

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

e-ISSN 2564-6478

## DİN VE OTORİTE

Şinasi GÜNDÜZ

Otoritenin Teolojik Meşruiyeti:  
Kutsal Bir Fenomen Olarak Otorite

Şaban Ali DÜZGÜN

De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara:  
Mâtürîdî'nin Ulu'l-Emr Kavramsallaştırması

Mehmet EVKURAN

İslam Düşüncesinde Otoritenin Tarihsel ve  
Teolojik Kurulumu: Allah'ın ve Sultân'ın Mutlaklığı  
Üzerine Tartışma

Burhanettin TATAR

Kutsal Metin ve Otorite:  
Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz

Ömer Faruk TEBER

Bektâşilikte Otorite

Metin UÇAR

Demokratik Yönetimlerde Profan  
Meşruluğun Olabilirliği

Fatih DUMAN

Muhafazakâr Düşüncede 'Otorite' Anlayışı

Halil HACİMÜFTÜOĞLU

En Büyük ve Mutlak Otorite:  
Kral-Tanrı Allah ve Krallığı

Levent ÇAVUŞ

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

Şahin BAL

Türk Kültüründe Egemenliğin  
Dinsel ve Mitolojik Kökleri

Ayşe ATICI ARAYANCAN

İsfâhan'da Nizari-İsmâilî Faaliyetleri

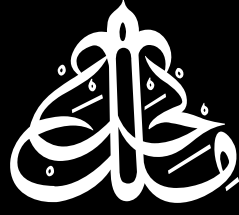
Yunus ÖZTÜRK

Şerh ve Otorite İlişkisi:  
XVII. Yüzyıla Ait Bir 'Şerh'in Analizi

Serhan ÇINAR

Osmanlı Devleti'nde Geleneksel  
Oğuz Veraseti Üzerine

cilt: 14 sayı: 1 Ocak - Haziran '17



# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

e-ISSN: 2564-6478

**DİN VE OTORİTE**

Cilt/Volume: 14 Sayı/Number: 1  
Ocak – Haziran /January - June 2017

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 14 Sayı/Number: 1 Ocak- Haziran / January - June 2017

e-ISSN: 2564-6478

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

## Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

## Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

## Editör / Editor

Şinasi Gündüz

## Editör Yrd. / Co-Editors

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

## Sayı Editörü / Editor of Issue

Mehmet Evkuran

## Yayın Kurulu/ Editorial Board\*

Alpaslan Açıkgenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,  
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun, Necdet Subaşı,  
Burhanettin Tatar

## Danışma Kurulu/Advisory Board\*

Baki Adam (Prof. Dr., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya);  
Kemal Ataman (Doç. Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın  
(Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet  
Çelik (Prof. Dr., Anka Teknoloji Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington);  
İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof. Dr. YYÜ); Tahsin Görgün (Prof. Dr., 29  
Mayıs Ü.) Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., OMÜ); Ö. Faruk Harman  
(Prof. Dr., Mar. Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge U.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.);  
Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y. Doç. Dr., İ.Ü.);  
İlhan Kutluer (Prof. Dr., Mar. Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet  
Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer  
Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt U.); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em  
Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıncıoğlu (Prof. Dr., SDÜ); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr.,  
İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof. Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez  
(Prof. Dr. İ.Ü.); Necdet Subaşı (Y. Doç. Dr., DİB); Bülent Şenay (Prof. Dr., UÜ); İsmail Taşpınar  
(Prof. Dr. Mar. Ü.); C. Sadık Yaran (Prof. Dr., OMÜ); Hüseyin Yılmaz (Prof. Dr., YYÜ); Ali İhsan  
Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

\* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

## Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

Bilal Patacı

## Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Temmuz 2017

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

## Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği  
Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul  
www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

*Milel ve Nihal* yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

*Milel ve Nihal*'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanmış yazıların tamamı Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yaygın kurulu sorumludur.

# bu sayıda / contents

5-7 | Editörden / From Editor

## Makaleler / Articles

---

8-23 | Şinasi GÜNDÜZ  
Otoritenin Teolojik Meşruiyeti: Kutsal Bir Fenomen Olarak Otorite  
Theological Justification of Authority: Authority as a Sacred Phenomenon

24-35 | Şaban Ali DÜZGÜN  
De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin *Ulu'l-Emr* Kavramsallaştırması  
From De Facto Political Authority to Legitimate Power: Mâtürîdî's Conceptualization of the Term *Ulu'l-Amr*

36-62 | Mehmet EVKURAN  
İslam Düşüncesinde Otoritenin Tarihsel ve Teolojik Kurulumu: Allah'ın ve Sultân'ın Mutlaklığı Üzerine Tartışma  
Historical and Theological Establishment of Authority in Islamic Thought: Discussion on the Absolute of Allah and the King/Sultan

64-76 | Burhanettin TATAR  
Kutsal Metin ve Otorite: Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz  
The Sacred Text and Authority: A Historical-Phenomenological Analysis

78-95 | Ömer Faruk TEBER  
Bektâşilikte Otorite  
Authority in Baktashism

96-134 | Metin UÇAR  
Demokratik Yönetimlerde Profan Meşruluğun Olabilirliği  
The Possibility of a Profane Legitimacy in Democratic Governments

- 135-159 | Fatih DUMAN  
Muhafazakâr Düşünce'de 'Otorite' Anlayışı  
The Concept of 'Authority' in the Conservative Thought
- 161-200 | Halil HACİMÜFTÜOĞLU  
En Büyük ve Mutlak Otorite: Kral-Tanrı Allah ve Krallığı  
The Greatest and Absolute Authority: King-God Allah and His Kingdom
- 201-233 | Levent ÇAVUŞ  
Modern Tanrı-Devletin Tarihöncesi: Hıristiyanlık'ta ve İslam'da İktidar  
The Prehistory of Modern City of God: Religion and Power in Christianity and Islam
- 234-269 | Şahin BAL  
Türk Kültüründe Egemenliğin Dinsel ve Mitolojik Kökleri  
Religious and Mythological Origins of Domination in Turkish Culture
- 270-287 | Ayşe ATICI ARAYANCAN  
İsfâhan'da Nizari-İsmâîlî Faaliyetleri  
Activities of Nizari Ismaili in Isfahan
- 288-311 | Yunus ÖZTÜRK  
Şerh Ve Otorite İlişkisi: XVII. Yüzyıla Ait Bir 'Şerh'in Analizi  
Relation of Sharh and Authority: Analysis of a Sharh of the 17th Century
- 312-334 | Serhan ÇINAR  
Osmanlı Devleti'nde Geleneksel Oğuz Veraseti Üzerine  
On Traditional Oghuz Inheritance in the Ottoman State

## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

---

- 335-339 | Halil Hacımüftüoğlu, **Kral Tanrı, Allah'ın Krallığı**
- 339-342 | Daron Acemoğlu, James A. Robin, **Ulusların Düşüşü**
- 342-347 | İlyas Canikli, **Hadislere Göre Yöneticiye İtaatin Sınırları**

## Editörden

Egemenlik, otorite ve iktidar kavramları birçok dinsel geleneğin üzerinde durduğu önemli kavramlar arasındadır. Özellikle teist gelenekler bu kavramlara tanrı-insan ve tanrı-evren ilişkisi bağlamında bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Tek tanrılı dinlerde tanrı, mutlak egemen ve otoriter güç olarak tanımlanmış ve her türlü egemenlik inşasıyla otorite yetkisi kullanımının bir şekilde tanrıyla ilişkilendirilmesine dayalı bir perspektif ön plana çıkarılmıştır. Tanrının mutlak egemenliği ve otoritesi karşısında sosyal ve siyasal yaşamda tebarüz eden egemen unsurların ve otoritenin nasıl izah edileceği ve bunların hangi çerçevede meşru bir zemine oturtulması gerektiği hususu hemen her dinsel gelenekte şu ya da bu şekilde üzerinde durulan bir problem olmuştur. Zira geçmişten günümüze birçok iktidar yapılanması şu ya da bu şekilde kendisini bir dinsel geleneğe dayandırmış ve dinden hareketle bir meşruiyet peşinde koşmuştur. Bu durum yalnızca teokratik ya da yarı-teokratik sistemler için değil, aydınlanma dönemi sonrası tebarüz eden seküler toplumsal yapılar ve iktidar erkleri için de geçerlidir. Toplumsal yapıda geleneksel dinsel yapıların görünürlüğünü sınırlayan ve dindışı bir toplumsal yapılanma hedefleyen sekülerizm, bunu yaparken dine ve dinin referans değerine yönelik bir anlayış ile hareket etmektedir. Buna göre din ve dinin otoritesi yalnızca bireyin imanı, vicdanıyla ve kilise ya da cami ile sınırlı olmak durumundadır. Zira

moderniteye dayalı günümüz toplumsal yapısında esas alınması gereken temel referanslar rasyonalite, hümanist ve liberal değerler gibi hususlardır. Bu yaklaşım doğrultusunda sekülerizm dine bir açıklama getirmekte ve tanrı ve kutsal metin gibi dinin kutsalları karşısında adeta kendi kutsallarını üretip bunları ön plana çıkarmaktadır. Nitekim August Comte gibi pozitivistlerin teoloji ve metafiziğin adeta miadını doldurmuş olduğu ve modern dönemde esas alınması gereken paradigmanın pozitivism olduğu yönünde yaklaşımları ve “pozitivizmin ilmihalini” yazmış olması bu yaklaşımın bir ürünüdür.

Otoritenin sosyal ve siyasal yapısı ve dinin buna bakışı yanında inanan bireyin hakikati ve kurtuluşu algılamasında, hayatı anlamasında ve yaşamında belirleyici bir güç olarak neyin ya da nelerin esas alınması gerektiği konusunda da otorite kavramı tartışılmaktadır. Bu bağlamda dinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında kutsal metnin otoritesi sorunu ve kutsal metni anlayıp yorumlamada tarihsel gelişim sürecinde kurumsallaşmış yapılar halinde ortaya çıkan geleneğin ve kurumsal dini yapıların otoritesi sorunu da üzerinde durulan bir husustur.

Din ve otorite ilişkisi akademik bir derginin fiziki ölçütlerinin çok ötesindedir elbette. Ancak otoritenin din ile ilişkilendirilmesinde öne çıkan belli başlı konuların ele alındığı bu sayı pek çok değerli bilim adamı ve araştırmacının emeğini içermektedir. Şinasi Gündüz tarafından kaleme alınan ilk makalede “Otoritenin Teolojik Meşruiyeti: Kutsal Bir Fenomen Olarak Otorite” başlığıyla otoritenin teolojik meşruiyet temeli irdeleniyor. Şaban Ali Düzgün, Mâtürîdî'nin “ulu'l-emr” kavramını “De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulu'l-Emr Kavramsallaştırması” adlı makalesinde değerlendiriyor. “İslam Düşüncesinde Otoritenin Tarihsel ve Teolojik Kurulumu: Allah'ın ve Sultân'ın Mutlaklığı Üzerine Tartışma” adını taşıyan makalesinde Mehmet Evkuran, otoriteyi kutsal ve seküler mutlaklık temeli üzerinden inceliyor. Burhanettin Tatar, otoritenin kutsal metin ile olan ilişkisini “Kutsal Metin ve Otorite: Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz” başlıklı makalesinde ele alıyor. Ömer Faruk Teber “Bektâşilikte Otorite”, Metin Uçar “Demokratik Yönetimlerde Profan Meşruluğun Olabilirliği” konularını değerlendiriyor. Fatih Duman “Muhafazakâr Düşüncede ‘Otorite’ Anlayışı”nı ele alıyor. “En Büyük ve Mutlak Otorite: Kral-Tanrı Allah ve Krallığı” adlı makalesinde Halil Hacımüftüoğlu, mutlak otorite kavramını irdeliyor. Levent Çavuş, Hıristiyanlık kilise-kral ilişkisini ve İslam geleneği ile karşılaştırmalarını “Modern Tanrı-

Devletin Tarihöncesi: Hıristiyanlıkta ve İslam'da İktidar" başlıklı makalesinde inceliyor. Ayrıca Şahin Bal "Türk Kültüründe Egemenliğin Dinsel ve Mitolojik Kökleri", Ayşe Atıcı Arayancan "İsfâhan'da Nizarî-İsmâîlî Faaliyetleri", Yunus Öztürk "Şerh ve Otorite İlişkisi: XVII. Yüzyıla Ait Bir Şerhin Analizi" ve Serhan Çınar "Osmanlı Devleti'nde Geleneksel Oğuz Veraseti Üzerine" başlıklı makaleleriyle derginin içeriğine katkı sağlıyor.

Din ve otorite ilişkisinin incelendiği Milet ve Nihal dergisinin bu sayısının editörlüğü Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Mehmet Evkuran tarafından gerçekleştirilmiştir. Sayı editörüne aynı üniversitenin araştırma görevlileri olan Yunus Öztürk ve Hafzullah Genç, editör yardımcılığı ile katkı sağlamışlardır. Sayı editörü ve yardımcıları ile makale ve kitap değerlendirme metinleriyle dosya içeriğine katkı sağlayan bütün yazarlarımıza teşekkür ediyoruz.

Gelecek sayıda görüşmek üzere...

*Editör*



## Otoritenin Teolojik Meşruiyeti: Kutsal Bir Fenomen Olarak Otorite

Şinasi GÜNDÜZ\*

---

### Theological Justification of Authority: Authority as a Sacred Phenomenon

---

**Citation/©:** Gündüz, Şinasi, (2017). Theological Justification of Authority: Authority as a Sacred Phenomenon, Milel ve Nihal, 14 (1), 8-23.

**Abstract:** The authority that has been accepted as a sacred phenomenon by many religious traditions is related to God who is the highest authority and therefore all powers that have the right of authority have to legitimize their authority by God. Some religious traditions question the legitimacy of authoritarian powers, and accept it as legitimate if it is appropriate to the rules and orders defined by God. Some traditions, on the other hand, accept the current authorities as legitimate and supply them a background of theological justification. The cult of king-God supplies a perspective in this direction. Also the doctrine of every authoritarian structure was founded by God, and consequently has a legitimacy supplies a theological justification to all authorities. This doctrine that is expressed particularly by Christianity is closely connected to the development of such social structures as secularism, liberalism and democracy.

---

\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı  
[sigunduz@gmail.com]

**Key Words:** Authority, theological justification, cult of king-god, Christianity, Islam



**Atf/©:** Gündüz, Şinasi, (2017). Otoritenin Teolojik Meşruyeti: Kutsal Bir Fenomen Olarak Otorite, Milet ve Nihal, 14 (1), 8-23.

**Öz:** Birçok dinsel gelenek kutsal bir fenomen olarak kabul ettiği otoriteyi, en kutsal olan Tanrıyla ilişkilendirir. Tanrı en üst otoritedir ve otorite yetkisine sahip olan tüm güçler meşruyetini tanrıdan almak durumundadır. Bazı dinsel gelenekler tanrıdan hareketle mevcut otoriter güçlerin meşruyetini tartışır. Buna göre tanrının belirlemiş olduğu kurallara ve sınırlara riayet ediyorsa otorite meşru olarak kabul edilir. Bazı dinsel geleneklerde ise mevcut otoriter yapılar esas alınarak bunlara teolojik meşruyet zemini oluşturulur. Kral-tanrı kültü bağlamında otoriter güçlerin değerlendirilmesi bu bağlamdadır. Bunun dışında en dikkat çekici perspektif ise tanrının dünyevi egemenlik alanını insana bıraktığı ve bu doğrultuda nasıl olursa olsun her otoriter yapının teolojik bir meşruyete sahip olduğu yaklaşımıdır. Özellikle Hıristiyanlık tarafından dillendirilen bu yaklaşımın, bir şekilde günümüzdeki sekülerizm, liberalizm ve demokrasi gibi yapıların gelişimiyle yakın ilişkisi vardır.

**Anahtar Kelimeler:** Otorite, teolojik meşruyet, kral-tanrı kültü, Hıristiyanlık, İslam

Karar verme, kontrol etme, emretme ve yaptırım uygulama hakkına haiz olmayı ifade eden otorite yetkisinin kime ya da kimlere has olması gerektiği ve böylesi bir yetkinin kutsalla ilişkisi dini geleneklerin öneme üzerinde durduğu bir husustur. Birçok inanç sisteminde egemenliğin ve otoritenin teolojik bir bağlam taşıdığına inanılır. Tanrı inancına yer veren (teist) dinlerde tanrı ya da tanrılar aşkın bir varlık olarak tüm sıfat ve özelliklerinde mutlak üstünlüğü ifade eder. Tanrı; yaratan, düzenleyen, karar veren, yöneten, cezalandıran ve dilediğinde affeden üstün varlıktır. Bu vasıflar tanrının üstünlüğünün ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmekle birlikte, tanrının bu vasıflarını nasıl ve hangi bağlamda kullandığı konusu dinden dine farklılık arz eder.

Tanrının üstün özelliklerinin, özellikle yöneticilik, egemenlik, sahip/malik olma, hesaba çekme ve yargılayıcılık gibi otorite kavra-

myla ilişkili aşkın vasıflarının evrenle ve insanla ilişkili boyutu bağlamında dinleri müdahaleci olan dinler ve müdahaleci olmayan dinler şeklinde iki kategoriye ayırmak mümkündür. Müdahaleci olmayan tanrı inancına yer veren geleneklerde tanrının otoritesi ve bununla yakından irtibatlı olan egemenlik, yöneticilik, yargılayıcılık gibi hususlar özelde kozmolojik ve metafizik düzlemde düşünülür. Buna göre tanrı, bu evreni ve insanı yaratmış, bir düzen oluşturmuş ve sonra aşkınlığından dolayı kendi köşesine çekilmiştir. Örneğin tanrının varlığını kabul etmekle birlikte tanrının evrene müdahalesini kabul etmeyen deist geleneklerin vahiy, risâlet, kitap gibi hususlara ve dünya yaşantısını düzenlemeye yönelik dini kural ve kaidelere mesafeli durduğu bilinmektedir.<sup>1</sup> Müdahaleci olmaya dinsel geleneklere göre sosyal ve bireysel yaşantının düzeni insanın kendi sorumluluğundadır; dünyevi yaşamın otoriter güçleri sosyal ve siyasal yaşama egemen olan kişi ve kurumlardır.

Cahiliye dönemi Arap inancı ve Şamanizm gibi bazı geleneklerde inanılan üstün varlığın bir şekilde müdahaleci olmayan bir ulûhiyet olarak tasavvur edildiği dikkati çekmektedir. Örneğin İslam öncesi Arap geleneğinde üstün bir varlık olarak inanılan Allah'ın yaratıcı, düzenleyici ve rızık verici olduğuna inanılmakla birlikte,<sup>2</sup> Allah'ın yöneticiliğine, yargılayıcılığına ve cezalandırıcılığına yönelik itirazlar yapıldığı görülmektedir. Cahiliye dönemi Araplarının Allah tasavvuru bir çeşit *deus otiosus* (durağan/boş tanrı)<sup>3</sup> kavramına tekabül etmektedir; yani mutlak üstünlüğü ve aşkınlığından dolayı evrenden elini eteğini çekmiş adeta emekliye ayrılmış olan bir tanrı tasavvuru... Araplara göre Allah, yarattığı ve düzene koyduğunu evrenle ve insanla doğrudan ilgilenmeyecek kadar yüce ve aşkındır; dolayısıyla bunlarla ilgilenme işini ikincil tanrısal varlıklara, toplumsal yapıda güçlüler ve eşraf olarak öne çıkan kişilere ve gruplara bırakmıştır. Bu nedenle Araplar, kendilerini Allah'a yakınlaştırsınlar diye Lat, Menat ve Uzza gibi ikincil birtakım ulûhiyetlere tapındıklarını söylemektedirler. "Allah'ı gereği

<sup>1</sup> Bkn. Westmoreland, C., *Deism: The Knowledge of God –Based Reason and Nature*, Lulu Press 2015.

<sup>2</sup> Bkn. Ankebût 61-63.

<sup>3</sup> Liade, M, L.E. Sullivan, "Deus Otiosus", *Encyclopedia of Religion*, (second edition), ed. L. Jones, Thomson Gale 2005, c. 4, s. 2309-2313.

gibi takdir edememek” olarak değerlendirilen bu hastalıklı tanrı inancını Kur’an şiddetle eleştirmekte<sup>4</sup> ve Allah’ın yalnızca yaratan, düzenleyen ve rızık veren değil yöneten, sahip olan, egemen olan, yargılayan, hesaba çeken ve benzeri bütün üstün özelliklere sahip olan üstün güç olduğunu vurgulamaktadır.

İslam, Yahudilik ve Zerdüştilik gibi müdahaleci ve yargılayıcı tanrı tasavvuruna yer veren monoteist dinlerde ise, -aralarında bazı farklılıklar olsa da- tanrı tüm üstün vasıflarıyla otorite yetkisini mutlak anlamda kullanan üstün güç olarak değerlendirilir. Tanrı otoritenin yegâne kaynağıdır, yalnızca metafizik bağlamda değil her anlamda otorite yetkisini mutlak şekilde elinde tutar. Yahudilikte tanrı mutlak egemen olandır, hükümlerini elinde tutandır, kraldır, kudretlidir, yargılayandır, cezalandırandır.<sup>5</sup> İslam’da ise Allah mülkün sahibidir, maliktir, her şeye hâkimdir, hükmün yegâne kaynağıdır.<sup>6</sup> O, yerin göklerin ve her ikisi arasındaki her şeyin, âlemlerin rabbidir ve ilahıdır.<sup>7</sup> Her şeyin yaratıcısı ve düzenleyicisidir. Aynı zamanda o, yarattığı varlıkları gözetleyen, koruyan kollayan, onları yalnızca kendisine kulluktan sorumlu tutan üstün güçtür. Yarattığı varlıkları hesaba çekecek, cezalandıracak ya da affedecek olandır. İzzet ve şerefın yegâne kaynağıdır.<sup>8</sup> İnsanlar için din, yani takip edilecek bir yol, yöntem, nizam ve düzen koyandır.<sup>9</sup> Bu vesileyle insanlara bireysel ve sosyal yaşantılarında riayet etmeleri gereken hudutlar/sınırlar koyandır.<sup>10</sup> Doğruyu ve yanlış, haramı ve helali, yasal olanı ve olmayanı belirleyen bu sınırlara riayet kurtuluşun ve hidayetin yegâne vasıtasıdır. Allah, kendisine iman

---

<sup>4</sup> “Allah’ı gereği gibi takdir edemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O’nun elindedir; gökler sağ eliyle dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından münezzehtir, yücedir.” (Zümer 67).

<sup>5</sup> Örneğin bkn. İşaya 1:24, 49:26, Tekvin 49:24, Çıkış 15:18, Mezmurlar 132: 2, 5. Yahudi kutsal kitabında tanrının kral ve kudretli olan şeklinde tanımlanmasıyla ilgili olarak bkn. Byrne, M, *The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam*, Continuum Int. Publ. Comp. 2011, s. 38-41.

<sup>6</sup> Ali İmrân 26, Tâhâ 114, Mü’minûn 116, Haşr 23, En’am 18.

<sup>7</sup> Fatiha 2, Sa’d 66, Nebe’ 37.

<sup>8</sup> Nisâ 139, Fâtır 10.

<sup>9</sup> Mâide 3.

<sup>10</sup> Nisâ 13.

eden üstünlüğünü, egemenliğini, otoritesini kabul eden mü'minlerin velisidir.<sup>11</sup>

Bütün bu özellikleri dikkate alındığında İslam'a göre Allah, sınırsız otorite sahibidir ve otorite ve egemenliğin yegâne kaynağıdır. Otorite yetkisine yönelik tüm merciler referansını ondan, yani onun koymuş olduğu hükümlerden, kurallardan almak durumundadır. Allah'ın koymuş olduğu bir kural ve kaide karşısında herhangi bir varlığın bunlara riayet etmekten başka bir seçeneği yoktur.

“Allah ve Resûlü bir konuda hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resûlüne karşı gelirse şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır.”<sup>12</sup>

Bu çerçevede Allah'ın belirlediği kural ve kaidelere dayalı olmayan ya da referansını Allah'ın kitabından almayan hiçbir yönetim, güç ve yetki kullanımı meşru değildir. Böylesi bir yapılanmayı İslam “cahiliye”, yani aymazlık olarak niteler; cahiliye referansını Allah'tan almayan, Allah'ın belirlemiş olduğu kural ve kaidelere dayanmayan, Allah'ın dışındaki güç odaklarını, kişileri, kurumları, düzenleri ve değerleri esas alan sosyal, siyasal ve kültürel yapılar dır.

“Cahiliye hükmünü mü arıyorlar? Kesin olarak inacak bir toplum için, kimin hükmü Allah'inkinden daha güzeldir?”<sup>13</sup>

Dolayısıyla insanlar ya da kurumlar tarafından kullanılacak olan otorite yetkisi, otoritenin mutlak mercii olan Allah'ın koymuş olduğu sınırlara (*hudûdullâha*) riayetle meşru olacaktır. İzzet, şeref ve güce dayanma gibi hususlar, ancak Allah'ın öngörmüş olduğu ilkelere dikkate alınmak suretiyle meşru ve doğru olacaktır. Bu çerçevede referansını Allah'a, Allah'ın kitabına dayandırmayan ya da Allah'tan başka güçlerle ilişkilendirilen her yapı İslam'a göre gayri-meşrudur. Kur'an'da, Allah'tan başka, Allah'ın belirlediği çerçeve

---

<sup>11</sup> Bakara 257, Ali İmrân 68.

<sup>12</sup> Ahzâb 36.

<sup>13</sup> Mâide 50.

dışında güç ve otorite mercilerine başvuranlar bu tutumları nedeniyle uyarılır ve kınanır. "... onların yanında şeref ve izzet mi arıyorlar. Oysa bütünüyle izzet Allah'a aittir."<sup>14</sup>

Bütün bunlardan anlaşılan husus İslam'da mutlak otorite yetkisi sadece Allah'a aittir. Dünyevi yaşamda tebarüz eden otoriter yapıların ve güçlerin meşruiyeti ise Allah'ın kitabında belirlemiş olduğu çerçeveye riayet açısından değerlendirilir. Bu durumda İslam herhangi bir sosyal ve siyasal yapının meşruiyetinin Allah'ın koymuş olduğu sınırlar doğrultusunda tartışılması gerektiğini vurgular. Buna göre Allah'ın belirlemiş olduğu kurallara ve sınırlara riayet ediyorsa bir otorite meşrudur. Allah'ın koymuş olduğu sınırlar dışında gerçekleşen her otorite tebarüzü ise bir haddini aşmadır, yetki gaspıdır.

Tanrı inancına yer veren dinlerde genel olarak otoritenin tanrı ile irtibatlandırıldığı, dinin teolojik yapısına göre tanrı ya da tanrıların en üst düzeyde otorite olarak kabul edildiği bilinmektedir. Bu doğrultuda birçok dini gelenekte otorite yetkisi dayandığı referansı ve yapısı itibarıyla kutsaldır. Kutsal bir fenomen olarak otorite her şeyden önce tanrının ya da tanrıların kutsallığıyla yakın ilişkilidir. Bütün kutsiyetin kaynağı ve kutsallar kutsalı olarak Tanrı'nın sahip olma, egemen olma, yönetme, karar verme, yargılama, cezalandırma ve benzeri bütün nitelikleri, isimleri ve sıfatları da kutsaldır. Dolayısıyla en üst düzeyde Tanrı tarafından temsil edilen bu fenomen (egemenlik ve otorite) dayandığı referans açısından kutsaldır. Otorite yetkisi yapısı itibarıyla da kutsal bir fenomendir; çünkü sıra dışıdır, olağanüstüdür, sıradan ya da profan olanın dışında etkileyici bir güce sahiptir. Bu özellikler, yani sıra dışılık ve kendisinde etkileyici bir güç taşıma vasıfları, dinin kutsal saydığı/gördüğü her şey, her varlık, nesne, obje ya da durum için geçerlidir. Bu özellikleri nedeniyle kutsal, profandan yani kutsal olmayandan kesin çizgilerle ayrılmaktadır.<sup>15</sup>

Başta metafizik varlıklar ve kutsal addedilen sosyal ve kültürel varlıklar ve değerler olmak üzere dinsel gelenekte yer alan birçok

---

<sup>14</sup> Nisâ 139.

<sup>15</sup> Kutsalın özellikleri konusunda bkn. Eliade, M, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Rewohl Taschenbuch Verlag 1957.

kavram ve değer, kutsalın bir parçası olarak karşımıza çıkar. Vurguladığımız gibi teist geleneklerde kutsalın en üst ifadesi tanrı ya da tanrılardır. Tanrı, kutsallar kutsaldır. Tüm kutsallar meşruiyetini kutsalın en üst ve nihai ifadesi olan bu yüce (üstün) varlıktan alırlar. Yahudiliğe göre kutsal olan Tanrı'dır. Tanrı kendisini "Ben kutsalım" diye niteler;<sup>16</sup> o, "kutsallıkta görkemli, heybetiyle övgüye değer, harikalar yaratandır."<sup>17</sup> Tanrı'nın kutsallığı var olan her şeyden farklılığıyla, eşsizliğiyle, mükemmelliğiyle, aşkınlığıyla, egemenliğiyle, yüceliğiyle yakından ilişkilidir.

"Her şeye egemen rab kutsal, kutsal, kutsaldır. Yüceliği bütün dünyayı dolduruyor."<sup>18</sup> "Kutsallıkta Rabbin benzeri yok; Evet, senin gibisi yok, ya Rab! Tanrımız gibi dayanak yok."<sup>19</sup>

Hıristiyan geleneğinde de kutsallık en üst düzeyde Tanrı'ya aittir; Tanrı kutsaldır, Tanrı'nın ismi kutsaldır,<sup>20</sup> O "Kutsal Babadır".<sup>21</sup> Tanrı mükemmel olan, her şeye gücü yeten, doğru ve adil olan, gücü ve kudreti açısından bütün varlıklarda hayret uyandıran ve kendisinden korkulması gerektirir:

"Her Şeye Gücü Yeten Rab Tanrı, Senin işlerin büyük ve şaşılacak işlerdir. Ey ulusların kralı, Senin yolların doğru ve adildir. Ya Rab, senden kim korkmaz, Adını kim yüceltmez? Çünkü kutsal olan yalnız sensin. Bütün uluslar gelip sana tapınacaklar. Çünkü adil işlerin açıkça görüldü."<sup>22</sup>

---

<sup>16</sup> Levililer 11: 44, 19: 2.

<sup>17</sup> Çıkış 15: 11.

<sup>18</sup> Yeşaya 6: 3.

<sup>19</sup> 1 Samuel 2: 2.

<sup>20</sup> "Göklerdeki Babamız, Adın kutsal kılınsın" Matta 6: 9; Luka 11: 2. Ayrıca bkn. Luka 1: 49.

<sup>21</sup> Yuhanna 17: 11,

<sup>22</sup> Bkn. Vahiy 15: 3-4.

Tanrının yüceliğinin ayrılmaz parçası, günahın ve hatadan mutlak uzak olmasıdır; hiçbir şey onunla karşılaştırılmaz.<sup>23</sup>

İslam'da da Allah kutsaldır; el-kuddûs, yani "en kutsal" ve "bütün eksikliklerden münezze olan" Allah'ın güzel isimleri arasındadır.<sup>24</sup>

Yalnızca Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam'da değil bütün dini geleneklerde tanrı bu özelliğiyle yani sahip olduğu üstün vasıflarla kutsalın en üst ifadesi olmakla karşımıza çıkar. Bu nedenle bütün kutsallar ve kutsallıklar referansını Tanrı'dan almak durumundadır. Tanrının kutsallığı, yaratma, yönetme, egemen olma, sahip olma, yargılama, cezalandırma ya da affetme gibi tanrısal niteliklerin de kutsallığı anlamına gelmektedir. Birçok dini gelenekte Tanrı, kutsallığını gerek peygamberler, azizler, ermişler ya da krallar ve imparatorlar gerekse kutsal mekânlar, zamanlar ve araç gereçler aracılığıyla ifşa eder. Dünyevi anlamda tanrısal kutsallığın ifşasını gerçekleştiren bu kişiler, nesnelere ya da zamanlar ve mekânlar, bir şekilde Tanrı'nın kutsallığıyla ilişkiye geçmek suretiyle Tanrının kutsallığını ifşa ederler.

Başta çoktanrıçı pagan gelenekler olmak üzere bazı inanç sistemleri toplumsal yaşamda de facto bir durum olarak tebarüz eden yapısına, yani otoritenin fiili/görünür ifadesi olan krallık ya da imparatorluk ve benzeri sosyal ve siyasal yönetimlere teolojik anlamda bir açıklama getirmek suretiyle, yönetmek, yargılamak, karar vermek, cezalandırmak ve affetmek gibi vasıfları elinde tutan mercilerin otorite yetkisiyle ilişkisini izah etmeye çalışmışlardır. De facto otoriter yapılara teolojik bir meşruiyet zemini hazırlamışlardır.

Bununla ilgili olarak dikkat çekici iki perspektif karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki kral-tanrı kültürüdür. Kral-tanrı kültüründe sosyal yaşamda iktidarı elinde tutan otoriteyi temsil eden kralın, imparatorun ve benzeri yöneticilerin, sahip oldukları otoriter güçle tanrısal bir görev ifa ettikleri düşünülür. Eski Mısır ve Roma'dan

---

<sup>23</sup> "Çünkü herkes günah işledi ve Tanrı'nın yüceliğinden yoksun kaldı." Romalılara 3: 23. "Tanrı kötülükle ayartılmadığı gibi kendisi de kimseyi ayartmaz." Yakub 1: 13.

<sup>24</sup> Haşır 23, Cuma 1.



Eski Mezopotamya ve Şinto geleneklerine kadar birçok kültürel yapıda krallar, imparatorlar ve benzeri bu otoriter güçlerin tanrının ya da tanrıların yeryüzündeki enkarnasyonları (hulûl etmiş, bedenleşmiş halleri) olduklarına inanılır. Örneğin Eski Mısır geleneğinde tanrıça "Hathor'un oğlu" olarak adlandırılan firavunların tanrı Horus'un yeryüzünde hulul etmiş hali oldukları düşünülmüştür.<sup>25</sup> Şinto geleneğinde de ilk Japon imparatoru olan Jimmu'nun güneş tanrıçası Amaterasu'nun soyundan geldiğine inanılmıştır.<sup>26</sup> Benzer şekilde Eski Roma ve Babil'de de krallar ve imparatorlar bir şekilde tanrısal ya da yarı tanrısal varlıklar olarak görülmüştür. Bütün bunlarda dikkati çeken husus, toplumsal yapı üzerinde tesis edilmiş olan otorite ve egemenliğin kral-Tanrı düşüncesiyle teolojik açıdan meşrulaştırılmaya ve desteklenmeye çalışılmış olmasıdır. Topluma egemen olan güçler, saltanat ve otoritelerine, teolojik bir geri plan hazırlamak amacıyla krallığın ve imparatorluğun şu ya da bu şekilde tanrısal nitelik taşıdığı veya yöneticilerin otorite yetkisini tanrısal güçlerden aldıkları düşüncesini topluma empoze etmişlerdir. Böylelikle Eski Roma'da sezarlar "divis filius" olarak tanımlanmıştır. Roma'da imparatorlar *divi filius* (tanrı Filius), *divi augustus* (tanrı Augustus) gibi adlandırmalar yanında *Kyrios* (Rab) ve *Soter* (Kurtarıcı) olarak tanımlanmıştır.<sup>27</sup> İmparatorların "Tanrı" olarak görülmeleri ve onlara tapınmasıyla ilgili verilere erken dönem Hıristiyan yazarların eserlerinde de rastlanılmaktadır.<sup>28</sup>

Sosyal yaşamda otoritenin en üst temsilcisi olan krallara ve imparatorlara dair bu algılar, bu otoriteryan güçlerin sıradan insanlardan farklı olarak sahip oldukları nitelikler sebebiyledir. Zira bu niteliklerin, yani yönetme, sahip olma, karar verici olma, cezalandırıcı veya affedici olma gibi özelliklerin daha önce de vurguladığımız

---

<sup>25</sup> Bkn. Hart, G., *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, Routledge 2005, s. 62, 71.

<sup>26</sup> Josephson, J.A., *The Invention of Religion in Japan*, University of Chicago Press 2012, s. 134.

<sup>27</sup> Bkn. Galinsky, K., *Augustan Culture*, Princeton University Press 1996, s. 17, 378; Schoeps, H.J., *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, tr. H. Knight, Philadelphia: The Westminster Press 1961, s.18.

<sup>28</sup> Örneğin bkn. Tertullian, *The Apology*, xxxiii, <http://www.newadvent.org/fathers/0301.htm> (Copyright © 2000 by Kevin Knight).

gibi sıradan bireylerin sahip olmadıkları sıra dışı nitelikler olduğu düşünülmüştür.

Bu noktada otoritenin teolojik meşruiyet zemini konusunda ikinci bir tasavvur karşımıza çıkmaktadır. Bu da kralların, imparatorların ve benzeri yöneticilerin sahip oldukları gücü tanrıdan aldıklarına, yani yönetimlerini tanrısal belirlemeye ve onaya dayalı meşru bir zemine dayandırdıklarına dair kanaattir. Kral-tanrı kültüründen daha yaygın ve etkin olan bu kanaat, Eski Mezopotamya ve Mısır'dan Eski Roma'ya kadar kadim toplulukların hemen hepsinde oldukça yaygındır. Örneğin Eski Babilliler Hammurabi'nin otoritesini ve yasa koyuculuğunu tanrıya dayandırmışlar, onun, meşhur kanun kodeksini (Hammurabi kanunlarını) tanrı Şamaş'tan aldığına inanmışlardır.<sup>29</sup> Benzer şekilde Eski Roma'da da sezarların tanrısal iradenin ve kelamın yeryüzündeki temsilcileri oldukları düşünülmüş ve dolayısıyla sezara itaatini tanrıya itaatle eşdeğer olduğuna inanılmıştır. Eski Mısırlılar ise krallarının yani firavunların sahip oldukları gücün tanrısal bir meşruiyete haiz olduğunu, zira firavunların yaşayan birer ulûhiyet olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>30</sup>

*De facto* otoriter yapıları teolojik bir meşruiyet kazandırma tasavvuru yalnızca bu kadim geleneklerle sınırlı değildir. Diğer bazı geleneklerde de otoriter gücün tanrının kudret ve iradesiyle tesis edildiği ve dolayısıyla otoriteye itaatini tanrısal düzene riayetin bir parçası olduğu tezi kabul görmüştür. Bu konuda en dikkat çekici dinsel gelenek Hıristiyanlıktır. Ancak Hıristiyanlığa geçmeden önce İslam geleneği içinde de böylesi bir tasavvurun zaman zaman dilendirildiğine dikkat çekmekte yarar vardır. Yukarıda da değindiğimiz gibi aslında İslam her türlü otorite ve egemenlik kullanımının Allah'ın koymuş olduğu sınırlar ve kurallar çerçevesinde söz konusu olacağını vurgular. Bu doğrultuda hem kendisini Allah'ın vekili ya da halefi olarak görüp egemenlik ve otorite yetkisini Allah

---

<sup>29</sup> Paul, S.M., *Studies in the Book of Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, Leiden: Brill 1970, s. 6-7.

<sup>30</sup> Bu nedenledir ki Kur'an'da Hz. Musa ile tartışmasında zamanın firavunu kendisinin Mısırın yegâne ilahı/rabbi olduğunu iddia etmekte (26:38) ve Hz. Musa'nın tebliğ ettiği öğretiye iman eden büyücülere tehditler savurmaktadır. "Ben size izin vermeden iman ettiniz ha!" dedi. "Şüphesiz bu bir hiledir, siz bunu şehirde kurmuşsunuz, yerli halkı oradan çıkarmak istiyorsunuz, sonra anlayacaksınız!" 7: 123. Ayrıca bkn. Şuarâ 49.

adına kullanmaya çalışan teokratik bir yapılanmaya, hem de Allah'ın öngördüğü ilkeleri ve sınırları dikkate almayan her yapıya karşı çıkar. Zira her tür karar mekanizmasında ve egemenlik tesisinde Allah'ın öngördüğü kural ve kaidelerini dikkate almayan ve başka birtakım referanslara dayanan bir zihniyet, bir perspektif, esas itibarıyla Allah'ın ulûhiyetine ve rubûbiyetine karşı çıkmış, başka güçleri ve değerleri Allah'a ortak koşmuş demektir. Bu nedendir ki Kur'an'da herhangi bir konuda Allah ve Resulü bir hüküm verdiklerinde inanan bireye buna teslim olup itaat etmekten başka bir yol olmadığının altı çizilmektedir.<sup>31</sup> Bununla birlikte tarihsel süreçte İslam toplumları içinde bazı yöneticilerin kendilerini "yeryüzünde Allah'ın gölgesi" olarak tanımladıkları,<sup>32</sup> bir çeşit teokratik yapılanma sergiledikleri ya da Allah'ın kitabında öngörülen perspektifin dışında birtakım referansları sosyal ve siyasal yaşamda ön plana çıkardıkları da bilinen bir gerçektir. Örneğin bu perspektif çerçevesinde Kur'an'da "Allah'a itaat edin, Resul'e itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine"<sup>33</sup> ifadesindeki "sizden olan" ifadesi adeta atlanarak, her tür otoriteye itaatin şart olduğu tarzında bir yaklaşım topluma egemen olmuştur. Benzer şekilde günümüzde de çeşitli çevrelerde zaman zaman gündeme getirilen Allah'ın hâkimiyetinin, egemenliğinin kozmolojik ve metafizik düzlemde olduğu sosyal alanda ise egemenlik kullanımının insana ve devlete bırakıldığı şeklindeki görüşler yanında, Allah'ın kitabında öngörülen kural ve kaidelerin zamanın ruhuna göre yeniden okunup anlaşılması gerektiği ve bu durumda tarihsel şartların değişimiyle bu kural ve kaidelerin de yeniden yorumlanması gerektiği şeklindeki perspektifler de bilinmektedir.<sup>34</sup> Bu ve benzeri yaklaşımlarda esas itibarıyla zamanın egemen paradigmalarının, teokratik temayül, rasyonalizm, sekülerizm, liberalizm ve benzeri perspektiflerin etkili olduğu, İslam'ın ve İslami kaynakların bunlardan hareketle anlaşılıp yorumlanmaya çalışıldığı gözden kaçmamaktadır.

<sup>31</sup> Ahzab 36.

<sup>32</sup> Aydın, M.A., "Anayasa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, c. 3, s. 160-161.

