özel hukukunda ise, *dominion* bir kimsenin, kendi şahsı, çocukları malı mülkü ve kölesi üzerinde sınırsız hak sahibi olması anlamına geliyordu.⁸² Ortaçağın sonlarına doğru, Roma'daki anlamı itibarıyla, yani bir kimsenin kendi malı üzerinde, uygun gördüğü sınırsız tasarruf hakkının olmasını öngören *dominion* anlayışı, klasik anlayışla değiştirilerek yenilendi. Roma hukukunda, *dominion*, aile üyelerine mahsus kılınmıştı, dolayısıyla şehrin, sitenin dışında bir şey olarak kabul edildi. İşte Ortaçağın sonlarına doğru *dominion* hakkında yapılan değişim burada ortaya çıkar. *Dominion* kavramı bu yeni anlamı itibarıyla artık kamusal alanı kapsayan politik bir kavram haline geldi. Aynı zamanda *dominion* hakla özdeşleştirilmeye başlandı ki bu da hakların güç bağlamında yeniden tanımlanmasına yol açtı. Daha eski Ortaçağ geleneğinde haklar, aşkın olan adalet ve iyilik düzenini imleyen, hatırlatan aile bir sosyal düzenin parçası olarak kavramlaştırılmıştı. Haklar, kişiler arasındaki uyumlu ilişki ve şeylerin hakça dağıtımıyla ilgili gücün adil bir şekilde sınırlandırılması olarak açıklanmıştı.⁸³ Hakların *dominion* ile özdeşleştirilmesi, bunların güç bağlamında yeniden tanımlanmasını da beraberinde getirdi. "Güce sınırlama getiren haklar" yerine "hak olarak kutsanan güçler" ortaya çıkmaya başladı. Artık haklar sadece hak ve adil olan şeyler değildi, ya da kamu mallarından adil yararlanma hakkı anlamındaki hak olmayıp, kişinin kendi malı üzerindeki aktif hakları anlamındaki haklardı.

"Güce sınırlama getiren haklar" yerine "hak olarak kutsanan güçler" ortaya çıkmaya başladı.

Mülkiyet her zaman için bir kimsenin kendi şahsını da içerir. Daha eski olan ortaçağ geleneğinde bu, buna uygun objektif bir erek ve telosa göre rasyonel ve etik yönetimi olarak algılanıyordu. *Dominion*un tekrar tanımlanmasıyla birlikte, kendini-yönetme bir kimsenin kendi benliği üzerinde sınırsız hak sahibi olması anlamında kullanıldı.

Tıpkı hukuki mutlak ve tayin edilmiş güç kavramları

gibi, Dominion kavramının uygulanması da Tanrı'nın iradesine vurgu yapan teoloji tarafından desteklendiğinde kabul görecekti. İnsanın kendi mülkü üzerinde dominon kurması, Tanrı'nın yeryüzü üzerindeki hâkimiyetine benzetilerek ispatlanıyordu.⁸⁴ Ondördüncü asırdan sonra insanın dominionu aynı şekilde, onun kendi dünya parçası üzerinde kurmuş olduğu egemenlik bağlamında anlaşıldı. Gerçi bu ona Tanrı'nın vermiş olduğu bir lütuf olarak algılandı. Yeni teoloji, eski teleolojik insan kavramını terk ederek, kendi kendisine karar veren yenisiyle değiştirdi.

Daha sonra bu teolojiden yeni bir insan şahsiyeti kavramı belirdi. Burada, herhangi bir objektif iyi ile sınırlandırılmayan ve kendi kendisini bağlamayan bir egemenlik ve sınırsız bir mülkiyet hakkı nı uygulayınca Tanrı'nın imajına yaklaşan bir insan tanımı yapılmaktadır.