<sup>33</sup> Nisâ 59.

<sup>34</sup> Örneğin tarihselci yorum konusunda bkn. Kotan, Ş., *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan 2001.

Otoriteye itaatin tanrısal düzenle yakından irtibatlı olduğuna kanaat açısından özellikle Hıristiyanlık dikkat çekicidir. Hıristiyanlıkta sosyal ve siyasal alanda egemenliği elde tutan otorite sahiplerinin, sahip oldukları bu gücü esas itibarıyla tanrıdan almış olduklarına dair bir perspektif ön plana çıkarılmaktadır. Hıristiyanlığa göre egemenlik/otorite esas itibarıyla tanrısal bir niteliktir. Dolayısıyla bu niteliği elinde bulunduran her kurum ya da kişi, elinde bulundurduğu bu tanrısal nitelik sayesinde yönetimini yasal bir zemine dayandırmaktadır. Hıristiyan teolojisinin şekillenmesinde kilit bir yere sahip olan Pavlus, insanları nerede yaşarlarsa yaşasınlar emri altında yaşadıkları otoriter yapıya itaate sevk etmektedir.

“Herkes, altında yaşadığı yönetime itaat etsin. Çünkü Tanrı’dan kaynaklanmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından tesis edilmiştir. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı buyruğuna karşı gelmiş olur. Karşı gelenler ise yargılanır.”<sup>35</sup>

Buna göre her yönetim meşrudur; çünkü yönetim işi tanrı tarafından tesis edilen ve tanrının gücüne dayanan bir olgudur.

Bu durumda egemen güçlere karşı çıkmak veya onlara itaat etmemek tanrısal bir nitelik olan otoriteye karşı gelmektir. Bu ise Tanrıya karşı gelmekle eşdeğerdir. Pavlus’a göre otoriteye itaatsizlik durumunda egemen güçlerin kullandığı kılıç, Tanrının gazabıdır, hizmetkâridir: “Yönetim kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrının gazabını salacak olan öç alıcı olarak Tanrının hizmetindedir”.<sup>36</sup> Dünyevi otoriteye ya da egemen güçlere isyan eden ve bu nedenle cezalandırılan kimseler, tanrısal düzene karşı çıktıklarından dolayı Tanrının gazabına uğramış olanlardır.

Sahip olunan gücün tanrı tarafından tesis edildiği kanaatiyle dünyevi otoriteleri meşrulaştıran Hıristiyanlık, bu yaklaşımıyla aynı zamanda egemenlik ve otorite açısından tanrısal âlem ve dünyevi âleme yönelik bir ayırım yapmaktadır. Tanrısal âlemdeki egemenlik karşısında dünyevi egemenliği elinde tutan güçlere bir

---

<sup>35</sup> Romahlara 13:1-2.

<sup>36</sup> Romahlara 13:4.

açıklama getirmeye çalışmaktadır. Aslında bununla bir bakıma tanrının egemenliğini de sınırlama yoluna gitmektedir.

Yeni Ahit'te tanrısal egemenlik ve otorite "göklerin krallığı" ya da "göklerin egemenliği" kavramlarıyla ifade edilir.<sup>37</sup> Yeni Ahit'te metafizik düzlemde egemenlik ve otoritenin tanrı ile şeytan arasında taksim edildiği dikkati çeker. Buna göre tanrı ilahi âlemin egemeni olarak görülürken şeytan ise yeryüzünün egemeni olarak karşımıza çıkar. Yeni Ahit'te bu dünyanın tanrısının Şeytan olduğu vurgulanır.<sup>38</sup> Ayrıca "yöneticiler", "güçler", "egemenler", "melekler" ve benzeri isimler verilen şeytani güçlerin bu dünyaya hükümler oldukları ifade edilir.<sup>39</sup> Dolayısıyla, günah nedeniyle cennetten uzaklaşan insanın yaşamak durumunda olduğu yeryüzü şeytanın egemenlik alanıdır. Şeytanın otoritesi altındaki bu evrende insan günah ve ölümün tutsağıdır. İnsanın tanrının egemenliğine katılımı ve bu vesileyle kurtuluşu amacıyla yeryüzünde bedenleşen ilahi oğul İsa Mesih, insanların aklanması için çarmıhta acı çekip can vermek/ölmek suretiyle kendisini kefarete olarak sunmuştur. Hıristiyan teolojisindeki bir yoruma göre bu kefarete yeryüzünün egemeni olan şeytana sunulan bir kefarettir.<sup>40</sup> Ancak Mesih'in ikinci kez yeryüzüne geleceği dönemde (Parousia) yeryüzünde şeytanın egemenliğine son verilecek ve egemenlik ve otorite tamamıyla bir tek mercide, tanrıda toplanacaktır.

Bu öğreti çerçevesinde Tanrı'nın egemenliği ya da krallığı metafizik âleme yöneliktir. Yeryüzünün egemeni şeytan ve şeytani güçler olmakla birlikte, yeryüzündeki sosyal/siyasal alanda egemenliği krallar, imparatorlar ve benzeri yöneticiler üstlenirler. Bir diğer ifadeyle metafizik bağlamda şeytan tarafından üstlenilmiş

---

<sup>37</sup> Matta 3:2, Markus 1:14-15.

<sup>38</sup> 2 Korintliler 4:4.

<sup>39</sup> Bkn. 1 Korintliler 2:6, 8; Efesliler 2:2; Koleseliler 1:16.

<sup>40</sup> İsa Mesih, insanların ruhlarını tutsak etmiş ve onları günah ve ölüme bağımlı kılmış olan şeytana fidye olarak verilmiştir. Tanrı, şeytanın, ruhlar üzerindeki bu egemenliğine son vermek için İsa'yı ona teslim etmiş ve şeytan İsa'yı çarmıhta öldürmüştür. Her ne kadar böylelikle insan ruhları şeytanın tahakkümünden kurtarılmış olsa da bu, görünürde kötülük güçlerinin açık bir zaferidir. Ancak İsa'nın yeniden dirilmesiyle Tanrı şeytana karşı bir zafer elde etmiştir. Bkn. We-aver, J.D., "Violence in Christian Theology", <http://www.crosscurrents.org/weaver0701.htm>.

olan dünyevi egemenliği sosyal ve siyasal anlamda krallar, imparatorlar ve diğer siyasal iktidarlar temsil ederler. Böylelikle Hıristiyanlıkta her ne kadar meşruiyetini Tanrıdan ve tanrısal nitelikten alıyor olsa da otorite ve egemenlik, bunu elde tutan güç ya da güçler açısından iki alanda ayrılmıştır. Dünyevi alanda siyasal iktidarlar metafizik alanda ise tanrı ve şeytan otorite ve egemenlik erkinin yürütücüsüdür. Hıristiyanlık bu ayrışmanın Parousia dönemine yani Mesih'in yeryüzüne ikinci gelişine kadar geçerli olduğunu zira Mesih'in ikinci kez yeryüzüne gelişine birlikte bütün iktidarların feshedilip otorite ve iktidarın yalnızca tanrıda toplanacağını düşünmektedir.<sup>41</sup>

Hıristiyanlık tarihine baktığımızda Roma ve İstanbul kiliseleri ve daha sonraki dönemlerde Katolisizm ve Protestanlık arasında otorite ve iktidar açısından yaşanan tartışmaların ve ayrışmaların arka planında yatan nedenler arasında tanrısal egemenlik ve dünyevi egemenlik alanlarına yönelik öğretide önemli yer tutar. Şöyle ki İstanbul kilisesi, Yeni Ahit kaynaklı "herkes altında yaşadığı yönetime itaat etsin" ilkesi çerçevesinde, dünyevi otoriteyi ve egemenliği imparatora toplayan Sezaropapist anlayışa bağlı kalırken, MS 5. yüzyılda Batı Roma'nın yıkılışından itibaren Roma kilisesi, oluşan otorite boşluğunu kendisi doldurmaya karar vermiş ve yalnızca bir kilise/cemaat yapılanması olarak değil aynı zamanda dünyevi anlamda egemen siyasal bir güç olarak da tarih sahnesine çıkmıştır. Nitekim Roma kilisesinin bütün egemenliği tek elde, kendisinde toplama temayülü, ilerleyen dönemde teokrasi ile sonuçlanmıştır. Bu durum Roma ile İstanbul arasındaki çekişmelerin ve ayrışmanın temel nedenlerinden birisi olarak tarihte yerini almıştır.

Roma kilisesinin yani Katolik geleneğinin bu konumu Reform döneminde de şiddetle eleştirilmiş ve başta Luther olmak üzere reformistler tarafından Hıristiyan öğretisinden bir sapma olarak görülmüştür. Zira Hıristiyanlık, Mesih'in Krallığı döneminde tanrısal otoritenin tek başına yeryüzüne egemen olacağı döneme kadar, dünyevi egemenliğin imparator ve kralların elinde bulunduğunu ve onlara itaatin şart olduğunu belirtmiş, tanrısal egemenliğin ise kozmolojik ve metafizik boyutuna dikkat çekmiştir. Oysa teokrasi döneminde Roma kilisesi, bu yaklaşımın aksine egemenlik yetkisini

---

<sup>41</sup> 1 Korintliler 15:24-25.

her alanda kendisinde toplamıştır. Reform dönemini izleyen süreçte, Batı dünyasında hızla büyüyen kilise karşıtı söylemlerin etkisiyle, kilisenin kendisini gözden geçirmek durumunda kalması ve günümüzde yeniden asli konumuna dönerek dünyevi egemenliği laik iktidarlara bırakmasına kadar<sup>42</sup> yüzyıllarca kilise iktidarı ve otoriteyi elinde bulunduran bir güç olarak tarihe geçmiştir.

Son söz olarak; insanın bireysel ve sosyal yaşantısında fiili anlamda tecrübe ettiği bir fenomen olan egemenlik ve otoriteye dinlerin genel anlamda kutsal bir alan olarak bakmakta oldukları görülmektedir. Mutlak egemenlik ve otorite yetkisini tanrıya hasreden ve ancak tanrının öngörmüş olduğu sınırlara riayet bağlamında herhangi bir otoritenin meşru olacağını vurgulayan İslam gibi inanç sistemleri fiili anlamda otorite gücü elde bulunduran yapıların dinin çerçevesini çizdiği meşruiyet alanı bağlamında gözden geçirilmesi gerektiğini öngörmüşlerdir. Buna karşılık çoğu dinsel gelenek ise otorite ve egemenliği de facto bir durum olarak kabullenmiş ve mevcut otorite yapılarına teolojik bir meşruiyet alanı üretme yoluna gitmişlerdir. Bu doğrultuda, bazı gelenekler otorite güçlere doğrudan bir uluhiyet ya da teolojik bir mahiyet atfederken Hıristiyanlık gibi bazı gelenekler ise her tür otoritenin yapısı gereği meşru olduğu tarzında pragmatik bir perspektif geliştirmiştir. Bu perspektife göre, yapısı itibarıyla tanrısal bir nitelik olan otorite yetkisini elinde tutan güçler, kimlikleri ve yapıları ne olursa olsun tanrı tarafından seçilmiş güçlerdir; dolayısıyla bunlara ve bunların düzenine itaat tanrı tarafından tesis edilmiş düzene itaat, bunlara isyan ve başkaldırı ise tanrı düzenine başkaldırıdır.

### Kaynakça

- Aydın, M.A., "Anayasa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, c. 3.
- Byrne, M, *The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam*, Continuum Int. Publ. Comp. 2011.
- Eliade, M, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Rewohl Taschenbuch Verlag 1957.

---

<sup>42</sup> Kilisenin bu dönüşümünü E. Mortimer "Hıristiyanlığın asli doktrinine geri dönmek" olarak değerlendirir. Mortimer, E., *Faith and Power: The Politics of Islam*, London: Faber and Faber 1982, s.33.

- Eliade, M, L.E. Sullivan, "Deus Otiosus", *Encyclopedia of Religion*, (second edition), ed. L. Jones, c. 4, Thomson Gale, 2005.
- Galinsky, K., *Augustan Culture*, Princeton University Press 1996.
- Hart, G., *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, Routledge 2005.
- Josephson, J.A., *The Invention of Religion in Japan*, University of Chicago Press 2012.
- Kotan, Ş., *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan 2001..
- Mortimer, E., *Faith and Power: The Politics of Islam*, London: Faber and Faber 1982.
- Paul, S.M., *Studies in the Book of Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, Leiden: Brill 1970.
- Schoeps, H.J., *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, tr. H. Knight, Philadelphia: The Westminster Press 1961.
- Tertullian, *The Apology*, xxxiii, <http://www.newadvent.org/fathers/0301.htm> (Copyright © 2000 by Kevin Knight).
- Westmoreland, C., *Deism: The Knowledge of God –Based Reason and Nature*, Lulu Press 2015.
- Weaver, J.D., "Violence in Christian Theology", <http://www.crosscurrents.org/weaver0701.htm>.





## De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulu'l-Emr Kavramsallaştırması

Şaban Ali DÜZGÜN\*

---

From De Facto Political Authority to Legitimate Power:  
Mâtürîdî's Conceptualization of the Term *Ulu'l-Amr*

---

Citation/©: Düzgün, Şaban Ali (2017). From De Facto Political Authority to Legitimate Power: Mâtürîdî's Conceptualization of the Term *Ulu'l-Amr*, Milel ve Nihal, 14 (1), 24-35.

**Abstract:** There have been many works on political theories in Islamic thought, some of which have the character of mirrors for princes (fürstenspiegel) that advise the rulers how to rule, how to cope with the crisis conditions or chaos management and how to struggle for power. The examples of this genre are İbn Zafer's *Sulvan al-Mutâ' fî 'udvân al-atbâ'* and Turtûşî's *Sirâcu'l-mulûk*. Some others philosophy about the character of politics and give the main features of the ruler such as Fârâbî's *Fusûlu'l-madanî* and *el-Madîna al-fâdîla*; Juwainî's *Giyâs al-umem fi iltiyâs az-zulam*, Dawwanî's *Ahlâk-ı Calâlî*, İbn Jamâ'a's *Tahrîr al-ahkâm fî tadbîri ahl al-Islâm* and İbn al-Fîrûz's *Gurra al-baydâ*. Some works deal with much more comprehensive structure of the state including bureaucratic one, the examples of which are *Siyâsatnâme* of Nizamulmuluk and *Kutadgu Billig* of Yusuf Has Hajib. On the other hand, we have scholars who did not directly

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı [düzgun@ankara.edu.tr]

tackle this matter but indirectly commented on it through interpreting the key terms related to the politics like *itaat, ulu'l-amr, şûra, al-amr bi'l ma'rû va'n-nahy ani'l-munkâr, adl, hukm, khilâfa, bay'a, walâya, mulk, amn, etc.*, *Ibn Taymiyya* is the outstanding example of these scholars who did not author any specific treatise on the subject but contributed extensively while interpreting related terms. In this paper we will analyze Mâtürîdî's ideas on *ulu'l-amr* which is among the hot debates in political agenda. In his aloofness with the state and in his insistence on the rule of law represented by the values and norms, Mâtürîdî has the same sensitivity when interpreting the term *ulu'l-amr*.

**Key Words:** Mâtürîdî, *ulu'l-amr*, *ulamâ*, *umarâ*, political philosophy.



**Atıf/©:** Düzgün, Şaban Ali, (2017). De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin *Ulu'l-Emr* Kavramsallaştırması, *Milel ve Nihal*, 14 (1), 24-35.

**Öz:** İslam düşünce tarihinde siyasal kuramlarla ilgili çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunlardan bir kısmı prenlere ayna (*fürstenspiegel*) türü eserler olup yöneticilere yol göstermekte, kriz zamanlarında halkı nasıl idare etmeleri gerektiği, iktidar mücadelesini nasıl verecekleri gibi konularda onlara uyarılarda bulunmaktadır. İbn Zafer'in *Sulvânu'l-Mutâ' fi 'udvâni'l etbâ'i* ve Turtûşî'nin *Sirâcu'l-mülûk*'u bu türün en önemli örnekleridir. Eserlerden bir kısmı ise siyasetin felsefesini yapmakta ve ideal yöneticinin nitelikleri üzerinde durmaktadır. Fârâbî'nin *Fûsûlu'l-medenî* ve *el-Medînetü'l-fâdila'sı*; Cüveynî'nin *Gıyâsu'l-ümem fi'l'tiyâsi'z-zulem'i*, Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâil'si*, İbn Cemâ'a'nın *Tahrîrü'l-ahkâm fi tedbiri ehli'l-İslam'ı* ve İbn Fîrûz'un *Gurretü'l-beydâ'sı* bu türdendir. Bazıları ise devletin bürokratik organizasyonu dâhil çok daha kapsamlı meseleleri ele almaktadırlar. Nizamülmülk'ün *Siyasetname'si*, Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig'i* bunun örneklerindedir. Bunların dışında doğrudan siyaset felsefesiyle ilgili eser yazmamakla birlikte çalışmalarında dolaylı olarak meseleyi irdeleyen bilgiler de vardır. İslam siyaset felsefesinin omurga kavramları hâline gelen *itaat, ulu'l-emr, şûra/meşveret, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker, adalet, hüküm, hilafet, biat/bey'at, velâyet, mülk, emn/emanet, ehliyet, liyakat*, vb. terimleri yorumlarken bu bilgilerin konuyla ilgili görüşlerini öğrenmekteyiz. Doğrudan siyaset felsefesiyle ilgili yazmayan ama yorumlarında konuyla ilgili görüşlerini beyan eden bir isim olarak İbn Teymiye'yi bunun örneği olarak anabiliriz. Bu yazıda, etrafında epeyce gürültü koparılan *ulu'l-emr* terimine Mâtürîdî'nin nasıl bir anlam yüklediği tartışılmaktadır. Kendisi devletle ilişkilerinde mesafesini koruyan, bilginin temsil ettiği temel değer ve normları herkesin kendisine göre hizalanacağı yaşam normları olarak savunan Mâtürîdî'nin *ulu'l-emr* yorumunda da aynı duyarlılığı gösterdiğine şahit oluyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Mâtürîdî, *ulu'l-emr*, *ümera*, siyaset felsefesi.

### Giriş: *Ulu'l-emr* - Dilsel Analiz

*Ulu'l-emr*, İslam'da siyaset teorileri bağlamında referansta bulunulan önemli bir terimdir. Bu yazımızda, terimin böyle bir kullanıma ne kadar elverişli olduğunu İmam Mâtürîdî'nin ilgili ayetleri yorumu üzerinden tahlil edip değerlendireceğiz.

*Ulû'l-emr* terkinindeki *ulû* edatı Kur'an-ı Kerim'de yaygın bir kullanıma sahiptir. Öncelikle bu edatla kullanılan terkiplere göz atmakta yarar var:

*Ulû be's* (kudretliler)<sup>1</sup>; *Ulû bakıyye* (kalıcı değer üretenler);<sup>2</sup> *Ulu'd-darar* (engelliler)<sup>3</sup>; *Ulu'l-azm* (kesin kararlılar)<sup>4</sup>; *Ulu'l-ebşâr* (öngörü sahipleri)<sup>5</sup>; *Ulu'l-elbâb* (sağduyu sahipleri)<sup>6</sup>; *Ulu'l-emr* (bilginler/otorite sahipleri)<sup>7</sup>; *Ulu'l-erhâm* (akrabalar)<sup>8</sup>; *Ulu'l-eydî ve'l-ebşâr* (otorite ve öngörü sahipleri)<sup>9</sup>; *Ulu'l-fadl* (erdemliler/lütfekârlar)<sup>10</sup>; *Ulû ecniha* (kanatlılar)<sup>11</sup>; *Ulu'l-kurbâ* (yakınlar)<sup>12</sup>; *Ulu'l-irbet* (ilgili olanlar)<sup>13</sup>; *Ulu'n-na'meti* (refah içinde yüzenler)<sup>14</sup>; *Ulu'n-nuhâ* (vicdan sahipleri)<sup>15</sup>; *Ulu't-tavli ve's-se'at* (erk sahipleri)<sup>16</sup>; *Ulu'l-ilm* (bilginler)<sup>17</sup>.

*Ulu'l-emr* terkinin Nisa Suresi'nin 59. ve 83. ayetlerinde şu şekilde geçmektedir:

---

<sup>1</sup> 17/İsra 5; 27/Neml 33; 38/Fetih 16.

<sup>2</sup> 11/Hud 116.

<sup>3</sup> 4/Nisa 95.

<sup>4</sup> 46/Ahkaf, 35.

<sup>5</sup> 3/Âl-i İmran 13; 24/Nur 44; 59/Haşr 2.

<sup>6</sup> 2/Bakara 179, 197, 269; 3/Âl-i İmran 7, 190; 5/Mâide 100; 12/Yusuf 111; 13/Ra'd 19; 14/İbrahim 52.

<sup>7</sup> 4/Nisa 59, 83

<sup>8</sup> 8/Enfal 75; 33/Ahzab 6.

<sup>9</sup> 38/Sad 45.

<sup>10</sup> 24/Nur 22.

<sup>11</sup> 35/Fâtr 1.

<sup>12</sup> 9/Tevbe 113.

<sup>13</sup> 24/Nur 31.

<sup>14</sup> 73/Müzzemmil 11.

<sup>15</sup> 20/Tâ-Hâ 54, 128.

<sup>16</sup> 9/Tevbe 86.

<sup>17</sup> 3/Âl-i İmran 18.

“Ey iman edenler! Allah’a, peygambere ve sizden *ulu’l-emr’*e itaat edin ve herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah’a ve Peygambere götürün; tabi eğer Allah’a ve Ahiret Gününe (gerçekten) inanıyorsanız. Bu (sizin için) en hayırlısıdır ve sonuç olarak da en iyisidir.” (59. ayet)

“Onlar, kendilerine güvenlikle ya da endişeye kapılıp tedbir alınacak bir durumla ilgili bir bilgi ulaştığında, onu etrafa yayarlar. Oysa onu peygambere ve *ulu’l-emr’*e iletsele, onlar arasından mevcut durumdan sonuçlar çıkarma gücünde olanlar, onu değerlendirip doğru bir yargıya varırlardı. ...” (83. ayet)

Mâtürîdî’nin bu iki ayeti yorumunda dolaylı olarak İslam düşüncesinde siyasal kuramlara katkıda bulunabilecek görüşlerine ulaşmak mümkün görünmektedir.

### ***Ulu’l-emr* ve Politik Bağlam**

*Ulu’l-emr* terimi, Hz. Peygamberin vefatından sonra anlam genişlemesine uğrayarak yeniden kavramsallaştırılmış ve tarihsel tecrübelerin zorlamasıyla bundan kastın bilginler mi (*ulema*), yöneticiler mi (*ümerâ*) yoksa devlet başkanı mı (*emîr*) olduğu konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Bu anlam genişlemesi ilk defa imamet/devlet yönetimi meselesini dinî bir mesele olarak gören ve masum imam doktrinini geliştiren Şia’da görülmüştür. Onlar *ulu’l-emr* terimini, imamlarının meşruiyetini ve masumiyetini Allah ile temellendirmek için kullanmışlardır.<sup>18</sup>

*Ulu’l-emr* teriminin politik bağlama taşınmasının ana sebeplerinden biri, Nisa Suresi’nin 59. ayetinde **itaat** ve **emr** sözcüklerinin kullanılmasıdır. Kur’an’da *emr* kavramının bilmeyle değil, yapmayla/yürütmeyeyle ilgili sosyo-politik bir vurgu taşınması yorumun politik bir bağlama taşınmasında etkili olmuştur.

<sup>18</sup> Bu mesele, meşruiyetin ölçüsüne ilişkindir ve tartışmaya iki başat görüş hâkimdir: 1- Siyasi iktidar kendisini doğuran güç, öge ya da düşünceye bağlı kaldığında meşru kabul edilir. Bu durumda iktidar kaynağını nereden alıyorsa ona dayanmak zorundadır. 2- Ancak buna rağmen bazı düşünürler ahlaki bir ölçütün olabileceğini belirterek insan kişiliğine, insan haklarına ve temel hürriyetlerine saygı göstermeyen iktidarların meşruiyetlerinin olmayacağını savunmuşlardır.

İtaat talebi birliğe, parçalanmamaya bir çağrıdır. Mâtürîdî'ye göre, insanların sorunlarına çözüm üretmede hemfikir oldukları (*icmâ*) zamanlarda, ayrı bir çözüm arayışına girerek Allah'ın kitabına ve sünnete müracaatları zorunluluk taşımaz.<sup>19</sup> Bu iki kaynağa müracaat zorunluluğu 'anlaşmazlık' durumundadır. Anlaşmazlığın toplumu parçalama riskine karşı, herkesi bağlayıcı daha temel bir nirengi noktasına ihtiyaç duyulur. Müminler için bu Allah'ın kitabı ve resulünün sorun çözme yöntemidir (sünnet).

### **Mâtürîdî'nin *Ulu'l-emr*'i Ulema Olarak Yorumlama Gerekçeleri**

*Ulu'l-emr* terimi ayette çoğul formunda gelmiştir. Bundan hareketle Maturidî bu terimi, sivil inisiyatif sahipleri ve ulema olarak yorumlamaktadır.<sup>20</sup> *Ulu'l-emr*'i ulema olarak görme konusunda Mâtürîdî, sahabeden İbn Abbas ile tâbiundan Mücahid'i takip etmektedir. Bu iki isim de *ulu'l-emr*'i yöneticiye atfetmemektedirler.<sup>21</sup>

Matürîdî 59. ayette geçen *ulu'l-emr*'e, hem ulema hem umera (yetkilendirilmişler) hem küçük askeri birlik (seriyye) komutanları hem de âkil adamlar (*ehlü'l-hiyar*=iyiyi kötüden ayırt etme yetisi olanlar) anlamının verildiğini aktarmaktadır. Ancak bunlara itaati, 'yaptıkları işi bilme ve yaptıklarının yaratacağı sonuçları öngörebilme yetilerinin bulunması' kaydına bağlamaktadır. Hz. Peygamberin "Burnu kesik bir siyahî köle bile size komuta ediyorsa, Allah'ın kitabına uygun davrandığı sürece, onu dinleyin ve itaat edin"<sup>22</sup> sözü de, itaatin mutlak değil kayıtlı olduğunu, yönetenin de yönetilenin de temel değer ve normlarla kayıt altına alındığını göstermektedir. İnsanların kaosa sürükleyecek ve anomi yaratacak emirlere (*masiyet*) uyulmaması gerektiğini beyan eden Hz. Peygamber, bu tür emirlere kulak verilmemesi ve itaat edilmemesi gerektiğini söyleyerek<sup>23</sup> sivil itaatsizliğe dikkat çekmektedir.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *age*, s. 296.

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (Tahk: Bekir Topaloğlu, vd.), Mizan Yay., İstanbul, 2005, c.3, s. 293.

<sup>21</sup> Zafir el-Kasimî, *Nizamü'l-hüküm fi's-şerîa ve't-târîhi'l-İslâmî*, Beyrut, 1974, s. 235. Ayrıca bkz. Raşid el-Gannuşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, (Çev. Osman Tunç) Mana Yay., İstanbul, trsz., s.168.

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. 3, s. 293.

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *agy*. "... Fe men emera bi ma'siyetin felâ sem'a aleyhi ve lâ tâate."

Mâtürîdî 83. ayette geçen "... Meseleyi Allah'ın elçisine ve *ulu'l-emr'*e götürselerdi, hüküm/sonuç çıkarma gücünde olanlar onu değerlendirebilirlerdi..." ayetinden hareket ettiğinde, hüküm/sonuç çıkarma (*istinbat*) işini ulemaya atfetmektedir.

Mâtürîdî Allah ve Peygamber'e itaatten sonra anılan *ulu'l-emri* yöneticiler olarak tanımlamanın ve onlara *itaatin* Allah'tan sonra anılmış olmasının getireceği, 'otoritenin kaynağı'nı ilahi olanla irtibatlandırma riskini dikkate alarak, *itaat* emrini, Allah'ın kitabına uygun verilen fetvalara tabi olmaya bağlayarak mutlak iktidarın/mutlakiyetçiliğin önüne set çekmektedir. İtaatin, gönüllü kulluğa<sup>24</sup> evrildiği dinî-politik geleneklerde otoritenin ve meşruiyetin kaynağını Allah'a yaslama riskinin çok daha büyük olduğu düşünüldüğünde, mutlak iktidarı ilkelerle sınırlama yönündeki bu çözümlenme daha da önem kazanmaktadır.

Ayetin "Bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve elçisine götürün" kısmını analiz eden Mâtürîdî, 'anlaşmazlığa düşüp de bunun çözümünü Allah'ın ve elçisinin buyruklarında arama yetkisinin ulema olduğunu söyleyerek, *ulu'l-emr'*in bilginlere işaret ettiğini belirtir. Ulemaya itaatten kasıt da, bir grup olarak ulemanın temsil ettiği tüzel kişilik değil, onların da uyması gereken her türlü yaşam/yönetim ilkesidir. Ancak ilerleyen süreçte, *ulu'l-emr* olarak tespit edilen ulema grubunun, aynı zamanda yöneticiyi gerekli şartlar oluştuğunda görevinden azletme yetkisine sahip olan **ehlü'l hal ve'l-akd'**<sup>25</sup> evrilmiş olduğunu görürüz. Böylece ulemaya, ümera karşısında ciddi bir denetim (*velayet*)<sup>26</sup> görevi yüklenmiş olmaktadır.

<sup>24</sup> Bkz. Etienne de La Boetie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, Çev. M. A. Ağaoğulları, İstanbul: İmge Yay., 2016.

<sup>25</sup> Bedrüddin İbn Cemâa'nın Almanca'ya da çevrilmiş bulunan *Tahrîrü'l-ahkâm fi tedbiri ehli'l-İslâm*'ını, İbn Teymiye'nin *es-Siyâsetü's-ş-şer'iyye*'siyle karşılaştırmalı olarak ele alan Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* adlı eserinin dokuzuncu bölümünde, halifenin azli meselesinde bu konuyu uzun uzadıya tartışmaya açmaktadır.

<sup>26</sup> **Velâyet (özel ve tüzel hakların korunmasını sağlayan denetim mekanizması):** Velâyet toplumun, oluşturacağı kurullar üzerinden, yöneticinin denetlenmesini ifade eder. Velilik yahut velâyet, bir sosyal denetim mekanizması üzerinden, hataya düşmeyi önleyen bir ilkedir. Kur'an'da mü'minlerin birbirinin velisi olarak anılması, bu anlamdadır. Mâtürîdî velayet'i ilk olarak, hem özel

### ***Ulu'l-emr'in Ümera Olarak Yorumlanması***

Mâtürîdî bu ayetten önce (Nisa Suresi 58. ayet) “İnsanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmedin” ayetinin, adaletle hükmetmeyi yani yürütmeyi içermesi itibarıyla bir sonraki ayette anılan *ulu'l-emr'in* umeraya işaret ettiğini söyler. Zira adaletle hükmetmek, bir erkin varlığını gerektirmektedir. Ancak Mâtürîdî umeraya itaati, ümeranın ulemanın Allah'ın kitabına uygun olarak verdikleri fetvalara tabi olmalarına bağlamaktadır.<sup>27</sup> Bu da ulemayı da umerayı da ilkeler zemininde buluşturma (hukukun üstünlüğü) talebidir. Maturidî, savaş zamanında bile ilmî faaliyetlerin kesilmemesini, bunu deruhte edecek bilgin kimselerin insanlara yol gösterecek değer ve normları ortaya koyma çabası göstermelerini talep eden Kur'an ayetini,<sup>28</sup> ulemaya yüklediği rolü gösterme açısından tam da burada anmaktadır.

Nisa Suresi'nin 83. ayetinde *ulu'l-emr'in akıl/re'y sahipleri* anlamında olduğu daha da açıktır. Bununla birlikte, ayette akıl ve rey sahiplerinin, akıl yürütecekleri husus güvenlikle ilgili stratejik bir mesele olarak anıldığı için, konuya ilişkin en uygun kararı verecek olan (istinbatta bulunabilecek yetki ve yeterlikte olan) insanlara ayette *ulu'l-emr* olarak referansta bulunmaktadır:

“Onlar, kendilerine güvenlik ya da korkulup tedbir alınacak bir durumla ilgili herhangi bir bilgi ulaştığında, onu etrafa yayarlar. Oysa onu peygambere ve *ulu'l-emr'e*

---

hem de tüzel alanı (*emr/ yönetim*) ilgilendiren bir terim olarak yorumlamaktadır. Ardından, insanlar arasındaki kardeşliğe ve toplumsal birlik ruhuna, velayet demektir. Daha önce aralarında hiçbir bağ olmayan daha da kötüsü birbiriyle düşman olan insanlar<sup>26</sup> bu velayetle, bir araya gelebilmekte ve dinde kardeşler olabilmektedirler. Kur'an'da işlerini birbirine havale etme, aralarında pakt oluşturma anlamında, mü'minlerin sadece kendi aralarında böyle bir velayet ilişkisine girmeleri istenmektedir.<sup>26</sup> Velâyetin ilk hali, ruhanî velayettir ve dinin yarattığı birlik düşüncesine dayanarak, karşılıklı olarak hakların gözetilmesini ve korunmasını gerektiren bir ilişki ahlakını gerektirir.<sup>26</sup> İkincisi ise, nefsanî velâyetdir. Bu da insanların bizzat canlarının ve mallarının korunmasını mümkün kılan bir hukuku gerektirir. Ruhanî olan velayet, hukuka ve tüzel alana ilişkindir; nefsanî olan velâyet ise, nikâh, miras, nesep gibi insanların canlarına ve mallarına ilişkin özel hukuk alanına aittir. Ruhanî velâyet dostluğu ve muhabbeti gerektirir. Kur'an'da dinin sağladığı bu kardeşlikten doğan hakların sonuna kadar korunması istenir.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *age*, s. 293.

<sup>28</sup> 9/Tevbe 122.

(işî bilen ve işî yürütenlere) iletseleirdi, onlar arasından mevcut durumdan sonuçlar çıkarma gücünde olanlar, onu da değeriendirebilirlerdi. ...”

### **Ulu'l-emr'i Devlet Başkanı Olarak Yorumlamannın Önündeki Engeller**

Mâtürîdî'ye göre *ulu'l-emr*'in devlet başkanı olarak alınmasının önündeki engeller şunlardır:

İlk olarak, Nisa Suresinin 59. ayetindeki *ulu'l-emr* tabiri çoğuldur, dolayısıyla devlet başkanı anlamında 'tek kişî' olarak alınması teknik anlamda mümkün değildir.

İkinci olarak, *ulu'l-emr* ayette ihtilaf eden/anlaşmazlığa düşen ve bu durumda son kararı vermek üzere Allah'ın kitabına ve sünnete müracaat eden kişiler olarak anılmaktadır. *Ulu'l-emr* mutlak yönetim sahibi bir imam yahut devlet başkanı olsaydı, hiçbir anlaşmazlığın olmaması gerekirdi. Oysa ayette 'anlaşmazlığa düşen/farklı görüşlere sahip' *ulu'l-emr*'den bahsedilmektedir. Başka bir ifadeyle ayette geçen *ulu'l-emr* ifadesinin hemen arkasından "eğer *ulu'l-emr* bir konuda ihtilafa düşerse" ifadesiyle *ulu'l-emr*'in anlaşmazlığından bahsetmektedir. Farklı görüşler demek, araştırma, akıl yürütme ve tefekkür demektir. Bu da *ulu'l-emr*'den kastın ulema olduğunu göstermektedir.<sup>29</sup>

Üçüncü olarak ayette, peygambere ve *ulu'l-emr*'e meseleyi götürüp onların görüşlerini almanın gerekliliği vurgulanmaktadır. Ayet peygamberden ve *ulu'l-emr*'den bahsetmektedir. Ayetin indiği anda Peygamber Medine site devletinin başındaydı. Bir de onun yetkilendirdiği insanlar vardı. Hem bu ayet hem de Nisa Suresi'nin 59. ayetinde anılan *ulu'l-emr*, yetkin ve yetki verilmiş insanlara işaret etmektedir. Ayet, Peygambere ve yetkin-yetkili kişilere götürüp görüş almaktan bahsettiğine göre, *ulu'l-emr*'i salt devlet başkanı olarak yorumlamak doğru değildir. Zira ayetin indiği anda devletin başında zaten Hz. Peygamber vardı. Onun dışında yetkilendirilmiş

<sup>29</sup> *Age.*, s. 300. Mâtürîdî'ye göre bir anlaşmazlık durumunda bunu Allah'a ve elçisine götürülecek olanlar avam değildir. Zira bir konuda anlaşmazlığın çıkması için enine boyuna tartışılan, karşıt deliller getirilen bir mesele var demektir. Bu ise avamın uğraşacağı bir iş değildir



olanlara Mâtürîdî *vülâtu'l-emr* (yetkilendirilmişler) adını vermektedir.

Dördüncü olarak 83. Ayette *istinbat* (hüküm çıkarma ve doğacak sonuçları ön görebilme) ifadesi kullanılmaktadır. Bu da Allah'ın kitabından hüküm çıkarmak gibi teknik bir ifadeyi içermektedir ve ulemanın işidir.

Beşinci olarak, ayetin sonunda geçen *te'vil* terimi ayetin bahsettiği ana meselenin çok da sosyo-politik bir mesele olmadığına işaretidir. *Te'vil* de ulemanın yapacağı şeydir.

Son olarak Mâtürîdî, *ulu'l-emr*'i imam/devlet başkanı olarak yorumlayan Şia'yı *ulu'l-emr*'i salt devlet başkanı olarak yorumlayanları da eleştirmektedir.<sup>30</sup>

### **Kurulların/Kuralların Hâkimiyeti Olarak Ulu'l-emr**

*Ullû* edatı tekil değil de çoğul olduğu için *ulu'l-emr*, bilginlerin ve yetkilendirilmiş kişilerin oluşturduğu bir organ/kurum olarak anlamak da mümkündür. Bu durumda *ulu'l-emr*, tek tek kişilerin *fikir beyanından* ziyade *kolektif karar alma mekanizmasının* adı olur. *Ulu'l-emr*'in ilerleyen süreçte devlet başkanının gerektiğinde görevden azledebilecek olan *ehlu'l-hal ve'l-akd*'e dönüşmesi aslında bu kolektivitenin ve kurumsallaşmanın bir göstergesidir. Kelimenin çoğul olarak gelmesi, toplumun işlerin görülmesinde ve sorumluluk gerektiren işlerin yürütülmesinde tek kişiye değil, kurallara ve kurullara rol devrinin önemine dikkat çekmektedir. Bu da iktidarın gücünü yazılı ilkelerden ve hukuktan aldığı rasyonel ve yasal egemenliğin hâkimiyeti demektir.<sup>31</sup>

Kolektif olarak toplumun yönetimini kurallara ve kurullara bağlama esas olduğu için, yönetimle ilgili hususlarda Hz. Peygamberin de başkalarına danıştığını biliyoruz. Bakara Suresi'nin 246.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *age*, s. 300.

<sup>31</sup> Egemenliğin üç tür kullanımından bahsedebiliriz: 1- Geleneksel egemenlikte yönetenin kendisini, etkinliklerini ve yöneten yönetilen ilişkisini toplumdaki yerleşik inanç şekilleri belirler. 2- Karizmatik egemenlikte otorite, egemenliğini kazanmış olduğu karizmadan yani gerçekleştirdiği olumlu işlerden kazandığı güçten alır. 3- Rasyonel ve yasal egemenlikte ise iktidar gücünü yazılı ilkeler ve hukuktan alır.

ayetin yorumunda Mâtürîdî, Hz. Peygamberin savaş ve toplumun yönetimi gibi kamuyu ilgilendiren konularda toplumun âkil adamlarına/kamu denetçilerine ve kabile başkanlarına danıştığını aktarmaktadır.<sup>32</sup> Bu vurgular, ortak aklın tek akıldan üstün tutulduğu bir siyasal retorik inşasına da davettir.

*Ulu'l emr*'in sadece ulema olarak yorumlanmasının bir anlam daralması yarattığı iddia edilerek, *ulul'l emr*'in yöneticilere yahut kedilerine otorite emanet edilmiş/yetkilendirilmiş kişilere de (ümera) işaret ettiği söylenebilir mi? şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu durumda eğer *ulu'l-emr*, ümera (yöneticiler) olarak alınacaksa, bu durumda ayetin, '*Sizden ulu'l-emr'e itaat edin*' kısmının iyi tahlil edilmesi gerekir. Yöneticinin bizden (*minküm*) olması ne anlama gelir? Bazı yorumcuların iddia ettiği gibi, yöneticinin 'biz'den olmasından kasıt Müslüman olması mıdır? Kişisel kanaatimiz, kişinin yönetici olma ve yönetme kudretini elde etme süreçlerine halkın katılımı (seçim yoluyla, şûrâ/meşveret yoluyla/ denetim yoluyla vs.), yöneticiyi 'biz'den yapmaktadır. Ayet, 'sizden' kaydını düşmek suretiyle, yönetimde meşruiyet meselesine dikkat çekmekte ve yöneticinin kendisine karşı sorumlu olduğu halkı, onun meşruiyet kaynağı yapmaktadır.

*Ulu'l-emr* teriminin kazandığı anlam genişlemesiyle hem işi bilenleri hem de yürütenleri içerdiğini söylemek mümkündür. İçinden çıkılmakta zorlanılan bir meselede danışılanlar anlamında kullanıldığında *ulu'l-emr* ulemadır. Alınan kararı uygulama anlamında ise ümeradır/yetkilendirilmiş kişilerdir. Ayetin indiği dönemde politik bir teşkilatlanmanın olmadığını dikkate aldığımızda *ulu'l-emr*'in doğrudan politik erk sahiplerini tanımladığını söylemek doğru olmasa da, bugün itibarıyla onları da içine alacak şekilde bir anlam genişlemesine uğradığını görmek gerekir. Ancak ümeranın dikkate alacakları ilkelerin çıkarılması ve uygulamada denetim (*velâyet*), ulemanın sorumluluğundadır.

## Sonuç

Hız. Peygamber'den sonra İslam toplumlarının içine düştüğü siyasal kriz hâlinin hâlâ devam ettiğini söylemek abartı olmaz. Entelektüel olarak çok büyük mesafe kat eden İslam halklarının siyasal

<sup>32</sup> Te'vilât, 2/137.

olarak bu krizden bir türlü çıkamamaktadır. Siyasal süreçler içinde rol almayan büyük âlimlerin, kuramsal seviyede de olsa bu krizden kurtuluş için çaba sarf ettiklerini biliyoruz. Bunlardan biri olan Mâtürîdî, Allah'a ve peygambere itaatten sonra anılan *ulu'l-emr'*in devlet başkanı yahut politik erk sahibi biri olarak yorumlanmasının yaratacağı krizin farkındadır. Bu kriz, yönetimin kaynağı/meşruiyeti krizidir.<sup>33</sup> Yöneticiyi meşru kılan halktır. Dolayısıyla halka karşı sorumludur. Bu sorumluluğun gereği olarak da sürekli denetime tabidir. Kendisini normlarla kayıtlı görmeyen *de facto* siyasal otorite, böylece meşru otoriteye dönüşmüş olur.

Mâtürîdî, *ulu'l-emr'*in ulema olduğunu söylerken de ulemanın ayrı bir güç grubu<sup>34</sup> olarak ortaya çıkmasını engelleyecek şekilde,

---

<sup>33</sup> İktidarın kaynağı konusunda başat teorileri burada hatırlamakta yarar var: 1- İktidar kaynağını insan doğasından yani toplumu içten ve dıştan gelebilecek tehlikelere karşı koruma güdüsünden/düşüncesinden alır. Platon ve Aristoteles tarafından savunulan bu görüşe göre devlet, insanların korunmaları, temel ihtiyaçlarını karşılamaları, potansiyellerini gerçekleştirmeleri ve ahlaki bakımdan daha iyi olabilmeleri için araçtır. 2- İktidar kaynağını toplumda egemen olan dinden alır. Bu görüşe göre siyasi otorite ya da iktidar Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir. 3- İktidar kaynağını, toplumun birlikte yaşama çabasındaki ortak iradesinden alır. Bu yaklaşımı savunan Thomas Hobbes, devletin var olmaması durumunda insan yaşamının nasıl bir seyir alacağını sorar ve "insan insanın kurdudur," sonucuna varır. Eğer devlet olmazsa insanlar birbirlerine zarar verirler. Bundan dolayı, insanlar birbirlerine duydukları sevgiden dolayı değil, korktukları için ortak bir irade ya da toplumsal sözleşme ile bir otoriteye başvururlar.

<sup>34</sup> Ulemanın ayrı bir güç unsuru olarak tanımlanıp tanımlanmayacağı ve bunun yaratacağı sonuçlar uzun tartışmaları hak etmektedir. Şu kadarını hatırlamakta yarar var: Selçuklu yönetiminin, *iktâ* (toprak sistemi), *berîd* (istihbarat sistemi), *ulemâ* ve *hângâhlar* (ribâtlar/zaviyeler) olarak dört güç unsuru üzerine kendini oturtmasına paralel olarak Selçuklular döneminin bir ismi olarak Gazalî ulemayı ayrı bir güç unsuru görür. Bu güç unsuruna iki güç unsuru daha eşlik eder: halife ve sultan. Buna karşıt olarak ulemayı güç unsuru olarak tanımlamayan Fadlallah Ruzbihân Huncî İsfehânî, güç unsuru olarak halife ve sultandan bahseder ve bu ikisini birleştirme eğilimi gösterir. Ulemanın, 9. yüzyılın ikinci yarısından sonra tanımlanabilir toplumsal-dinsel bir rol yüklediğini görüyoruz. Bu rol kendini özellikle, İslam toplumlarında ağırlığı her zaman diğer disiplinlerden fazla olan fıkıh üzerinden göstermiştir. Detay için bkz. Nabil Mouline, *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*, Yale Univ. USA; 2014, Giriş kısmı; Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, Carolina, 2006.

onların görevinin Allah'ın kitabından temel ilkeleri çıkarmak ve ortaya çıkan bir sorunun toplum için taşıdığı riskler konusunda öngörülerde bulunmak (*istinbat*) olduğunu söylemektedir. Ulemanın çıkardığı ilkelerle, hem devleti yöneten hem de onun yetkilendirdikleri (*ümera ve vulât*) denetlenir. Tarih boyunca doğu toplumları için en büyük risk olan mutlak iktidarı ve mutlak çürümeyi önlemenin yollarından biri erkler ayrılığıyla sağlanan bu denetlemenin etkin bir şekilde işletilmesidir. Mâtürîdî *ulu'l-emr'e* yüklediği anlamla, dinî veya siyasi aktörlerin, hesap vermeyen/sorgulanamayan, denetlenemeyen, ilkelerle kayıt altına alınmayan, mutlak itaat edilen bir güç olarak önümüze çıkmasını engellemeye çalışmaktadır.

### Kaynakça

- Boetie, Etienne de La, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, (Çev. M. A. Ağaoğulları) İstanbul: İmge Yay., 2016.
- el-Gannuşî, Raşid, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, (Çev. Osman Tunç) Mana Yay., İstanbul, trsz.
- el-Kasımî, Zafir, *Nizamü'l-hükm fi's-şerîa ve't-târîhi'l-İslâmî*, Beyrut, 1974.
- Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (Tahk: Bekir Topaloğlu, vd.), Mizan Yay., İstanbul, 2005.
- Mouline, Nabil, *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*, Yale Univ. USA; 2014.
- Safi, Omid, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, Carolina, 2006.



# İslam Düşüncesinde Otoritenin Tarihsel ve Teolojik Kurulumu: Allah'ın ve Sultân'ın Mutlaklığı Üzerine Tartışma

Mehmet EVKURAN\*

---

Historical and Theological Establishment of Authority  
in Islamic Thought: Discussion on the Absolute of Allah  
and the King/Sultan

---

Citation/©: Evkuran, Mehmet, (2017). Historical and Theological Establishment of Authority in Islamic Thought: Discussion on the Absolute of Allah and the King/Sultan, Milel ve Nihal, 14 (1), 36-62.

**Abstract:** The most important problem that the first Muslim generation have confronted was re-establishment of the power. Since the subject was not directly determined by religion, there were quite rich and active discussions. It is difficult to find a final solution that please everybody in politics thus a 'uncomfortable' cohort emerged at the first moment in the Muslim society. The names whose 'uncomfortable and dissatisfied' were gradually turned into social opposition symbols. While the struggle for power continued in society, authority was defined at the intellectual level as well. In addition to the theological rhetoric that normalized the order of the board, another theological discourse that has questioned the objectors and the residents has developed. In addition, some theological debates have established their own ideas of power, directly or indirectly. Social and historical competition has been experienced both at the level of power and religious belief. This study deals with the emergence of political thought and the

---

\* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı  
[mehmetevkuran@hotmail.com]

establishment of power in the Islamic tradition. The theological constructions of discourses supporting or opposing power are examined. The question of how the authority of God is included in the quest for worldly politics and power will be discussed through the FETÖ and finally the reflections of God's attributes to authority in the context of moral conception will be examined.

**Key Words:** Authority, God's imagination, morality, adjectives, absolute.



**Atf/©:** Evkuran, Mehmet, (2017). İslam Düşüncesinde Otoritenin Tarihsel ve Teolojik Kurulumu: Allah'ın ve Sultân'ın Mutlaklığı Üzerine Tartışma, Mîlel ve Nihal, 14 (1), 36-62.

**Öz:** İlk Müslüman neslin yaşadığı en önemli sorun iktidarın yeniden-kurulması olmuştur. Konu din tarafından doğrudan belirlenmediği için, oldukça zengin ve hareketli tartışmalar yaşanmıştır. Siyasette herkesi memnun edecek nihaî bir çözümün bulunmadığı düşünüldüğünde, Müslüman toplumunda da ilk anda 'rahatsız' bir kesimin olduğu anlaşılır. 'Rahatsız ve memnun olmayan' isimler, zamanla toplumsal bir muhalefet simgesi haline getirilmiştir. Toplumda somut iktidar mücadelesi sürerken, bunun yanında entelektüel alanda otorite de tanımlanmaktaydı. Kurulu düzeni normalize eden teolojik söylemin yanında, itirazı ebedileştiren ve mevcudu sorgulayan bir başka teolojik söylem de gelişmiştir. Bunun yanında bazı saf teolojik tartışmalar da dolaylı olarak kendi iktidar tasavvurlarını kurmuşlardır. Toplumsal ve tarihsel rekabet hem iktidar hem de dinî inanç düzeyinde yaşanmıştır. Müslüman mirası da bu rekabet ve mücadelenin anlatımlarını yansıtmaktadır. Bu çalışmada, İslam düşüncesinde siyasal düşünme tarzının ortaya çıkışı, iktidarın kurulması, mevcut iktidara destek sunan ya da muhalefet eden anlayışların teolojik kurguları ele alınacak, Tanrı'nın otoritesinin dünyevî siyasete ve güç arayışına nasıl dahil edildiği sorunu, FETÖ üzerinden tartışılacak, bir kelam tartışması olan sıfatlar konusunun, ahlak tasavvuru dolayımında otoriteye yansımaları incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Otorite, Tanrı tasavvuru, ahlâk, sıfatlar, mutlak.

### Giriş: İktidarı Hissetmek

Otorite kavramı temelde ontolojik göndermelere sahiptir. En yüce otorite olan Tanrı'nın nasıl kavrandığı, yeryüzündeki diğer otoriteler için de bir referans oluşturmaktadır. Dinlerde yaşanan teolojik tartışmalar, aynı zamanda otorite ve iktidar mücadelesidir. Dindar toplumlar da siyasal, ekonomik, kültürel vs. sorunlardan muaf de-

ğildir. Toplumsal gücün ve siyasal iktidarın nasıl paylaşılacağı/kullanılacağı konusu oldukça pratik bir sorundur. Bu sorunların kuşaktan kuşağa aktarılan dinî kültürel mirasın bir parçası olması, konuyu daha da karmaşık bir hale getirmektedir. Zira bu sorunlar, hayatın içinden çıkmaktadır ve sadece nasslardan hareketle çözümlenemez. Dahası nasslar, farklı yorumlara dayanak oluşturduğu için, nassın çözüm sunma imkânı da daralmıştır.

İnsanlar iktidar ile ilgili temel ilke ve kavramları nereden alırlar, ya da nasıl oluştururlar? Siyaset bilimciler, otoritenin bir örgütlenmesi olarak modern devletin ortaya çıkmasında, Ortaçağ'dan bu yana süregelen politik ve teolojik tartışmaların etkisine dikkat çekmişlerdir. Modern devletin düşünsel temellerini Eski Yunan'da görenlerin yanında, görünüşteki çatışmaya rağmen, Ortaçağ teolojik mirasının, modern kurum ve düşüncelerin oluşmasında önemli rol oynadığını düşünenler de bulunmaktadır. Buna göre Aydınlanma, her ne kadar bildiğimiz ideolojik reflekslerle Ortaçağ'dan büyük bir kopuşu temsil ettiği iddiası üzerinde yürüse de, teolojinin ışığında düşünmekten kurtulamamıştır.

Modern siyasi kavram ve değerlerin, teolojik benzerlerinin seküler bir sunumu olduğunu ortaya koyan pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda ortaya konulan ana fikri Eagleton'dan hareketle kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: Tanrı, bir şekilde 'hep buradaydı' ve 'burada olmaya devam etmektedir!'. O, 18. Yüzyıl akılcılığı karşısında çekip gitmedi ya da ölmedi. Aksine hep hayatta/ayakta kalmayı başardı. Aydınlanma, ürettiği kavram ve değerlerle hayattan ve varlıktan ihraç etmeye çalıştığı Tanrı'nın yerini doldurmaya çalıştı. Ancak kutsal ve ilahî olanın yerine önerilen tüm aşkınlık formları vekâlet sınavında başarısız oldular. Zira Kadir-i Mutlak bir Tanrı'yı iskartaya çıkarmak zordur. Postmodernizm gelip modernitenin sırlarını teker teker ortaya dökmeye başlayınca, modern seküler ve ateist yapıların hiç de öyle olmadıkları anlaşılmıştır. Din için gerçek tehlike, insanları 'uyarma' gücünü kaybetmeye başlamasıdır.<sup>1</sup>

Bu çalışmada genel anlamda dinden çok, Tanrı anlayışı ve iktidar üzerinde durulmaktadır. İktidar ile Tanrı arasında bir ilişki var

---

<sup>1</sup> Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, ss. 12-14.

mıdır? Ve eğer varsa bu ilişki nasıl sağlanmaktadır? Teolojik tartışma sadece teolojik midir? Değerler ve ilkeler bağlamında yürütülen teolojik tartışmaların, diğer önemli bir alan olan siyasal muhayyileye nasıl etki etmektedir?

Din ile siyaset arasındaki ilişkiyi, meşruiyet kavramı üzerinden okuyan yaklaşımlar oldukça yaygındır. Bu yaklaşımlar, iktidarın yönetme hakkının nereden geldiği sorusuna bağlı olarak dinin gücüne ve meşrulaştırıcı işlevine dayandığı açıklamasını yaparlar. Kadim dönemlerde somut olarak iktidarı elinde bulunduran yöneticilerin (sultan, kral, halife, imam vs.), otoritelerini doğrudan ya da dolaylı olarak Tanrı'dan aldıkları düşüncesi, dinî inancın bir parçası olarak formüle edilmiştir. Yazgı, kader, cebir kavramları, kurulu düzenin devamının sağlanması ve muhalefetin şeytanlaştırılması amacıyla akaid formülasyonlarına dahil edilmiştir.

Toplumsal hayat geliştikçe sınıflaşma olgusu ortaya çıkmıştır. Her toplumda servetin, gücün ve imkânların dağılımından kaynaklanan eşitsizlikler, bu eşitsizliği normal bulmayan muhalif yaklaşımların da ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sadece yönetme hakkının belirli ellerde toplanmasını ifade eden politik eşitsizlik değil, servetin de belirli çevrelerin elinde yığılmasına atıfta bulunan ekonomik eşitsizlik toplumsal yapının en önemli sorunu olmuştur. Siyasal düşünceler tarihi, insanlar arasındaki bu eşitsizliklerin nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair farklı ideolojilerinin rekabetine sahne olmuştur. İnsan doğasından ya da toplumsal yapıdan hareketle bu eşitsizlikleri normalize etmeye çalışan ideolojilerin yanında, bunun bir yabancılaşma ve sömürü olduğunu ileri süren, her alanda eşitliği savunan muhalif ideolojiler de ortaya çıkmıştır.

Bu ideolojilerin dine bakışları arasındaki fark, düşüncelerinin genel kurulumundan kaynaklanmaktadır. Sözelimi ilk gurup ideolojiler, toplumsal yapıyı, değerleri ve iktidarı meşrulaştırıcı gücünden dolayı dine vaz geçilmez bir kurum olarak bakmışlardır. İkinci türden ideolojiler ise eşitsizlikleri, sömürüyü, haksızlıkları meşrulaştırdığı için dine eleştirel bakmışlardır. Bunların dine bakışlarında iki eğilim göze çarpmaktadır: İlkinde, dinin sahneye çıktığı o ilk andaki devrimci ve muhalif tutumu hatırlatılmakta, zamanla dinin egemen güçler tarafından çarpıtıldığı ve özüne yabancılaştırıldığı ileri sürülmekte ve dinin devrimci, eşitlikçi ve özgürlükçü ruhunun tekrar kazanılması gerektiği savunulmaktadır. İslam dünyasında,



Latin Amerika'da vs. ortaya çıkan özgürlükçü din söylemleri bu yaklaşıma örnek gösterilebilir.<sup>2</sup> İkinci ise dinin özünde ne olduğu konusuna hiç girmeksizin dini bir sömürü aracı olarak gören, dinin 'doğası gereği' yöneten sınıfın çıkarlarını koruduğunu düşünen ve onu yok edilmesi gereken bir kötülük olarak gören kaba ateist yaklaşımdır.

Bu gerilim ve tartışma, din içinde de yaşanmaktadır. Aynı dine mensup insanlar arasında politik otoritenin ve ekonomik imkânların nasıl dağıtılacağı konusunda anlaşmazlıkların ortaya çıkması doğaldır. Bu anlaşmazlıklar, toplumun dindar olmasından değil 'toplumsal bir varlık' olmasının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar. Dindar birey ve toplumlar, diğer toplumlarda görülen iktidar, servet, değişim vb. gibi sorunlardan muaf değildir. Burada yaşanan sorun, dinî kavramların ve değerlerin kullanılmasının doğurduğu aşırılıklardır. Özünde politik ya da kültürel olan bir sorun, yine kendi kavram ve ilkeleriyle ele alınıp tartışılmalıdır. Sorunlar kendi bağlamında ve rutininde çözülebilir.

Ancak siyasal bir sorun, dinsel bir konu olarak ortaya konulduğunda, dinî kavram ve değerlerin aşırı kullanımına bağlı olarak teolojikleştirildiğinde, konuyu düşünme, konuşma ve tartışma zemini ortadan kalkar. Karşılıklı çıkar ve taleplerin dile getirilerek müzakere edilmesi gereken konu, bir anda iman-küfür meselesi haline gelir. İktidar kadar muhalefet te dinin meşrulaştırıcı gücüne ve ilkelerine dayanır. Ali Şeriatî'nin 'Dine Karşı Din' kavramsallaştırması<sup>3</sup>, dindar toplumlarda iktidar sahipleri ile ona itiraz edenler arasındaki mücadelede, yabancılaştırıcı bir güç olarak dinin, gerçek dine karşı kullanılan bir proje olduğu gerçeğini açıklamaktadır. Bu durum, ortada bir güç ve iktidar mücadelesi olduğu kadar bir yorum ve söylem rekabetinin de yaşandığını ortaya koymaktadır.

---

<sup>2</sup> Löwy, M., *Marksizm ve Din-Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*, Belge Yayınları. İstanbul, 1996; İslam düşüncesi ve geleneği bağlamında sol ilahiyat tartışması için bkz. Şaban Ali Düzgün, "Sol İlahiyat: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri ve Sınırları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, yıl: 12, sayı: 2, 2014, ss. 1-22.

<sup>3</sup> Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, Ankara, 2013.

## İslam'da Din ve Siyaset: İki Tez... İki Politik-Teoloji...

İslam geleneğinde ilk ortaya çıkan sorunun devlet başkanlığı konusu olduğu tarihsel bir gerçektir. Hz. Muhammed, bir peygamberdi. Kendisine düzenli olmayan aralıklarla gelen vahiyleri, çevresine bildiriyor ve bu bilgilerin gereği doğrultusunda davranış sergiliyordu. Kur'an söylemi pek çok açıdan vahyin, Hz. Muhammed'in bir ürünü olmadığını, aksine yüce Allah'ın bir eseri olduğunu ortaya koymaktadır. Yine Kur'an'ın vurguladığı en temel düşüncelerden biri de; Hz. Muhammed'in bir beşer olduğu, Rabbinden vahiy aldığı, kendisinin zaman zaman hata yaptığı, ancak sonuçta kendisinin güzel ahlâk örneği olduğudur.<sup>4</sup> Tüm bu anlatımlar üzerinde topluca düşünüldüğünde, Kur'an'ın hakikati peygamberden daha yukarıda ve kısmen ondan bağımsız bir noktaya yerleştirdiği söylenebilir. Şöyle ki Hz. Muhammed bir peygamberdir ancak o ölümlüdür. Ondan önce kimseye ölümsüzlük de bahşedilmiş değildir. O da zamanı gelince bu dünyaya veda edecektir. Bu durumda O'na inananların yollarına devam etmeleri, kendilerine bildirilen ilkeler doğrultusunda kararlılıkla yaşamaları istenmektedir. Hakikatin yüceliğine vurgu yapan Kur'an söylemi, inananları zihinsel olarak peygambersiz bir hayata alıştıırıyordu.

Peygambersiz hayatın ilk problemi lider seçimi olmuştur.<sup>5</sup> Hz. Muhammed, kendisinden sonra toplumu yönetecek bir yönetici ataması yapmamıştır. Bu konuda bir ima ya da işaret te bulunmamıştır. Şia'nın iddiaları eğer doğruysa, imamet mirasının değerinin gereği gibi korunmaması konusundaki en büyük sorumluluk, başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i Beyt önderlerine ait olmaktadır. Çünkü peygamberleri olduğu gibi imamları da belirleyen yüce Allah'tır. Bu konu insanların görüş, istek ve içtihatlarına bırakılmamıştır. Allah'ın belirlediği bir konuda insanların çekimser davranmaları ya da esnek bir tutum sergilemeleri düşünülemez. Üstelik seçilen kendisi ise bu artık kişisel bir konu olmaktan çıkmış, toplumsal hatta kozmik bir boyut kazanmıştır. Saide Oğulları gölgesiğinde yapılan toplantıda yer almayan Haşimoğullarının bir 'oldu-bitti' sonucu li-

<sup>4</sup> Kehf suresi, 18/110; Ahzâb suresi, 33/21. Ayetler.

<sup>5</sup> Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, ss. 37-117.

derin kendilerinin dışından seçilmesini yadırgamış olmaları anlaşılır bir durumdur.<sup>6</sup> Nitekim peygambere en yakın isimlerden biri olan Hz. Ali'de, kendisinin ve boyunun yönetici seçimi gibi önemli bir konuda devre dışı bu bırakılmış olmasının verdiği gücenikliği okumak mümkündür. Ancak onun 'ilâhî bir hak' olarak imametten ya da velâyetten hiç söz etmediği, kendilerine verilmiş bir hak talebinde bulunmadığı, aksine toplumun selameti açısından siyasi ve sosyal nitelikli memnuniyetsizliğini bir muhalefete dönüştürmediği görülmektedir.

İslam geleneğinin muhalif akımlarından biri olan Şîilik, imamet teorisi ile diğer Müslüman guruplarından ayrılmaktadır. İmamet, peygamberliğin bir parçası ve devamı olarak gören Şia'ya göre imamet bir inanç ilkesidir ve Allah'ın işlerindedir. O nedenle imamet konusu dünyevî konular gibi görülemez. İmamet, Allah tasavvurundan çıkarılan Şîi teologlar, insanlara rehberlik yapacak önderler göndermeyi Allah'ın adalet ve hikmetinin bir gereği saymışlardır.<sup>7</sup> Hz. Muhammed ile peygamberlik sona erdiğine göre yüce Allah hikmetinden ve lütfundan vaz geçmiş olmaktadır? Bu soruya 'hayır!' cevabını veren Şia, rehberlik ve hidayetin imamlar yoluyla devam ettiğini savunmuşlardır. Bu anlayışa göre peygambere iman etmek nasıl zorunlu ise imama iman etmek ve bağlanmak da zorunludur. İmama koşulsuz itaat inancının Sünnî kültür üzerinde önemli etkileri olmuştur. Özellikle rivayetler aracılığıyla ve ikinci olarak da tarikatlar yoluyla başta mehdîlik olmak üzere, imamet ile ilgili inanç unsurları Sünnî topluluklar arasında yerleşme imkânı bulmuştur.

Sünnî siyaset teorisi ise kendi tarih tasavvuruna uygun biçimde gelişmiştir. Ya da tersi de düşünülebilir: Tarih tasavvuru, siyaset anlayışını doğrulayacak tarzda gelişmiştir. Haricî ve Şîi okumaların ilk neslin yaşadığı somut tarihi tümüyle kötülüğün egemenliği hikâyesi olarak ortaya koymalarına karşı, Sünnî okuma tarihi ve topluma sahip çıkma duygusu üzerine kuruldu. Henüz ilk Müslüman neslin tecrübesinde tarihin rotasından ve istikametinden

---

<sup>6</sup> Ahmet Akbulut, *age*, ss. 54-83.

<sup>7</sup> Şîilikte, imamet ve vesayet düşüncesinin oluşumunu ele alan ve Şîi alimlerin teolojik temellendirmelerinin bir analizi için bkz. Sıddık Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu-Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi*, İstanbul, ss. 33-57.

saptığı yolundaki radikal pesimist politik teolojiye karşı, yanlılara rağmen tarihi aklayan ve sahiplenen konformist bir politik teoloji gelişmiştir. Şîî imamet düşüncesi bir ütopyayı, gerçekleşmesi engellenmiş ilahî bir sözü anlatırken, Sünnî hilafet düşüncesi ise tarihin bize yanlış ve acı görünen taraflarına rağmen, ilahî takdir doğrultusunda ilerlediğini ifade etmektedir. üzerlerinde teolojik örtüyü kaldırdığımızda yaşanan tartışmanın, bir gerçekçi-muhafazakâr, diğeri ise ütöplast-muhalif iki politik akım arasında gerçekleştiğini görmek mümkündür. İslam geleneğinde bu iki uç arasında konumlanan aracı politik teolojik söylemler de inşâ edilmiştir.<sup>8</sup>

Günümüz İslam dünyasının Şîîlik ve Sünnîlik olmak üzere iki çekim alanının etkisi altında olduğu ve bu iki paradigmanın ürettiği teolojik ve politik gerilimle karşı karşıya olduğu görülmektedir. Şîî ve Sünnî kimlikler bugün ulus devletler, topluluklar, aşiretler, bölgesel güçler tarafından temsil edilmektedir. Bu nedenle İslam'ın ilk yıllarındaki reel politığe bakarak, Sünnîliğin iktidarın gücünü ve teolojisini, Şia'nın ise muhalefetin itirazını ve teolojisi temsil ettiği düşüncesinden çözümlemeler yapmak gerçekçi olmayacaktır. Her iki kimlik te günümüzde hem iktidar hem de muhalefet-azınlık tecrübesini yaşamaktadır. Asıl belirleyici etkenin ise, devletlerin politikaları olduğunu söylemek gerekir. Zira topluluklar öncelikli olarak güvenlik eksenli düşünmekte, mezhebî rekabetlerin canlı olduğu coğrafyada yanlış bulsalar da kendilerini temsil eden politik güçlerin kararlarına uymakta ya da açıktan karşı çıkmamaktadırlar.

Politik teoloji açısından bakıldığında, bu iki teorinin de iktidar konusunu, ilahî irade ve takdire dayandırma konusunda birleştikleri söylenebilir. Sünnîlik doğrudan olmasa da iktidarı, kader ve cebr anlayışı üzerinden Allah'a bağlamaktadır Şia ise öteden bu yana imâmeti, peygamberlik statüsünde ilâhî bir iş gördüğü için, imamların otoritesini ilahî takdire dayandırmaktadır. Ancak 12. İmamın gaybetinden sonra teoride önemli değişiklikler yapılmıştır. Her ne kadar üst bit ilke olarak imâmet teorisi korunmuş ise de, gaybet-i kübrâ olarak nitelenen süreci temellendiren ilkeler ihdas edilmiştir. Bunların en çarpıcı olanı, beklenen mehdî inancıdır. Öyle ki mehdilik, imametın yerini almıştır. De jure imamet, yerini de

<sup>8</sup> Şîî imâmet ve Sünnî hilafet düşüncelerinin analizi ve karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz. Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak, Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, ss. 140-143.

facto imamete bırakmıştır. En son İmam Humeynî'nin teoride yaptığı değişiklik ile fakih'in velayeti (velâyet-i fakîh), Şîî düşüncenin geldiği son uğrak olmuştur.<sup>9</sup> Ehl- Beyt soyundan gelen imâmın yönetimi bir türlü gerçekleşmeyince, gaybet<sup>10</sup> uzayınca fakih'in fiili velayeti ile beklentiler karşılanmaya çalışılmıştır. Ancak modern Şîî düşüncede imamet eksenli tartışmalar devam etmekte ve fakih'in öne çıkmasının mehdinin gelişi inancını işlevsizleştirdiği eleştirileri öne çıkmaktadır.

Sünnîlik ile Şia arasında tarihsel farkların ötesine geçerek güncel durum bağlamında bir benzerlikler araştırması yapıldığında, sanıldığı gibi aksine oldukça fazla benzerliklerin bulunduğunu fark etmek, pek çokları için sürpriz olacaktır. Örneğin Sünnî kültürdeki mehdilik inancı, tarikat çevrelerinde yaygın inanç ve ilişki biçimleri, siyasal iktidarın dışında/karşısında oluşan ve gücünü gizlilikten alan topluluklar Sünnî topluluk ile Şîî topluluklar arasındaki benzerlikleri artıran unsurlardır. Koşullar gereği ayrıştırmacı ve ötekileştirici bir gözle bakmaya alıştığımız bu konuya, alternatif gözlerle bakmanın zamanı gelmiştir.

Her zaman olduğu gibi dindar toplumlarda da süreci yöneten temel güç unsur bilgi, inanç, ahlâki ilkeler değil 'sulta' olmuştur. Somut güç kullanımı ile elde edilen iktidarın sonradan dinselleştirilmesi, mezheplerin çıkış noktası olmuştur.

Müslüman dünyada sorunlar genellikle doğrudan ya da dolaylı olarak 'din sorunu' olarak görülmektedir. Bu durum, dinin Ortadoğu'da algılanma biçimine dair bir fikir vermektedir. Diğer alanlarda (sanat, kültür, politika, felsefe vs.) bir türlü başarısız olan yetkinleşme, bir yük olarak dinsel alana boca edilmektedir. İslam dünyasında teolojinin yükünün bu kadar fazla olmasının temel nedeni, kültürün yeterince açık ve işler olmayışıdır. Her zaman olduğu gibi diğer toplumsal alanlarda çözümlenmesi gereken sorunlar krize dönüştüğünde dine havale edilmekte, dinin yükü artmaktadır. Başka alanların başarısızlığını örtme ve telafi etme

---

<sup>9</sup> İrfan Abdulhamid Fettah, *İmamîyye Şia'sında Velayet-i Fakih Teorisi Araştırma-Tahlil-Tenkîti*; Muhsin M. Milânî, "Humeynî'den Hameyney'e Velâyet-i Fakih Kurumunun Değişimi", s. 191 vd.

<sup>10</sup> Şia'da gaybet ve ric'at kavramlarının oluşumu için bkz. Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç ve Gaip On İkinci İmam El-Mehdi*, İSAM, 2016.

yükü altına giren din, gereksiz yere politize olmakta ve birleştiricilik, arındırıcılık, hakemlik işlevlerini kaybetmekte, ayrıştırıcı ve parçalayıcı bir güce dönüşmektedir. İslam dünyasında manzara genel olarak böyledir. 'Hayatı din üzerinden okumak', 'dini hayata hakim kılmak', 'kulluğu bütün bir hayat yaymak' gibi çekici dinî-manevî duygu ve düşüncelerle din, siyaset, ekonomi, kültür, sanat vs. aralarındaki sınırın radikal biçimde ortadan kalktığı, özgürlük, özgünlük ve yaratıcılığın bastırıldığı tekdüze ve sıkıcı bir dünya sunulmaktadır. Dinin diğer hayat alanları üzerindeki vesayetçi kurulumuna yönelik itirazlar deizm, agnostisizm, ateizm yönelimlerini beslemektedir.<sup>11</sup>

Aslında dinin bu şekilde 'her şeyin teorisi' olarak algılanması yeni bir durumdur. Modern Batı karşısında İslam'ın kendine yeterli bir ideoloji olarak sunan İslamcılarının çabalarının bunda payı büyüktür. Siyasetten kültüre kadar hemen tüm alanları belirleyen bir güç olarak anlaşılan İslam'ın, öncelikle bir din, metafizik ve ahlak sistemi olarak yeniden keşfedilmesi gerekir. 'Her şeyin teorisi' olarak fazlasıyla yorulan ve yıpranan İslam'ın saygınlığını yeniden fark etmek için onu minimize etmek zorunlu görünmektedir. İlke ve değer ve amaçlar üzerinden kavranan İslam'ın bireysel ve toplumsal hayatımızdaki yol göstericiliğinin daha etkin olacağı anlaşılmaktadır. Zira hem ulusal hem de küresel ölçekte siyasetin, ticaretin, teknolojinin insan hayatını aşırı biçimlendirdiği günümüz dünyasında, insanlar sıcak, dürüst ve sivil rehberliklere ihtiyaç duymaktadırlar. Kimliklerin uçtuğu ve çatıştığı dünyada birey olarak özgürce nefes almak ve özerkliklerini korumak istemektedirler.

Bu tablo, İslam'ın bir iktidar teorisi olarak değil de toplum teorisi olarak anlaşılması, anlatılması ve yaşanması gereğini ortaya koymaktadır. İslam'ın gerek geleneksel yapısından gelen kronik sorunlarının, gerek modern döneme özgü siyasî ve toplumsal sorunlarının çözülebilmesi için, temellere, asıllara (usûle) ve amaçlara (makâsıd) dönüş çağrılarının yükseldiği şu dönemde, mevcut din anlayışlarına yönelik eleştiri ve rahatsızlıkların yükseldiği görülmektedir. Nitekim ortada bir devlet ve siyasi-ekonomik güç yokken İslam'ın ahlak ve metafizik yoğunluklu çağrısı vardı. İslam, büyük dönüşümü, bu sivil ve manevî gücüyle başarmıştı.

<sup>11</sup> Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı-Teistik Perspektif*, ss. 58-66.

## Tanrı'yı Siyasete Dahil Etme Tekniği

Türkiye'de 15 Temmuz 2016 tarihinde gerçekleşen ve devlet-halk işbirliği ile püskürtülen darbe girişimi sonrasında olayı anlamaya yönelik çabalar arttı. FETÖ olarak isimlendirilen dinî görünümlü örgütün yapılanmasını, kullandığı teolojik kavram ve değerlerin neler olduğunu anlamaya yönelik çalışmalar çoğaldı. Problem temelde, dinî ve siyasî bilinçte yer alan ancak sorgulanması tarih boyunca geciktirilen kapalı unsurların, modern hayatın imkânlarını da kullanarak dinî ve toplumsal krize yol açmasıyla ilgilidir.

FETÖ olayının anlaşılması için Müslüman dünyada din-devlet-toplum ilişkileri olgusunun incelenmesi gerekir. FETÖ'nün zamanla ulusal sınırları aşıp küresel bir aktör haline gelmiş olması ve bu süreçte küresel güçlerle yakın ilişkiler kurması ve ortak stratejiler geliştirmesi, konunun yerel, içsel ve yapısal yönlerinin önemini azaltmamaktadır.

Din-devlet-toplum ilişkilerinin de sorgulandığı 15 Temmuz sonrası süreçte, kaynağını toplumdan meşruiyetini ise batınî yollarla Tanrı'dan alan dinî gurupların taşıdıkları potansiyel tehlikelere dikkat çekilen çalışmalar yapıldı. FETÖ ile iktidarın arasının açılmaya başladığı, örgütün medyadaki ve devlet içindeki elemanları ile gerçekleştirdiği operasyonlar, siyasî düşüncede devletin yeniden keşfedildiği bir aydınlanmaya yol açtı. Bu aydınlanma elbette, eleştirel düşünen ve politik olan ile sivil olan arasındaki ayrımın farkında olanlar için mümkün olmuştur.

Demokratik kurallara göre oynayan, politik mücadele veren, bedel ödeyen, hesap verebilen politik aktör olarak AK Parti ve yöneticileri ile hiçbir politik-toplumsal ve hatta ekonomik yükümlülüğü bulunmayan, hesap vermek zorunda olmayan, sonuna kadar ancak inkârı mümkün biçimde politik bir yapının (FETÖ) açık ve demokratik toplum kadar sağlıklı bir İslam toplumu için de ne kadar büyük bir tehlike arz ettiği anlaşıldı. Yakın tarihe kadar devlete karşı toplum, özgürlük ve sivillik kavramlarını yücelten kesimler devletin gücü ve görevleri üzerinde durmaya başladılar. Modern Türk düşüncesinde devletin arzusuyla keşfedildiği romantik ve trajik bir ana tanık olduk. Dinî özgürlüklere ve dinî guruplara yönelik Ba-

tıcı-seküler yönetimin uyguladığı baskı ve kontrol karşısında oluşan 'devlet alerjisi'nin, dindar kadroların yönetime ve etkili makamlara gelmesiyle azalmaya başlaması ilk açılım olmuştur.

İkincisi ve daha etkili olanı ise FETÖ'nün, devlete saldırması karşısında oluşan devletçi reflekstir. Aslında bir dinî gurup olarak yarım yüzyıldır Said Nursî'nin karizmasından yararlanarak büyü-yüp gelişen ve ardından sessizce özerkliğini ilan eden FETÖ'nün, laik ve dine mesafeli devlete karşı uyguladığı taktikler (takiyye ve tedbir) genel olarak bilinmeyen şeyler değildi. Ancak bunun sınırları (haramları helal görecek düzeyde aşırıya kaçmak) tahmin edilmiyordu. Bunun yanında küresel emperyalist güçlerle kurulan işbirliği eklenince, -ki 15 Temmuz 2016 tarihli kanlı darbe girişimi bunun somut kanıtı olmuştur.- Müslüman camiada FETÖ'ye karşı duyulan sempati bir anda öfke ve nefrete dönüşmüştür.

Politik teolojik açıdan sorulan sorulardan biri şudur? FETÖ'nün teolojik gücü ve otoritesi nereden gelmektedir? Çok farklı kültür ve çevreden insanları etkileme gücünü nereden almaktadır? Bunun için kullandığı teolojik kavramlar hangileridir?

Modern eğitim kurumlarından ilkokulu bitirmiş, sonra dinî bilgi ve birikiminden dolayı vaiz olarak görev almış birinin, ulusal sınırları aşp küresel bir örgüt kurması ve siyasetten eğitime, sanattan spora pek çok alana yakın ilgi göstermesi ve bağlılarını yönlendirmesi modern çağda eşine az rastlanan bir örgütlenme tipidir.

Örgüt lideri Fetullah Gülen, klasik bir alim değildir. Aksine modern bilim ve sanatlara açık ve kendisini yenileyen bir üsluba sahiptir. O sadece konuşan ve vaaz veren değil yazdığı kitap ve makalelerle de görüşlerini açıklayan biridir. F. Gülen, aşırı mütevasi, hassas, duygusal ve düşünceli bir kişiliğe sahip görünmektedir. Ancak yakın arkadaşları, zaman zaman kızgınlık ve öfke nöbetleri geçirdiğinde etrafındakilere saldırdığını ve fiziksel zarar verdiğini söylemişlerdir. Dahası halen yaşadığı ABD'de zaman zaman ortaya çıkan konuşmaları ve yazıları ve 15 Temmuz tanıklarının beyanlarından hastalıklı bir zihin yapısına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İlk ortaya çıktığı dönemde Nurculuk hareketinin toplum gözündeki sempatisinden yararlanmış ve Said Nursî'nin bir talebesi



olarak hareket etmiştir. Zamanla güçlenmiş ve diğer Nurcu gurupları bastırarak ve kendine bağlı kılacak düzeye gelmiştir.<sup>12</sup>

F. Gülen, İslam geleneğinde yer alan mücedditlik ve mehdilik kavramlarını kullandığı anlaşılmaktadır. Her fırsatta kendisinin 'Rabbin aciz bir kulu', 'kıtmîr', 'fakîr' vs. olduğunu söylemiş ise de onun seçilmiş bir kişi olduğu düşüncesi yukarıdan aşağıya yayılmıştır.<sup>13</sup>

Mezheplerin kendi görüşlerini dinî naslarla temellendirme girişimlerinin, dinî guruplardaki karşılığı kendilerinin Kur'an'da işaret edilen bir gurup olduğunu kanıtlama çabalarıdır. Nitekim Said Nursi, Kur'an'daki ayetlerin rakamsal değerlerinden teviller yaparak (cifir ilmi) Nurculuk hareketinin Kur'an temelli olmanın ötesinde Kur'an'da işaret edilen ve müjdelenen seçilmiş bir hareket olduğunu iddia etmiştir.

Bu gelenek, F. Gülen'de de karşılığını bulmuştur. Öyle anlaşıyor ki F. Gülen gerçekten de seçilmiş bir insan olduğuna inanıyordu. Küçüklüğünden onu tanıyanların tanıklığı, onun tüm o uysal ve sakın görüntüsünün ardından kendini beğenmiş, narsist ve şizofren bir kişilik yattığını ortaya koymaktadır.<sup>14</sup> Dahası çevresindekileri de buna inandırmıştı. Diğer Müslüman guruplar onlara sempatik bakarken, FETÖ'nün daima kendini ayrı ve ayrıcalıklı bir yere koyması, hizmet adını verdiği faaliyetleri diğer tüm dinî gurupların yaptıklarından daha üstün görmesi, örgütsel çıkarlarını millî ve manevî çıkarlardan üstün görmesi, hatta örgütün selameti ve güçlenmesi için başkalarına zarar vermekten çekinmemesi, bu doğrultuda İslam'ın haram kıldığı davranışları kolaylıkla tecviz edivermesi, Müslümanlara acı çektiren ülkelere sevgi ve desteğini bildirmesi, Vatikan'a mektup yazarak Müslümanları şikâyet etmesi ve kendisini İslam'ın ruhanî lideri gibi takdim etmesi türünden hususlar, F. Gülen'in kişilik yapısının kurumsal/örgütsel bir dışavurumu olarak görülebilir.

---

<sup>12</sup> T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı Dini İstismar Hareketi FETÖ/PDY Raporu, Ankara, 2016, s. 36, 63, 116, 143.

<sup>13</sup> Ahmet Keleş, *FETÖ'nün Günah Piramidi*, ss. 22-24.

<sup>14</sup> Ahmet Keleş, *age*, ss. 34-38.

Burada yatan teo-politik sorun mehdilik inancıdır. Mehdilik, Şîî imamet düşüncesinin tamamlayıcı bir unsurudur. İmamete inanan bir Şîî'nin mehdîye de inanması zorunludur. Şîî inançta mehdînin siması belirlidir. O, Ehl-i Beyt sorundan gelen biri olacaktır. Mehdînin zuhuru (ric'at) ile ilgili pek çok rivayet ve anlatı Şîî literatürde yerini almıştır. Uzun süren gizlilikten sonra (gaybet-i kübrâ) beklenen mehdî (el-mehdî el-muntazar) dünyaya gelecek, zalimlerden hesap soracak, adil bir yönetim kuracaktır.

Sünnî kültürde mehdilik inancı, sufi ve tutucu guruplar tarafından sürekli olarak gündemde tutulan bir unsurdur. Öyle ki mehdî inancını sorgulayanların, Ehl-i Sünnet'ten olamayacağı ve sahih hadisleri inkâr ettikleri için kafir sayılacakları da dile getirilmektedir. Şîî teolojinin vaz geçilmez bir unsuru olan mehdîliliğin, Sünnîlik içinde böylesine ateşli biçimde savunulması, bazı soru işaretlerini de beraberinde getirmektedir. Mehdî ile ilgili rivayetler nasıl ve hangi kanaldan Sünnî literatüre geçmiştir? Başta gelen ilk iki Hadis kitabında (Buharî ve Müslim) yer almayan rivayetlere dayanarak bunun bir Sünnî inanç ilkesi haline getirilmesi nasıl mümkün olmuştur?