VIII

İslâmi siyaset anlayışına bağlı olan Osmanlı yöneticilerinin yönetimlerini meşrulaştırmak için dini bir temel bulmaya çalıştıkları doğrudur. Bu hem toplum yapısına hem de kendi inançlarına uygun düşmektedir. Ancak Osmanlılarda siyasi otoritelerini ilahi bir kaynağa dayandırarak meşrulaştırmaları, daha çok tarihsel ve toplumsal olguların zorlamasıyla ortaya çıkmıştır. Osmanlı yönetimi uzun süren iktidarları boyunca ciddi anlamda bir meşruiyet sorunu yaşamamışlardır. Onların meşruiyetlerinin kaynaklarından biri de bu olmuştur. Zaman zaman farklı anlayışlar ortaya çıksa bile Osmanlılarda siyasi otorite genel anlamda kendilerini halife olarak gördükleri zamanlar da bile, Emevilerde olduğu gibi bunu Tanrı'dan özel bir destek aldıkları anlamda, kâderci bir biçimde kullanmamışlar, daha çok Tanrı'nın yeryüzünde bir yöneticinin olmasını istediği anlamında kullanmışlardır.

Hıristiyanlığın başlangıcından beri, varolan kilise ve devlet otoriteleri arasında yapılan ayırım, yöneticinin meşruiyetini dine ya da Tanrı'ya dayandırmasıyla olmamıştır. Siyasi otorite ile dini otorite iki ayrı güç olarak her zaman varlıklarını sürdürmüşlerdir. Dini otorite, devlet otoritesine itaati zorunlu saymasına karşılık, siyasi otoritenin kendilerince meşru sayılmasını şart koşmuşlardır. 16. yüzyıldan itibaren ulus devletin ortaya çıkmasıyla birlikte, Katolik kilisesinin tüm Avrupayı kontrol eden otoritesinin sona ermiş olması kralların meşruiyet kaynağının bir kısmı-

nı dinden almalarını engellemedi. Onaltıncı yüzyıldan itibaren, yerel kralların otoriteleri, dini argümanlar da kullanılarak güçlendirilmiştir. Bu dönemde Thomas Hobbes gibi siyaset felsefecileri, kralın gücünü Tanrı'nın gücüne benzeterek, kralın tıpkı Tanrı gibi kendi kurmuş olduğu düzene müdahale edebileceğini ve hiçbir kayıtle sınırlandırılmayacağını savunmuşlardır. Carl Schmitt bu anlayışın seküler devletin kurulması için gerekli kavramların üretilmesini sağladığını söylemektedir.

dipnotlar

- * Bu yazı, 4-6 Ekim 2010 Tarihlerinde Bursa'da düzenlenen "I. Uluslararası Felsefe Kongresi"nde bildiri olarak sunulmuştur.
- 1 Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, (Dem yayınları, İstanbul, 2008), 7.
- 2 K. Kerim 42: 38
- 3 Fazlurrahman, "İslâm ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içinde Çev. Kâzım Güleçyüz, (İnsan Yayınları, İstanbul 1995), 11-12.
- 4 Patricia Crone, Martin Hinds, *God's Caliph*, (Cambridge University Press, New York 2003), 2.
- 5 Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çeviren Ethem Ruhi Fırlı, (Ankara 1981), 100-101.
- 6 Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 101.
- 7 II. Velid Mektubunda, Allah'ın halifesi meşruiyetinin gerçekçelrini sıralar. Bkz. Patricia Crone, Martin Hinds, *God's Caliph*, 116.
- 8 Hakan T. Karateke, "Legitimizing the Otoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis", *Legitimizing the Order*, ed. Hakan T. Karateke, Mausrus Reinkowski, (Boston 2005), 20.
- 9 Hakan T. Karateke, "Legitimizing the Otoman Sultanate...", 22.
- 10 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 2. Baskı (Mısır 1973)
- 11 Gazali, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, (A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara 1962) s. 236. Türkçe Çevirisi, İtikada Orta Yol, Çev. Kemal Işık, (A. Ü. İlahiyat Fakültesi. Yayını Ankara 1971) s. 177.
- 12 Gazâlî, *İhyâ-ü 'Ulûmiddîn*, I (Kahire 1334) 13.
- 13 Gazali, *İhya I*: 17.
- 14 Platon, Devlet Adamı adlı eserinde, devlet adamının buyurma gücünün kaynağı olarak, onun rasyonel yetilerine işaret eden ifadeleri kullanır. Bk. Platon, *Devlet Adamı*, Türkçesi Bchice Boran, Mehmet Karasan, (İstanbul 2001), 12-13.
- 15 Farabi, *Arâû-ehl'il-medîneti'l-fâzıla*, (Matba'atü's-saade, Kahire 1903), 82.
- 16 Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi, I Kökenler*, (Dergah Yayınları, İstanbul 2009), 34.
- 17 A. Donuk, "Türk Devletinde Hakimiyet Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, S. 10-11 (İstanbul 1970-1980), 51.
- 18 Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi, I Kökenler*, 35.
- 19 Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini, Çeviren Aykut Kazancıgil*, (İşaret Yayınları, İstanbul 1994), 92-93.
- 20 Halil İnalçık, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisi İle İlgisi" *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Mart XIV/1 (1959), 69-70.
- 21 Hakan T. Karateke, "Legitimizing the Otoman Sultanate", 14
- 22 Haldun Eroğlu, *Osmanlılar, Yönetim ve Strateji, Gökkuşbu*, (İstan-