Tarih boyunca İslam dünyasında mehdî hareketleri ortaya çıkmıştır. Bunların ilk versiyonları Sünnî iktidarlara karşı Ehl-i Beyt'in hakkını savunma ve zalimlerden hesap sorma iddiasıyla beliren Şîî hareketlerdir. Sünnî dünyada ise daha çok sufi teşkilatlanmaların yoğun olduğu bölgelerde benzeri hareketlere rastlanmaktadır. Mehdî, ister Şîî ister Sünnî versiyonuyla olsun maddî ve manevî iktidar anlamına gelmektedir. Nitekim mehdilik inancını kullanarak siyasî ve toplumsal bir güç elde eden FETÖ, siyasal iktidar için oluşturduğu tehlike nedeniyle resmi makamlarca paralel devlet yapılıması olarak tanımlanmıştır.<sup>15</sup>

Sünnî dünyada iktidarların güçlü ve ayakta olduğu dönemlerde mehdî hareketleri iktidara alternatif oluşturacağından gelişme imkânı bulamamıştır. Ancak politik iktidarın ve toplumsal yapının dağıldığı durumlarda, mehdîci sufi hareketler (Kuzey Afrika'da Senusîlik ve Sudan'da olduğu gibi<sup>16</sup>) direniş ve kimliği savunma adına

<sup>15</sup> Bkz. FETÖ/PDY Raporu; Çatı İddianame.

<sup>16</sup> Nicola A. Ziadeh, *Senusîlik Tasavvuf ve Siyaset*, çev. Kadir Özköse, İstanbul, 2006.

ortaya çıkmış ve önemli işlevler görmüştür. Kısacası her ne kadar Sünnî teoloji ve kültür mehdî inancını korusa da mehdî hareketine imkân tanımamıştır. Bu Sünnî paradigmanın bu konudaki gerilimidir. Ne mehdi inancını bir kenara atmaktadır, ne de onu kurumsallaşmasına imkân tanımaktadır. FETÖ ile mücadele politik olarak olanca kararlılığıyla sürerken, teolojik düzeyde mehdi inancının sorguya açılmaması bunun göstergesidir.

Mehdilik Tanrı'yı, tarihin her hangi bir kesitinde doğrudan siyasete dahil etmenin bir yoludur. Mehdî, kitlelerin (gerçekçi ya da sanal-yapay) özelemlerini gidermek üzere oluşturulan bir yarı kutsal bir lider tipidir. Seçilmiş olma bakımından da peygamberimsi bir karakter arz eder. Tüm mehdîler, kendilerini saygın bir gelenek içinde inşa ederler. FETÖ'nün Nurculuktan gelmiş, onun itibarından yararlanmış gibi. Ancak mehdî doğrudan Allah'a bağlı olduğu için, hiç kimseye bağlı değildir ve bağlı kalmaz. O, gelişiminin bir aşamasında kendini var eden geleneği aşar ve hatta onu reddeder. Böyle yapmazsa mehdiliğin bir anlamı kalmaz.

Mehdînin kullandığı teolojik yöntemler vardır. Gerçi bu yöntemler ona değil, onu seçen ve görevlendirilen Allah'ın yöntemleridir. İslam geleneğinde doğrudan Allah ile irtibat kurmak, bu konulara daha esnek bakan sufi çevrelerde bile kabul edilebilir bir düşünce değildir. Bu, İslam teolojisinin kaldıramayacağı ve kabul edemeyeceği hulul, ittihad, reenkarnasyon türünde ağır bir iddiadır. Bunun yerine dolaylı bir iletişim uygun bulunmuştur. Keşf, ilham ve rüya gibi yöntemler sufi çevrelerin dinî hakikate ulaşmak için önemsedikleri yöntemlerdir. Bu yöntemlerin temel özelliği akıl yürütme, tefekkür ve istidlâl gibi kesbî yöntemlere ait hata ve yanılma payı taşımamasıdır. Doğrudan Allah'tan geldiği ya da O'nun sevdiği bir kulu (peygamber, sahabe, tanınmış bir velî) tarafından bildirildiği için doğruluğu tartışılmazdır.

Tarikat çevrelerinden bu dünyaya veda etmiş bir velinin, (ruhu beden kafesinden kurtulduğu için) kınından çekilmiş bir kılıç gibi daha tesirli olduğu ve kendisini yardıma çağırانların isteklerini yerine getirdiği, önemli konularda da Allah'ın razı olacağı bilgileri seçilmiş kişilere manevî alemde bildirdikleri inancı yaygındır.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Zekeriya Işık, *Devlet ve Tarikat-Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin İdeolojik Zemini ve Sosyolojik Zemini*, s. 95-103.

FETÖ'nün de bu yöntemi kullandığı görülmektedir. Başta örgütün hizmet adını verdiği faaliyetlerinin yapıldığı mekânlara (evler, dersane, Türkçe Olimpiyatları, 15 Temmuz sonrası süreçte ise hapishaneler vs.) peygamberin ve başta gelen sahabenin (Hz. Ebubekir, Ömer, Hz. Ali, Osman vs.) gelerek teşrif ettiğini söylemesi, bağlılarında coşku, adanmışlık ve kendinden geçme duygularının zirve yapmasına yol açmıştır. Bu yöntemi özel toplantılarında sık sık uyguladığı anlaşılan F. Gülen, mehdilik benzeri bir otoriteyi üstlenmiş olmaktadır.

Peygamberin ve İslam açısından saygın kişilerin bir örgüt tarafından böylesine abartılı biçimde kullanılması, diğer dinî guruplarla haksız rekabete yol açmasının yanında liderine de hem dinî hem de dünyevî alanda kapsamlı bir otorite sağlamıştır.

Bu otoritenin, özellikle FETÖ üyeleri üzerinde oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. TSK içinde yapılanmış FETÖ'cü unsurların karşılına çıkan ya da engel oluşturması muhtemel kişileri tasfiye ederken, vicdan rahatsızlığı hissetmedikleri aksine bir görev bilinciyle hareket ettikleri tespit edilmiştir. İtirafçı olmayı reddeden darbeci generalin sözleri bu zihniyet yapısının ulaştığı boyutları açıkça ortaya koymaktadır. General, darbe girişiminde bulunmakla dünyasını kaybettiğini, ancak itirafçı olursa da F. Gülen'in bedduasını çekeceğini ve bu kez ahiretini de kaybedeceğini söylemiştir.

Buradaki mantık şöyle çalışmaktadır: Milletinin değil, mehdînin askeri ve hizmetkârı olduğuna inanan bir insan, karşısına çıkan diğer insanları deccalın askeri gibi görmektedir. Bu teolojik bakışı, hiçbir seküler, akademik, kurumsal bakış yumuşatamayacaktır. Çünkü gücünü ve meşruiyetini Tanrı'dan alan, kendisi dışındaki her şeyi ve herkesi, başrolde oynadığı senaryonun dekoratif birer parçası olarak gören ve nesneleştiren (işin daha kritik yönü sadece onun değil, çevresindekilerin ve sevdiklerinin de böyle görüyor ve inanıyor olmasıdır.) bir otoritenin, bize ve dünyamıza değer vermesi ve saygı göstermesi doğası gereği mümkün değildir.

Otoritenin rasyonelleştirilmesi ve şeffaflaştırılması, Sünnî dünyanın temel sorunlarından biridir. Şiîlik kendi imamet teorisinin teolojik ve politik açılardan 'tadını çıkarırken', Sünnî dünya hilafet ve imamet teorilerinin doğurduğu 'tatsızlıklar' ile baş etmeye çalışmaktadır. FETÖ adlı kötülük hareketi, Sünnî siyasal muhayyilede

yer etmiş batınî otorite yapılanmalarını sorgulamak, tespit, teşhis ve tasfiye etmek için önemli bir fırsat ve zorunluluk doğurmuştur. Ancak Sünnî tepki, mevcut diğer batınî otorite potansiyellerinin ve selefi tutucu eğilimlerin üzerine gitmek yerine, politik iktidarı güçlendirmeyi tercih etti. Bu, Sünnîliğin tipik tarihsel ve teolojik davranışının bir tekrarı olmuştur.

### **Otoriteyi Düşünmek Bir Ahlâk Sorunudur**

Bir dinî düşünce, değerlerin hem kaynağı hem de kendisi de bir ahlâk varlığı olması açısından Tanrı'nın tanınması ve bu tanınma sonucu gelişen tasavvur temel kurucu öneme sahiptir. Tanrı hakkında oluşan tasavvurlar, farklı ve karşıt ahlâk modellerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu nedenle, Tanrı tasavvuru ve Tanrı-insan ilişkisine yansıma biçimleri, ahlâk ve eylem teorisinin araştırma konusudur.

İslam geleneğinde teşbîh ve teccîmden uzak durmak adına Tanrı'dan her türlü nitelemeyi nefyeden aşırı aşkınlıkçı tutumlar (mutlak tenzîh) vardır. İnsan doğası, somutluk arayışındandır ve onun pratik/pragmatik mizacı aşkınlık içinde kalamaz. Aşkınlıkta ısrarın sonucu, hayattan gittikçe çekilen ve insanla en aza indirilmiş bir Tanrı imajıdır; ya da içkin Tanrı'yı bulma arzusuyla teşbîh, teccîm ya da putperestlik türleri üretmektir. Teolojilerin özünde yatan derin gerilim burada karşımıza çıkar. Uzak mı Yoksa yakın mıdır? Onunla iletişim kurabilir miyim? Yoksa öldükten sonra mı kavuşacağım?

Alain Badiou'nun vurguladığı gibi, tarife gelen bir Tanrı yoksa ahlâk da olamaz.<sup>18</sup> Bu yüzden Tanrı ile ilgili her söz ve niteleme, ahlaka giriştir. Tanrı'nın zatını, sıfatlarını ve eylemlerini dile getiren her anlatım tarzı, mümini ahlakî yükümlülükleri konusunda tahrik eder, onu eyleme hazırlar.

Tanrı ahlakî bir varlıktır. Eski Yunan ontolojisinden farklı olarak İbrahimî dinlerin Tanrısı, belirgin biçimde ahlakî görünümle çıkar. İyi-kötü, güzel-çirkin, hak-batıl, doğru-yanlış çatışmasında taraf tutar. O; hüküm, hikmet ve emir sahibidir. Kur'an'da bir ayette yaratmanın ve emretmenin Allah'a ait olduğu vurgulanır (*Elâ lehu'l-*

<sup>18</sup> Alain Badiou, *Etik-Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, s. 36.

*halku ve'l-emr*)<sup>19</sup>. Allah'ın alemle ilişkisini sadece ilk yaratmaya indirgemek Kur'an açısından doğru değildir. O, yarattığı alemle ilişkisini ve ilişkisini kesmiş değildir. O'nun işiten, gören, bilen vs. olması, aleme ve insan yönelik kesintisiz ilgisini anlatır.

Dinlerin ve mezheplerin kendilerine özgü Tanrı tasavvurları vardır. Tanrı kabul edildikten sonra farklı ve girift bir sorun gündeme gelir. Nitekim felsefenin de Tanrısı vardır ancak dinden farklı bir vizyona sahiptir. Öyle ki, aynı kavram kullanıldığında, farklı varlıklara göndermede bulunulur.<sup>20</sup>

Tanrı konusundaki bilgilerimizin birincil kaynağı, vahiy ve kutsal kitaplardır. Ancak insan zihni, diğer aşkın ve soyut varlıklarda olduğu gibi Tanrı hakkında bilgi ve bakış açısı geliştirirken kendi toplumsal bilgi kalıplarını kullanır. Tanrı ile ilgili tasavvurlarımız, doğal olarak tecrübelerimize dayanır. İnsan tecrübesi, Tanrı tasavvuru için ham maddedir. İnsanların Tanrı karşısında geliştirdikleri tutumlar, onların dünyaya ve topluma dönük tutumlarının da anahtarını verir. İnanç dünyamızın odağını oluşturan, buradan genişleyerek değerlerimizi ve düşünsel dünyamızı şekillendiren kurucu etken, yaratıcıya dair fikirlerimizdir. Dindarlık biçimleri de bu temele dayanır. Otoriter, özgürlükçü, çatışmacı ya da barışçıl dindarlık modellerinden her birinin temelinde, farklı Tanrı anlayışları bulunur.

Sosyo-kültürel süreçler ile inanç ve düşünceler arasında güçlü etkileşimler vardır. Örneğin; imam (devlet başkanı, yönetici) ile ümmet arasındaki ilişki, Allah ile insan ilişkisine göre modellenir. Baskıcı teolojilerde, bir tarafta kahr, üstünlük ve mutlak (Allah), diğer tarafta ise korku, saygı ve itaat (insan) unsurları vurgulanır.<sup>21</sup> İslâm geleneği kabile zihniyetinin katkısıyla gelişen ilahî ya da dünyevî otoriteye itaat fikrinin, Tanrı'ya dair

<sup>19</sup> El-Arâf, 7/45.

<sup>20</sup> Tanrı-insan ilişkisinin, özneler-arası ya da bilinçler-arası ilişki şeklinde değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Veli Urhan, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği- Bilinçler Arası İlişki*, Ankara 2002, ss. 129-140.

<sup>21</sup> Hasan Hanefî, *Mine'l-akide ile's- sevra*, s. 185.

tasavvurlardan kaynaklandığı görüşü pek çok kez dile getirilmiştir.<sup>22</sup> Allah'a iman ve ibadet fikrinin yer aldığı bir sistem, dışarıdan bakıldığında sorunsuz görünebilir. Önemli olan, metafizik sistemin temel öğeler arasındaki ilişkinin doğru kurulmasıdır. Tanrı-insan ilişkisi doğru kurulmazsa buradan sağlıklı bir dinî-ahlakî yaşantının doğması mümkün olmaz.

Metafizik sosyolojisi açısından, her dinî sistem, dünyayı düşünmenin yanında ona duygusal olarak bağlıdır ve bir ölçüde realiteyi yansıtır.<sup>23</sup> İnsan- Tanrı ilişkisi, Tanrı'nın bir tasavvuru aracılığıyla mümkündür. İnsan, zamanının dili, kültürü, gelenekleri ve teolojileri aracılığıyla Tanrı'yla zihinsel ve manevî ilişki kurar. Zaman ve mekân hakikate iştirak eder. Bu kültürel etki, vahyin anlaşılmasında ve teolojik sistemlerin oluşmasında da rol oynayacaktır. Dinî düşüncenin beşerîliği buradan kaynaklanır. Tanrı'nın gerçek mahiyeti ne olursa olsun, insanın ona inanması ve O'nu bilmesi, dinî anlayışlar üzerinde gerçekleşir. Bu durum, din ve tedeyyün kavramsallaştırmasıyla temellendirilmektedir.<sup>24</sup>

Dinî sistemin odağındaki Tanrı imajı, insanlar arasındaki ilişkilerin özünü oluşturması nedeniyle Tanrı fikrinin, kültürün şifresi olduğu ileri sürülmüştür: *"Tanrı fikri kültürün şifresidir, fakat aynı zamanda o, insanın temel isteklerini karşılar. Kutsal, sempatinin ve bir arada yaşamanın güçlerini olduğu kadar, kavuşma ve düşmanlığın karanlık güçlerini de harekete geçirir. Bilinçli ve aklileştirilmiş anlamlar, akla uygun derin amaçları devam ettirir."*<sup>25</sup>

Müslüman kelâmcılar, filozofların resmettiği âtil Tanrı (*deus otiosus*) tasavvurunun, Kur'ân'ın öğretisiyle örtüşmediğini fark etmekte gecikmediler. Her şeyin doğal nedenlerle gerçekleştiği bir dünya, kendi kendine devinen ve böylece Tanrı'ya gerek duymayan bir dünyaydı. Katı mekanik yasalara göre çalışan bir dünyada ne Tanrı'ya ne de vahye ihtiyaç vardı. Böyle bir Tanrı

<sup>22</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995, s. 30.

<sup>23</sup> Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, (çev. Zeki Özcan), İstanbul 2000, 34.

<sup>24</sup> Abdülkerim el-Hatîb, *Allah, Zât ve Mevdû, Kadiyyetu'l-ulûhiyyet beyne'l-felsefe ve'd-dîn*, Beyrut 1975, ss. 21-30.

<sup>25</sup> Gusdorf, *age.*, s. 33.

anlayışı dinî duyguları asla tatmin edemezdi.<sup>26</sup> Kur'ân Allah'ı, İbrahimî geleneğe uygun biçimde benzetmelere başvurarak, yaşamla ve insanla yakından ilgilenen yaratıcı<sup>27</sup> bir güç olarak tanıtır.<sup>28</sup>

Tevhîd öğretisi, İslâm'da dinî ve ilmî zihniyeti belirleyen temel ilkedir. Allah tektir, benzersizdir. Eşi ve ortağı yoktur, mutlak güç, irade ve bilgi sahibidir. O, aynı zamanda melik(hükümdar)tir.<sup>29</sup>

O halde evrenin hükümdarı olan Tanrı'nın otoritesinin nasıl temellendirildiği teolojik olduğu kadar kültürel ve politik bir problem olmalıdır.

### **Otoriteyi Tanımlamak: Sıfatlar Teorisi ve İktidar**

İslam düşünce geleneğinde kelimeler arasındaki tartışmalardan bazıları tarihin farklı okumalarından kaynaklanır ve Sahabe neslinin ve onların yer aldığı olayların değerlendirme tarzlarının farklılığına dayanır. Bazıları ise saf teolojik ve metafizik tartışmalardır. Bunların başında, Allah'ın sıfatları konusu gelmektedir. Bugünden bakıldığında arkaik dünyanın ve felsefenin etkisiyle ortaya çıkmış bir sorun gibi görünmektedir. Oysa tevhid başta olmak üzere pek çok konuyu yakından ilgilendiren zât-sıfat ilişkisi teolojik olduğu kadar sosyal sonuçları bulunan bir tartışmadır.

İslam kelimelerinin bu konuda ileri sürdükleri deliller ve görüşler ayrıntılı biçimde ele alınmaksızın, sadece bu tartışmanın sosyal hayat ve siyasal düşünce üzerinde ne gibi etkileri bulunduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Konunun özünü, Allah'a nispet edilen sıfatların ya da isimlerin (esmâ) nasıl anlaşılacağı problemi oluşturmaktadır. Kur'an'da, Allah'a nispet edilen pek çok sıfat, eylem ve nitelik bulunmaktadır. Bunların benzetme mi olduğu yoksa gerçek mi olduğu konusunda İslam kelimelerinin arasında farklı yaklaşımlar vardır.

---

<sup>26</sup> Farukî, 14.

<sup>27</sup> Kâf suresi 50/16 ayet.

<sup>28</sup> Mehmet Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik- -İslam Kelâmında Ahlâk Problemi-*, s. 211.

<sup>29</sup> Bkz. İhlâs, 112/1-4; en-Nâs, 114/1-6.



İslam kelamının kurucu hareketi sayılan Mutezile'nin benimsediği beş teolojik esas bulunmaktadır. Bunlardan tevhid, Allah'ın her türlü eksiklikten tenzih edilmesini anlatır. Yüce Allah, zatında, sıfatlarında ve fiillerinde tek ve eşsizdir. Allah birdir, eşi yoktur; O, işiten, gören, bilendir. O, cisim, cüsse, yön, şekil, suret, organlar, tat, koku gibi nitelik ve özelliklerden uzaktır. Zaman ve mekân O'nu kuşatamaz. Kadim ve ahirdir. Tüm üstün sıfatlar O'na aittir. İnsan akli ise Allah'ı tüm hakikati ile algılamaktan uzaktır.<sup>30</sup>

Bu ilkeye göre Kur'an'da adı geçen sıfatlardan çok azı zatîdir. Bunlar gerçek sıfatlardır. Allah'ı düşündüğümüzde bunlar da zata ilişkin olarak ortaya çıkan sıfatlardır. Adl, hikmet, kudret, ilim gibi sıfatlar gerçek sıfatlardır. Bunlar zata ait oldukları için kadim sıfatlardır. Mutezile, zattan ayrı bir sıfat görüşünü kabul etmez. Zira bu kabul, Allah'ın yanında başka kadim varlıklar bulunduğu düşüncesine götürür ki bu tevhide aykırıdır. "Allah, zatıyla âlim ve kâdirdir." Mutezile'nin, sıfatları zâtın aynı olduğu görüşünün bir parçasıdır.<sup>31</sup>

Mutezileyi bu noktaya iten etken, toplumda var olan teşbih ve tenzih yönündeki düşünce ve inançlardır. Kur'an'da geçen benzetmeleri ve sıfatları hakikat olarak gören ve Allah için el, yüz, istivâ/oturma, kürsî/taht ilişkilendirmelerinin fiilen gerçek olduğunu düşünen müşebbihe, mücessime ve haşeviyye gibi gurupların antropomorfist görüşlerine karşı tenzih eksenli bir tevhid düşüncesi geliştirmiştir. Mutezileye'ye göre sıfatların Allah'ın zatının dışında olduğunu düşünmek, Allah'a ait kadim bir sıfatın başka bir varlıkta bulunduğunu iddia etmeye götürür. Örneğin Allah kadimdir. Bununla birlikte İsa da kadimdir, O yaratılmış olmayan ezeli ve ebedî kutsal ruhu taşımaktadır, sözü Allah'a ortak koşmaktır.<sup>32</sup> Diğer yandan Kur'an'da teşbih ima eden sıfat ve anlatımların kullanıldığı bir gerçektir. Mutezile bunları mecaz olarak anlar. Adı üzerinde teşbih, hakikat demek değil bir şeyin anlaşılması için başvurulan benzetme demektir. Bu nedenle el, yüz, istivâ, kürsî olmak üzere pek çok sıfat

<sup>30</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, s. 126, 127

<sup>31</sup> Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 158

<sup>32</sup> Fahreddin Râzî, *Münâzara fi'r-dedd ale'n-Nasârâ*, Türkçesi: *Hıristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışma*, s. 50 vd.

tın mecaz olduğunu bunların kadim diğer sıfatların altında anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Örneğin Allah'ın işitmesi, görmesi göz, kulak gibi organlara ihtiyaç duyan bildiğimiz bir sıfat olmayıp, O'nun her şeyi kuşatması ve bilmesinden bir mecazdır. Kelam sıfatını da hakiki bir konuşma olarak kabul etmeyen Mutezile'ye göre kelam, Allah'ın yaratmasından bir mecazdır. Buna göre Allah'ın mütekellim olması, O'nun kelamı yaratması demektir.

İnsanın kendi fiillerinin yapıcısı olması, Mutezile kelamının en başta gelen görüşüdür. İlk Mutezili alimler "insan, fiilinin yaratıcısıdır." Anlamındaki sözde yaratma karşılığında 'muhtdis' yani ortaya çıkaran, ihdas eden kavramını kullanmışlardır. Sonraki Mutezili kelamcılar ise insanın fiilinin yaratıcısı olduğunu söylerken 'yaratıcı' (câil, hâlik) ifadesini kullanmışlar ise de bunu Allah gibi yaratmak değil de kesbetmek, ortaya koymak anlamında kullanmışlardır.<sup>33</sup> Tıpkı sanatsal yaratım, pozisyon yaratmak, yaratıcı düşünce benzetmelerinde olduğu gibi insanın yetenek ve sorumluluğuna vurgu yapmak istemişlerdir. Kısacası; insanın fiilini yaratması/yapması onu özgür olmasını gerektirmektedir. Bu ise kozmik anlamda yüce Allah'ın adalet ve hikmet sahibi oluşunun bir sonucudur. Zira insanı mükellef bir varlık olarak yaratmak, ona sorumluluklarını bildirmek, bu sorumluluğu idrak edebilecek ve yerine getirebilecek güç, imkan ve ortam vermek adalet ve hikmetin gereğidir. Diğer tüm çözümler Allah'a zulüm ve haksızlık nispet etmektedir. Mutezile kendi sistematiği gereği, alın yazısı ve cebr anlamına gelen kader düşüncesini reddetmiş bunu hem Allah'a bir iftira hem de insana bir haksızlık saymıştır.

Politik teoloji açısından zat-sıfat ilişkisinde öne çıkan konu adalet, hikmet, lütuf gibi sıfatların zatî olduğunu kabul etmenin doğurabileceği sonuçlardır. Bu konuyu vucûb alellah (Allah'a bir şeyi vacip kılınması) tartışması ile birlikte düşünmek gerekir. Zira Allah'ın aslah'ı (daima iyi olan) yapmak zorunda olduğunu düşünen Mutezile, bunu zatî oluşturan sıfatlar bağlamında savunmuş olmalıdır. Sıfatlar zâtan ayrı değil aynı olduğuna göre, yüce Allah'ın fiilleri bu sıfatlara göre gerçekleşecektir. Buradaki vucûb (zorunluluk) yüce Allah'a dışarıdan dayatılan bir zorlama değildir.

<sup>33</sup> İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcabbâr*, s. 290 vd.

Bilakis zattan kaynaklanan, içten gelen bir ilkelilik durumudur. Aslında Mutezile sistematığında vucûb kavramının kullanılmasına gerek bulunmamaktadır. Zira sıfatlar, zatın içinde eridiğinde yani sıfat zatın aynısı olduğunda, ilahî zât için bir zorlamadan da söz edilemez.

Bu noktada Ehl-i Sünnet'in itirazına kulak vermek gerekir. Vucûb, emreden, vâcib kılan ve emir altında olan, vâcibe muhatap olan şeklinde hiyerarşik bir bölünmeyi gerektirir. 'Zorlama, Tanrı'nın içinden, zatından gelmektedir', görüşün ise, kendi kendine emreden ve kendini vucûb (zorunluluk) altına sokan bir Tanrı imajı ile karşı karşıya kalıyoruz.

Başta Eşarîlik olmak üzere, Ehl-i Sünnet kelimasında Allah'ın her hangi bir vucûbiyet altına sokulamayacağı görüşü hakimdir. Ehl-i Sünnet sıfatlar konusunda farklı görüşlere sahne olmuştur. Hanbelî ekol sıfatların tamamının gerçek olduğunu savunmuş ve teşbih sınırlarında gezinen bir görüş ortaya koymuştur. Hanbelîlikten esinlenen sefilik yükselişe geçtiği zaman, arş, kürsî, yed tartışmalarının da canlandığı görülmektedir. Bunun dışında Eşarî ve Maturidîlikte ise sıfatların, 'zâtın ne aynı ne de gayrisi' olduğu görüşü dile getirilmiştir. Özellikle Eşarîlikte, Mutezile'ye karşıtlıkta aşırıya kaçıldığı ve zorunlu Tanrı (fâil-i muztar) imajına karşı keyfi Tanrı (fâil-i muhtâr) imajını vurgulandığı göze çarpmaktadır. Eşarî'nin Allah'ın vucubiyet altında olmadığını vurgulamak üzere geliştirdiği teolojik mantık, mutlak Tanrı tasavvurunu oldukça baskın biçimde ortaya koymaktadır.<sup>34</sup>

Bu bağlamda Eşarî, "Allah'ın güç yetirilemeyecek şeyle yükümlü tutabileceği", "O'nun iyi olanı yapmak zorunda olmadığı", "Allah'ın adaletle iş yapmak zorunda olmadığı, aksine O ne yaparsa o şeyin adalet olduğu", "O'nun haksızlık yapmakla nitelenemeyeceği, çünkü tüm varlığın O'nun mülkü olduğu ve mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği" görüşlerini savunmuştur. Onu bu noktaya iten özel nedenlerin ne olduğunu bilmiyoruz. Ancak Eşarî'nin açık Kur'an nasları ile çelişmesine rağmen, Tanrı'nın mutlaklığını savunmak adına zorlama ve hatalı görüşler öne sürdüğü

<sup>34</sup> İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakîliği-Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlakî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*, 5. Baskı, Ankara, 2011.

bir gerçektir. Bir sistem oluşturan kelamcımız, bu sistem üzerinden nasrlara bakmış ve sisteme uygun görmediği anlatımları tevیل etmiştir.<sup>35</sup>

He ne kadar Kur'an ayetlerine dayalı bir söylem geliştirmiş ise de ortaya konulan Tanrı tasavvuru felsefenin mutlak Tanrı anlayışıdır. Her hangi bir ahlakî ilke, kural ve nedene bağlı olmayan mutlak-bağımsız, özgür Tanrı'nın, vahiy ile kendini açıklayan varlık olduğuna inanmak oldukça güçtür.

Sıfatları zata dahil eden Tanrı anlayışı, sıfatları zat içinde eritmekte ve felsefî deyişle, Tanrı'ya bir tabiat atfetmektedir.<sup>36</sup> Bu yaklaşım önemlidir. Adalet, hikmet, dürüstlük, cömertlik, ihsân vs. gibi etik ve estetik nitelikleri Tanrı'nın doğasının ayrılmaz bir parçası olarak görüldüğünde, her şeyden önce ahlâk ontolojik bir güvenceye kavuşacaktır.

Biz insanlar iktidar ve otoriteye ilişkin ilkelerimizi iman ettiğimiz Tanrı'dan alırız. O'nun emirleri ve yasaklarından önce O'nun nasıl bir varlık olduğu, hangi ahlakî ilkelerle kendisini tanımladığı önemlidir. Keyfî Tanrı, keyfî liderler için muhteşem bir esin kaynağı olacaktır. Oysa kendisini yine kendi iradesiyle sınırlandırmış, söz ve misak üzere davranış geliştiren (sünnetullah<sup>37</sup>), ilkeli bir Tanrı inancından zorba ve keyfî bir lider imajını çıkarmak kolay değildir. Eşarî söyleminin başardığı şey işte budur. Kur'an'ın ilkelere ve kurallara (sünnetullah<sup>38</sup>) göre insana yaklaşan Tanrı'sından, verdiği sözü tutmak zorunda olmayan, kulları imana ve küfre onlara anlık irade vererek sürükleyen, yegâne fâil, mutlak Tanrı'sını çıkarmıştır. Müslüman coğrafyadaki politik ve kültürel eziklik, derinlerde Tanrı karşısındaki teolojik eziklik ile bağlantılı değil midir? Hayat karşısında bu aşırı kabullenici tutumun gerisinde kendisini, eyleminin/hayatının faili olarak göremeyen, iyi-kötü tüm olayların aslında

<sup>35</sup> Eşarî, *Lum'a*, s. 79 vd.

<sup>36</sup> Tanrı'ya bir tabiat/doğa atfedilip atfedilemeyeceği modern teolojide de tartışılmaktadır. Bkz. Alvin Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*, ss. 17-27;Rafaella Pettazoni, *Tanrı'ya Dair*, ss. 30 vd; Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, s. 57 vd.

<sup>37</sup> Nisâ 4/25-26; Ahzâb 33/37-38.

<sup>38</sup> Ömer Özsoy, *Sünnetullah-Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması*, 3. Baskı, 2015.

eşit oldukları ilâhî kattan geldiğine inanan bir insan, gerçek anlamda yaratıcı ve üretici olabilir mi?

Keyfi davranmayı Tanrı'dan ilhamla alışkanlık haline getiren, hesap vermeyen, illet/gereğe sunmak zorunda olmadan yöneten, yükümlü olmayan, aksine diğerlerinin kendisine karşı yükümlü olduğu, yükümlülüğünün keyfi kudretine karşı duyulan korku ve dehşete dayandığı lider kültü üreten bir siyasal kültürün teolojik kodlarını çözmek zorunlu görünüyor. Din ve özgürlük, iman ve eleştiri, sadakat ve bireysellik pekâlâ bir arada yaşatılabilir.

### Sonuç

Müslümanlar, İslam düşüncesinde otoritenin gelişim sürecini, Hz. Muhammed sonrası yaşanan olayların teolojik yorumu ışığında okudular. Genel olarak Şîi ve Sünnî paradigmlar, iki ana eksen oluşturmuştur. Sünnîliğin hilafet teorisi, tarihsel akışa ve mevcut iktidara meşruiyet kazandırırken, Şîi imâmet inancı, haklı olanın (Ehli Beyt) bastırıldığı ütopyik ve trajik bir siyasî muhayyile sunumu yapmıştır. Her iki ekolden de genel tanıma uymaya ya da sınırları zorlayan yorumlar çıkmıştır.

Siyasal bir düzen kurmak, bir toplumun vazgeçilmez tarihsel ve ahlakî görevidir. İslam'ın ilk döneminde peygambersiz hayata intibak etme çabası veren Müslümanlar, Arap siyasi kültürünün imkânlar çerçevesinde yönetim sorununu çözmeye çalıştılar. Ancak bu çözüm, ilk nesil tarafından bile yeterli bulunmamış olacak ki, iç savaşlar toplumu keskin biçimde bölmüştür. Bu bölünme düşünceye ve teolojiye de yansımıştır. Mezheplerin ortaya çıkmasının nedeni, siyasal ayrışmanın dinî-zamanla teolojik bir görünüme kavuşmasıdır. İslam'ın temel sorunu, siyasetin erken dönemlerde dinî düşünceye ve bilimsel zihniyete tahakküm etmesidir. Dinsel formlarla örüldüğü için bu siyasi-teolojik yapıları çözmek kolay olmamaktadır.

Müslümanla kelamcıların yaptığı bazı teolojik tartışmaların, ahlakî bilinci ve dolayısıyla siyasî muhayyileyi belirlediği görülmektedir. Özellikle sıfatlar konusunda yapılan tartışmalar, dinî bilinci mutlak Tanrı ve ilkelere bağlı Tanrı tasavvurları arasında bir seçime zorlamıştır. Tanrı'nın mutlaklığı tezini savunan kelamî görüş, O'nun herhangi bir ilkeyle bağlı olduğunu ileri sürmenin, Tanrı'nın otoritesini sınırlandırmak anlamına geleceğini belirterek

ilahî fiillerde keyfiliği savunmuştur. Tanrı'nın ahlakî iyi yapması ve kötüyü yapmaktan uzak durması gerektiğini ve bunu bir tür vucûb (zorunluluk) kavramıyla açıklamaya çalışan Kelamî görüş adalet, hikmet, ihsan, kerem vs. gibi sıfatları zâta saydığından, bu yaklaşımda bir sakınca görmemiştir. Sıfatlar Tanrı'nın zatına-özüne ait edilince, Tanrı'ya bir tabiat atfedilmiş olmaktadır. Bu durum insan ve Tanrı'nın ilişki kuracağı objektif bir alan olarak ahlaka işaret etmektedir.

Tanrı'nın mutlaklığı düşüncesi teolojiden çok felsefeye aittir. Otoritenin mutlak olması, yani bir ilke, illet-neden ve gerekçeden muaf olması, siyasî otoritenin de mutlaklaşmayı bir ide olarak görmesine ve otoritenin kendiliğindenliği ve kendisi-içinliği algısının içselleştirilmesine yol açmaktadır. Bu nedenle, İslam dünyasında, ahlakın objektif bir alan olarak Tanrı ya da sultan, her türlü otoritenin uyduğu/uyması gerektiği bir referans olduğu üzerine bir ideolojik ve pedagojik dil geliştirilmelidir. Zira ahlak görelî olduğunda, hukuk ve siyasetin üzerine kurulduğu zemin de gevşek olacaktır.

### Kaynakça

- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası-Alevî Sünnî Ayrışmasının Arkaplanı*, Ankara, 2015.
- Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcabbâr*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002
- Düzgün, Şaban Ali, "Sol İlahiyat: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri ve Sınırları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, yıl 12, sayı 2, ss. 1-22, 2014.
- Eagleton, Terry, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, İstanbul, 2014.
- Eşarî, Ebu'l-Hasan, *Lum'a*, Kahire, 1955.
- Evkuran, Mehmet, Mehmet Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik- -İslam Kelâmında Ahlâk Problemi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2013.
- ....., *Sünnî Paradigmayı Anlamak, Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, 3. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.
- Fettah, İrfan Abdulhamid, *İmamiyye Şia'sında Velayet-i Fakih Teorisi Araştırma-Tahlil-Tenkit*, çev. Seyit Bahçivan, 2013.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakîliği-Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlakî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım*, 5. Baskı, Ankara, 2011.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000.
- Hakyemez, Cemil, *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaip On İkinci İmam El-Mehdi*, İSAM, İstanbul, 2016.

- Zekeriya Işık, *Devlet ve Tarikat-Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin İdeolojik Zemini ve Sosyolojik Zemini*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016.
- Korkmaz, Siddık, *Şia'nın Oluşumu-Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi*, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Löwy, Michael, *Marksizm ve Din-Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*, Belge Yayınları, İstanbul, 1996.
- Milânî, Muhsin M., "Humeynî'den Hamaney'e Velâyet-i Fakih Kurumunun Değişimi", çev. Fatih Topaloğlu, *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı XIX, ss. 189-210, İzmir, 2004.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah-Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması*, 3. Baskı, Fecr Yayınevi, Ankara, 2015.
- Plantinga, Alvin, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*, çev. Mehmet Sait Reçber, 2. Baskı, Elis Yayınları, Ankara, 2010.
- Pettazzoni, Rafaella, *Tanrı'ya Dair*, derleten ve çev. Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- İmamoğlu, Tuncay, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı-David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Râzî, Fahreddin, *Münâzara fi'r-Redd ale'n-Nasârâ*, Türkçesi: *Hıristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışma*, çev. Hidayet Işık, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Şeriâtî, Ali, *Dine Karşı Din*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2015.
- Topaloğlu, Aydın, *Filozofların Tanrısı-Teistik Perspektif*, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2014.
- T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, *Dini İstismar Hareketi FETÖ/PDY Raporu*, Ankara, 2016.
- Urhan, Veli, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği-Bilinçler Arası İlişki*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- Ziadeh, Nicola A., *Senusilik Tasavvuf ve Siyaset*, çev. Kadir Özköse, Risale Yayınları, İstanbul, 2006



Resim 1: İmparator Marcus Aurelius Jüpiter tapınağında kurban sunarken



## Kutsal Metin ve Otorite: Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz

**Burhanettin TATAR**

---

### The Sacred Text and Authority: A Historical-Phenomenological Analysis

---

**Citation/©:** Tatar, Burhanettin, (2017). The Sacred Text and Authority: A Historical-Phenomenological Analysis, Milel ve Nihal, 14 (1), 64-76.

**Abstract:** The authority that has been accepted as a sacred phenomenon by many. The problem of relationship between sacred texts and authority is generally explored within two seemingly opposite approaches: Genetic and historical. However, the essential problem, which can be grasped within these approaches, reveals itself when interpretive traditions or strategies of interpretation of sacred texts transform themselves into an authoritarian character which hides itself behind the politics of turning sacred texts to an image or mask under the label of 'sacred authority'.

**Key Words:** Sacred text, authority, authoritarian, modernity, tradition.



---

**Atıf/©:** Tatar, Burhanettin, (2017). Kutsal Metin ve Otorite: Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz, Milel ve Nihal, 14 (1), 64-76.

**Öz:** Kutsal metinler ve otorite arasındaki ilişki sorunu, genel olarak, kökenci

ve tarihsel yaklaşımlar içinde birbirine ilk elde zıt görünen formlarda ele alınmaktadır. Ancak bu ilişki içinde asıl sorun, kutsal metinlerin otoritesini bir imge veya maskeye dönüştürerek kendisini gizleyen yorum geleneklerinin veya stratejilerinin otoriter karaktere bürünmesiyle ortaya çıkmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kutsal metin, otorite, otoriter, modernlik, gelenek.

Kutsal metinler, beşeri-dünya-için(de) otoriteye dönüşürken, kaçınılmaz olarak birçok paradoksal durumun ortaya çıkmasına yol açarlar. Bu paradokslardan bazıları şunlardır: Kutsal metinler bir taraftan bu dünyayı aşan mutlak öteki bir varlığın (Tanrı) dünya içinde sözü, temsili, dilsel boyutta zuhuru (presence) gibi algılanırken<sup>1</sup>, diğer taraftan onlar ancak kendilerine inanan topluluğun gözünde kutsaldırlar. Benzer şekilde onlar asla dil içinde varlığı açığa çıkamayacak sonsuz (metafiziksel) bir varlığa kendilerinin kaynağı (origin) olarak işaret ederlerken, diğer taraftan kutsal olabilmek için belli bir dil, imge ya da nesne içinde duyulur, görülür ya da dokunulur olmak durumundadırlar. Yine zamansız bir varlığın değişmez bir söylemi olarak mutlak hakikatin yegane temsili veya tezahürü olarak ele alınırlarken, diğer taraftan kutsallık statülerinin korunması ancak sürekli değişen tarihsel ortamlar içinde yenilenen ve farklılaşan yorumlara bağımlıdır. Bu paradoksal görünüşleri, yukarıda belirttiğimiz üzere, kutsal metinlerin hem 'metafiziksel' (İlahi) hem de 'beşeri-dünya-için' ve 'beşeri-dünya-içinde' kategorilerine aynı anda ait olmalarıyla yakından ilişkilidir.

Bu durum ister istemez 'kutsal metin' ve 'otorite' kavramlarının yan yana kullanılmasıyla oluşan 'kutsal metnin otoritesi' ifadesinde derin bir anlam belirsizliğine yol açabilmektedir. 'İnananların gözünde kutsal olanın aynı zamanda otorite haline geleceği' düşüncesi ilk başta oldukça kolay kabul edilebilir bir fikir olarak görünmektedir. Ancak hem kutsal metnin hem de otoritenin asla boşlukta değil, aksine daima dönüşüm içinde bulunan tarihsel ortamlar

<sup>1</sup> Farklı dini geleneklerde kutsal metin algısı için bkz. Thomas Jansen, "Sacred Text", in *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*, edit. R. L. Nadeau, John Wiley & Sons, Ltd, Chichester, UK, ch. 13 <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444361995.ch13/references>; [http://www.academia.edu/8078597/Sacred\\_Text](http://www.academia.edu/8078597/Sacred_Text) (21.06.2017)

içinde tezahür edebildiğine dikkat kesildiğimizde, her şeyden önce kendimizi form ve muhteva arasındaki ayrışmanın ortasında buluruz. Zira kutsal metinlerin kanonikleşmesi ile artık metinlerin formunda bir değişimin olmayacağı kabul edilirken, diğer taraftan tarihsel süreç içinde metinlerin hangi anlamda otorite olabileceği daima açık uçlu yani önceden kestirilemez bir muhteva ile ilgili bir durum olarak kalmaktadır. Bu hususun daha iyi fark edilebilmesi için, kutsal metinlerin otoritesinin tarihsel süreç içinde ne tür dönüşümlere maruz kaldığını izah sadedinde bazı teorik hususları ele almak yararlı görünmektedir.

Bu teorik hususların başında ‘kutsal’, ‘metin’, ‘otorite’ kelimeleri arasında ne tür bir genel semantik bağın bulunduğu sorunu gelmektedir. Daha açık deyişle, sırasıyla metafizik, dil, toplum alanlarına ait kutsal, metin ve otorite kelimeleri yan yana kullanıldığında, hangisi diğerlerinin anlaşılması için bir perspektif, kural veya hareket noktası haline gelmektedir? Bu üç kelime yan yana geldiğinde metafiziksel, dilsel ve toplumsal alanlar arasında kendiliğinden bir bağ kurulmuş olmakta mıdır? Yoksa birbirinden farklı bu alanlar arasındaki semantik ayrışma daha fazla mı derinleşmektedir? Bu üç ayrı alana işaret eden kelimelerin –şayet varsa- ‘ortak anlamı’ hangi zeminde ortaya çıkmaktadır?

N. T. Wright’ın günümüzde ‘otorite’ kelimesinin sabit, anlamı kendiliğinden belirlenebilir bir nokta olarak alınması ve kutsal metinlerin bu sabit noktaya göre kurgulanmasının ciddi sorun oluşturduğuna yönelik düşüncesi<sup>2</sup> dikkate alınmayı hak etmektedir. Wright’a göre, otorite kelimesinin siyasi, idari, ekonomik, hukuki vs. bağlamlarda kazandığı anlamlarından hareketle kutsal metnin otoritesi sorunu anlaşılabilir. Wright’ın burada sorun edindiği temel hususun anlamını, muhtemelen M. Engelke’nin Zimbabwe’de bir kiliseye mensup olup kendilerini *Cuma Havarileri* olarak adlandıran misyonerlere dair yaptığı hacimli çalışmasının başlığında (*A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*) daha rahatça kavrayabiliriz. Kuşkusuz bu başlık, Afrika’da kutsal metinleri okumayı reddeden bir kilise mensuplarının Tanrı ile ‘şimdi-burada’

---

<sup>2</sup> N. T. Wright, “How Can The Bible Be Authoritative?”, *Vox Evangelica*, 1991, 21, 7–32 <http://ntwrightpage.com/2016/07/12/how-can-the-bible-be-authoritative/> (21.06.2017)

mistik ve metafiziksel olarak iletişime geçmeye çalışmalarına odaklanması anlamında radikal bir durumun ifadesi olarak görülebilir. Zira bu kilise mensuplarına göre, kutsal metinler, Tanrı ile insan arasındaki canlı iletişimi yani Tanrı'nın şimdi-burada tezahürünü (presence) engelleyen bir işlev görmektedirler.<sup>3</sup>

Ancak Cuma Havarilerinin bu yaklaşımı, daha geriye baktığımızda Yahudi, Hristiyan ve İslam tarihinde ortak bir sorunu fark etmemize yardım etmektedir. Bu sorun felsefi olarak 'huzur (mevcudiyet, presence) ve gaybubet (yokluk, absence)' olarak dile getirilmektedir. Bu kavramların karşımıza çıkardığı ana sorunlar şunlardır: Kutsal metinler ne anlamda kutsaldırlar? Tanrı (mutlak öteki, sonsuz) bu sınırlı dilsel yapılar içinde hangi boyutta açığa çıkabilmektedir? Dahası Tanrı ile iletişimde kutsal metinler yegâne araç mıdır? Yoksa onlar başka ilahi tezahürlerin fark edilmesi için bize işaret mi sunarlar?

Özellikle Hristiyanlıkta İsa'nın -zamansal ve mekansal düzlemde canlılık ve somutlaşma anlamında-- 'Tanrı'nın Sözü' olarak anılması ve İncillerin bu Söz'e dair bir tecrübenin anlatısı veya metafiziksel olarak onaylanmış bir tanığı olarak kabul edilmesi kutsal ve metin kavramları arasındaki tarihsel ve metafiziksel ayrışmayı işin başında getirmektedir. Bilahare Luther'in 'sola scriptura' anlayışı, Papanın kontrolündeki Katolik kilisesini devre dışı bırakarak kutsal ile metin arasındaki bağı metafiziksel olarak güçlendirmeyi amaçlasa da (genel deyimle, 'insan papa'nın yerine 'kağıt papa'yı koysa da) sorun çözülmüş görünmemektedir. Zira ne olursa olsun Kutsal (Tanrı) ile metin (scripture) iki ayrı şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla hep aynı soru ile yüzleşmek kaçınılmaz hale gelmektedir: Kutsal olarak kabul edilen metinler, Tanrı ile insan arasındaki canlı iletişimin bittiğini (gaybubet) yani Tanrı'nın mutlak anlamda Öteki olarak kaldığını mı temsil ederler? Yoksa her çağda insan ile Tanrı arasındaki bağı yeniden kurulmasına imkan veren huzur (mevcudiyet)'u mu mümkün kılarlar?

Fark edileceği üzere, bu sorulara verilecek cevaplara göre, otorite kelimesi farklı anlam ve statü kazanacaktır. Zira gaybubet (absence) esas alındığında, artık metnin kendisi Mutlak Öteki olan

---

<sup>3</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Matthew Engelke, *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*, University of California Press, Berkeley, 2007.

Ezeli Şahsiyeti şimdi-burada temsil eden gayri şahsi bir tarihsel otorite haline gelecektir. Dolayısıyla o, sorunların çözümü için sürekli kendisine başvurulmuş bir anlam kaynağına dönüşecektir. Huzur (presence) ya da mevcudiyeti esas alan yaklaşımlarda ise metnin kendisi değil, sadece Tanrı otoritedir. Buna bağımlı olarak, metin yalnızca Tanrı'nın otoritesinin tarihsel ortam içindeki bir imgesi ya da sembolüdür. Kısacası o bu durumda gerçekliğin kendisi ile karıştırılmaması gereken bir resimden ibarettir.<sup>4</sup> Onun otoritesi ancak sembolik (dolaylı, ikincil) bir otorite olarak kalabilir.

Bu iki yaklaşım, felsefi olarak daha derinliğine ele alındığında, karşımıza *ikili karşıtlık (binary opposition)* durumunu hatırlatan yeni bir boyutu çıkarmaktadır: Kutsalın bir başka ifadesi olan mutlak ötekilik yani 'yabancılık' ile metnin beşeri dilde ortaya çıkmasından kaynaklanan 'aşinalık' durumu. Tanrı, varlık tarzı açısından, insanın doğrudan göremeyeceği, bilemeyeceği, kavrayamayacağı, dolayısıyla yabancı kalacağı bir varlık iken, onun sözü veya sözünün temsili olarak metin bize dilimiz kadar aşına olan bir şeydir. Bu yabancılık ve aşinalık durumunun, mevcudiyet ve gaybubet sorunu bağlamında, kutsal metinlerin otoritesinin ne anlama geleceğinin belirlenmesiyle ilgili bir nokta olduğunu belirtmeliyiz. Gaybubet esas alındığında metnin *otoritesi* aynı zamanda *otonomi* anlamına gelmektedir. Yunanca *auto* ve *nomos* kelimelerinden türetilen *otonomi*, kendi kuralını kendisi koyan ve ona göre iş gören anlamına gelmektedir. Kısacası otonomi, kendi dışında bir kaynağa ihtiyaç duymayan ve başkasının kuralına boyun eğmeyen anlamında yabancılık durumuna atıf yapmaktadır.

Bu bağlamda özellikle İslam düşüncesinde İbn Hazm'ın zahiriiliğinin temel vurgusunun tam da bu şekilde bir otonomi (yabancılık) olduğu kolayca fark edilebilir. İbn Hazm, Kur'an'ın anlamının belirlenmesi için diğer kutsal metinlere veya Cahiliye dönemine ait şiirlerine bakılmasına karşı çıkar. Ona göre, Kur'an, kendisine Hz.

---

<sup>4</sup> Gerçeklik ve resim (imge) ilişkisi, özellikle modern dönemde hem sanat hem de felsefi düşünce açısından ciddi bir ilgi ve tartışma konusudur. Resmin gerçeklik ya da "şey" in yerini tutup tutamayacağı ve tutarsa ne ölçüde tutabileceği konusu özellikle Rene Magritte'nin meşhur "*Ceci n'est pas une pipe*" (Bu bir pipo değildir) tablosu ve bu tablo üzerine Foucault'nun yazdığı "Bu Bir Pipo Değildir" adlı yazısında tartışma konusu edilmiştir. Bkz. Michel Foucault, *Bu bir Pipo Değildir*, Çev. Selahattin Hilav, YKY: İstanbul, 2016.

Peygamber döneminde gördüğü iş bağlamında (yani belli bir tarihsel uzaklık ya da mesafeden) bakılarak kavranabilecek bir metindir. Bunun anlamı şudur: Kur'an'ın otoritesi, kıyas vb. rasyonel yorumlarımızla müdahale edemeyeceğimiz, dolayısıyla onun 'biz ve o' arasındaki belli bir yabancılaşma mesafesini koruyan otonomisinden kaynaklanır. Zahirilik öncesi Hariciliğin de benzer şekilde Kur'an'a mutlak bir otonomluk atfettiğini yeri gelmişken ilave etmeliyiz.

Geldiğimiz noktada *otorite* ile *otonomi* arasındaki bağın daha açık hale getirilmesi gerekmektedir. Latince kökenli *otorite* (*auctorite*) kelimesi, temelde *auctor* (yazar, yaratıcı) kelimesine dayanmakta ve *görüşleri doğru ve geçerli kabul edilen yazar* imgesini ön plana çıkarmaktadır. Ortaçağ ve sonrasında ise *otorite* kelimesinde ağırlığın *yazardan yazarın söylediği şeye* kaymasıyla *metin imgesi* ön plana çıkmış görünmektedir. Bu yüzden *akıl* ve *otorite* kelimeleri, özellikle Aydınlanma dönemi ile birlikte (I. Kant felsefesinde açıkça fark edileceği üzere) karşıtlık arz etmeye başlamıştır. Bu tarihsel dönüşüm, daha önce bahsettiğimiz gaybubet ve huzur merkezli yaklaşımlarda 'kutsal metnin otoritesi' ele alınırken ağırlık noktalarının nasıl farklılaştığını daha rahat fark etmemize katkı sağlamaktadır. Gaybubet merkezli yaklaşımda *metin* ağırlık kazanırken, huzur merkezli yaklaşımda *auctor* (yazar, şahıs olarak Tanrı) ön plana çıkmaktadır.

Şu ana değin büyük oranda *köken* veya *başlangıç durumunu* ön plana çıkararak kutsal metinlerin otoritesi sorununu analiz ettiğimizi belirtmemiz gerekir. Bunun nedeni, kutsal metinlere sahip dini geleneklerin, özellikle modern dünyada, çoğu kez kökencilik açısından konuya yaklaşımları ve kendilerini modern bilim ve felsefeler karşısında meşrulaştırma çabalarıdır. Zira bu dini geleneklere göre, kutsal metin gaybubet merkezli ele alındığında, onu orijinal haliyle tecrübe edenler daha sonraki nesiller için bir model (paradigma) oluşturacaktır.<sup>5</sup> Kur'an bağlamında söylersek, gaybubet teorisi açısından, Kur'an'ın inzaline ilk tanıklık eden Hz. Peygamber ve onun yanında bu tecrübeyi yaşayanlar (ashab), sadece metne değil aynı

---

<sup>5</sup> Her ne kadar oldukça modern oluşumlar olsa da, 'fundamentalist' (köktenci) şeklinde nitelenen muhtelif dini hareketlerin gaybubet merkezli bir kökencilik tasavvuruna sahip oldukları söylenebilir.

zamanda metnin ortaya çıkışı esnasında kutsalın tecrübesine de tanık oldukları için birer model haline gelirler. Hristiyanlık açısından ise bu durum, havarilerin Hz. İsa ile ilgili tecrübelerinin Hristiyanlar için birer model haline gelmesi demektir.

İslam düşüncesinde Şia (on iki imam tasavvuru) ve kısmen tasavvufta, Hristiyanlıkta ise Katolik mezhebinde görülebileceği üzere, huzur eksenli yaklaşımda kökencilik, tarihin belli bir safhasında olup biten durumu değil, devam etmekte olan bir süreci gösterir. Dolayısıyla kutsal kitabın temel işlevi, yaşamakta olan insanlarla Allah arasında şimdi-burada canlı bir bağ kurma (huzur) vesilesidir. Elbette iki farklı köken tasavvuru paralel şekilde kutsal metnin yorumlanma tarzını da etkilemektedir. Zira artık tekrarlanamaz *bir tarihsel safha* anlamında kökenci yaklaşımlarda (sözgelimi, tarihselci, modernist Kur'an anlayışlarında) metnin Hz. Peygamber dönemindeki (dilsel) anlamına sadakat yorumun en önemli kuralına dönüşebilmektedir. Buna karşılık *süreç olarak kökencilik*'te alegorik, sembolik veya işari yorumlar ön plana çıkmaktadır.

İlk başta kökenci yaklaşımın tam tersi görünen *tarihsel yaklaşım* (ki, *tarihselci yaklaşım* ile karıştırılmamalıdır) bize kutsal metnin otoritesinin ilk elde dikkat çekmeyen bir başka boyutunu fark ettirmektedir: Kutsal metinlerin otoritesi, her zaman bir gelenek yani tarihsel zaman sorunudur. Bir başka deyişle, kutsal metinler kendi geleneklerini oluşturamadıkları sürece otorite olamazlar. Buna göre, kutsallık iddiasında olan her metin, kutsal olarak yorumlanabilmek için, tarihsel zamana muhtaçtır. Zaman içinde söz konusu metinler, kendi yorum geleneklerini oluşturmaya yani tarihsel süreci etkileyerek şekillendirmeye başladıklarında kendi inananları açısından kutsal metin haline dönüşür ve kanonik hale gelirler.

Eliade'ın *ab origine* ve *ab initio* kelimeleriyle işaret ettiği kutsalın başlangıcı belirlemesi durumu, gerçekte, bir gelenek konusudur ve ancak araya belli bir tarihsel mesafe girdikten sonra (uzaktan) fark edilebilecek bir husustur. Almanca *Ur-text* kavramı da, kendi yorum geleneğini inşa eden asıl (kaynak) metin anlamında, kutsal metinlerin tarihsel yorumlar aracılığıyla otorite haline gelmesine atıf yapar. Tarihsel yaklaşımın bize öğrettiği en önemli husus, *ab origine* ve *Ur-text* durumundaki radikal dönüşümlerdir. Sözgelimi Kur'an ve daha önce Hz. İsa'nın söz ve eylemleri, sözlü kültürde --doğru-

dan iletişim formatı içinde-- bir kutsal metnin dünya ile iç içe girmesi anlamında otoriteye sahiptirler. Daha açıkçası, sözlü kültür içinde kutsal metinlerin, başlangıçta, sabitlenmiş ve kendisini tekrarlayan bir otoritesi yoktur. Aksine zamanın akışı içinde kutsal metinlerin yeni durumlara göre yeni şeyler söyleyebilen, dolayısıyla açık uçlu bir otoritesi söz konusudur.

Oysa sözlü gelenek yerini yavaş yavaş yazılı geleneğe bıraktığında ve kutsal metinler Mushaf veya Bible (ki temelde yazılı kitap veya parşömen tomarı anlamına gelmektedir) formunu aldığında sabit ve kendi içinde değişmez (kapalı) otoriteye dönüşürler. Bu yüzden kutsal metinler, kendi (yazılı) geleneklerinin oluşmasıyla sonsuza değin aynı şeyleri söyleyecek ve böylece tarihin değişiminden kendisini koruyabilecek tarih üstü metinler olarak algılanır. Böylece sonraki nesiller için, 'kutsal metnin otoritesi' tabirinde yer alan 'otorite' kelimesi, öncelikli bir perspektif ve tarihsel tecrübe haline gelmeye başlar. Zira sonraki nesiller ilk önce kutsal metnin etrafında temerküz eden binlerce yorum, eser, eylem, adet, efsane, anlatı, giyim kuşam, yemek, mimari yapılar, aile, toplum, dil vs. ile daha çok küçükken yüzleşmeye başlar ve kutsal metnin otoritesini hem inşa eden hem de ona ait olan alt-metin türlerini tecrübe ederler. Bilahare metnin kendisine ve en sonunda --şayet inanıyorsa-- kutsalın kendisine doğrudan yönelme imkânını araştırır. Kısaca özetlersek, sözlü kültür içinde başlangıçta 'kutsal-metin-otorite' sıralaması söz konusu iken, yazılı kültürde bilahare 'otorite-metin-kutsal' sıralaması ortaya çıkmaktadır. Sözlü dini kültürde kutsal metnin otoritesi, büyük oranda açık uçlu ve değişim halinde iken, yazılı dini kültürde kapalı ve değişmez bir statü kazanmaktadır.<sup>6</sup>

Batı'da özellikle Aydınlanma döneminden ve İslam dünyasında 19. yüzyıl ortalarından itibaren ciddi boyut kazanan akıl (bilim)-iman (kutsal metin) arasındaki otorite sorunu, daha ziyade, kutsal metinlerin kendi geleneklerini oluşturarak statik bir otorite haline gelmeleriyle ilgilidir. Zira bir gelenek olarak kutsal metnin

---

<sup>6</sup> Kutsal metnin sözlü ve yazılı kültür içinde kazandığı farklı boyutlar hakkında ayrıca bkz. Angelika Neuwirth, "Two Faces of the Qur'an: *Qur'an* and *Muṣḥaf*," *Oral Tradition*, 25/1 (2010): 141-156 [http://journal.oraltradition.org/files/articles/25i/10\\_25.1.pdf](http://journal.oraltradition.org/files/articles/25i/10_25.1.pdf) (26.01.2017); Katharina Völker, "Mohammad Arkoun: The Qur'an Rethought" *Journal of Religious Culture*, edit. Edmund Weber, No: 189 (2014) <http://web.uni-frankfurt.de/irenik/relkultur189.pdf> (26.06.2017).



otoritesi, sadece kutsalın tecrübesi veya kutsal ile bağ kurma sorununu değil, belki daha yaygın olarak bilgiyi, sosyal, hukuki ve siyasi alanı kontrol etmeye başlayan merkezi bir güç oluşumu sorunudur. Daha açık deyişle, kutsal metin, yol açtığı gelenek içinde yorumları, eylemleri, örf ve adetleri, aile yapısını, siyasi mekanizmaları vs. bir şekilde etkileyen ve gelenek içinde her şeyi kendi etrafında derleyip toparlayan bir çekim gücü haline gelmektedir.

Ne var ki, tarihsel süreç içinde, kutsal metinlerin, sembolik veya ontolojik anlamda çekim merkezi olmaktan çıkarılıp, başkaları üzerinde bir baskı mekanizmasını meşrulaştırma aracına dönüştürüldüğü de iyi bilinen bir husustur. Görebildiğimiz kadarıyla bunun temel nedeni, kutsal metinlerin otoritesini kabullenen ve elinde belli bir iktidarı bulunduran kişi ya da kurumların kendilerini başkaları üzerinde otorite olarak görmeye başlamalarıdır. Ancak bu noktada, aynı kökenden gelmelerine karşın, anlam açısından birbirine zıt şu iki kavram çoğu kez birbirinin yerini tutmaya başlamaktadır: otorite (authority) ve otoriter (authoritarian).<sup>7</sup>

Otorite kelimesi, en temelde, bilgi, feraset ve tatbikat açısından kişinin kendisinden daha iyi olanın görüşüne ve eylemine itibar etmesi yani o görüş, feraset ve tatbikatın doğru olduğunu düşünerek (özgürce) karar vermesine atıf yapmaktadır. Böylece, otorite, otoritesini başkalarının yorumlama ve algılama tarzlarına bağlı olarak ifşa edebilmektedir. Kısacası, otoritenin anlamı, kendisine yönelen insanların aklını kullanabilme ve otoriteyi tartışabilme gücüne referansla açığa çıkabilmektedir. Buna karşılık otoriter kavramı ise, kendi yaklaşımını, başkalarının olduğu gibi benimsemesini isteyen veya güç mekanizmalarını kullanarak bunu buyuran kişi ya da kurumu nitelemektedir. Dolayısıyla otoritede, başkaları üzerinde herhangi bir kontrol mekanizması yokken, bunun aksine otoriter, sadece buyurmakla yetinmeyip, ayrıca başkalarının tatbikatını

---

<sup>7</sup> Görebildiğimiz kadarıyla bu kavramsal karışıklık durumunu en iyi yansıtan örneklerden biri Gadamer ve Habermas arasında akıl versus otorite bağlamındaki tartışmalardır. Bu tartışmaların bir analizi için bkz. Kim, Donghyun, *Reason, Tradition, and Authority: A comparative Study of Habermas and Gadamer*, <http://theses.gla.ac.uk/2812/1/2011KIMphd.pdf> (26.06.2017); David Ingram, "The Historical Genesis of the Gadamer/Habermas Controversy" <https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/9065/Auslegung.v10.n01&02.086-151.pdf;sequence=1> (26.06.2017).

kontrol etmekte olmalıdır. Kısacası, otorite kutsal metinlerle ilgili bir kavram iken, otoriter, kutsal metinlerin yol açtığı geleneklerle ilgilidir.<sup>8</sup> Ne var ki çoğu kez otoriter kişi ya da kurum, kendi icraatını kutsal metin aracılığıyla meşrulaştırırken, aynı zamanda kutsal metni dikkatlerin kendisine odaklandığı bir imgeye (daha açık söylersek, maskeye) dönüştürür.

İmge veya maske sorunu, çoğu kez, otorite ve otoriter kavramlarının birbirinin yerine kullanılmasına yol açan bir strateji konusudur. Asma Barlas'ın otoriterlik sorununa değinirken, otoriter olanın duruma göre dikkatleri metin, gelenek ve akıl üzerinde topladığına ilişkin tespitini<sup>9</sup> bir tarafa kaydetmek uygun olacaktır. Bu noktada İslam tarihindeki en meşhur örnek, Muaviye ordusunun Hz. Ali ordusu karşısında mızraklarına Kur'an sayfalarını takmalarıdır. Açıkçası bu durum, Muaviye ordusunda tecessüm eden otoriterlik sorununu hem ifşa eden hem de gizlemeye çalışan bir imge ya da maske üretme çabasıdır. Hakeza, bazı Emevi yöneticilerin ölümle cezalandırdığı kişiler için 'Bu Tanrı'nın kaderiydi' şeklinde bir imge üretmeleri, otoriterliğin beraberinde bir maske üretimini de getirdiğinin ilgi çekici örnekleri arasındadır. Otoriterliğin Batı tarihinde en bilindik örneklerinden biri Ortaçağ'da kilisenin ve modern dönemde Nazi yönetimlerinin üniversitelerin müfredatına ve içeriğine karışmaları, belirledikleri sınırı aşan hocaları cezalandırma yoluna gitmeleridir. Galile'nin engizisyonla tehdit edilmesi, başlı başına, kutsal metnin bir maskeye dönüştürülmesi olayıdır. Burada maskelenen, her şeyden önce otoriterin kutsal metin yorumunun kutsal metin gibi iş görmeye başlaması yani yorumun metin maskesi altında gizlenmesidir.

---

<sup>8</sup> Hz. Ömer'e atfedilen şu söz, kanaatimizce, bu iki kavram arasındaki farkı yeniden görmemize katkı yapabilir: "Allah, Kur'an"dan ziyade, yöneticiler eliyle işleri idare etmektedir; çünkü insanlar öte dünyadan ziyade bu dünyada cezaya çarptırılmaktan daha fazla korkmaktadırlar." Bkz. Fauzi M. Nejjar, "Islam and Modern Democracy" *The Review of Politics*, Vol. 20, No. 2 (Apr., 1958), ss. 164-180, [https://edocs.uis.edu/Departments/LIS/Course\\_Pages/LIS411/readings/Najjar\\_Islam\\_and\\_Modern\\_Democracy.pdf](https://edocs.uis.edu/Departments/LIS/Course_Pages/LIS411/readings/Najjar_Islam_and_Modern_Democracy.pdf) (26.06.2017).

<sup>9</sup> Asma Barlas'ın kendi çalışmasında otorite (authority) kavramını kullandığını belirtmeliyiz. Ancak görebildiğimiz kadarıyla onun tartıştığı husus, otoriterlik sorunudur. Asma Barlas, "Text, Tradition, and Reason: Qur'anic Hermeneutics and Sexual Politics" *Cardozo Law School, Yeshiva University, October 10-12, 2004*, [http://rojavaplan.com/uploads/library/gender/hermeneutics\\_recovery.pdf](http://rojavaplan.com/uploads/library/gender/hermeneutics_recovery.pdf) (26.06.2017).

Kutsal metinler, otorite olmaktan çıkıp, kişisel veya kurumsal bağlamda otoriter icraları meşrulaştırma aygıtına dönüştürüldüğünde sosyal, siyasi, hukuki, bilimsel, ahlaki, sanatsal ve hatta dini alanda çok sayıda gerilimleri de beraberinde getirmiştir. İslam dünyasında klasik akıl-iman ilişkisi kadar modern dönemde bilim ve kutsal metnin otoritesi arasındaki ilişkiye odaklanılması bir tesadüf değildir. Zira her iki tartışmanın arka planında da daha ziyade kutsal metnin yol açtığı geleneğin (özellikle fıkhi /siyasi düşünce/tatbi-kat bağlamında) otoriter bir karaktere bürünmesi bulunmaktadır. Modern dönemde, modernist Müslüman yazarların kutsal metin ile gelenek arasını ayırmaya başlaması ve kutsal metnin ilk ortamına geri dönme parolasını oluşturması, bir ölçüde söz konusu yazarların günümüz İslam toplumlarında geleneğin iktidarlar elinde ve/veya toplum bilincinde otoriter uygulamalar için bir zemin sağlayabileceği kaygılarıyla ilgili görünmektedir.

Yazımıza son dönemde gelişmekte olan İslamofobia ve kutsal metnin otoritesi arasında kurulan ilişkiye kısaca değinerek son vermek yararlı olacaktır. Fark edileceği üzere, bu ilişki kutsal metin ve şiddet arasındaki evrensel ilişkinin güncel versiyonlarından biridir. İslamofobia'nın ilk elde dikkat çektiği husus, Kur'an'ın modern dönemde çok sayıdaki şiddet ve terör grubunun oluşumunda asıl saik olduğudur. 'İslami' diye etiketlenen birçok şiddet ve terör grubunun eylemlerinin İslamofobia'nın gelişiminde rol oynadığı aşikârdır. Ancak dikkatle bakıldığında fark edileceği üzere, her hangi bir şiddet eylemine zemin olarak kullanılan her kutsal metin, aynı zamanda söz konusu şiddete maruz kalmaktadır. Bu açıdan şunu söylemek bizim için mümkün görünmektedir: Her ne kadar İslamofobia, ilk elde 'İslami' etiketi altında cereyan eden şiddet eylemlerine dikkat çekse de, daha geride o (İslamofobia), bizzat kutsal metne (Kur'an) uygulanmaya çalışılan küresel şiddeti meşrulaştırma politikası yani bir maske üretimidir.

Ne yazık ki, 'İslami' etiketi altında gerçekleştirilen her şiddet eylemi --aynı zamanda Kur'an'a uygulanan şiddet olduğu için-- İslamofobia formatı içinde işlevsellik kazanan küresel şiddetin yolunu açan bir öncü eyleme dönüşmektedir. Böylesi bir olumsuz durumun oluşmasında, Müslümanların uzun gelenekleri içinde Kur'an'ın anlaşılması için geliştirdikleri yorumlama tarzlarının za-

man zaman otoriter bir karaktere bürünmesinin (yani Kur'an'a uygulanan bir şiddet politikasına dönüşmesinin) de büyük rol oynadığını belirtmek gerekmektedir. Kanaatimizce, kutsal metinleri anlamak için geliştirilen yorum tarzları aynı zamanda kutsal metne yönelik bir şiddet politikasına dönüştüğünde ortaya çıkan paradoksu makul bir şekilde çözmek,<sup>10</sup> inanan insanların ahlaki ve dini sorumluluğudur.

### Kaynakça

- Barlas, Asma. "Text, Tradition, and Reason: Qur'anic Hermeneutics and Sexual Politics" *Cardozo Law School, Yeshiva University, October 10-12, 2004.* [http://rojavaplan.com/uploads/library/gender/hermeneutics\\_recovery.pdf](http://rojavaplan.com/uploads/library/gender/hermeneutics_recovery.pdf) (26.06.2017).
- Engelke, Matthew. *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*, University of California Press, Berkeley, 2007.
- Foucault, Michel. *Bu bir Pipo Değildir*, Çev. Selahattin Hilav, YKY: İstanbul, 2016.
- Ingram, David. "The Historical Genesis of the Gadamer/Habermas Controversy" <https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/9065/Auslegung.v10.n01&02.086-151.pdf;sequence=1> (26.06.2017)
- Jansen, Thomas. "Sacred Text", in *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*, edit. R. L. Nadeau, John Wiley & Sons, Ltd, Chichester, UK, Ch. 13. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444361995.ch13/references>; [http://www.academia.edu/8078597/Sacred\\_Text](http://www.academia.edu/8078597/Sacred_Text) (21.06.2017)
- Kim, Donghyun, *Reason, Tradition, and Authority: A Comparative Study of Habermas and Gadamer*, <http://theses.gla.ac.uk/2812/1/2011KIMphd.pdf> (26.06.2017).
- Nejjar, Fauzi M. "Islam and Modern Democracy" *The Review of Politics*, Vol. 20, No. 2 (Apr., 1958), ss. 164-180 [https://edocs.uis.edu/Departments/LIS/Course\\_Pages/LIS411/readings/Najjar\\_Islam\\_and\\_Modern\\_Democracy.pdf](https://edocs.uis.edu/Departments/LIS/Course_Pages/LIS411/readings/Najjar_Islam_and_Modern_Democracy.pdf) (26.06.2017).

---

<sup>10</sup> Bu hususta teklif ettiğimiz bir küçük öneri için bkz. Burhanettin Tatar, "Formasyon-Deformasyon-Transformasyon Diyalektiği Olarak Şiddet Bağlamında Din Dili", *Din ve Şiddet: Tarihi, Dini, Siyasi, Kültürel, Sosyo-Psikolojik Boyutlarıyla*, ed. Faruk Sancar, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Ankara: 2016, ss. 371-378.

- Neuwirth, Angelik. "Two Faces of the Qur'ān: *Qur'ān* and *Muṣḥaf*", *Oral Tradition*, 25/1 (2010): 141-156 [http://journal.oraltradition.org/files/articles/25i/10\\_25.1.pdf](http://journal.oraltradition.org/files/articles/25i/10_25.1.pdf) (26.01.2017).
- Tatar, Burhanettin. "Formasyon-Deformasyon-Transformasyon Diyalektiği Olarak Şiddet Bağlamında Din Dili", *Din ve Şiddet: Tarihi, Dini, Siyasi, Kültürel, Sosyo-Psikolojik Boyutlarıyla*, ed. Faruk Sancar, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Ankara: 2016, ss. 371-378.
- Völker, Katharina. "Mohammad Arkoun: The Qur'an Rethought" *Journal of Religious Culture*, edit. Edmund Weber, No: 189 (2014) <http://web.uni-frankfurt.de/irenik/relkultur189.pdf> (26.06.2017).
- Wright, N.T. "How Can The Bible Be Authoritative?", *Vox Evangelica*, 1991, 21, 7-32. <http://ntwrightpage.com/2016/07/12/how-can-the-bible-be-authoritative/> (21.06.2017).





Resim 2: Hacı Bektaş-ı Veli Türbesi, Nevşehir

## Bektâşîlikte Otorite

Ömer Faruk TEBER

---

### Authority in Baktashism

---

**Citation/©:** Teber, Ömer Faruk, (2017). Authority in Baktashism, Milel ve Nihal, 14 (1), 78-95.

**Abstract:** The concept of authority in Baktashi thought depends on the capacity of representation. Both public representation and religious representation provides the representative with a full lalality in the eye of his followers. In Baktashism the community leader is Dede. Dede is a lider who instructs and guides the community. The order of charismatic authority in Baktashism follows a sequence of "Allah/Haqq, Muhammad and Ali". The Babas and Dedes who have been regarded as a continuation of offspring of Ali are the living concrete cases of charismatic authority. Although the love of Ahl al-Bayt which symbolizes the ideal of Baktashi teaching has not embodied on the followers of order like Baba, Dede Baba and Halife Baba, it has become at least as much as them the founding element of a sacred authority. The respect shown to the twelve Imams in Baktashism should not be seen as a pillar of faith as has been in Shia. Twelve Imams have a very important place and meaning in this sufi tradition. Baktashi dervishes have felt the authority of Twelve Imams with symbolic values in all rituals of the orders.

**Key Words:** Bektashism, authority, identity, imamate, mystery.



**Atıf/©:** Teber, Ömer Faruk, (2017). Bektâşîlikte Otorite, Milet ve Nihal, 14 (1), 78-95.

**Öz:** Bektâşî düşüncesinde otorite kavramı temsil kabiliyetine dayamaktadır. Gerek kamusal temsil gerek dinsel temsil temsilciye müntesipleri/bağlıları nezdinde tam bir meşrûiyet sağlar. Bektâşîlikte toplumun lideri Dede'dir. Dede, Bektâşî toplumunu eğiten ve yol gösteren bir liderdir. Alevî-Bektâşîlikte karizmatik otorite' düzeni, "Allah/Hak Muhammed, Ali" şeklinde bir hiyerarşik sıra izler. Hz. Ali'nin soyunun bir devamı olarak kabul edilen Bâbâlar ve Dedeler, karizmatik otoritenin yaşayan somut temsilcileridir. Bektâşî öğretisinin idealini sembolleştiren Ehl-i Beyt sevgisi de geleniğin takipçileri üzerinde Baba, Dedeveveve Halifeveveve gibi tecessüm etmemiş ancak en az onlar kadar kutsal bir otoritenin kurucu unsuru olmuştur. Bektâşîlikte On iki İmâm'a gösterilen ihtiram Şîa'daki gibi bir inanç esası olarak değerlendirilmemelidir. On iki İmâmın bu sūfî gelenekte çok önemli bir yeri ve anlamı vardır. Bektâşî dervişleri bütün ritüellerinde Oniki İmâm'ın tarikattaki otoritesini sembolik değerlerle hissetmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Bektâşîlik, otorite, kimlik, imamet, gizem.

## Giriş

Anadolu'da Alevîlik-Bektâşîlikle ilgili sorunlar Türkiye'nin kökleri derinlerde olan, dini boyut taşıyan bir sorundur. Bu sorunu, tarihsel perspektiften bakmaksızın, sadece sosyolojik tespitlere dayanılarak çözüme kavuşturabilmek mümkün değildir<sup>1</sup>. Duverger'e göre, iktidarın zor kullanma yetkisi karşısında halkın otoriteye ve onun emirlerine itaat etme sorumluluğu yükleyen en önemli kavram meşruiyettir. Otorite kavramını anlamaya çalışırken başvurmamız gereken birincil kavram "iktidar" değil "meşruiyet" olmalıdır. Temelde iktidarın da meşruiyetini ilgilendiren önemli bir yönü bulunmaktadır<sup>2</sup>. Otorite de zaten toplumsal bir sitem içerisinde ortaya çıkan kurumsallaşmış meşrû ve kabul edilebilir güç olarak ifade edilmektedir. Çoğu zaman otorite ve iktidar örtüşmeyebilir. Çünkü üçüncü bir faktör olarak "meşruiyet" belirleyici bir role sahiptir. Ancak meşru bir iktidarın otoritesi olabilir. Meşrulaştırma, kendi içinde bir süreci de barındırır ve otorite, meşrulaştırmanın en yukarı

<sup>1</sup> Hasan Onat, "Açılım Arayışlarının Gölgesinde Alevîlik-Bektâşîlik ve Kimlik Tartışmaları", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2009, C.12, S. 33, s. 45.

<sup>2</sup> Mehmet Evkuran, "Ehl-i Sünnet Kelamı'nda Siyasetin Temellendirilmesi", *Dini Otorite Sempozyumu*, 12-13 Eylül 2003 Rize, İstanbul 2006, s. 246.



basamağını oluşturur. Meşrulaştırılan otorite, hükmedicidir ve meşrulaştırma bir hareket alanı tesis ettiği için otorite, bağımsız hareket edebilir.

Otorite kavramı gizil bir “gönüllü itaat” içerir. Bu “gönüllü itaat” itaat edilenin bireysel niteliklerinden çok temsil kabiliyetine dayamaktadır. Gerek kamusal temsil gerek dinsel temsil temsilciye bu art alanın yani “rıza”nın gücünü verir. O halde otoriteye gücünü veren meşruiyet tam anlamıyla bir “rıza birliği” dir. Rıza birliği yukarıdan aşağıya dikte edilmeye çalışılarak inşa edilebilecek bir birliklilik değil, toplum tabanında vücut bulan duygu, inanç ve çıkar birliği halindeki konsensüsün kendini yukarıya iletmesidir. Söz konusu konsensüsün harcında bir eklemlenme ve uzlaşmaya dayalı kolektif bilinç bulunmalıdır.

Gücünü “toplumun duyduğu güven” den alan *otorite* ile gücünü “şiddet kullanma tekeli” nden alan *iktidar* birbirinden farklıdır. Güç ve otorite arasındaki temel ayrım, rıza konusunda belirginleşmiştir<sup>3</sup>. Ancak içerisinde meşruiyeti barındırdığından iktidarın otoriteye ihtiyacı kaçınılmazdır.

X. Yüzyılın başlarından itibaren İslâm ile tanışmaya başlayan Türk halkları, İlahî mesajı kendi ferdî ve toplumsal hayatlarının birer dinamik unsuru olarak kabul etmişler; geçmişten getirmiş oldukları anlayış ve kültür ile bağdaştırarak Tevhid-Nübüvvet ve Ahirete imanı benimsemişlerdir. Orta Asya steplerinden başlayarak giderek farklı coğrafyalara yayılan Türk boyların İslamlaşma sürecinde İslâm dünyasına yön veren dinî, ahlâkî, siyasî, ictimai ve tasavvufî öğretiler onların da hayatlarına istikamet vermiştir. Türklerin dinî hayatlarında yalnızca yaşadıkları dönemlerde rol oynayan değil aynı zamanda bütün çağlara hitap ederek İslâm mesajını mensubu oldukları toplumların coşkun duygularını da katarak yansıtan İmâm Mâtürîdî, Hoca Ahmet Yesevî, Hoca Yusuf el-Hemedânî ve Hacı Bektâş-ı Velî gibi yüce şahsiyetler Türk-İslâm kültürünü hayatları ve geriye bıraktıkları eserleri ile zenginleştirmişlerdir.

<sup>3</sup> Abdullah Özbolat, “Toplumsal Fonksiyonları Bağlamında Dini Otorite: Tipolojik Bir Deneme”, *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 20, S. 2, Elazığ 2015, s. 7; George Makdisi, “İslam Toplumunda Otorite”, çev. İsmet Kayaoğlu, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1997, Sayı: 7, s. 109.

## A-Karizmatik Otorite ve Mahiyeti

Bektaşî geleneğine ait klasik türde diyebileceğimiz yazma koleksiyonlarındaki metinler, alan uzmanlarının Bektaşî tarikatının tarih içerisinde geçirmiş olduğu serencam ve ritüelleri hakkında ilk elden fikir sahibi olabileceğimizi söylediği kaynaklardır. Muhtevâları Bektâşî Tercümânları, ilm-i hâl risâleleri, Hz. Ali Cenknâmeleri, Ahitnâmeler, Cafer-i Sâdık ile ilgili risâleler ile çeşitli duâ ve evratların bulunduğu söz konusu Bektâşî metinleri, salt bir itikat veya salt bir fıkıh kitabı olduğu da söylenemez<sup>4</sup>. Bu kaynak eserler, tarihsel değerinin yanı sıra daha çok tarîkatın genel işleyişi ve içeriği ile ilgili parça parça bilgilerin bir araya getirildiği metinler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türk kültür ve medeniyetinde önemli bir yere sahip olan Bektâşî düşüncesinin temel kaynakları arasında itikâdî, fikhî, tasavvufî pek çok ögeye rastlanılabileceği gibi, sosyal işleyiş ve tarihsel arka planla ilgili bilgilere de ulaşabilmek mümkündür. Bu anlamda söz konusu eserlerde farklı fikri, siyasî, ilmî edebî, açıdan bir çeşitlilik arz eden yazıların var olduğunu görebiliriz. Bu da Bektâşîliğin bir şekilde etkilendiği siyasi ve itikadî zümreleri, tasavvufî-mistik kişileri, fikirleri ve görüşleri tespit ve tahlil edebilmeyi kolaylaştırabilmekte, ayrıca da tarîkatın tarih boyunca geçirmiş olduğu değişimleri araştırmacılara gösterebilmektedir. Bu yönleri ile Bektâşî Erkânâmeleri, bu anlamda özellikle üzerinde durulması gereken konu, içerdiği bilgiler itibariyle güncel sorunlara cevaplar üreten metinler olmasıdır.

Bektâşî kaynaklarında müşahede edildiği şekliyle Bektâşîliğin batınîlikle ilgili olmayan Kur'ân kaynaklı kalbî fiillere vurgu yapan, Sünnî-Hanefî yönü ağır basan bir tarîkat formu olduğu alan uzmanlarınca kabul edilmektedir. İçerik olarak Şîî inancıyla tamamen örtüşmemekle birlikte Şîîlikte yer alan motiflere de rastlanmaktadır. Ayrıca Bektâşîliğin başlangıçta Sünnî öğelerin ağırlıkta olduğu bir tarîkat olmasına karşın, ilerleyen süreçte Sünnîlik dışı, özellikle de

<sup>4</sup> Ömer Faruk Teber, "Vücut-Nâme Örneğinde Bektaşî Erkânâmelerinde Hurûfî Unsurlar" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2013, s. 57-58.

Şîî etkiye maruz kaldığı, böylece bir kırılma yaşandığı da bilinmektedir. Bu kırılmanın, Balım Sultân'la birlikte ortaya çıktığı söylenebilir<sup>5</sup>. Balım Sultân, Bektâşîliğin ilk formunu muhafaza ederek tarikat içerisinde bazı temel ıslahatlar yapmaya çalışmıştır. Fakat gerek onun yaptığı ıslahatlar, gerekse tarikatın bünyesine taşınan yeni öğeler, Bektâşîlikte tam olmasa bile kısmî bir değişim ve dönüşüm sürecinin tetikleyicisi olmuştur<sup>6</sup>.