- bul 2006), 56.
- ²³ Hakan T. Karateke, "Legitimizing the Otoman Sultanate, 24.
- ²⁴ Hakan T. Karateke, "Legitimizing the Otoman Sultanate, 28.
- ²⁵ Davut Dursun, "Osmanlı Devletinde Din-Devlet İlişkileri Üzerine Bazı Notlar" *Osmanlı VI*, ed. Güler Eren, Kemal Çiçek, Cem Oğuz (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999), 68.
- ²⁶ Kemal Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman X. Defter*, yayınlayan Şefeatin Severcan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, (Ankara 1996), XCI.
- ²⁷ Andre Clot, *Suleiman the Magnificent* (London 1992), 131.
- ²⁸ Şefeatin Severcan, "Âlî'nin Siyaset Felsefesi", *İslâmiyat (Osmanlı)*, II, sayı 4 (1999), 132-133.
- ²⁹ Fazlurrahman, "İslâm ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde", 14.
- ³⁰ Bursa Şeriyye Sicilleri'ne kayıtlı 1751 tarihli fermanla şöyle denilmektedir: "Reâyâ fukarâsı, Hazret-i hallâk-ı cihân tarafından cenâb-ı hilâfetmeâb-ı hüsvâneme vedâ ve emânet olmağla anların vücûh-ı meczâlîmi teâddiyâtdan sıyanetleri ve mer ü rahât ile yerlerinde ve yurdlarında oturub kâr ü kış ile ve zer ü harsları ile meşgul isticlâb-ı duâ hayrları zimmet-i himmet-i mülûkâneme vâsil ve lâzım olmağla..." Özer Ergenç, "Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamalar", *Osmanlı IV*, edit. Gül Eren, Kemal Çiçek, Cem Oğuz (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999) 38 (14. dipnot).
- ³¹ Hakan T. Karateke, "Legitimizing the Otoman Sultanate," 38.
- ³² Tursun Beg, *Tarih-i Ebu'l-feth*, tenkidî neşir, Mertol Tulum, (İstanbul 1977) 12
- ³³ Tursun Beg, *Tarih-i Ebu'l-feth*, 13, 15.
- ³⁴ Tursun Beg'in kendi ifadesi şu şekildedir: "Ve bu hil'at-ı kerâmet-i mevzûnuna râst olduğı sebebden gâh nevk-i kalem-i münşiyân ile, zellî azîz mertebesine yitiştirür ve gâhî azîzi zell derocesine indirür, ve gâhi zebân-ı tîg-ı bürrân ve hançer-i cellâdân ile hükm-i cihangiri vü cân-sitânî gösterür-ve bunun emsâli nice evsâfî -ki sıfât-ı zât-ı vâcibu'l-vücûd ahkâmındandır, ana mazhar olur- bir mertebede ki saltanatta hadd-i müşterek var gibi; hâl-i ân ki melik-i cihâna bekâ yok." *Tarih-i Ebu'l-feth*, 15.
- ³⁵ Adil Şen, *İbrâhim Müferrika ve Usûlü'l-hikem, fi nizâmi'l-ümem* (Ankara 1995), 128 vd.
- ³⁶ Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyasetin Katl* (Ankara 1985), 132.
- ³⁷ Örneğin Pir Mehmet Efendi (ö.1620), cilây-ı vatan konusunda vermiş olduğu bir fetvâda "bu mâulede ulu'lemre mürâcât olunur nice me'mûr ise öyle olur, nizâm-ı memleket için olan emr-i âlfîye itaat vâcibdür" demektedir. Bak. Halil İnalçık, Robert Anhegger, *Kânunnâme-i Osmânî, Ber Müceb-i Orf-i Osmânî, II. Mehmet ve II. Beyazıt Devirlerine Ait Yasaknâme ve Kânunnâmeler*, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara trz), X.
- ³⁸ Muhibu'l-Hasan Han, "Ortaçağ İslâm Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri", *İslâmda Siyaset Düşüncesi (Derleme)*, çev. Kâzım Güleçyüz, (İnsan Yayınları İstanbul 1995) 156-157.
- ³⁹ Luc Foisneau, "Omnipotence, Necessity and Sovereignty: Hobbes and the Absolute and Ordinary Powers of God and King", *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, ed. Patricia Sprinborg (Cambridge University Pres, New York,2007) 272-74.
- ⁴⁰ Halil İnalçık, Robert Anhegger, *Kânunnâme-i Osmânî IX*.