Bektâşî geleneğinde fıkıhın metodolojisinden farklı olarak, dinî bilginin batınî yorumunu esas alan makamlar ihdas edilmiştir. Fıkıhî bilgi ve ondan kaynaklanan otoritenin yerine<sup>7</sup> mevcut iktidarın otoritesinin belirdiği ve “baba”, “dedebaba” ve “halifebaba” gibi karizmatik ve aynı zamanda hiyerarşik yapılaşmanın geçtiğini gözlemek mümkündür. Bektâşî müntesiplerinin nezdinde liderlik anlayışını tespit ettikten sonra bu otoriteyi destekleyen ve kaynağını da Kur’ân, sünnet ve tarihten aldığına dair kuvvetli karinelerin olduğu bir takım söylemler geliştirilmiştir. Bektâşî karizmatik otoritesini tesis ve tahkim etmek için anlamlı olan Allah-Muhammet-Ali üçlemesi, Ehl-i Beyt sevgisi, On dört Mâsum ve On yedi Kemerbest gibi yüksek bir ihtiram içeren irfanî-temsili tasvirler yer almıştır.

Bir bütün olarak toplumu, toplumsal ilişkileri ve toplumu oluşturan bireylerin içerisinde yer aldığı kurumları yaşatan zihniyet yapılarıdır<sup>8</sup>. Bu anlamda Bektâşî düşüncesinde mehâfetullah yerine muhabetullah; Kur’ân-ı Kerîm’in şekilî yansıması yerine özünü kavrayabilme kaygısı; aşk-Allah’a inâbe, insan sevgisi-tabiatı koruma, mahlukatı halıktan dolayı sevebilmek ve ruhsal olgunlaşmayı esas alan bir sûfî tekâmülü öngörmüştür. Bektâşî öğretisi bu sayede sabahtan-akşama, gayretten-başarıya kısacası doğumdan-

<sup>5</sup> Balım Sultân, yaklaşan Safevi tehlikesi karşısında II. Beyazıt tarafından Hacı Bektâş Dergâhı'nın başına getirilmiştir Baha Said, “Bektâşîler III”, s. 314; İrene Melikof, *Hacı Bektâş Efsânesinden Gerçeğe*, (Çev. Turan Alptekin), İstanbul 1998, s. 208; Birge, *Bektâşîlik Tarihi*, s. 65. Onun buradaki faaliyetleri ve hizmetleri sayesinde Bektâşîlik, Osmanlı yönetimi tarafından resmen tanınmıştır Ocak, “Balım Sultân”, *DİA.*, c. V, s. 18.

<sup>6</sup> Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Ankara 2007, s. 247.

<sup>7</sup> Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004, s. 146.

<sup>8</sup> Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara 2015, s. 27.

ölüme müntesiplerine muhiplerine hayatın her alanını mutlak otorite olan yüce yaratıcının murakabesi/kontrolü ve gözetimi altında olduğu bilinci içerisinde sürdürülebilmeyi öğütlemiştir.

Bilindiği gibi siyasal, sosyal, dinî, kurumsal ve bilimsel çeşitli alt başlıklar altında değerlendirilebilecek olan otorite anlayışı, dinî bir zeminde tartışıldığında mezheb, meşreb ve dini anlama biçimleri alanında şu sosyolojik tespit yapılabilir: Bektâşîlikte karizmanın rutinleşmesine ya da yayılmasına dayalı olan Sünnî otorite biçiminden uzak, daha çok, karizmanın sürekliliği şeklinde otoritenin temellerini meşrulaştıran Şîî geleneğin otorite anlayışına yakın olduğu söylenebilir. Şîî ekolün sahip olduğu en bariz itikadî farklılaşma imametin usûl-i dînden sayılmasıdır. Şîî ekolün sahip olduğu en bariz itikadî farklılaşma imametin usûl-i dînden sayılmasıdır.<sup>9</sup> Ancak bu akidevî anlayışın Bektâşîlik ile özdeşleştirilmesi mümkün değildir.

Dedelik kurumunun, Bektaşî geleneği ve Anadolu Aleviliğinde dinî önder konumunda bulunan "Dede" ve "Baba"larla İslâmiyet öncesi Orta Asya Türk toplumlarında önemli bir yere sahip olan Kam'lar arasında benzerlikler görerek aralarında bir irtibat kurmaya çalışan görüşler<sup>10</sup> olsa da geleneksel anlamda Şiilik'te olduğu gibi, müntesipleri üzerindeki otoritesinin meşruluğunu "On iki imam" kültüne dayandırılması, tarihsel ve sosyolojik bir vakiadır. Alevî-Bektâşîlikte toplumun lideri Dede'dir. Dede, Bektâşî toplumunu eğiten ve yol gösteren bir liderdir<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Evkuran, *age*, ss. 140-143.

<sup>10</sup> Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, İstanbul 1977, s. 273-276.

<sup>11</sup> Ali Albayrak, "Alevî-Bektâşî Ritüelleri ve Temel Kurumlarından Hareketle Sosyal Bütünleşme", *Sûfi Araştırmaları Dergisi*, C. 6, S. 12, Yaz 2015, Manisa, s. 30.

Alevî kaynakları<sup>12</sup> bir kişinin dede (pir) olabilmesinin olmazsa olmaz şartı Hz. Peygamber'in soyundan gelmesi yani seyyid olmasıdır. Buna bağlı olarak 'seyyid' olmak<sup>13</sup>, ideal ve örnek olma anlamında bazı ahlakî özellikleri bulunmasını gerektirir. Dede, Hz. Muhammed (s.a.v.) soyuna eren bir kemâl, olgunluk ve saygınlık sahibidir. Erdemli bir toplum olabilmenin şartı sayılan kâmil insan modeli, ancak sâdât-ı kirâmın bir parçası olmakla sağlanabilir. Ayrıca seyyid, dört kapıyı bilir, bilgisi, görgüsü ve irfanıyla muteber ve davranışlarıyla da saygındır. Kur'ân'ın buyruklarını, Dört Kapı'nın dördünün de muhtevastaki Kırk Makam'ın gereklerini yerine getirir<sup>14</sup>.

### 1. Allah-Muhammed-Ali Üçlemesi

Bektâşi öğretisinde ve bu öğretinin temel dinamiği Alevî düşüncede 'karizmatik otorite' düzeni, "Allah/Hak Muhammed, Ali" şeklinde bir sıra izler. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in damadı Hz. Ali'nin ve kızı Fâtıma (r.a)'ın soyunun bir devamı olarak kabul edilen imamlar ve Dedeler, karizmatik otoritenin yaşayan somut halleridir. Özellikle, Şia'ya göre, velayet ve masumiyet, imamların otoritesinin meşrûiyet kaynağıdır. Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvufi sisteminde derin bir felsefi bilgi vasıtasıyla vahdet-i vücûd'a (varlığın birliğine) ulaşmaya çalışmak geleneğin nihaî amacı sayılmıştır. Vahdete vuslat, mâsivâyâ meyletmemek, Allah'ın insanda tecellisi tevhit, men arafe

---

<sup>12</sup> "Alevî edebiyatı, önemli ölçüde Buyruklar, Vilâyetnâme/Menâkıbnâmeler, Fütüvvetnâmeler, Âdâb ve Erkânânâmeler, Hüsnîye, Kumru (Kenzu'l-Mesâib), Faziletname, Makâlât, Hüsnîye, Câvidânname, Hutbetü'l-Beyân, Kitab-ı Cebbâr Kulu gibi eserler ile cönk, deyiş ve nefeslerden meydana gelmektedir". Bkz. Harun Yıldız, "Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklara Bir Bakış", *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2004, C. IX, S. 30, s.327.

<sup>13</sup> Hacı Bektâş-ı Velî'den geldiğini ancak bu ocak kavramı belirler. Dini lider (seyyid veya Dede) ocakla bağlantılıdır. Seyyidlik, ocak kültürü olmadan varlığını sürdürmez. Bkz. Orhan Türkdoğan, *Alevî Bektaşî Kimliği, -Sosyo-Antropolojik Araştırma-*, İstanbul 1995, s. 482.

<sup>14</sup> Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, haz. Esat Coşan, sad. Hüseyin Özbay, Ankara 1996; *İman Ca'fer Buyruğu*, haz. Esat Korkmaz, İstanbul 1997, s. 59.

nefsehu sırrı, küntü kenz sırrı gibi esrar-ı ilâhiyeyi<sup>15</sup>, İslâm sûfiliğinden alarak öğretilerinin merkezine yerleştirmiştir.

Alevîlik'te dinî bir otorite durumunda olan "Dede"nin otoritesini Bektâşî tarikatında hiyerarşik olarak en üstten Halîfe-babâ, Dede-babâ ve Babâ sıfatları ile tarikat postnişinleri üstlenmiştir<sup>16</sup>. Bektâşî düşüncesinde genel manada dini otorite alanında Babalar ve Çelebiler şeklinde bir ayrışma söz konusu olmuştur. Hacı Bektâşi Veli'nin mücerret, yani hiç evlenmemiş olmasına istinaden Bektâşîliğin yol evlatları diye adlandırılan "Babağân" kolu, doğrudan Peygamber soyuna bağlı bir karizmayı temsil etmediği halde "Çelebiler" kolu diye adlandırılan "Bel Evladı" geleneği, sâdâtlık zinciri ihdas ederek keramete dayalı bir çözümlerle Peygamber soyuna eklenmiştir.

Osmanlı döneminde Bektâşîliğin siyasi otorite ve halk nezdinde kabul görmesinde, dışarıdan tarikata intisap yoluyla meşruiyet kazanarak bir dinî otorite halini alan 'babalar'ın büyük rolü olmuştur. Bu nedenle, dışı açık bir özellik taşıyan Bektâşîliğin bâbâğân kolu daha belirgin bir sosyal konum ve otorite elde etmiştir<sup>17</sup>. Bektâşî yazılı kaynakları, çeşitli toplumsal olaylar sırasında (doğum, ölüm, sünnet, evlenme, vb.) taliblerin "nasip alma" (kuruma kabul edilme) "derişlik, babalık, dedebabalık, halifebabalık" gibi görev alma durumlarında derişlerin görev ve yükümlülüklerini göstermenin yanı sıra bazı akitleşmeleri ihtiva etmesi açısından da Baba ve Dedebaba'ların bireyin davranışları üzerindeki otoritesi hakkında da bize bilgi sunmaktadır<sup>18</sup>. Çünkü Baba ve Dedebâba evliya makamındadır. Evliya makamı ise insan-ı kâmil yetiştirmeyi amaçlayan Bektâşî öğretisinin en meşrû otoritesi sayılır. Bektâşî

<sup>15</sup> Ahmet Ögke, "Tasavvufta Kenz-i Mahfî Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi (960/1553)'nin Küntü Kenzen Mahfiyyen Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, C. V, S. 12, s. 13.

<sup>16</sup> Ömer F. Teber, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, Ankara 2008, s. 58.

<sup>17</sup> Melikof, *Hacı Bektâş Efsânesinden Gerçeğe*, s.121; Ayr. Bkz. Ramazan Altıntaş, "Alevî-Bektâşî Geleneğinde Dedelik Kurumu", *Uluslar Arası Bektâşilik ve Alevilik Sempozyumu I, Bildiriler ve Müzakereler*, 28-30 Eylül 2005, Isparta, s. 103.

<sup>18</sup> Abdalbâki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul 1963, s.4; Belkıs Temren, *Bektâşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1995, s. 110.

kaynaklarında söz konusu otoriteye erişebilmenin havâssı şöyle tespit ve tanzim edilmiştir; *Evlüyâdana cemâlât ve kemâlâtezel ve ebed zâhir olur. Ânun dahi on havassı vardır:*

*Evvel: Fakr, ikinci: Sabır, Üçüncü: Adl, Dördüncü: İnsâf, Beşinci: Rızâ, Altıncı: İlim, Yedinci: Hakikat-ı tahkik, Sekizinci: Yakîn, Dokuzuncu: Ahd, Onuncu: Vefâ. Bu kırk havâs ki, anduk, zâhiren toprakdur ve toprak atası, imâm Ali ibn Ebî Tâlib –Aleyhissalatu vesselâm-dir<sup>19</sup>.*

Bektâşî kültür ve edebiyâtına bu söylem ilk defa Fazlullâh-ı Ni-meti Hurûfî'nin *Câvidannâme* adlı kitabı ile girmiş olan Allah-Muhammed-Ali şeklindeki söyleme Hacı Bektâş-ı Velî'nin eserlerinde rastlanmamaktadır. Alevî düşünce sistemini oluşturan Alevî edebiyatında çokça görebileceğimiz bu üçleme, Tevhid, Nübüvvet ve İmâmet gibi üç anlayışı sembolize eder<sup>20</sup>. İslâm kültür ve edebiyatında bizzat dinin temel kaynaklarından mülhem ortaya çıkan bu sistem, oryantalistlerin, bir bağ kurmak için gayret sarf ettikleri Hıristiyanlıktaki Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesine dayanan teslis inancı ile Bektâşîlerin Allah-Muhammed-Ali söylemi arasında doğrudan bir ilişki kurmak uygun değildir.<sup>21</sup>

Bektâşî geleneğinde, gerek metin gerek kültür düzeyinde gözlemlendiğinde ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret inançlarının-bunlar temel İslâm inançlarıdır.- merkezî bir yer işgal ettiği görülebilir. Ulûhiyet-Rubûbiyyet inancı ile peygamberlik inancı arasında sağlam bir bağ kuran İslam dini, Hz. Peygamber'in nübüvvetine de büyük önem vermiş, Müslüman olmanın şartlarından saymıştır. Beltaşîlik'te, velâyet nurunu taşıdığına inanılan ve nübüvvetin bir parçası olarak kabul edilen Hz. Ali'nin ayrıcalığı, sevgisi önemli bir

<sup>19</sup> Şeyh Safiyeddin Erdebilî İshak İbni Cebrâil, *Mâkâlât Şeyh Safi Buyruğu*, Haz. Sönmez Kutlu, Nizammettin Parlak, İstanbul 2008, s. 417.

<sup>20</sup> "İslâm inançlarının, bir mantık simetrisi ile "ulûhiyet-nübüvvet-velâyet" şeklinde kurmuş olduğu bir imân prensibini, Hıristiyanlık'ın Baba-Oğul-Rûhu'l-Kuds'ten ibaret imân tertibine samimi bir simetri yapan Bektâşî üçlemesinin, Bektâşî tarikatının Osmanlı Avrupası'ndaki tekkeleri çevresinde yaşayan Hıristiyan toplulukları cezp etmesi için birer remz olduğu" da dile getirilmektedir. Bkz. Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektâşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, s. 245-246.

<sup>21</sup> Bu konuda bkz. Eröz, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, s.242-249.

yere sahip olan Hz. Ali sevgisi, Bektâşî düşüncesi ve geleneği ile temel renklerini büyük ölçüde İslâm'dan almıştır<sup>22</sup>. Buna bağlı olarak Alevî-Bektâşî yolunun esası sevgidir; bu sevgi Allah-Muhammed-Ali muhabbetiyle başlar ve birbirinden ayrılmaz<sup>23</sup>. Bu unsurları, tasavvufî/mistik ya da menkıbevî nitelikte eserler olan, *Vilâyetnâmeler*, *Buyruklar*, *Nefesler*, *Fütüvvetnâmeler*, *Erkânnâmeler*, *Tercümânlar* ve *Menâkıbnâmeler*'de görmek mümkündür.<sup>24</sup>

Allah-Muhammed-Alî üçlemesi Erkânnâmelerde duâ ve niyâzlar içerisinde yer almakta ve “*Erenler meydanında Hakk Muhammed Ali divanında Oniki İmâm; Ondört Ma'sûm-ı Pâkân efendilerimizin dostlarına dost; düşmanlarına düşman olmak kavliyle...*”<sup>25</sup> “*Allah Muhammed Alî, cümlemize mu'în ve nâsır ola. Himmet-i âliyeleri zâhir, bâtın üzerimizde hâzır ve nâzır ola*”<sup>26</sup> tarzında yer yer karşımıza çıkmaktadır.

## 2. Ehl-i Beyt ve Oniki İmâm

Ehl-i Beyt, “ehl/halk” ve “beyt/ev” kelimelerinden oluşan ve “ev halkı” anlamına gelen Arapça bir terkiptir. “Âl” ve “Ehl” kelimeleri çoğu kere birbirinin yerine de kullanılabilir<sup>27</sup>. Cahiliye döneminde de kullanılan bir kavram olmasına rağmen, İslâmî dönemlerde birçok ailenin bu kavramı kendine atfettiği görülmüştür. Kavrama süreç içerisinde Hz. Peygamber'in ailesi için özel bir anlam yüklenmesi sonucu da farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Özellikle bu kavrama Hz. Peygamber'in hangi akrabalarının dâhil olduğu ile ilgili tartışmalar günümüze kadar devam etmiştir. Tarih-

<sup>22</sup> Temel Yeşilyurt, “Alevî-Bektâşîliğin İnanç Boyutu”, *İslâmiyât*, VI (2003), sy. 3, s. 29-30.

<sup>23</sup> Ahmet Yıldırım, “Alevî-Bektâşîlerin Dinin temel Kaynaklarından Kur'an ve Sünnete Bakış”, *Uluslararası Bektâşîlik ve Alevilik Sempozyumu-I*, s. 293. Bu konuda bkz. Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, s. 69-74.

<sup>24</sup> Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bekâşîlik Yazıları, Aleviliğin Yazılı kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 31.

<sup>25</sup> Bkz. Hacıbektaş İlçe Halk Kütüphanesi, *Erkânnâme*, No: 36, vr. 153a.

<sup>26</sup> Bkz. Hacıbektaş İlçe Halk Kütüphanesi, *Erkânnâme*, No: 36, vr. 143b.

<sup>27</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luga*, thk. Mehmed Ali Neccâr, Kahire 1967, XV, s. 438.



sel süreçteki siyasi-mezhebi oluşumlar Ehl-i Beyt'in kavramsallaşmasında umumiyetle ideolojik anlam arayışlarına başvurmuşlardır<sup>28</sup>.

Ehl-i Beyt terkibi Kur'ân'da iki yerde geçmektedir ki, her iki âyette de "aile" manasında kullanılmıştır. İlk âyette (Hûd, 11/73) Hz. İbrahim'in ailesi, ikinci âyette (Ahzâb, 33/33) ise, Hz. Peygamber'in ailesi kast edilmektedir. Hz. Peygamber'in ailesi hakkındaki bu âyet "tathir âyeti" olarak da bilinir<sup>29</sup>.

Bu beyanlardan hareketle olsa gerek kavram genel olarak Âl-i Nebi'ye has kullanılmıştır. İslâm literatüründe de Ehl-i Beyt denilince ilk akla gelen Hz. Peygamber'in aile ve soyu olmuştur. "Âl-i Abâ" ve "Hamse-i Âl-i Abâ" adı da verilen Hz. Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin ve Fâtıma'nın isimleri el pençesi şeklinde levhalar haline sokulmuş ve bunlara Pençe-i Âl-i Abâ denilmiştir<sup>30</sup>.

Alevî-Bektâşî gelenekte Hz. Peygamber Hz. Fatıma'yı Hz. Ali ile evlendirince, ikiye ayrılan bu nur tekrar birleşmiştir. Bu nur Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın evliliğinden doğan, Hz. Hüseyin soyundan gelen ve böylece "evlâd-ı rasûl" olan nesli tarafından taşınır. Bu kişiler özellikle Ehl-i beyt ruhunu taşımış arınmış, tezkiye olmuş ruha sahip kerîm şahsiyetlerdir<sup>31</sup>.

Bektâşî Bâbâgân kolu inanç ve düşüncesinde "Ehl-i Beyt", aynı zamanda kurtuluşa ermiş olan topluluktur. 73 fırka hadisinde geçen fırka-i Nâciye, Bektâşî kültüründe kendilerince temsil edilmektedir ve sadece Ehl-i Beyt'i sevenlerin topluluğudur<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Mustafa Öztürk, "Şiî ve Sünnî Müfessirlere Göre Ehl-i Beyt Kavramı", Marife Bilimsel Birikim, 2004, C. IV, S. 3, s. 37. Ayr. Bkz. Sönmez Kutlu, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât*, III (2000), Sayı: 3, s. 99-120.

<sup>29</sup> Yusuf Benli, "Şiî Düşüncede Ehl-i Beyt Tasavvurları", *İslâmî Araştırmalar*, İstanbul 2004, C.XVII, S.4, s. 338; N. Karabiber, *Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Erken Dönemdeki Yansımaları (Hicri I. ve II. Asır)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜ Sos. Bil. Enst. Ankara 2007, s.11 vd.

<sup>30</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik*, s. 234.

<sup>31</sup> Cenksu Uçar, "Geleneksel Alevilikte Ehl-i Beyt Anlayışı Tokat Yöresi Örneği", *Marife Bilimsel Birikim*, 2004, C. IV, S. 3, s. 276; bkz. *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, haz. Adil Ali Atalay, İstanbul 1998, s. 26.

<sup>32</sup> Fıçlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, s. 234-235.

İslam'ın erken dönemlerinde siyasî olarak ortaya çıkan ihtilaf- lar, daha sonraları itikadî boyut kazanarak İslâm'ın düşünce ekol- leri olarak bilinen mezhepler şeklinde tezahür etmiştir<sup>33</sup>. Tarihsel süreç içerisinde Şîî çevreler ve İslâm'ın ana bünyesi olarak tesmiye edilen Ehl-i Sünnet mensupları farklı referanslarla "Ehl-i Beyt" kav- ramına, çeşitli anlamlar yüklemişlerdir. Farklı Ehl-i Beyt tasavvur- ları, sosyo-politik olaylara da sıklıkla yansımış ve çoğu zaman da temel ihtilafların nedeni olagelmıştır. Hatta Şî'a tarafından itikadî alana kadar taşınan bir olgu olmuştur. Özellikle Hüseyin'in şehit edilmesi ile beraber Ehl-i Beyt'in siyasî arenada farklı tezahürleri or- taya çıkmıştır.<sup>34</sup>

İmâmiyye Şî'asına göre İslam toplumunu yönetme yetkisi Ehli Beyt mensubu On iki İmâma Allah ve Resûlü tarafından nass ve tayinle verilmiştir<sup>35</sup>. İmâmiyye'ye göre imâm- lar, peygamberler gibi masumdurlar, yani Ehl-i Beyt mensupları bozuk itikatlardan ve çir- kin davranışlardan, hata ve yanlışlardan, büyük ve küçük günah- lardan korunmuş ve temizlenmişlerdir<sup>36</sup>. Onlar bütün ilimleri, Kur'ân'ın zâhir ve bâtınını bilen ilahî bilgiyle donatılmış kimseler- dir<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Mehmet Kalaycı, "Şîilik-Sünnîlik İlişkinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülahazalar", e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, 2013, C.VI, Sayı 2, s. 294.

<sup>34</sup> İslam'ın ilk iki asrındaki Ehl-i Beyt'e ideolojik yaklaşımların bir değerlendir- mesi için bkz. M. Bahaüddin Varol, "İslam Tarihi'nin İlk İki Asrında Ehl-i Beyt'e İdeolojik Yaklaşımlar", *Marife*, Ehl-i Beyt Özel Sayısı, IV (2004), sy. 3, s. 73-92.)

<sup>35</sup> İmâmet, İmâmiyye Şî'asının beş temel imân esasından birisidir. Şehristânî, *el- Mîlel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî, Beyrut 1980, c. I, s. 147; Fıçlalı, *İmâmiyye Şiastı*, s.209; Hasan Onat, "Şîî İmamet Nazariyesi", *AÜ İlahiyat Fak. Der- gisi*, c. XXXII, Ankara 1992, s. 110. Ayrıca bkz. Tevfik es-Sayf, *Nazariyyetü's-Sultati fi'l-Fikhi's-Şî'i*, Merkezü's-Sekâfi'l-Arabi yay., Beyrut 2002, s. 81, 200-204; Âyetul- lah Kâşifü'l-Gıtâ, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, Çev. Abdülbâkıy Gölpınarlı, İstanbul 1979, s. 43.

<sup>36</sup> Sönmez Kutlu, "Zeydilik, İsmailiyye, İmamilik", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ed. Hasan Onat, AÜ. Uzaktan Eğitim Yay., Ankara 2006, s. 122.

<sup>37</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali ibn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Risâletü'l- İ'tikadâti'l-İmâmiyye (Şîî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1978, s.14-106; "Bektâşilerin Ehl-i Beyt anlayışları tasavvuf temellidir. Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve Oniki İmâm, hakikat-i Muhammediye anlayışının temsilcisi ve aktarıcıları durumundadır. Bektâşiler pek çok tasavvuf ekolündeki gibi Hz. Peygamber'in Tanrı'dan iki tür bilgi getirdiğini;

Bektâşî Erkânnâmelerinde On iki İmâm ve bunların faziletlerine ilişkin uzunca bilgilere tesadüf edilmekte, her biri hakkında müstakil açıklamalara yer verilmektedir<sup>38</sup>. Bu bilgilerde söz konusu imâmın, hangi tarihte doğduğu ve öldüğü, anne ve babası, çocukları, taşıdığı lakaplar, mührü, ne kadar imâmlık yaptığı, nerede medfun olduğu ve hangi şairler tarafından övüldüğü gibi konuların işlendiği görülmektedir<sup>39</sup>. Pek çok Bektâşî kaynağına göre imâmların bilinmesiyle tarîkatın silsilesinin bilinmesi arasında bir irtibat kurulduğu ve imâmları bilmenin ve onlardan haberdar olmanın tümüyle tarîkatın silsilesini bilmek anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

Bektâşîliğin temel kaynakları sayılan âdâb ve erkâna dair De-debabaların yazmış olduğu eserler dikkate alınırca Hz. Ali ve onunun soyundan gelen imâmlar Şi''a'daki gibi siyasî ve hukukî değil, manevî rehberler olarak yüceltilmekte ve onların tarihsel kişiliklerinden ziyade efsaneler şeklinde aktarılan menkabevî kişilikleri öne çıkarılmaktadır.

Aynı şekilde Şi''a'da Hz. Peygamber ve Hz. Fatıma ile Oniki İmâm'dan oluşan "On dört Ma'sûm" kavramı, Bektâşîlikte İmâmların buluşa ermeden vefat eden çocukları olarak algılanmıştır. Dahası onların masum oluşlarıyla, şehit edilmeleri arasında da kuvvetli bir bağ kurulmuş, böylelikle de söz konusu bu On dört Ma'sûm, daha duygusal ve menkabevî bir çerçevede mütalaa edilmiştir.

---

*birini herkesle paylaştığını ama ikincisini yalnızca "ehil olanlara öğrettiğine inanmaktadırlar".* Bkz. Yılmaz Soyyer, 19. Yüzyılda Bektâşîlik, İzmir 2005, s. 129.

<sup>38</sup> Ahmet Rif'at Efendi, *Mirâtu'l-Makâsıd fî Def'i'l-Mefâsıd*, İbrahim Efendi Matbaası, İst. 1876, s. 224-225.

<sup>39</sup> Altıncı İmâm Cafer es-Sâdık'la ilgili verilen bilgiler şu şekildedir: "Nâm-ı şerifleri, Ca'fer, künye-i mübârekeleri Ebû Abdullah, lakapları Sâdık, nakş-ı hâtemleri "mâşâallâh velâ havle velâ kuvvete illâ billâh estağfirullah", Abdülmelik zamân-ı inaretinden tarih-i hicretin sekseninci senesi mâh-ı Rebîu'l-evvel'in onyedinci isneyn günü Medine'de Ferve b. Kâsım b. Muhammed b. Ebâbekir'den tevellüd edip sekiz nefer evlâd-ı zükûru olmuştur ki, İsmail, Abdullah aşğar, ve İmâm Mûsâ Ka'zım, İshâk, Muhammed, Abbas, Ali, Yahyâ el-Hâdi ki yedinci ma'sûmdur. Üç nefer ünâs ki, Ümmü Ferve, Fatıma, Esmâ. Ve otuzdört sene hilâfet edip ve altmışbeş sene ma'mer olup tarih-i hicretin yüz kırsekizinci senesi mâh-ı Receb'in onbeşinci isneyn günü Hârûn Reşîd'in zaman-ı imâretinde Medine'de Mansûr Küfî ve Vâmikî yedleriyle şehid oldu. Medine'de Bakî'de medfündür. Şairleri Seyyid el-Himyerî, bevâbları Fadl b. Ömer." Bkz. Hacıbektaş İlçe Halk Kütüphanesi, *Erkânnâme*, No: 36, vr. 43b-44a.

Neticede, On iki İmâm ve On dört Ma'sûm-ı Pâk anlayışı, içerisinde büyük ızdırap ve hüzünleri barındıran dolayısıyla Bektâşiliği bir acı etrafında birleşmiş kişiler yapan anlayıştır<sup>40</sup>.

### Sonuç

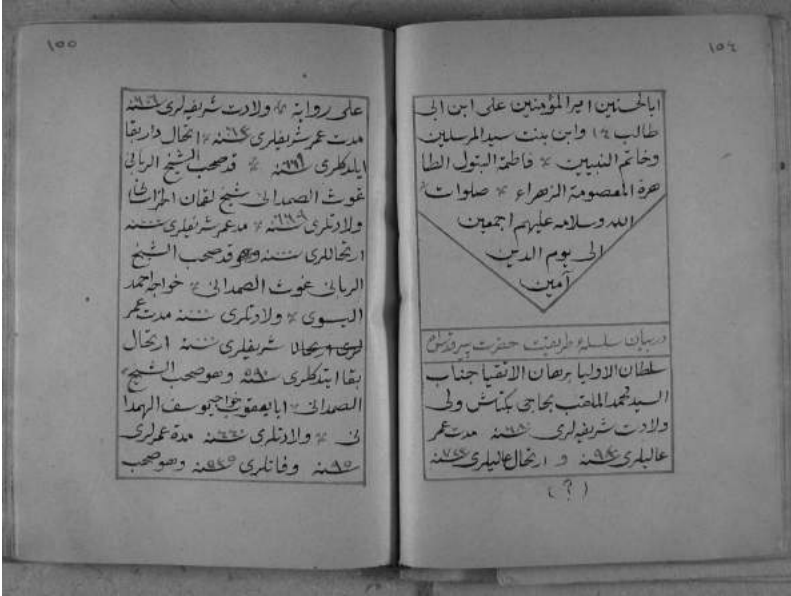
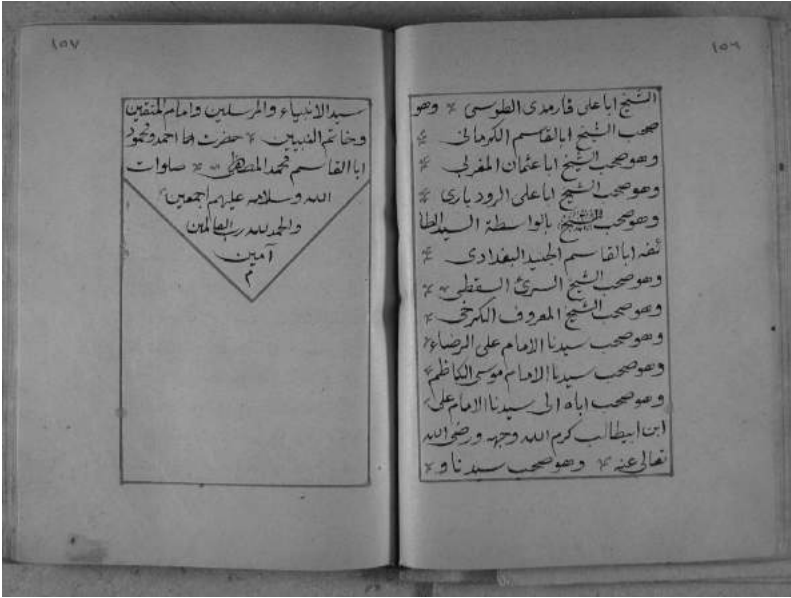
Toplumsal ve kişisel kimliğimizi ürettiğimiz kültür dünyamız bugün hangi formu almış olursa olsun, kuşkusuz ki bir süreç içerisinde değerlendirilmek ve yeniden yorumlanmak-anlaşılmak suretiyle değer kazanır. Söz konusu süreç, bin yılların içinden geçtiği, güdülerin, inançların, davranışların, kendisini her defasında değişik biçimlerde örgütleyen dünya görüşlerinin bulunduğu bir büyük havuz gibi düşünülebilir. Kültür harcamızı yüzyıllarca harmanlayan Bektâşilik, toplumsal kimlik havuzumuzun da en belirleyici figürlerinden olmuştur.

Osmanlı Devletinin Medrese-Tekke denge siyaseti zaman zaman Bektâşiliğin otoritesinden de yararlanmıştı. 15. ve 16. Yüzyıllarda ortaya çıkan Safevî tehlikesi karşısında Bektâşî otoritesi siyasi iktidara destek sağlamış, Hacı Bektâş-ı Velî resmi olarak yeniçeri piri kabul edilmiş, bu tarihlerde bir Bektâşi babası da adeta görevli olarak ocakta kalmaya başlamıştı.

Bektâşiliğin kurumsal ve kültürel olarak topluma sunduğu ahlaki öğretilerin örfi hukuk üzerinden toplum düzenine katkıları olağanüstüdür. Salt adalet ile sorunların çözülmesi mümkün olmadığı gibi örfi müesseselere başvurmadan yapılacak çözüm girişimleri adalet mekanizmasının üzerine haddinden fazla yük bindirecektir. Oysa örfi otoritenin çözümlerle sükûna kavuşturacağı meseleler bürokratik sistemi de meşgul etmeyecektir.

Bektâşî öğretisi gibi toplumsal örf/adet ve geleneğimizin meydana getirdiği değerler, Anadolu coğrafyasının İslâmî anlayışını savrulmalar ve çatışmalar karşısında koruyabilecek bir derinliği ve mistisizmi içermektedir. Bu birikim sahip olduğumuz mirasın en önemli parçalarından biridir. Binlerce yılın içinden geçip gelen birlikteliğimizin en önemli teminatlarından birisi olarak yeniden anlaşılmayı beklemektedir.

<sup>40</sup> Bkz. Soyzer, 19. Yüzyılda Bektâşilik, s. 129.



**Kaynakça**

Ahmet Rifat Efendi, *Mir'âtü'l-Makâsüd fî Def'i'l-Mefâsüd*, İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul 1293/1876.

\_\_\_\_\_, *Gerçek Bektâşîlik*, Haz. Salih Çift, İz Yay., İstanbul 2007.

- Albayrak, Ali, "Alevî-Bektâşî Ritüelleri ve Temel Kurumlarından Hareketle Sosyal Bütünleşme", *Sûfi Araştırmaları Dergisi*, C.6, S.12, Yaz 2015, Manisa, ss.21-36.
- Altıntaş, Ramazan, "Alevî-Bektâşî Geleneğinde Dedelik Kurumu", *Uluslar Arası Bektâşîlik ve Alevilik Sempozyumu I, Bildiriler ve Müzakereler*, 28-30 Eylül 2005, Isparta, ss.99-110.
- Âyetullah Kâşifü'l-Gitâ, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, Çev. Abdülbâkîy Gölpinarlı, İstanbul 1979.
- Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektâşî, Ahi ve Nusayrî Zümrleri*, Haz. İsmail Görkem, Kültür Bak. Yay., Ankara 2000
- Baha Said, "Bektâşîler III", *Türk Yurdu*, C. V, S. 26, İstanbul 1927.
- Benli, Yusuf, "Şii Düşünce Ehl-i Beyt Tasavvurları", *İslâmî Araştırmalar*, İstanbul 2004, C.XVII, S.4, ss.337-353.
- Birge, John Kingsley, *Bektâşîlik Tarihi*, Çev. Reha Çamuroğlu, Ant Yay., İstanbul 1991.
- Buyruk, İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* Haz.Fuat Bozkurt, Kapı Yay., İstanbul 2006.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luga*, thk. Mehmed Ali Neccâr, Kahire 1967.
- Eröz, Mehmet, *Türkiye'de Alevilik Bektâşîlik*, İstanbul 1977.
- \_\_\_\_\_, *Türkiye'de Alevilik Bektâşîlik*, İstanbul 1977.
- Evkuran, Mehmet, "Ehl-i Sünnet Kelamı'nda Siyasetin Temellendirilmesi", *Dinî Otorite Sempozyumu*, 12-13 Eylül 2003 Rize, Karadeniz Teknik Üniv. Rize İlahiyat Fak., İstanbul 2006, ss.243-261.
- \_\_\_\_\_, *Sünnî Paradigmayı Anlamak Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara 2015.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şîası*, Selçuk Yay., İstanbul 1984.
- \_\_\_\_\_, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., İstanbul 1986,
- \_\_\_\_\_, *Türkiye'de Alevilik Bektâşîlik*, Selçuk Yay., Ankara 1996.
- Gölpinarlı, Abdülbâkî, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul 1963.
- Gündoğdu, Cengiz, *Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Ankara 2007.
- Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, haz. Esat Coşan, sad. Hüseyin Özbay, Ankara 1996.
- Hacı Bektaş İlhalk Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu, *Erkânâme*, No:36. *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, haz. Adil Ali Atalay, İstanbul 1998.
- İman Ca'fer Buyruğu*, haz. Esat Korkmaz, İstanbul 1997.
- Kalaycı, Mehmet, "Şii-Sünnî İlişkinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülahazalar", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2013, C.VI, Sayı 2, ss.293-319.

- Kutlu, Sönmez, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Seme-  
relendirilmesi", *İslâmiyât*, III (2000), Sayı: 3, ss. 99-120.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Hadis Taraftarlarının İman  
Anlayışı Bağlamında Bir zihniyet Analizi*, Kitâbiyât Yay., Ankara  
2002.
- \_\_\_\_\_, "Zeydilik, İsmailiyye, İmamilik", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*,  
Ed. Hasan Onat, AÜ. Uzaktan Eğitim Yay., Ankara 2006.
- \_\_\_\_\_, *Alevîlik-Bekâşîlik Yazıları, Alevîliğin Yazılı kaynakları Buyruk,  
Tezkire-i Şeyh Saft*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.
- \_\_\_\_\_, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV. Yay.,  
Ankara 2000.
- Makdisi, George, "İslâm Toplumunda Otorite", çev. İsmet Kayaoğlu, *Selçuk  
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1997, Sayı: 7, s. 109-122.
- Mehmed Süreyya (Münci Baba), *Bektâşîlik ve Bektâşîler*, Şems Matb., İstanbul  
1330-32/1911-13.
- Melikoff, Irene, *Kırkların Cemi'nde*, Çev. Turan Alptekin, Demos Yay., İstan-  
bul 2007.
- \_\_\_\_\_, *Hacı Bektâş Efsânesinden Gerçeğe*, (Çev. Turan Alptekin), İstan-  
bul 1998,
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Balım Sultân", *DİA*, c. V, İstanbul 1992, ss. 17-18.
- Onat, Hasan, "Açılım Araşçıların Gölgesinde Alevilik-Bektâşîlik ve Kim-  
lik Tartışmaları", *Dinî Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2009, C. 12, S. 33,  
ss. 37-46.
- \_\_\_\_\_, "Şîî İmamet Nazariyesi", *AÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, c. XXXII,  
Ankara 1992, ss. 89-110.
- Ögke, Ahmet, "Tasavvufta Kenz-i Mahfî Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi  
(960/1553)'nin Küntü Kenzen Mahfiyyen Şerhi Bağlamında Varo-  
luşun Anlamı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004,  
C. V, S. 12, ss. 9-24.
- Özbolat, Abdullah, "Toplumsal Fonksiyonları Bağlamında Dini Otorite: Ti-  
polojik Bir Deneme", *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 20, S. 2, Ela-  
zığ 2015, ss. 1-23.
- Öztürk, Mustafa, "Şîî ve Sünnî Müfessirlere Göre Ehl-i Beyt Kavramı", *Ma-  
rife Bilimsel Birikim*, 2004, C.IV, S.3, ss.37-53.
- Soyyer, Yılmaz, *19. Yüzyılda Bektâşîlik*, Akademi Kitabevi Yay., İzmir 2005.
- Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk.  
Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, I-II. Beyrut 1980.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali ibn Bâbeveyh el-Kummî,  
*Risâletu'l-İ'tikadâtî'l-İmâmiyye (Şîî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*,  
Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara  
1978.

- Teber, Ömer Faruk, *Bektâşî Erkânnâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, Ankara 2008.
- \_\_\_\_\_, "Vücut-Nâme Örneğinde Bektâşî Erkânnâmelerinde Hurûfî Unsurlar" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2013, ss. 57-73.
- Temren, Belkıs, *Bektâşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*, K.B. Yay., Ankara 1995.
- Tevfik es-Sayf, *Nazariyyetü's-Sultati fi'l-Fıkhi's-Şî'i*, Merkezü's-Sekâfi'l-Arabi yay., Beyrut 2002.
- Uçer, Cenksu, "Geleneksel Alevilikte Ehl-i Beyt Anlayışı Tokat Yöresi Örneği", *Marife Bilimsel Birikim*, 2004, C. IV, S. 3, ss. 269-285.
- Uyar, Mazlum, *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004.
- Üzüm, İlyas, *Günümüz Aleviliği*, İsam Yay., İstanbul 2000.
- Varol, M. Bahaüddin, "İslam Tarihi'nin İlk İki Asrında Ehl-i Beyt'e İdeolojik Yaklaşımlar", *Marife*, Ehl-i Beyt Özel Sayısı, IV (2004), sy. 3, ss. 73-92.
- Yeşilyurt, Temel, "Alevî-Bektâşiliğin İnanç Boyutu", *İslâmiyât*, VI (2003), sy. 3, s.29-30.
- Yıldırım, Ahmet, "Alevî-Bektâşîlerin Dinin Temel Kaynaklarından Kur'an ve Sünnete Bakışı", *Uluslararası Bektâşilik ve Alevilik Sempozyumu I-*, ss. 293.
- Yıldız, Harun, "Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklara Bir Bakış", *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Veli Araştırma Dergisi*, 2004, C. IX, S. 30, ss. 323-359.





## Demokratik Yönetimlerde Profan Meşruluğun Olabilirliği

Metin UÇAR

---

### The Possibility of a Profane Legitimacy in Democratic Governments

---

Citation/©: Uçar, Metin, (2017). The Possibility of a Profane Legitimacy in Democratic Governments, Milel ve Nihal, 14 (1), 96-134.