- ⁴¹ Tursun Beg, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, 12.
- ⁴² Davut Dursun, "Osmanlı Devletinde Din-Devlet İlişkileri Üzerine Bazı Notlar", 70.
- ⁴³ Matta 22: 15-21.
- ⁴⁴ Romalılar 13: 1-7.
- ⁴⁵ Jean-Luc Nancy, "Church, State, Resistance", *Political Theologies: Public Religions in a Post secular World* ed. Hent De Vries, Lawrence E. Sullivan, (Fordham University Pres New York 2006)
- ⁴⁶ Saint Augustine, *The City Of God*, Gerald G. Walsh, s. J. At. al., (Image Books, Double Day New York 1958) . 324: 15. 1.
- ⁴⁷ Frederick, Copleston, S.J., *A History of Philosophy*, V. II, (Burns & Oates, Great Britain 1999), 87.
- ⁴⁸ Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, 48-50.
- ⁴⁹ M. B. Pranger, "Politics and Finitude: The Temporal Status of Augustine's Civitas Permixta" *Political Theologies : Public Religions in a Post secular World* ed. Hent De Vries, Lawrence E. Sullivan, (Fordham University Pres New York 2006) 115.
- ⁵⁰ Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, 53.
- ⁵¹ Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, 88.
- ⁵² Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concepts of Sovereignty*, trans. George Schwab, 2nd edition, (University of Chicago Pres 2005), 5.
- ⁵³ Schmitt, a.g.e., s. 8-9.
- ⁵⁴ Schmitt, a.g.e. . 37.
- ⁵⁵ Schmitt a.g.e. 46.
- ⁵⁶ Schmitt, a.g.e., 47.
- ⁵⁷ Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of Political Symbol*, Trans. George Schwab and Erna Hilfstein (Greenwood Press London 1996), 32.
- ⁵⁸ William J. Courtenay, *Capacity and Volition: A History of the Distinction, of Absolute and Ordained Power* (Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo, 1990), 25-28.
- ⁵⁹ Courtenay, *Capacity and Volition...* 33, 36.
- ⁶⁰ Francis Oakley, "The Absolute and Ordained Power of God and King in the Sixteenth and the Seventeenth Centuries: Philosophy, Science, Politics, and Law" *Journal of History of the Ideas* 59, no. 4 (1998) s. 668
- ⁶¹ Oakley, a.g.e. 670.
- ⁶² Hannes Möhle, "Scotus's Theory of Natural Law", *Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams, (Cambridge University Press, 2003), 318.
- ⁶³ Carl Schmitt, *Political Theology*, 36.
- ⁶⁴ Courtenay, *Capacity and Volition*, 92.
- ⁶⁵ R. W. Southern, *Western, Society and the Churches in teh Middle Ages*, (London Penguin, 1970) 34-44, 100-133.
- ⁶⁶ Courtenay, *Capacity and Volition*, 92-95.
- ⁶⁷ Sothern, *Western Society and the Church..* 131-132.
- ⁶⁸ Oakley, "The Absolute and Ordained Power of God and King..." 682-83.
- ⁶⁹ John Milbank, *Theology and Social Theory : Beyond Secular Reason*, 2nd Edition, (Blackwell Oxford, 2006), 16.
- ⁷⁰ Brian Tierney, " The Prence is not Bound By the Laws'. Accursius and and the origins of the Modern State" *Comperative Studies in Society and History* 5, no 4 (1963) .
- ⁷¹ Courtenay, *Capacity and Volition*, 43.
- ⁷² David Knowless, *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd Edition (London: Longman, 1988), 249.
- ⁷³ Courtenay, *Capacity and Volition*, 31.
- ⁷⁴ Courtenay, *Capacity and Volition*
- ⁷⁵ Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London: Sheed and Ward, 1955), 385 427.
- ⁷⁶ Siegfried Van Duffel, "Natural Rights and Individual Sovereig-