**Abstract:** This paper does not concern theology. Rather it focuses on legitimacy, one of the most important subjects of political science. The possibility of a profane legitimacy is primarily discussed; the thesis is that a complete profane legitimacy is not possible and that profanity must always refer to sanctification. This sanctification does not follow the traditional religious definition. It covers everything in the context of divine or secular glorification. The principles that most secular ideologists aim to die for are the best examples of these sanctifications. In particular, aggrandization of each identity such as the beliefs that the nations derive from legend and the rituals that transform these beliefs explain this kind of sanctities. This work is aimed at revealing secular legitimacy which is a claim to profanity but can not be exclusive of the sanctuary.

**Key Words:** Democracy, governance, profan, legitimacy.



**Atıf/©:** Uçar, Metin, (2017). Demokratik Yönetimlerde Profan Meşruluğun Olabilirliği, Milet ve Nihal, 14 (1), 96-134.

**Öz:** Bu çalışma teoloji ile ilgili değildir. Siyaset biliminin en önemli konularından biri olan meşruluğa odaklanmakta ve profan bir meşruluğun olabilirliğini tartışmaktadır. Çalışmanın temel tezi, profan bir meşruluğun tam olarak mümkün olmadığı ve her halükarda profanın kutsala başvurmak zorunda kaldığıdır. Bu kutsallık dinsel olanın özcü tanımındaki bir kutsallık değildir. İlahi olabileceği gibi dünyevi yüceltmeleri kapsayan, insan aklının ötesine geçmeyi hedefleyen, hümanist olmayan ve bu bağlamda insanı aşan her şeyi kapsamaktadır. En seküler ideolojilerin uğrunda ölmeyi hedefledikleri ilkeler, bu kutsala verilebilecek en iyi örneklerdir. Özellikle ulusların efsanelerden türettikleri inançları ve bu inançları dönüştürdükleri ritüelleri gibi her bir kimliğin yücelttiği dışavurumları bu tarz bir kutsallık anlatır. Bu çalışma tam da buradan hareketle profanlık iddiaları olan ama kutsalın dışına çıkamayan laik/seküler meşruluk anlayışını ortaya koymayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Demokrasi, yönetim, profan, meşruiyet.

## Giriş

Din toplumsal bir kurum olarak oldukça önemli bir işleve sahiptir. Onun için dini göz ardı ederek toplumu anlamak oldukça zordur. Aydınlanma düşüncesi ve özellikle bu düşüncenin materyalizmi merkeze alan temsilcileri dini dışarıda bırakarak toplumsal olanı anlamaya ve daha da önemlisi toplumsalı değiştirmeye yöneldiler. Modern dönemlerde dinin etkisinin azalacağı düşüncesi dinin çok önemli olduğunu düşünen yazarlar dâhil herkesin ortak fikri olarak karşımıza çıktı. Ancak paradoksal bir biçimde “din” üzerine yapılan çalışmalar da çok fazla arttı. Sonuçta sekülerleşen dünyada din ortadan kalkmadığı gibi seküler iddialar taşıyan ideolojilere ve politikalara da örneklik teşkil etti. Seküler olan ama dinsel olan yeni düşünce yapıları ve uygulamalar ortaya çıktı.

İdeolojilerin din olarak alınıp alınmayacağı, devletin uyguladığı bazı politikaların dinsel bir form taşıyıp taşımadığı ya da bazı geleneklerin dinsellikle aynı işlevi üstlenip üstlenmediği bu çalışma boyunca tartışmamızı yönlendirecektir. Bunun en önemli sebebi, dinin tanımları üzerinde uzlaşımın olmamasıdır. Gerçekten de dinin ne olduğu oldukça tartışmalıdır. Çalışmamızda öncelikle bu konu

üzerinde durulacaktır ve farklı teorik yaklaşımlardan söz edilecektir. Dinin özellikle kutsalla olan ilişkisi irdelenecek ancak yeri geldikçe ilahi/tanrısal, ruh, sihir/büyü, giz, mana, maneviyat gibi ilişkili kavramlar da kullanılacaktır. “Pür dinsel” bir alan ile “pür profan” bir alanın mümkün olup olmadığı sorunsallaştırılacak ve ortaya çıkan değerlendirmeler ışığında “profan meşruluk” tartışmasına gidilecektir.

Profan meşruluk için seküler olan ancak dinsel bir işlev üstlenen kurumlara bakılacak ve sonuçta profan meşruluğun teorik açıdan mümkün olmasına karşın, pratikte neden uygulan(a)madığına dair tespitler yapılacaktır.

### **Din Nedir?**

Profan, “din dışı” olanı anlatır. O zaman profan bir meşruluktan söz edebilmek için de dine herhangi bir referans vermeden bir tanım-lama yapmalıyız. Ancak “din”in ne olduğu herhangi bir dinin inananları için (en azından içinde bulunulan din açısından) oldukça net gibi görünse de sosyal bilimsel bir kavram olarak oldukça tartışmalıdır. Bu tartışmayı az da olsa aralamak için ve daha sonra ayrıştırılmak üzere, bir giriş mahiyetinde, dinin kutsal olanla ilişkisi olduğu söylenerek başlanabilir.

Rudolf Otto’nun (2014) din ve kutsal arasında kurduğu bağ tam da meseleyi bu boyutu ile anlatır. Ancak siyaset bilimi açısından bakıldığında kutsal dinden çok daha geniş bir kavramdır.<sup>1</sup> Kutsal olan ama dinsel olmayan söz gelimi bazı ideolojik değerler sayılabilir. Yanı sıra din, sadece kutsalla ilgilenmez kutsal olmayanla da ilgilenir. Örneğin İslam dini her iki dünya saadeti için de öneride bulunmaktadır. Özellikle bu dünyaya ait olan (en azından

---

<sup>1</sup> Bu düşüncenin karşıtı olarak kutsal olanın dinden kaynaklandığı savunulabilir. Örneğin Durkheim, ayinlerden söz ederken kutsama için, onun dini enerji kaynağı ile temas etmesi gerektiğini anlatır (2005: 492). Ancak bu yaklaşım belirli bir dinsel anlayışın (Hıristiyanlığın) yansıması olarak görülebilir. Zira ayinle kutsanan nesnelere Hıristiyanlığa uygundur ancak başka dinsel anlayışlarda kutsalın kendinden var olması mümkün olabilir. Bazı dinlerde belli hayvanların kutsallığının kutsanmaya ihtiyaç duymaması buna örnek olarak verilebilir.

bazı dinsel yorumlar düşünüldüğünde) dinin düzenlediği ama kutsal olmayan birçok konunun olduğu söylenebilir. Ama kutsal olanla dinsel olanın bağıni koparmak da çok zordur<sup>2</sup>.

Dinsel olan, kutsal olmayanı da belli bir perspektifle görür ve tanrısal bir bağla ilişkilendirir. Bu anlamda din, kutsal olmayanı da kutsalın anlaşılmasında bir araç olarak kullanabilir.<sup>3</sup> Sonuç olarak din; kutsal düşüncenin kurumsallaşmış hali olarak okunabilir, ancak bu kurumsallaşma “pür” dinsel bir kurumsallaşma olmak zorunda değildir. Örneğin devlet, ideoloji, kimlik gibi kurumsallaşmış yapıların kutsalları da din olarak tezahür edebilir. Bu anlamda “dinsel alan” o kadar büyür ki bu alanın dışında herhangi bir şeyden söz etmek oldukça zorlaşır ve “dinsel” bu kapsayıcılık içinde anlamsız olur. Horton (1960: 205) bu sorunu ele alırken doğası ve varoluş biçimi gereği tüm dinselliği içerecek ontolojik veya epistemolojik bir kavram kullanmanın zorluğuna değinir. Dahası yapacağımız bir dinsellik tanımı da sadece dinsel olanı kapsamakta yetersiz kalacak ve dinsel olanın yanında dindışı konuları da barındıracaktır.

Peki bu söylenenler “pür dinsel” bir alandan söz edilemeyeceği anlamına mı gelir? Ya da bir başka açıdan bakarsak dinin dışında devlet, ideoloji, kimlik vb. yaşama müdahil olan/anlam katan kavramların ortaya çıkardığı “kurumsal kutsallıklar”ı dinin dışında mı düşünmek gerekir? Bu soruya cevap verebilmek için “pür din” ile devletten, ideolojiden, kimlikten ya da benzerlerinden kaynaklanan “kutsalı içeren” işlevlerin aynı olup olmadığına bakılmalıdır. Bunun için öncelikle dinin ne işe yaradığına odaklanmak gerekir.

“Dinin işlevi” nedir? Sorusu, aslında dinin ne olduğu ile ilgili tartışmada kendini gösteren din tanımlarından biri ile de yakından ilgilidir. Durkheim’in işlevselci tanımını merkeze alan bu tanımda

---

<sup>2</sup> Durkheim bir inanç sistemi olarak dini kutsalla ilişkilendirir ve bunun tezahürü olarak kiliseyi (dinsel cemaati) görür. Dini, sihirden ayıran özellik onun toplumsal yönüdür. Sihirbaz sadece kendisi ya da ona başvuran birileri için varken din kilise biçiminde somutlaşarak toplumsal bir işlev üstlenir (2005: 64 vd). Ayrıca bkz. (Hamilton, 2001: 14; Nisbet: 2013: 335 vd.) Profan ise dinsel olanın dışında kurulan cemaat anlamını taşır. (Bkz. Kurt, 2008: 79-80)

<sup>3</sup> Hatta bazı dinsel inançlar kutsal ile profan arasında hiçbir ayırım yapmaya da bilir. Meseleye bu şekilde bakıldığında kutsal-profani ikiliğinin Batı merkezci bir bakışı genelleştirme çabası olduğu da söylenebilir. Hamilton (2001: 16), Godoy’nin Batı Afrika’daki çalışmasında ve Evans-Pritchard’ın Kuzey Afrika’daki Azande topluluğu çalışmasında kutsal ve profan ayırımının olmadığına değinir.

dinin ne işe yaradığı konusu öncelenmektedir. Bir kurum olarak din, kişilere yarar sağlar ve bu gerekçeyle de muhafaza edilir. Diğer yanda dinin gerçekte ne olduğuna yoğunlaşan ve dine ait olanı bireysel deneyimlerle algılayan “özel tanımlar” yer alır. Bu tanımlar dinin özünün ne olduğunu sorarlar ve dinin kutsal, aşkın, ilahi ve tabiatüstü özellikleri ile ilişkilendirilen açıklamalar yaparlar (bkz. Kurt, 2008). Edward Tylor’ın “ruhsal varlıklara inanç” (Hamilton, 2001: 14) ya da yukarıda sözü edilen Rudolf Otto’nun “kutsalın tecrübesi” tanımlamaları bu çerçevede görülebilir. Ancak Otto’nun “kutsal”ı ile Tylor’ın “ruhlar”ı arasında niteliksel bir fark olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Zira kutsal; geniş kullanımı ile hemen her dinsel olanla ilişkilendirilebilirken, ruhsal<sup>4</sup>; belirli bir varlık biçimine veya özel bir durumla sınırlandırılabilir. Örneğin İslam açısından ruh ile Şamanizm için ruh kendi bağlamlarında farklılıklar gösterir.

İşlevselci ve özel bakış açıları neyin din olarak kabul edileceğine dair ortak/evrensel kriterler bulmaya çalışırlar. Bu çaba efradına cami ağıyarına mani bir tanım için yetmemektedir. Onun için yapılan tanımlara yönelik ciddi eleştiriler olduğu da göz ardı edilmemelidir. Yanı sıra daha kapsayıcı tanım denemelerine de gidilmektedir (Hamilton, 2001: 20 vd.; Kurt, 2008: 81 vd.). Gerçekten de din olarak düşünülen bazı şeyler dışarda kalabilmekte, “din değil” denilen bazı şeyler de kapsanabilmektedir. Bunun çok pratik nedenlerinden biri aslında, “din” ile ilgilenirken aynı zamanda felsefi sistemler, evreni anlamlandırma çabaları, ahlak sistemleri, edebiyat ve diğer sembolik temsil biçimleri ile de ilgileniyor olmamızdır. Bu da dinlerin çok çeşitli tanımlarından söz edilirken aslında birbirinden çok farklı sitemlere din denmesinin, “din” kelimesini flulaştırmasına yol açmaktadır. Ancak herhangi bir ilke veya öz için din denemese de ortak bir ad olarak “din” anlamlı olmaya devam edecektir (Hamilton, 2001: 23).

Bazen de Durkheim’ın dediği gibi din, sadece bir ibadet sistemi değil ayrıca dünyayı açıklayan bir düşünceler sistemi olduğundan dini tanımlamak zorlaşmaktadır (2005: 501). Hatta İslamiyet ve Hıristiyanlık gibi bazı dinler (en azından bu dinlerin bazı yorumları),

---

<sup>4</sup> Tylor’ın kullandığı anlamda “ruh” kavramının sorunlu olduğuna Horton da değinir (1960: 204).

her alanı kapsama iddiasında olabilirler. Örneğin H. Kırbışoğlu'nun verdiği din tanımlarından biri dini, "dünya görüşü" olarak ele alır. Ona göre bu dünya görüşünü anlatan din , "insana, varoluş, tarih, tabiat ve topluma olduğu kadar, inanç, düşünce, eyle, siyaset, ekonomi<sup>5</sup>, sanat/estetik, hukuk, ahlak, çevre, bilim gibi maddi-manevi bütün alanlara ilişkin kapsamlı ve tutarlı bir akış açısı" sunar. (2010: 22) Ancak şu da unutulmamalıdır ki her bir dini aynı şekilde değerlendirmek de anlamlı olmayacaktır. Örneğin ahlak sistemi önermeyen, daha az gelişmiş dinlerden de söz edilebilir (Hamilton, 2001: 23 vd).

Literatüre bakıldığında ve yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı gibi her çeşit dini kapsayacak bir genel din tanımının yapılamayacağı ortadadır. Ancak her tanımlama çabasının en azından "kutsal" ile ilişki kurduğu görüldüğünden dinin kutsal olmadan düşünülemediği tespit edilebilir. Dinsel olmayan bir kutsalın<sup>6</sup> varlığı kabul edilebilir olsa da bu tarz bir kutsalın ortaya çıkmasıyla dinsele evrilme olasılığının yüksek olduğu, bu olmasa bile dinsel sınırları sıklıkla işgal ettiği söylenebilir. Örneğin kendisini din karşıtı tanımlayan ancak şehitlik kavramını kullanan bir ideoloji mensubunun ürettiği şehitlik anlayışının profan olduğunu

---

<sup>5</sup> En dünyevi uygulamalardan biri olarak görülen kapitalizmi Protestanlıkla açıklayan Weber, ekonominin dinsel boyutunu ortaya koymaya çalışır. Weber'in çalışmaları "pür dinsel" bir alanın olamayacağına ve/veya pür profan bir alanın olamayacağına dair ilginç veriler sunar. Weber'in Kalvinci Protestan ahlakı anlayışı bir taraftan mistisizmi dışlarken bir taraftan da katı dinsel bir anlayışla insanları sarmalar. Bu dinsel anlayış Tanrının rızasını kazanmak için çalışmayı önelemekte ve bu öncelikler de Weber'e göre kapitalizmi doğurmaktadır. Herkesin Tanrı karşısında yalnız olduğuna, birey olarak çok çalışmaya ve katı bir kaderci anlayışa dayanan bu yaklaşım ayrıca değişen siyasal düzenin yeni aktörleri için de dünyevi bir meşruiyet alanı açacaktır. Buna karşın, Weber katı bir nedensellik ile ekonominin dini belirlediği Marksist varsayımına karşı dinin ekonomiyi belirlediği bir düşünceye gitmez. Onun yapmaya çalıştığı ekonomi ve din arasında zaman zaman karşılıklı belirlenimlerin olabileceğidir. Weber'in din sosyolojisi olarak adlandırılacak düşüncelerinin bir değerlendirmeleri için bkz. (Aron, 2006: 485 vd.; Nisbet, 2013: 341 vd).

<sup>6</sup> Buna karşın Durkheim, kutsal ile profanlık arasındaki ayrımı mutlak olarak görür ve ikisi arasında radikal bir kopuş olduğunu söyler. Her ne kadar ikisi arasında gidiş gelişler mümkün olsa da bu muğlaklıkla ilgili değildir. Sınırlar oldukça keskindir bir sınır geçildiğinde diğeri tamamen terk edilmelidir. (Durkheim, 2005: 57 vd.; Nisbet, 2013: 332 vd.)

iddia etmek çok zordur. Dinsel anlamda şehit olanın “cennete gitmesi” ile ideolojik anlamda şehit olanın “ışıklara yürümesi” niteliksel anlamda aynı dinsel formu taşımaktadır. Onun için profan olanın ürettiği kutsal, onu dinsel alanda her zaman tutmasa da sık sık bu alana itecektir. Aşağıda kutsala yeniden dönüp demek istediğimizi daha çok netleştireceğiz.

### **Dinin Dini, Bilimin Dini**

İşlevselci, özsel ya da diğer bilimsel tanım demelerine karşın her din de kendini (ve çoğu zaman gerçek din olarak) tanımlar. Bu anlamda bilimsel din tanımlarının yanında dinsel din tanımından da söz edilebilir. Her ne kadar çalışmamız dinlerin kendi tanımlarını merkeze almayacak olsa da kısaca, İslam örneğinden yola çıkarak konuya değinmekte yarar var.

İslami bir perspektifle din, "Allah ile kul ve kullar arasındaki münasebetleri tanzim eden nizam" (Yeğin, 1991) olarak anlatılabilir. Ya da daha geniş bir tanımlama ile "Allah tarafından konulan, Allah'ın gönderdiği peygamberler vâsıtasıyla akıl sâhibi insanlara tebliğ edilen, onlara dünya ve ahiret saadetinin yollarını gösteren hükümler" (Örnekleri ile Türkçe Sözlük, 1995) biçiminde sunulabilir. Bu iki tanımlama İslam'ın (hatta tek tanrılı semavi dinlerin) inanç sistemine uygundur.

Bu tanımdan hareketle dinsel olanın “Allah tarafından konulan, peygamberler tarafından tebliğ edilen hükümler” olduğu söylenebilir. Bu çerçevede bunların dışında olanları profan olarak kabul etmek ilginç bir kolaylık sağlayacaktır.<sup>7</sup> Ancak bizim yoğunlaşmak istediğimiz alan “profan meşruluk” olduğu için bu kolay yol işimize yaramayacaktır. Çünkü sorun dinsel iddiasına profanlığın bulaşıp bulaşmadığı değil profanlık iddiasına dinsel olanın bulaşıp bulaşmadığıdır. Onun için bilimsel tanıma geri döneceğiz ve özellikle “dinin ne işe yaradığını” anlamamızı sağlayacak işlevselci

---

<sup>7</sup> Ancak bu kolaycı yaklaşım dinin içinde yer alan farklı yorumları göz ardı etmek anlamına da gelebilir. Örneğin vahdeti vücut açısından bakıldığında kutsal ve kutsal olmayan ayırımı daha bulanıktır.

yaklaşımı yeniden düşüneceğiz<sup>8</sup>. Böylece devlet, ideoloji, kimlik gibi dünyevi fikirlerin dinle aynı işleve sahipse profanlık iddiasını boşa çıkarabileceğiz.

İşlevselcilik deyince akla gelecek kaynaklardan biri olan Durkheim, dini anlamaya çalışırken yaptığı tanımlamalarında hem bilimsel olmayı ister hem de çok önemli olan dinin gerçek değerinin anlaşılmasını ister. Bunun için kendisinden önce yapılan teolojik yorumları ve materyalist yorumları aşmayı dener. Özellikle bilimin dine karşı yükselişe geçtiği bir dönemde pozitivistin önemli temsilcilerinden biri olan Durkheim'ın materyalist yorumu aşma çabası oldukça anlamlıdır. Zira materyalistler dini "idrak ve tasavvurun bir yanılması" olarak görüyorlardı (Kurt, 2008: 79). Örneğin Marx "insanı yapan din değil, dini yapan insandır" varsayımından hareketle, dinin bir yanılmaya yol açtığını, gerçeği ters çevirdiğini ve "halkın afyonu" olarak sahte bir mutluluk verdiğini dile getiriyordu. Ona göre dini ortadan kaldırmaya çalışmak bu yanılmayı dolayısıyla sahte mutluluğu ortadan kaldırmaya çalışmaktı ki bu da insanların gerçek mutluluğunu istemek anlamına geliyordu (Marx, 2000: 191-192; Nisbet, 2013: 306-307). Bentham da dinde insanı anlamak ve bilime katkı sunmak için herhangi bir özellik olduğuna inanmıyordu (Nisbet, 2013: 305-306). Buna karşın Durkheim, "inanınların çağlar boyunca varlığını devam ettiren ortak hislerinin, saf yanılmamalardan ibaret olamayacağı" varsayımından hareket ediyordu (2005: 489). Durkheim için din, dayanışmayı sağlayan önemli bir işleve sahiptir. Bu dayanışma bir bütünleşmeye yol açar ve bütünleşme de ortak his ve düşüncelerin yeniden üretimi ile sağlanır. Bunun için düzenli bir araya gelmeler (ibadetler, törenler, bayramlar, anmalar, kutlamalar gibi) ve tüm bunları organize edecek bir örgüte sahip olmak kaçınılmazdır (2005: 500). Aynı şekilde Durkheim sonrası bir çok işlevselci de dinin; sosyalleşme, meşrulaştırma, anlamlandırma, entegrasyon ve temel varoluş sorunları gibi konularda önemli bir araç olduğunu vurgularlar (Kurt, 2008: 79-80).

İşleve vurgu yapan bazı düşünürler, sosyolojik bakış açısının din olanla-olmayanı ayırt etmesinin doğru olmadığını düşünürler.

<sup>8</sup> Tabii ki, diğer din tanımlarını dışarıda bırakmak doğru değildir. Ancak tüm tanımlar kutsalla bağlantılı olduğundan işimize yarayabilir. Zaten kutsal üzerinden konuyu anlamayı tercih ediyoruz. Buna karşın kutsalın deneyimi ve kişisel tecrübelerden ziyade üzerinde konuşmayı kolaylaştıran "işlevi" öne çıkaracağız.



Bu anlamda bütünleşmeyi sağlayan milliyetçilik ve komünizm gibi seküler inanç sistemleri de din olarak kabul edilir (Vrijhof, 1998: 292-293). O zaman dinin işlevine bakılıp seküler olarak inşa edilen devletlerin, ideolojilerin veya kimliklerin dinselliği üzerinde düşünülebilir. Bu dinselliği netleştirmek için de kutsallığa ve kutsallık atfedilen ritüellere bakmak gerekecektir. Bu da bize profanlık iddiası taşıyan inanç sistemlerinin profan olup olmadığını gösteren bir turnusol kâğıdı olacaktır.

Dinin dayanışma, sosyalleşme, meşrulaştırma, anlamlandırma, entegrasyon, bilinmeyeni açıklama işlevi varsa tüm ideolojileri ve kimlikleri din olarak görmek mümkündür. Dolayısıyla devlet (bir ideoloji ve kimlik taşıyıcısı olarak) dinsel bir kurum olarak düşünülebilir. Aynı şekilde dini şekilsel görünürlüğü yani ritüeller ve sembolleri öne çıkararak tanımladığımızda da ideoloji ve kimliklerle olan paralelliği anlaşılabilir. Daha sonra üzerinde duracağımız gibi hem ritüeller hem de semboller konusunda ideolojiler ve kimlikler dinlerden hiç de geri kalmazlar. Hele söz konusu devlet olunca bu ritüeller ve semboller çok daha netleşmekte ve bağlılarının bunlara uyması ve/veya saygı duyması talep edilmekte, uymama/saygısızlık halleri de çoğu zaman cezalandırılmaktadır.

Ancak tüm bu paralelliklere karşın dinle ideoloji ve kimlikler arasında kurulan bu analogi yeterince tatmin edici de görünmemektedir. Bunun nedeni dinin kutsalının apaçık olmasına karşın ideoloji ve kimliklere ait kutsalın örtük olması ile ilişkilidir. Bunun için din tanımlarına yeniden dönmek ve kutsalla ilişkisini önceleyerek açıklamalar yapmak gerekecektir.

### **Din ve Kutsal *versus* Profan**

Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğünde dini “İnanca dayanan doğüstü tasarımlar ve işlemler sistemi” (1999) şeklinde tanımlar. Doğüstülük ancak kutsalla bağlantılıysa doğüstü olarak kalabilir. Aksi takdirde herhangi bir nesne görünenin dışında bir anlam ifade etmiyorsa ona kutsal demek anlamsız olacaktır. Bu anlamda din; görünmeyenle, bilinmeyenle, çözülemeyenle, sırlarla ve metafizikle ilgilenir. Din gördüğün ile yetinmemeyi öğütler. Sır, muamma, hayret ve hayranlık dine inanan insanların ruhunu besleyecektir. Dünyanın bir “büyüsü/gizemi” vardır ve bu “büyü/gizem” ancak din ile

anlam bulmaktadır.<sup>9</sup> Bu da maddeden çok mana ile maneviyat ile ilgilenmeyi gerektirir. Bu durumu Durkheim şu şekilde anlatır:

“Bütün dinler hatta en kaba olanları bile, bir anlamda manevidir. Çünkü onların harekete geçirdikleri güçler, özellikle manevi güçlerdir ve aynı zamanda onların temel hedefi de, manevi hayat üzerinde tesir icra etmektir.” (2005: 492)

İnsanı aşan manevi güçler kutsal anlatır ve kutsal da tam da burada devreye girmektedir. Meseleye bu şekilde bakılınca tüm din tanımlarında kutsal sezilebilir. Din “kutsal”ın üzerine bina edilmiştir ki “kutsal” kelimesinin Osmanlıca’daki karşılıklarından biri de “dini”<sup>5</sup> yani dinle ilgili olandır. O zaman kutsal kelimesinin tanımlanması bizi aydınlatacaktır.

Kutsal, tapınılacak derecede saygı duyulan şeydir. Değişimin dışında görülür, dokunulmaz ve tartışılmazdır. *Ermiş* ve kutlu anlamında da kullanılır, bu anlamda tanrısal *olanı* ya da *tanrıya yakın olanı* dile getirir (Hançerlioğlu, 1999). Kutsal, aşkın, mutlak hakikat, “sıradan insan düşüncesinin anlayış ve kavrayış gücünden kaçan şey”<sup>7</sup> olarak karşımızda durmaktadır. Durum böyle olunca “kutsal” tam da N. Nisbet’in anladığı anlama ulaşmış olur: mit, ritüel, ayın, dogma, davranışlarda bulunan töre, “faydacı ve rasyonel yönelişleri aşan” “bireysel motivasyon” ve “sosyal örgütlenme” alanları anlamında “karizma” ve “dini adayış” (Nisbet, 2013: 301). Bu tanımlamaların aslında “profan” için ne anlam ifade ettiği (en azında teorik açıdan) oldukça açıktır: hiç bir şey.

Ancak bizim üzerinde duracağımız asıl konu, profan olan (ya da olduğu söylenen) devletin acaba dinin dışında mı yoksa o da bir nevi din tanımlamasının içinde mi bir meşruluğa başvurduğudur. Çünkü tanımımızda yer alan “değişmezlik, dokunulmazlık, tartışılmazlık,” niteliklerinden arınmış bir yönetimin ne derece gerçekleştirilebildiği tartışılabilir. Yani açıklığa kavuşturulması gereken nokta kutsal olmayan bir devletin olup olmadığıdır.

Din büyümlü bir kutsallıkla örülüdür buna karşın profan olan bu büyümlü bozduğu ve gizemi çözdüğü iddiası ile yola çıkar. Profanlık mevcut dinselliği yok etmeye çalışır ve ruh yerine bedeni koyar, görünmeyene karşılık görülenle yetinir, çözülemeyenle ilgilenmez ve

<sup>9</sup> Bu çerçevede bir değerlendirme için bkz. (Kırbaşoğlu, 2010: 21 vd).

çözembildiklerini merkeze alır. Bu anlamda asıl hedef kutsalı ortadan kaldırmaktır.

Bu çerçevede paradoksal bir biçimde sosyologların yoğun kutsal ve din ilgilerine<sup>10</sup> rağmen modernlikle birlikte kutsalın ortadan kalktığı ve/veya etkisinin azaldığı savı oldukça güçlüdür<sup>11</sup>. Örneğin Weber eski çağların kutsallıkla dolu olduğunu yani o dönemlerde karizmanın ve olağanüstülüğün anlamlı olduğunu ancak modern çağda büyüden kurtulmanın söz konusu olduğunu dolayısıyla akılcılığın ve olağanın anlamlı olduğunu iddia eder. Böylece büyü bozulan bir dünyada da dinin ancak bireysel vicdanlarda yer bulacağı düşüncesi öne çıkar (Aron, 2006: 499). Comte, bilimsel aşama ile birlikte dinsel ve metafiziği anlatan “gizemleştiriminin” yok olduğunu düşünür (Giddens, 2006: 357). Durkheim ise akıl ve iman arasındaki bir zıtlığın modern dönemlere kadar hiçbir şekilde yüzde yüz olmadığını belirtir ancak “eğer onların farklılığının açık bir şekilde göze çarptığı bir an tarihte var olmuşsa, o an işte bu andır” der. Ona göre “bilimsel düşünce, dini düşüncenin yalnızca daha mükemmel bir şekilden ibarettir. Bundan dolayı, bilimin bu görevi yerine getirmek için gittikçe daha uygun bir hale gelindiğinde, dinin zeminini kaybetmesi normal gibi görünmektedir” (2005: 502).<sup>12</sup> Weber, Comte ve Durkheim örneklerinde olduğu gibi modern sosyolojik düşüncüyü üreten düşünürler gibi aydınlanmacı ve modernist düşünürlerin genel anlamda kutsallığın ortadan kalkacağına ve/veya etkisinin azalacağına/farklılaşacağına ve dünyanın büyüünün bozulduğuna (veya daha az büyü alanının kalacağına) bir inançları vardır. Peki kutsalı ortadan kaldırmak (en azından politik düzende) acaba mümkün müdür?

Bir başka soruya daha ihtiyaç vardır. “Kutsalı ortadan kaldırma hayali ile yola çıkan insanların profan olarak ortaya koydukları gerçekten de profan mıdır yoksa yeni kutsallıklar mı üretilmektedir?” Politik alan ile ilgili bu soruyu sormak çok daha

<sup>10</sup> Sosyologların din ve kutsal olan ilgileri hakkında bkz. (Nisbet, 2013: 302-303).

<sup>11</sup> Nisbet’in Aydınlanma bağlamıyla konuyu ele alışı için bkz. (Nisbet, 2013: 304)

<sup>12</sup> Ancak Durkheim için bu zemin kaybı dinle bilim arasında bir mutlak uzlaşmazlığın olduğu anlamına gelmez. Bilim dinin var olma hakkını tartışma konusu yapmaz. Sadece eşyanın tabiatı ve dünyayı açıklama tarzını kabul etmez ve dinin bu alandan çekilmesini talep eder (2005: 503).

yerinde olacaktır. Zira modern devletlerin laiklik/sekülerlik vurguları kuşkusuz çok güçlüdür ve bu iddia profanlığın devlet düzeninde uygulanabilirliğini savunmaktadır.

Fransa ve Türkiye gibi laiklik vurgusunu dinin kamusal alandan tamamen dışlanması biçiminde algılayan pratikler, insanlık tarihi kadar eski olan dinsel meşruluğu bir kenara bırakmayı çok arzulamışlardır. Aslında bu arzunun çok pratik bir nedeni vardır. Eski yöneticilerin yerini almak isteyen yeni yöneticiler (krallık ve padişahlık yerine cumhuriyete geçiş) eskinin güçlü dinsel meşruluğunu sürdüremezlerdi. Yüzlerce yıllık bir birikimle olgunlaşan dinsel meşruluğun ne olduğuna ancak eski düzene bağlı dini yorumlama gücüne sahip din adamları/ulema yapabiliyordu. Bu kişilerin yapacağı yorum, eski yönetimin yerine yeni bir yönetimi öngörmeyecek, dolayısıyla yönetimin el değiştirmesini meşrulaştıramayacaktı. Kullanılacak her yetki, eskinin gölgesinde kalmayı sağlayacaktı. Yapılması gereken bu tarz bir yorumcu kitlesi de dâhil olmak üzere eskiyi yerle bir etmektir. Eski yorumlayanlar olmayacaksa ve/veya sesleri kısılacaksa yeni bir meşruluk kaynağı kurulabilir ve bu meşruluk kaynağına uygun yorumcular ortaya çıkabilirdi. Aydınlanma düşüncesinin birikimi özellikle Fransa'da buna hazır bir seküler aydın grubu da oluşturmuştu. Bu grup, Türkiye gibi henüz seküler yolun başında olan dünyanın farklı coğrafyalarından toplumlara da düşünce ihraç edecek donanımdaydı.

Dönemin olgunlaşan devlet yapısı, modern ulus devletler, dinsel olanın yerine seküler olanı koymaya çok elverişliydi. Çünkü Tanrı'ya dayandırılan egemenliğin kullanımı dolayısıyla tanrısal bir gücü kullanmak ancak Tanrı adına konuşmaya yeterli kişilerin tekelinde olabilirdi. Gelişen burjuva sınıfı bu denklemin içinde parası olan ancak politik bir gücü olmayan bir figüranın ötesine geçemezdi. Tam da burada ulus devlet, ulusu kutsallaştırarak bir tanrısal figür haline getirebilirdi. Egemenliğin Tanrı'dan alınıp ulusa aktarılması düşüncesi bu ihtiyacın bir tezahürü olarak okunabilir. Artık aydınlanma felsefesiyle düşünce planında gerçekleşen, sanayileşme ile birlikte kozmopolitleşen toplumun dinsel çokluğu karmaşa olarak kodlanan ve modern bilim ile olabilirliği delillendirilen profan bir dünya inşa etmek çok daha mümkün görünmektedir. Bunun siyasi ayağı da şüphesiz ulus-devletler olacaktır.

Devlet tarzlarının hemen hepsinde olduğu gibi ulus devletlerin de gerek kuruluşlarında ve gerekse işleyişlerinde, daha sonra da değineceğimiz gibi, “kutsal olan”ı içerdiğini görüyoruz. Günümüz açısından ulus-devlet önemli olduğundan, ulus-devlet içindeki kutsal öğelere daha çok değinmek yararlı olacaktır. Ulus devlet öncesinde ve eğer olacaksa sonrasında da iktidarların kutsalla başvurmaları işlerini kolaylaştıracağından kaçınılmaz görünmektedir. Dolayısıyla laiklik/sekülerlik iddiasındaki devletlerin profan olması gereken tüm işleyişlerinin ulus-devlet olma sürecinden kaynaklanan ve ulus devletin sürdürülmesi şartlarından dolayı hiç de profan olamayacağı görülüyor. Bazı teoriler ve uygulamalar kutsalın ne kadar önemli olduğunu fark edip kurdukları dünyevi düzeni güçlendirmek için kutsaldan yararlanmayı da denemişlerdir. Bu alandaki bazı örneklerle değinmek daha sonra üzerinde duracağımız “profan meşruluğu” anlamak için de gerekli olacaktır.

### **Modern Çağlarda Kutsalı Yeniden Üretmek**

Modern dönemlerde ilginç bir biçimde “yeni din” inşa etme girişimleri ile karşılaşılıyor. Aslında oldukça seküler olan bu düşüncelerin temel kaynağı dinin toplumda önemli bir kurum olmasıdır. Bu önemli kurumun sökülüp atılamayacağı, insanların inanma ihtiyaçlarının olduğu ve bu ihtiyacın giderilmesinin toplumsal bir yarar da sağlayacağı düşünüldü. Sonuçta ‘mevcut dinler, insan aklına çok uymadıklarına göre kendi dinimizi kendimizin icat etmesi çok daha anlamlı olacaktır’ düşüncesine varıldı.

Bu bakış açısı her ne kadar profan bir başlangıca sahip olsa da açık bir biçimde profanlıktan ayrılmaktadır. Kutsala olan ihtiyaca vurgu yapmakta ve insan eliyle kutsalı yeniden icat etmenin yollarını aramaktadır.

Bu konuda akla gelebilecek ilk örnek J.J. Rousseau’nun “sivil din/toplum dini/yurttaşlık dini” düşüncesidir. Onun ortak çıkarları koruma düşüncesi sivil dinin temelini oluşturur. Bu din, bireysel ve grupsal çıkarların topluma hâkim olmasını engelleyecek bir mekanizma gibi düşünülür. Anlaşılacağı üzere Rousseau’nun kaygısı

toplumsal bütünlüğü korumaktır bunun için de “sivil din” anlayışını politik bir araç olarak kullanmak ister (2006: s. 124 vd.).<sup>13</sup> Toplumun bütünlüğü için dinin gerekli olması “temelinde din olmayan hiçbir devletin kurulmadığı” düşüncesi ile temellendirilmektedir. Ayrıca Hıristiyanlığın bu bütünlüğü yeterince sağlayamayabileceği (2006: 129) onun Hıristiyanlık yerine neden Sivil Din’i önerdiğini de anlatır<sup>14</sup>.

Fransız Devrimi süreci yeni “din icadı” konusunda ilginç tartışmalar da doğurmuştur. Devrimin toplumsal hafızayı yok edip, yeni bir düzen kurma isteği onun en önemli toplumsal hafıza taşıyıcılarından biri olan dine de müdahale etme isteğini beraberinde getirmiştir<sup>15</sup>. Yanı sıra Devrime din kaynaklı eleştiriler çoğalınca, devrimcilerin Hıristiyanlığa özellikle Katolikliğe yönelik tepkileri de artmıştır. Bu tartışma Hıristiyanlıktan ayrılma ve devrime uygun bir din oluşturma düşüncesine kadar varmıştır. Kiliseye karşı tedbirler alınmış, dinin kamusal görünürlükleri ortadan kaldırılmıştır. Kiliseler işlevlerinin dışında da kullanılmaya başlanmıştır. Pazar gününün tatil olmaktan çıkarılması ve bazı bölgelerde kiliselerin kapatılmasına varan girişimler Hıristiyanlıktan çıkma denemeleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Nisbet, 2013: 304-305). Ancak bu çaba Hıristiyanlık yerine yeni bir din getirme düşüncesini de beraberinde getirmiştir. “Özgürlük Şehitlerine Tapınma” olarak adlandırılan bu anlayışın dinsel bir form olduğu söylenmelidir. Görkemli şenlikler, ulusal günler, özgürlük şehitlerinin anılması tıpkı Katolik anmaları hatırlatmaktadır. Ayrıca kapatılan kiliselere, Hıristiyan azizlerinin

---

<sup>13</sup> Ayrıca Rousseau’nun “sivil din” düşüncesi ile ilgili bkz. (Duman, 2010b; Orhan, 2013).

<sup>14</sup> Rousseau’nun Hıristiyanlığa vermediği “sivil din” payesini, Tocqueville Amerika bağlamıyla verecektir. Rousseau, Hıristiyanlığın hoşgörü üretmediği için bütünlüşmeyi sağlayamayacağını düşünüyordu. Oysa ki Tocqueville, Amerika demokrasisi açısından Hıristiyanlığın çok önemli bir işlevi olduğunu düşündü ve “sivil din” olarak işlev gördüğünü iddia etti. (Turner, 1998: 238). Tocqueville’nin bu düşünceleriyle paralel bir saptaması da Amerika’daki din temsilcilerinin siyasal bir güçle ittifak kurmama konusunda oldukça hassas davranmalarındır. Bu, kilise ve devlet işlerinin ayrı düşünülmesi ile ilişkilidir. Buna karşın Avrupa’da ittifaklar görülür ve bu da dini yıpratana bir etki ile sonuçlandığında, dinin Amerika’daki işlevi ile Avrupa’daki işlevi aynı değildir. (Nisbet, 2013: 322-323.)

<sup>15</sup> Toplumsal hafıza ve Fransız Devrimi konusunda bir çalışma için bkz. (Duman, 2010c).

yerine devrim şehitlerinin resimleri, heykelleri konuyor, insanlar bu dinin kurallarına uysunlar diye zorlanıyorlardı (Kılıç, 2007: 32) .

Fransız Devrimi'nin önemli gruplarından olan ve kısa bir dönem iktidarı elinde bulunduran Jakobenlerin bazı temsilcileri ise "akıl dini"ni önerdiler. "Akıl dini" Milli Devrim Meclisi tarafından resmi olarak da kabul edildi. Yeni dinin ibadethanesi "akıl tapınağı" ve tanrısı ise "Yüce Varlık"tı. İnsanların Yüce Varlık'a karşı sorumlulukları düzenlenmişti ve yeni dinin bayramları belirlenmişti. Bu din temelde vatan sevgisi ve cumhuriyetçiliğe dayanıyordu (Kılıç, 2007: 35).

Görüldüğü gibi modern devletlerin ürettiği din anlayışının öncülüğünü Fransız devriminde aramak yanlış olmayacaktır. Bu konuda Durkheim'ın tespitleri de bu yargıyı güçlendirecek mahiyettedir.

"Hiçbir yerde, toplumun kendisini tanrılaştırması ya da tanrılar yaratması yeteneği, Fransız devriminin ilk yıllarında olduğundan daha açık olmamıştır. Gerçekten de, bu zamanda, genel heyecan ve galeyanın etkisi altında, doğaları gereği saf laik, dini olmayan şeyler, kamuoyu tarafından kutsal şeylere dönüştürüldü: Vatan, Özgürlük, Akıl. Bir din, kendiliğinden kurulma eğiliminde oldu. Onun dogmaları, sembolleri, mihrapları ve bayramları vardı. Akıl ve Yüce Varlık ibadetinin bir tür resmi tatmin sağlamaya teşebbüs ettiği bu kendiliğinden ortaya çıkan arzuları." (2005: 262)

Fransız Devrimcilerinin dine karşı bu tutumunu devlet ve kilise arasında bir bütünleşme olması gerektiğini savunan E. Burke eleştirmiştir. Ona göre istikrarlı bir siyasal düzen için bu kaçınılmazdır. Din, devletin keyfi yönetimi için bir engel teşkil edecek kurumlar anlamına gelmektedir. Böylece Burke, kilise ve din adamlarının toplumsal düzendeki yerini vurgulamak ister, bir adım daha ileri giderek devletin meşruiyeti için hem devletin hem de yöneticilerinin, "devletin dinsel kurumu" tarafından "kutsanması" gerektiğini söyler. Tüm bunlar Burke'ün devletin karşısında kilisenin üstünlüğünü vurguladığı anlamına gelmez (Duman, 2010a: 470-471). Aslında onun yapmaya çalıştığı bir nevi "sivil din" olarak dinin/kilisenin devletin keyfi iktidarını sınırlama konusunda bir işlevi

olduğunu vurgulanmaktı. Burke'ün bu düşüncesi, dinsel bir düşüncenin tezahürü olmayıp dünyevi ihtiyaçların bir tezahürü olduğundan, modern dönemde kutsala bir işlev vererek yeniden üretmeye de örnek teşkil etmektedir.