- nity" *The Journal of Plitical Philosophy* 12, no. 2 (2004): 157.
- ⁷⁷ Stephen J. Finn, *Thomas Hobbes and Politics of Natural Philosophy* (London: Continuum, 2006), 162.
- ⁷⁸ Schimitt, *Political Theology*... 66.
- ⁷⁹ Knowles, *The evolution of Mediavel Thought*, 293-97.
- ⁸⁰ Knowles, *a.g.e*, 302.
- ⁸¹ Milbank, *Theology and Social Theory*, 13-17.
- ⁸² Milbank, *Theology and Social Theory*, 13.
- ⁸³ Arthur, Stephen McGrade, "Ocham and the Birth of the İndividual Rights", *Authority and Power*, ed. Brian Tierney and Peter Linchan (Cambridge University Press, Cambridge, 1980), 150-51.
- ⁸⁴ Richard,Tuck, *Natural Rights Theories*,

kaynakça

- Augustine, St., *The City Of God*, Gerald G. Walsh, s. J. At. al., İmage Books, Double Day New York 1958.
- Bıçak, Ayhan, *Türk Düşüncesi, I Kökenler*, Dergah Yayınları, İstanbul 2009.
- Canlis, Julie, " Being Made Human : The Significance of Creati-on for İrcancus' Doctrine of Participation", *Scottish Journal Of Theology* 58, no. 4 (2005): 434-54.
- Clot, Andre, *Suleiman the Magnificent* (London 1992), 131.
- Crone Patricia, Martin Hinds, *God's Caliph*, Cambridge Univer-sity Press, New York 2003.
- Coplcston, Frederick, S.J., *A History of Philosophy*, v. II, Burns & Oates, Great Britain 1999.
- Courtenay, William J., *Capacity and Volition: A History of the Dis-tinction, of Absolute and Ordained Power* Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo, 1990.
- Donuk A., "Türk Devletinde Hakimiyet Anlayışı", *İstanbul Üniver-sitesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, S. 10-11 . İstanbul 1970-1980.
- Dursun, Davut, "Osmanlı Devletinde Din-Devlet İlişkileri Üzerine Bazı Notlar" *Osmanlı VI*, ed. Güler Eren, Kemal Çiçek, Cem Oğuz, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara (1999): 67-74.
- Ergenç, Özer, "Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Ba-zı Açıklamalar ", *Osmanlı IV*, Güler Eren, Kemal Çiçek, Cem Oğuz, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara (1999) : 32-39.
- Eroğlu,Haldun, *Osmanlılar, Yönetim ve Strateji, Gökkuşbu*, İstanbul 2006.
- Farabi, *Arâü-ehl'il-medîneti'l-fâzıla*, Matba'atü's-saade, Kahire 1903.
- Finn, Stephen J., *Thomas Hobbes and Politics of Natural Phil-osophy* London: Continuum, 2006.
- Fazlurrahman, "İslâm ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetin-de", *İslâmda Siyaset Düşüncesi* içinde Çev. Kâzım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, (1995) : 7-23.
- Foisneau, Luc, "Omnipotence, Necessity and Sovereignty: Hobbes and the Absolute and Ordinary Powers of God and King", *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, ed. Patricia Sprin-borg (Cambridge University Pres, New York, (2007) 271-291.
- Gazali, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayını, Anka-ra 1962, Türkçe Çevirisi, İtikada Orta Yol, Çev. Kemal Işık, A. Ü. İlahiyat Fakültesi. Yayını Ankara 1971.
- _____, *İhyâ-u Ulûmiddîn*, Kahire 1334.
- Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London : Sheed and Ward, 1955), 385 427.

- Han, Muhibu'l-Hasan, " Ortaçağ İslâm Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorilcri", *İslâmda Siyaset Düşüncesi (Derleme)*, çv. Kâzım Güleçyüz, İnsan Yayınları İstanbul (1995): 155-165.
- Karateke Hakan T., "Legitimizing the Otoman Sultanate : A Fra-mework for Historical Analysis", *Legitimizing the Order*, ed. Ha-kan T. Karteke, Mausrus Reinkowski, Boston (2005): 13-55.
- Knowless, David, *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd Editi-on, London: Longman, 1988.
- McGrade, Arthur, Stephen, "Ocham and the Birth of the İndividu-al Rights", *Authority and Power*, ed. Brian Tierney and Peter Lin-chan Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- Milbank,, John *Theology and Social Theory : Beyond Secular Reason*, 2nd Edition, Blackwell Oxford, 2006.
- Möhle, Hannes, "Scotus's Theory of Natural Law", *Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams, Cambridgc University Press, 2003, ss-312-332.
- Mumcu, Ahmet *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl* Ankara 1985.
- Nancy Jean-Luc, "Church, State, Resistance", *Political Theologi-es : Public Religions in a Post secular World* ed. Hent De Vries, Lawrence E. Sullivan, New York (2006): 102-113.
- Oakley, Francis, "The Absolute and Ordained Power of God and King in the Sixteenth and the Seventeenth Centuries: Philosophy, Science, Politics, and Law" *Journal of History of the Ideas* 59, no. 4 (1998): 669-690.
- Platon, *Devlet Adamı*, Türkçesi Behice Boran Mehmet Karasan, İstanbul 2001.
- Pranger, M. B., "Politics and Finitude: The Temporal Status of Au-gustine's Civitas Permixa" *Political Theologies : Public Religi-ions in a Post secular World* cd. Hent De Vries, Lawrence E. Sul-livan, Fordham University Pres New York (2006) : 113-121.
- Roux, Jean-Paul *Türklerin ve Moğolların Eski Dini, Çeviren Aykut Kazancıgil*, (İşaret Yayınları, İstanbul 1994) 92-93.
- Schimitt, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concepts of Sovereignty*, trans. George Schwab, 2nd edition, University of Chicago Pres 2005.
- _____, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of Political Symbol*, Trans. George Scwab and Erna Hilfstein, Greenwood Press London 1996.
- Southern, R. W. *Western, Society and the Churches in teh Middle Ages*, London Penguın, 1970.
- Şen, Adil, *İbrâhim Müferrika ve Usûlü'l-hikem, fi nizâmi'l-ümem* Ankara 1995.
- Tierney, Brian, " The Prience is not Bound By the Laws'. Accur-sius and and the origins of the Modern State" *Comperative Studi-es in Society and History* 5, no 4 (1963): 378-400.
- Tuck,Richard, *Natural Rights Theories*, Cambridge University 1979.
- Tursun Beg, *Tarih-i Ebu'l-feth*, tenkildi neşir, Mertol Tulum, İs-tanbul 1977.
- Van Duffel, Siegfried "Natural Rights and İndividual Sovereig-nity" *The Journal of Plitical Philosophy* 12, no. 2 (2004) : 147-162.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çevircn Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yayınları Ankara 1981.