Burke'ün aksine Fransız Devrimini olumlayan ancak aydınlanmanın din anlayışına ciddi eleştiriler getiren Tocqueville (Nisbet, 2013: 317 vd.), devrim ve din konusunda oldukça önemli bir konuya dikkat çeker. Ona göre Fransız Devrimi, siyasal bir devrimden ziyade dinsel bir devrimle karşılaştırılabilir özelliktedir. Tocqueville bu iddiasını Devrimi Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerle karşılaştırarak açıklamaya çalışır. Devrim, dinler gibi uzaklara yayılmayı hedeflemekte sadece kendi sınırları dâhilinde değil, vaaz ve propaganda yoluyla başka sınırların da içine girmektedir. Dinler insan doğasına uygun olduklarını söylerler ve her yerde her zaman uygulanabilecek kurallar vaaz ederler. Örneğin Hıristiyanlık başarısını tek bir halka ya da ülkeye hitap etmekle kazanmamış aksine sınır tanımayarak başarılı olmuştur. Devrim de bu yolda ilerlemiş "askerleri, havarileri ve şehitleriyle" bütün dünyaya yayılmıştır (Tocqueville, 1995: 49 vd). Görüldüğü gibi hem Devrimin ideologları ve uygulayıcıları bilinçli bir şekilde din icadı ile uğraşmışlar hem de devrimin yankısı ve algılanışı bir din biçimini almıştır.

Seküler olanı dinselleştirme konusunda birçok kişi tarafından sosyolojinin kurucu babası olarak görülen Comte'un çabası da dikkate değerdir. Comte açıkça bir din kurmaya niyetlenmiş ve kendisini de bu dinin büyük papazı olarak görmek istemiştir. Sosyoloğun ruhları eğiten barışçı bir peygamber işlevi üstlenmesi onun bu düşüncesini yansıtır. Amacı bilim adamlarının koyduğu yasaların dogma olarak algılanıp çokça tartışılmamasıdır. Onun için bilim adamları bu dinin öncüleridirler. Bu insanlık dinidir ve insanları "Büyük Varlık"ı sevmeye davet eder. Büyük Varlık, "insanların sahip oldukları ya da yaptıkları en iyi şeylerdir". Comte'un dini pozitivist bir etki taşır. Onun için geçmişte yaşayan dinlerin dışındadır. Geçmişteki dinler artık geçerliliği olmayan bir düşüncenin ürünü olduklarından, pozitivist dönemin bilimsel düşüncesine sahip insanlarını etkileyemezler. Ona göre vahiy ya da tanrısalılık artık inanılacak değerler değildir (Aron, 2006: 108 vd.; Nisbet, 2013: 310 vd.). Bu saptamalar eğer yeni bir din kurma düşüncesi olmadan sadece bilimsel gelişimin insan üzerindeki etkisi biçiminde düşünülürse



birçok materyalistin düşündüğü ile paralel bir sonuç doğururdu. Ancak Comte dini bir yanılısama ya da bilincin ters çevrilmesi olarak görmez aksine insanların dine ihtiyaçları olduğunu<sup>16</sup> düşünür ve oluşan yeni aşamada bu dini kendi belirlemek ister.

Yukarıda sıraladığımız bilinçli “din” olarak üretilen modern fikirlerin yanı sıra ideolojilerden ve devlet sistemlerinden de söz edilerek dinsel bazı formların üretildiği görülebilir. Öncelikle liderlerin ve ulusal figürlerin kutsallaştırılması (bir nevi Tanrılaştırma, peygamberleştirme, azizleştirme, evliyalaştırma olarak görülebilir) sıklıkla başvurulan bir yöntemdir. Durkheim bunu şu şekilde dile getirir.

“Eğer toplum, bir adama vurulmuşsa ve onu harekete geçiren en derin arzular ve bu arzuları tatmin etme vasıtalarını onda bulduğuna inanıyorsa, o zaman bu insan, diğerlerinin üstüne yükseltilecek ve adeta tanrılaştırılacaktır. Kamuoyu ona, tam olarak koruyucu tanrılara verdiği gibi benzer bir haşmet verecektir. Bu, yaşadıkları çağın kendisinde bu tür niteliklerin bulunduğu inandığı birçok hükümdar hakkında olan bir şeydir: Eğer onlar, tanrı yapılmamışlarsa bile tanrının doğrudan bir temsilcisi olarak kabul edilmişlerdir... Üstelik insanın getirildiği bu yüksek toplumsal konumların aldığı saygı, nitelik olarak dini saygıdan farklı değildir. Bu, benzer hareketler tarafından da ifade edilir: Bir insan, yüksek bir şahsiyete sahip olan birinden uzak durur; ona yalnızca, bir takım tedbirler aldıktan sonra yaklaşır; onunla konuşurken, sıradan ölümlülerle konuşurken kullandıklarından başka mimikler ve başka bir dil kullanır. Bir insanın bu şartlarda hissettiği dini hisse o kadar yakındır ki, birçok kimse bu iki hissin arasını ayıramaz. Sahip oldukları hususi saygı ve hürmeti açıklamak maksadıyla, prenlere, asilzadelere ve siyasi liderlere kutsallık atfedilir.” (2005: 261)

Toplumlar sadece insanları değil fikirleri de kutsallaştırır. Dinsel yasaklara paralel yasaklar da getirir, seküler yaşam tarzı ve yaşama bakış açısına eleştirilere karşı tahammülsüzlük de gösterir. Durkheim bu konuya da açıklık getirir:

---

<sup>16</sup> Din ihtiyacı, Comte için “insanın kendisini aşan bazı şeyleri sevmeye ihtiyacı” olduğundan vardır (Aron, 2006: 114).

“Bir inanç bütün toplum tarafından ittifakla paylaşıldığında... onu reddetmek ya da onun yanlış olduğunu göstermeye çalışmak yasaktır. Eleştiriye yönelik yasak, başka herhangi bir yasak gibidir ve bir kimsenin kutsal bir şeyin huzurunda olduğunu ispat eder. Hatta bugün, başkalarına verdiğimiz özgürlük ne kadar büyük olursa olsun, bütün olarak ilerlemeyi reddeden ve modern toplumların bağlı bulunduğu insani ideal ile alay eden bir adam, kutsal şeylere saygısızlık etkisi meydana getirir.” (2005: 261-262)

Din üretim ihtiyacı başlı başına üzerinde düşünülmesi gereken bir mevzudur. Birçok açıdan ele alınabilecek böyle bir konu bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Ancak şu söylenebilir ki bu üretim ister mevcut/kadim bir din adına olsun ister üretilmek istenen/seküler bir din adına olsun insana ait bir ihtiyacın hissedilmesi ve bunun giderilmesi ile ilişkilidir.

Bu çerçevede Aydınlanma ve Fransız devrimine karşı oluşan ve dini yeniden öne çıkaran güçlü bir akımın olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Bu akımı sosyologlar açısından değerlendiren Nisbet, dinle ilgilenen sosyologların dört farklı perspektifle yaklaşılabilecek gerekçeleri olduğunu düşünür. Bunlar dinin; (1) toplum için zaruri olması, (2) tarihin ve sosyal değişimin anlaşılmasında önemli bir rolünün olması, (3) ayin, seremoni, cemaat, otorite, hiyerarşi ve organizasyon gibi dini anlatan kavramların gösterdiği gibi dinin sadece inanç, doktrin ve idrakten ibaret olmaması ve (4) insan düşüncesinin temel kaynağı olduğuna dair bilinçli bir çaba ile oluşan yeni bir akımın oluşmasıdır (2013: 312-315).

### **Meşruluk: Dinsel, Profan ve Sentez**

Bütün yönetimler, hatta diktatörler bile, kendilerinin meşru yollardan iktidara geldiklerini ve yine meşru bir biçimde yönettiklerini iddia ederler. Bu da bize meşruluğun ne kadar önemli bir işlev gördüğünü gösterir. Bu kadar önemli bir konuda, bazı tutarsızlıklar ciddi sorunlara neden olabilir. Konumuz bağlamında profanlık iddiası ile yola çıkan ancak kutsalı yeniden üreten bir meşruluk anlayışının sorunlu olduğu en azından söyledikleri ile yaptıklarının aynı olmadığı dolayısıyla ahlaki bir çelişki yaşadığı üzerinde durulacaktır. Örneğin laiklik ve/veya sekülerlik tanımı gereği “din dışı

(profan)" olmak zorunda. Ama uygulamalara bakıldığında, sanki farklı bir *dinmiş* gibi algılanabilmektedir.

Profanlık iddiasının önemli yansımalarından biri olan laiklik, çok genel anlamda "...bu dünya ile öte dünyanın birbirinden ayrılmaları, farklılaşmaları ve birbiriyle olan kesişme terimini küçültmeleri, limite yok etmeleri..." (Kılıçbay, 1994: 20) biçiminde tanımlanabilir. Bu tanım oldukça yaygın bir kabul görür. Ancak ciddi sıkıntıları da beraberinde getirir. Öncelikli olarak *bu dünya-öte dünya* tanımlamalarını kesin sınırlar ile belirtmek mümkün müdür? Burada yukarıda yapılan din tanımları hatırlanmalı ve bu dünyanın dinsel yönünün de olduğu, hatta dünyevi dinlerin de olabileceği hatırlanmalıdır. Durum böyle olunca "*din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması*" tanımı da ciddi problemlile hale gelir. Bu ayrımı bir an kabul etsek bile problem, sadece din savunucularının devleti dinsel-leştirmeleri ile ilgili de değildir. Ayrıca seküler olanların da devleti dinsel-leştirmeleri ile ilgili bir problemdir. Durum böyle olunca din işleri ve devlet işleri bir birlerine karışmaktadır.

Profanlığı savunanların devleti dinsel-leştirme isteklerinin nedeni sorgulanmalıdır. Aslında bu sorunun oldukça pratik bir ihtiyacı gideren bir yanıtı var. Kutsallığın; insanların (buna inanmaları ölçüsünde) saygı ile bağlandıkları ve doğüstü güçler atfettikleri, aklın açıklamada zorlandığı inanışlar içermesinden dolayı, meşruluk aracı olarak kullanılması yöneticilerin işlerini oldukça kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla meşruluk arayışında iktidarların, kolaycılığı seçip, laik meşruluğun dışında "*kutsallar içeren*" meşruluk yollarına başvurmaları kendileri açısından anlamlı görünmektedir. Ancak bu anlam kutsalın üretimi ile insanı aşmakta adeta başka güçlerin insana hükmettiği olağanüstü bir ruh haline neden olmaktadır. Dünyevi olarak üretilen bu yeni kutsal alan, insanlara başka kutsallıkların üretilebileceğini de gösterir. Her bir kutsallık üreticisinin gücüne güç kattığı görüldükçe de yeni kutsallıklar üretmek isteyenler çoğalacaktır.<sup>17</sup> Kutsallık üreticileri tıpkı kadim dinsel dönemlerde görüldüğü gibi kutsallıklarını savaştıracaklardır. B-

---

<sup>17</sup> Fransız Devrimi sonrasında rakip devrimcilerin ürettikleri ve karşı çıktıkları dinsel anlayışlar bu durumu en iyi şekilde anlatmaktadır.

tün bunların sonucunda dünya yeni bir büyülenme dönemine girmiş olacaktır.<sup>18</sup> Ancak bu dünyevi kutsallıklar da ister istemez kutsallığın gerçek kaynağı olan kadim dinlere geri dönüşü sağlayacaktır. İdeolojilerin ve/veya meta anlatıların sonundan söz edilen bir dönemde dinlerin yükseliş (her ne kadar eski formlarıyla olmasa da) tam da bu durumu anlatmaktadır. Şimdi meşruluğun farklı kaynakları üzerinde durup konuyu biraz daha açabiliriz.

Meşruluk yönetme hakkıyla ilgili bir kavramdır. Ancak “yönetmek benim hakkımdır” demekten çok “yönetmek senin hakkındır” denmesiyle ilgilidir. Yani başkalarının yönetimi ve/veya yöneticiyi haklı görmesi meşruluğu anlamlandırır. O zaman Münici Kapani’nin dediği gibi “rastgele elde edilmeyip bir hakka dayandığı fikrinin kabul edilmesi ölçüsünde” bir iktidar meşru olur (Kapani, 1998: 67).

Meşruluk ile iktidar, otorite ve yasallık arasında da sıkı bağlar var, bazen birbirlerinin yerine kullanılsalar da çoğu zaman bunları birbirinden farklılaştırmakta yarar vardır.<sup>19</sup> Kısaca yasallık, yasaya uygunluğu anlatır ancak bu dayanağın rıza ile kurulmasını garanti etmez. Yani her yasallık meşru bir kaynağa dayanmayabilir.

Bunun yanında iktidar, bir şeyi birisine yaptırtma gücü, otorite ise bu gücün meşru kullanımını anlatır. Dolayısıyla, çok genel anlamda, iktidarın sosyoloji otoritenin de felsefi boyutta olduğu söylenebilir (Barry, 2004: 95). Aslında bu ilişkide, L. Lionson’un tabiri ile yönetim, “iktidarı otoriteye” dönüştürmeye çabalar, yönetilenler ise ihtiyaçlarını giderecek bir otoriteye sahip olmayı isterler. Otorite oluşturmada otoritenin, kullanıcıların doğuştan getirdiği bir haktan kaynaklandığı söz konusu olabileceği gibi yönetilenlerin verdiği bir yetki olarak da görülebilir. İlkinde genellikle bir azınlığın kendinde gördüğü üstünlükleri öne çıkarması ve bunu geri kalanlara empoze etmesi söz konusudur. Bu durumda yönetilenler itaat eder ve yönetime karşı sorumlu olurlar. İkincisi ise demokratik anlayışa daha uygundur. Yönetenlerin yönetenlere hesap verme zorunluluğu var-

---

<sup>18</sup> Milliyetçilerin ve komünistlerin ideolojik savaşlarında şehitlikten ve uğrunda ölünen kutsal davalardan, şeytanlaştırılmış düşmandan söz etmeleri bu durumu anlatır.

<sup>19</sup> İktidar, otorite, yasallık ve meşruluk kavramlarının genel hatları ile ele alındığı bir kaynak için bkz. (Heywood, 2012).

dır. Yönetim çoğunluğun rızasını almak zorundadır. “Çoğunluğun” ne olduğu ve iradesini nasıl ifade edeceği tartışılabilir. Çoğunluğun rızasını almak diktatörlüklerle demokrasileri ayıran bir ilkedir. Yanı sıra otoritenin kaynağı, yönetilen insanların dışında, dışsal olabileceği gibi içsel kriterlerle de kurulabilir. Dışsallık özellikle Tanrı, silahlar (güç) ya da atalara dayandırılır. Ancak içsel kriterler içinde seçkinlere (yaşlı, bilge, zengin vb.) bir hak formüle edilebilir ya da çoğunluğun istediği ile hareket edilebilir (2005: 197 vd.).

Yönetimin talebine karşın yönetilenlerin bu talebi haklı görmesi süreç için olumludur. Görüldüğü gibi meşruiyet gücün dayanağı ile ilgilidir. Bu dayanak insanların rızalarını oluşturduğundan toplumsal düzenin sürdürülmesi için hayati bir önem taşır. Dolayısıyla otoritenin kullanımı ve yasaların dayanaklarının meşruluk ile şiddetten daha çok rızaya dayanması sağlanmadığı sürece toplumsal düzeni belki kurmak kolay olabilir ancak sürdürmek oldukça zor olacaktır. Buradan yola çıkarak tarihin değişik aşamalarında farklı ihtiyaçlar ve durumlar karşısında farklı meşruluk anlayışlarının olduğunu söylemek gerekir. Biz çok genel anlamda meseleye yaklaşım ikili bir ayrıma gideceğiz; dinsel meşruiyet ve profan meşruiyet.

### **Dinsel Meşruluk**

Dinsel meşruiyetin temelinde, insanın varoluşunun kendi dışındaki varlıklara bağlı olması düşüncesi vardır. Bu varlıklar özellikle dinsel olanın kurucu unsurları olarak karşımıza çıkarlar. Tanrı/tanrılar veya olağanüstü güçlere sahip kurucu atalar (yukarıda sözü edilenler çerçevesinde düşürsek kutsalın kaynakları) birçok dinsel formun temelini oluştururlar. İnsanı var eden bu varlıklar ayrıca insanların bir arada yaşama düzenleri ile ilgili bir şeyler de talep ederler. İşte bu talep, insanın “borcu” bu varlıkların da “alacaklı” olduğu bir düzeni ortaya çıkarır. Borçluların alacaklıların rızasını gözettilerinde noktada “meşruiyet” fikrine de ihtiyaç duyulmaktadır. Toplumsal düzen bizi var edenin rızasına uygun olmalıdır. Zira kendi varoluşu hakkında söz söyleme hakkı olmadığını düşünen ve varlığının meşruiyetini doğaüstü bir varlığa bağlayan toplum, içinde yaşadıkları örgütsel yapı hakkında bir söz haklarının olmadığını düşüneceklerdir. İşte bu düşünce, tam da devleti doğuracak bir düşünce olarak

karşımıza çıkar (Gauchet, 2000: 34-35). Bundan sonraki temel mesele oluşturulan devletin borçlu olunan varlıkların istediği bir yapı olup olmaması olacaktır. Eğer oluşturulan yapı alacaklıların istediği bir yapı ise şüphesiz bu durum “meşruiyeti” sağlayacaktır.

Siyasal iktidarın meşruluğu konusunda Mısır firavunlarının bulduğu formül ilginçtir. Bu formül kralı tanrılaştırarak “alacaklı” konuma getirir ve ödenecek “borcun” ne olduğuna dair tek söz de onun olmuş olur. Bu, her yönetimin arayıp da bulamayacağı ama fırsatını bulursa sağlamak isteyeceği oldukça sağlam ve de güçlü bir meşruluk kaynağı oluşturulur. Bu meşruluk tarzı öyle anlaşılıyor ki, günümüzde dahi, ulaşılmak istenen bir idealdir. Ancak pratik açıdan işlemesi oldukça zordur.

Bu formülasyon yöneticinin şahsında Tanrı ve kralı birleştirir. Böylece itaat sadece krallığın siyasi bir zorunluluğu ile değil tanrısalığın dinsel zorunluluğu ile de sağlanır. Ancak bu formülü sürdürmek sürekli ölümle pençeleşen Tanrı-kralların tanrısal boyutunu ayakta tutmak pek de kolay olmayacaktır. Bu anlayışta zamanla bir değişiklik oldu ve kralın Tanrı olamayacağı ancak O'nun soyundan gelebileceği düşüncesi yerleşti ki bunun en güzel örneği Çin imparatorlarıdır (Kapani, 1998: 68-69). Eski Yunan Kahramanlık Çağı düşüncesinde de Tanrının soyundan olmak doğrudan soylulukla ilişkilendirilir ve bu ilişki ile yönetme hakkı arasında bağlantılar kurulurdu. Homeros destanları bu siyasi düşünceye kaynaklık edecek birçok anlatı barındırır. Örneğin, yönetici Agamemnon'un soyu Zeus'a dayandırılır. Diğer yöneticiler de diğer tanrılarla ilişkilendirilir. Tanrıdan alınan bu yönetme hakkı anlayışı doğuştan gelen bir siyasi erdem anlamını taşımaktadır. Homeros'un anlatımında bu durumun sembolik anlatımı da oldukça anlamlıdır. Zira yönetme hakkını temsil eden asa, Zeus tarafından Atreus'a verilir, o da oğluna verir. Böylece asa ile sembolize edilen yönetme hakkı, babadan oğula geçecek bir sistemin meşrulaştırıcı aracı olur (Şenel, 2005: 112). Böylece kralların neden yönetici olduklarını açıklamaları kolaylaşacak, yönetme hakkının onlarda olduğu daha güçlü bir biçimde savunulabilecek ve kabul ettirilebilecektir.

Sayılan bu durumların yanı sıra günümüze yakın, özellikle Hıristiyanlık teolojisinin içinden üretilen etkili teokratik meşruluk modelleri de vardır. Bu dönem özellikle Ortaçağ sonları ile Yeniçağ başlarına rastlar. Dönemin önemli özelliği mutlak monarşilerin güç

kazanmasıdır. Kralın tanrısal özelliği kalmamıştır ancak iktidarının kaynağı ilahidir (Kapani, 1998: 69).

Bazılarına göre her ne kadar, hayata dair hemen her şeyin dinsel olarak düzenlenmesinden dolayı, tarihin kaydettiği en dindar toplum Eski Yunan olsa da (Kılıçbay, 1994: 19) bu toplumun zamanla din ve mabet işlerini zenginleşme ile birlikte ikinci plana ittiği görülmüştür. Ancak bu durum laik bir yönetim için yeterli olmamıştır. Aynı şekilde Roma devrinde de dinin belirleyiciliği söz konusu olduğundan din dışı bir yönetime kaynaklık edecek tartışmalar daha az anlamlıdır. Laik bir devletin düşünülmesinde asıl anlamlı tartışmalar ve bu tartışmalara en önemli katkılar Hıristiyanlıkla birlikte sağlanmıştır. Çünkü *Sezar'ın hakkını Sezar'a Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin* diyen bu anlayış cismani iktidarla ruhani iktidarı birbirinden ayırıyordu (Daver, 1993: 7-8). Bu ayırım, kilisenin dünyevi alana karışmayacağı gibi bir anlayışın yansıması olarak görülebilir. Ancak bu ilk argüman düşünülenin tersi bir sonuca yol açtı. Bu sonuç; kilisenin güç dengeleri arasındaki konuma göre değişti ve kilise kendini güçlü hissettiği dönemlerde Sezar'ın hakkından hiç söz etmedi ya da Sezar'ın hakkının ancak Tanrı'nın istediği biçimiyle verilebileceğini savundu. Ancak iki dünya ayırımına Hıristiyanlığın yaptığı bu vurgu dünyevi alan-ruhani alan ayırımını da beraberinde getirdi. Laiklik tartışmalarında sıkça değinilen din ve devlet işlerinin ayrılması düşüncesi de buradan temel bulmaya başladı. Modern dönemlerde kilise aleyhine gelişen seküler düşüncelerin de bu ayırma gönderme yaparak kilisenin eski alanına (din/öte dünya işleri) çekilmesi talep edildi.

Hıristiyanlık, hem Batı Roma ve hem de Doğu Roma'da devlet dini haline geldiğinde, kilise ruhani iktidarın tek sahibi idi. Ancak Batı Roma'da işler biraz daha farklı yürüdü ve zaman zaman laikler ile kilise arasında farklı dengeler kuruldu. Bu denge mücadelesinde laikler sıklıkla din alanının farklı olduğunu öne çıkardılar. Ama kilise de elinden geldiğince iki alanı kontrol etmeye çalıştı ve tıpkı Roma gibi tüm Avrupa'da örgütlenip etkisini arttırdı. Kilise din-devlet ayırımı yerine her alana müdahale etme isteği ile hareket edebildi. Yeni argüman, 'yeryüzü eğer Tanrı İmparatorluğunun bir parçası ise kilise de dünyevileşmeliydi' biçiminde somutlaştı. Böylece ekonomiye bulaştı, siyaseti ve adaleti yönetmeye başladı. Öyle

oldu ki kararları kilise verdi, devlet uyguladı. Üstelik Roma yıkıldığında, kilise ayakta kalmıştı ve çok büyük imtiyazlar elde etmişti (Sezen, 1993: 17-18).

Kilise, güçlü ruhani etki ile güçlü cismani etkiyi birleştirdi. Bunun için Avrupa'nın parçalanmışlığını kullandı. Zira Avrupa'nın parçalanmışlığı ile birlikte güçlenen derebeyleri karşısında acze düşen krallar, Papa'dan yardım istediler. Bu arada ezilen halk öbür dünya saadeti vaat eden kiliseye güçlü bağlarla bağlandı. Bu iki gelişme kilisenin dünyevi iktidara hâkim olmasını pekiştirdi. Asıl vurgu ruhani iktidarın laik iktidara karşı üstünlüğü idi. Bu argüman özellikle kilise güçlü iken savunuldu. Ancak kilisenin zayıfladığı dönemlerde de dünyevi iktidara karşı bağımsızlık vurgusu yapılarak din alanının güçlü kalması sağlandı (Daver, 1993: 9-11). Hıristiyanlık ve dünyevi otorite ilişkisinin bu anlatımı oldukça ilginçtir. Zira özellikle iktidarın kim tarafından nasıl kullanıldığı, aynı referanslar alınsa bile günün şartları ve güç dengeleri tarafından nasıl belirlendiğini göstermektedir.

Söz konusu İslam olduğunda işin rengi biraz değişmektedir. İslam ortaya çıktığından kısa bir süre sonra siyasi bir form da taşıdı. Üstelik siyasal lider de peygamberdi. Bu dönemde din ve devlet işleri gibi bir ayırım insanların zihninde yer bulmuyordu. Dolayısıyla dinin dışında pür dünyevi bir alan algısı, ilgilenilmeyi hak edecek bir konu değildi. Hz. Muhammed'in vefatından sonra Allah'tan vahiy alan bir otoritenin olmaması bazı sorunlara neden oldu. Ancak bu da din dışı bir alandan ziyade "yönetici kim olmalı" sorusu ile ilişkiliydi. Meşru yönetim tartışmaları da yapıldı ve dinsel gerekçeler bulunarak otorite kullanılmaya çalışıldı<sup>20</sup>.

Batı ile karşılaşma, batılı tartışmalara da dâhil olmak anlamına geliyordu. Batının tartıştığı din alanı ve din dışı alan ayrımı özellikle modernleşme sürecinde gündeme geldi. Yanı sıra yeni dünyevi ihtiyaçlar farklı formülleri de tartışılır kıldı. Özellikle İslami kavramlara batılı anlamlar yüklendi ve din çoğu zaman bir muhalefet aracı olarak kullanıldı. Günümüze yakın dönemlerde ise

<sup>20</sup> Peygamber sonrası Müslüman toplumunun baş etmek zorunda kaldığı ilk büyük sorun olan yönetici seçimi ve politik teolojik sonuçlarının bir analizi için bkz. (Evkuran, 2006; Evkuran, 2016).



yine batının etkisi ile İslamcılık, post-islamcılık, Euro-islam, fundamentalizm gibi konular tartışmaların seyrini belirlemektedir. Ancak profanlık konusunda İslam ülkelerinde de Batı ile benzer sorunlar/süreçler yaşandığından genel bir anlatım bu makale kapsamında yeteceğinden İslam ile ilgili bir başlık açmaya gerek duyulmamıştır.

### **Profan Meşruluk Arayışları**

Tarihte teokratik devletten laik devlete geçiş süreci yönetimin aristokrasiden burjuvaziye geçiş sürecini de anlatır. Aristokrasinin meşruluğunu Tanrı'dan alması ve bu konuda yüzyıllardır süregelen bir geleneğin bulunması gücüne güç katıyordu. Ticaretin gelişmesi ile birlikte zenginliklerin yeni sınıfın elinde birikmesi yönetimin de el değiştirmesini zorunlu kılıyordu. Bunun için öncelikle yapılması gereken aristokrasinin elindeki meşruluk kaynağını çöktürmekti. Aristokratlar dinsel kurumlarla kendilerini tanımlıyorlardı. Ancak bu kurumların çöktüğü yozlaştığı da bir gerçektir.

Fransız İhtilali sonrasında yaşananlar, yukarıda anlatıldığı gibi, kilise düşmanlığı hatta Hıristiyanlık düşmanlığının çarpıcı bir örneğidir. Ancak hem devrim öncesinde hem de devrim sonrasında bu karşıtlığın çok aşırıya gittiği başka yerler de görülecektir. Örneğin bir dönem Kuzey İtalya'da ki Padua'da kanunlara göre bir rahibin öldürülmesi hafif para cezası ile cezalandırılırken bir laikin öldürülmesinin cezası idam (Daver, 1993: 13) olarak belirlenmişti.

Bu arada farklı devletlerin dinin gücünü kullanma yarışı ve Protestanlık hareketinin yükselişi de papalığın zayıflaması ile sonuçlanmıştır. Sonuçta milli kiliselerin ortaya çıkması ve kiliselerin milli devletlere bağlanması süreci de yaşanmıştır. Fransa, Papalığa Fransız asıllıların getirilmesi için uğraşmış buna karşın İngiltere'de de papalıktan ayrılan Anglikan Kilisesi kurulmuştur. Böylece İngiltere'de artık kral, kilisenin başı oluyordu (Sezen, 1993: 20-21).

Burjuna ekonomik kaynakları elinde bulunduruyordu ancak tüm yönetimlere hâkim olduğu söylenemezdi. Geleneksel bir meşruluktan yoksun olan yeni sınıfın meşruiyetini nereden alacağı önem kazanmaya başladı. Tam bu arada milli egemenlik meşruluk krizinin çözümü için yetiştirdi.

*Milli egemenlik* kaynağını Rousseau'nun "Toplum Sözleşmesi" fikrinden alır. Bu anlayış meşruluk kaynağının tanrısal olmasına karşı çıkar ve dünyevilikte arar. Dayanak noktası "genel iradedir". "Genel irade, kişisel iradelerin sadece bir toplamından ibaret değildir: onlardan ayrı, onların üstünde kendine özgü varlığı olan *kollektif* bir iradedir." Bu irade hiçbir zaman yanılmayacak sürekli toplumun yararı için olacaktır (Kapani, 1998: 70-73). *Millet*'in de tanrı kadar soyut bir kavram olduğu düşünülürse teokratik meşruluk anlayışından ne kadar uzaklaştığı tartışma konusu olur. Zira sadece dayanak noktası olan referansın isminden başka değişen hiçbir şey olmadığı düşünülebilir. Üstelik milletin iradesinin somutlaşması esnasında da bir sürü sorun ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla "milli irade" ile "seçmen çoğunluğunun siyasal tercihi" arasında kapanması imkânsız bir mesafe söz konusudur. Bu ve benzeri sorunlar milli egemenlik teorisinin ciddi problemleri olduğunu hatta iddianın aksine metafizik bir kavrama dönüştüğünü anlatmaktadır (Kapani, 1998: 75vd.). Tam da burada Carl Schmitt'in açıklamaları da hatırlanmalıdır. Onun "modern devlet kuramının bütün önemli kavramları dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır" derken kastettiği de aslında bu düşüncelere paraleldir. Ona göre "her şeye kadir Tanrı her şeye kadir yasa koyucuya dönüşmüştür" (Schmitt, 2005: 41vd.). Tüm bu açıklamalardan sonra birisi "Tanrı egemenliğinin" ancak "milletin kararı" ile gerçekleştirilebileceğini söylemesi durumunda<sup>21</sup>, egemenliğin millette ya da Tanrı'da olması hiçbir şeyi değiştirmeyecek, söylenenler sadece retorik olarak kalacaktır.

Gerçekten de egemenliğin kaynağının millet olması egemenliğin kutsal/dinsel/ilahi olmaktan çıktığı anlamına gelemez. Bu milletin tanımı ile de anlaşılabilir. Millet adeta Tanrı gibi; "geçmişte yaşamış" ve "gelecekte yaşayacak" bir unsur olarak görülür. Somut olarak gösterilemez.<sup>22</sup> Bu aşkın varlık adeta bu dünyadan çok öte dünya ile ilişkilidir.

Şimdi profan bir meşruluk arayışı olan laiklik kavramına geri dönelim ve profanlık vurgusu çok belirgin olan Niyazi Öktem'in yaptığı laiklik tanımına başvuralım.

<sup>21</sup>Ali Bulaç bu iddiayı dile getirir (1995: 138).

<sup>22</sup> Millet kavramının tanımı için bkz. (Eroğul, 1993: 5).

Öktem'e göre laiklik; "rasyonalizmdir (uşçuluk-akılcılık) ... Ak-lın rehber alınması; safсата, hurafe, bilim dışı açıklamaların, irdelenmemiş "nakillerin" atılması, akılcı davranış modelleridir. Devlet yönetiminde bu yöntem izlenirse onun adı laikliktir." (Öktem, 1994: 34) Görüldüğü gibi bu tanım tüm kutsallıkları yadsımakta adeta pür profan bir yol önermektedir. Peki bu istek "milli irade" gibi soyut bir kavramla gerçekleştirilebilir mi? Aslında birçok düşünür, bu tarz bir iradenin olamayacağını vurgular. Özellikle, kavramın bilimsel olmaktan uzak olduğu ve bir dogmaya dönüştüğünün altını çizerek (Kapani, 1998: 79). Görüldüğü gibi kaynağını Tanrı'dan ya da tanrısallıktan almamakla birlikte "milli egemenlik" anlayışı doğüstü hatta eleştirenlerin değişimi ile "dogma" olabilmektedir.

Her ne kadar seküler bir kavram olsa da kutsallıkla bezenen milli irade yine de önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Çünkü yönetimler için yönetilenlerin rızası oldukça önemlidir. Bu rıza oldukça, alınan kararlara uyum şiddet/zor kullanılmadan sağlanabilecektir. Sonuçta meşruluğun sağlandığı yerde şiddetin olmayacağı yargısına varılabilir (Kapani 1998: 84-85). Meşruiyet eksikliği yönetimi mutlaka yıkmasa da ciddi yaralar almasına neden olur (Sartori, 1996: 204). Üstelik teorik olarak, çoğulcu toplumlarda (ki çoğulculuk tek bir kutsalın hâkim olmadığını gösterir) herkes aynı değerleri ve inançları paylaşmadığını göre meşruiyet üretimi ancak kişilerin rızasına dayanabilir. Zaten siyasal literatürde oldukça geniş bir yer kaplayan toplum sözleşmesi gibi birçok teori de bu durumu beslemektedir (Rosenfeld, 2008: 25-216).

Tüm bu gerçeklerden yola çıkan yöneticiler, istikrarın sağlanması için kutsalın gücüne başvurmakta hatta dinsel kurallar üretmektedirler. Çünkü geniş halk kitleleri nazarında meşruluklarını sağlamak bu kutsallar dolayımı ile çok daha kolay olmaktadır. Ancak çoğu zaman "din olanı" sanki "din değilmiş gibi gösterme" çabası oldukça belirgindir. Zira eğer yapılanlar din olarak kabul edilse, dinin otoritesi farklı olduğundan söz sahibi olacak olanların kendileri değil de, dinin temsilcileri olması beklenir. Gerçi bu yeni dinin kurucuları olarak kendilerinin ürettikleri bu alanda onların sözlerinin geçmesi gerekir. Ama bunun önünde çok önemli bir engel görünmektedir. O da seküler yöneticilerin kendilerinden önceki dinsel meşruiyette elleri zayıf olduğu için kutsalla ilişkilerini oldukça za-

yıflatmalarıdır. Dolayısıyla yeni duruma “din” adı vermeleri anlamlı olmayacaktır. Bu adlandırma kendilerini tutarsızlığa düşürecektir. Onun için sekülerlik iddiasının ısrarla sürdürülmesi ve ısrarla din dışı olunduğu vurgusu önem arz etmektedir.

### **Profanın Pratiği: Kutsaldan Arınamama**

Seküler yönetimlerle ilgili şu iki tespit yapılabilir. Yöneticiler; öncelikle kullandıkları dinin ilahi dinlerden olduğunu iddia edemezler zira ilahi dinlerin belli gelenekleri var ve yöneticiler genellikle bu geleneğin dışındadırlar. İkinci olarak da doğaüstülüğün ve kutsallığın oldukça açık olduğu bir durum söz konusudur. Bu durumda, din dışı olduğu iddiası pek inandırıcı olmayacaktır. Ancak iktidarlar, başka çareleri kalmadığından bu tarz doğaüstülüklerin/kutsallıkların din olmadığı yolunda ısrarlarını sürdüreceklerdir. Modern Ulus devlet bağlamı ile bu durumun günümüzdeki hemen her yönetim için geçerli olduğu söylenebilir.

Meşruluğun ne olduğu veya ne olması gerektiği konusunda belirleyici olanlar ve diğerlerini ikna edenler genellikle hâkim olanlardır. Hâkim olan sınıf/aile/din/kral/etnisite, şartlar değişince ya yeni duruma adapte olmak zorunda ya da yeni hâkimlere yerlerini bırakmak durumundadır. Yeni hâkim unsur kendi meşruluk kaynağını oluşturacaktır ki yönetimi alma sürecinde muhtemelen bunu oluşturmuştur. Tanrı-kral anlayışında kralların tanrı olmadıkları anlaşılınca, tanrının oğlu olduklarına dair inançların yerleştiğini görüyoruz. Başka bir aşamada kralın tanrısallığının olmadığı anlaşılınca kral, iktidarını sürdürmek için, bu iktidarın, tanrı tarafından kendisine verildiğinin alt yapısını hazırla(t)mıştır. Nihayet burjuvazi ekonomiye hâkim olunca, zenginliklerini daha iyi korumak için devletin de kendi elinde olmasını arzuladı. Aristokrasi gücünü kaybettiğinden, (burjuvazi) bu amacına ulaşabildi. Ancak meşruluğunu sağlamak için farklı bir şeylere dayanmalıydı; bu da “millet” olacaktır.

Görüldüğü gibi meşruluğun kaynağı hep soyuttur. Soyut olması, herkes tarafından müdahale edilemeyeceği anlamına gelir. Böylece hâkim olanlar tarafından oldukça geniş bir yelpazede yorumlanabilir. Tanrı ya da millet olmasının pratik açıdan çok da önemi yoktur. Sonuçta “maslahat icabı” yapılması gereken işler yü-

rütülecektir. “Tanrının iradesi ancak demokrasi ile gerçekleşir” deyip demokrasiyi hiç tavizsiz uygulamak mümkün olabileceği gibi, milletin iradesi deyip diktatörlükler de meşrulaştırılabilir.

Meşruluk kaynağının soyut olması ve herkesin ikna edilmesinin zorluğu, ister istemez yönetimi belli bir çoğunluğun desteğini aramaya götürecektir. Yani, yönetimin bazılarınca (yönetimin ayakta kalabileceği kadar) meşru görülmesi gerekecektir. İnsanın yeryüzünde görülmesi ile birlikte “kutsal”ın (insan) hayatında önemli bir işlev gördüğünü biliyoruz. Kutsala karşı alınan tavır, yöneticiler açısından yönetimin meşruluğu için, (daha az zahmetle daha çok verim elde edilebileceği düşüncesi ile) kullanılmaya oldukça elverişli olduğundan, “kutsal”, bir meşrulaştırma aracı olarak kullanıla gelmiştir. Hatta laik olduğunu özellikle vurgulayan birçok yönetim bu kolaycılığa başvurmaktan kendisini alıkoyamamıştır. O zaman dinin bu günkü siyasal işlevini anlamlandırmak için bir soru ile devam etmek gerekir.

Din, acaba eskiden mi daha büyük bir güce ve işleve sahipti yoksa günümüzde mi? Bu sorunun cevabı bazılarınca üzerinde düşünmeye gerek dahi duymadan çok nettir. Yukarıda da değinildiği gibi bu grup dinin işlevinin gittikçe azaldığını söyleyecektir. Ancak aykırı düşünceler de var. Yukarıda değinilen Carl Schmitt ve benzer fikirler bunun önemli yansımalarını vermektedir. Ayrıca çok daha çarpıcı bir biçimde Hayes (1995: 31 vd.), bununla ilgili ciddi deliller ve gözlem sonuçları da sunacaktır. Ona göre; sanayi devrimi ile hızlanan bir gelişmenin sonucunda, sayıları gittikçe artan batılı entellektüeller, Hıristiyan dini mirasını önemsemiyorlar ve halk da bundan etkileniyordu. Kitlelerin Hıristiyanlıktan uzaklaşmaları dinden uzaklaştıkları anlamına gelemezdi. Bu durum entellektüeller için de geçerlidir. Oluşan inanç boşluğu doldurulmalıydı. Entellektüeller, “yarı dini bir bağlılık gösterdikleri”, “bilimcilik”, “insancılık”, “pozitivizm”, “hürmasonluk” gibi inanışları ile bu boşluğu doldurmayı hedeflediler. “Şüphesiz ki, bu merciler kitlelerin perestişi için fazla soyut, fazla batını kalıyordu.” O zaman entellektüellerin sunduğu başka teklifler değerlendirilecekti ki bunların en cazipleri milliyetçilik ve komünizm olmuştur. Sonuçta; insanların hayatlarında gerileyen dinin kendisi değil Hıristiyanlıktı. Yeni kutsalların üzerine oturtulan yeni dinleri görmek o kadar da zor olmayacaktır.

Marx, “sabit ve durağan olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey ayaklar altına alınıyor ve insanlar sonunda yaşam koşullarına ve karşılıklı ilişkilerine ayık kafayla bakmak zorunda kalıyor” diyordu. Bu görüşleri, ilişkilerin kapital tarafından belirlendiğinin ifadesiydi. Bu noktada oldukça haklı görünüyor ancak “dinsel ve siyasi yanılısalarla gizlenmiş sömürünün yerine açık, utanmaz, doğrudan ve kaba” sömürünün geçtiğini söylerken (Bostancı, 1999: 27) “açık” ve “doğrudan” nitelendirmelerini ters çevirdiğimizde “kapalı” ve “dolaylı” nitelendirmeleri ile karşılaşırız ki bunların sadece “dinsel sömürü” (Marx’ın kastettiği anlamı ile Kapitalizm öncesi yapılar) araçları olduğunu söylemek, referansını bilinen bir dinden almayan düşüncelerin (ilişkilerin-yapıların) kutsallıktan arınmış, açık, doğrudan oldukları gibi bir ön kabulle hareket etmemize neden olur ki bu bizi yanıltacaktır. Şunu da belirtmek gerekir ki Marx’ın düşünceleri de kutsallıktan arınmış değildi. Bostancı (1999: 28), burjuvanın ilga ettiği kutsallığın (burjuvanın kutsallığı ilga ettiğine katılmıyoruz, bize göre sadece kutsalın referans kaynağı değişti) Marx tarafından “insani özgürlükler temelinde” tekrar kurulduğunu söyler. Bu durum tartışılabilir ancak çok açık olan bir şey var ki o da Marksizm’in etkisi ile kurulan yönetimler devirdikleri kutsalların yerine yenilerini getirmekte fazla gecikmemişlerdir.

“Karl Marks’ın döneminden ve bilhassa da 1917 Rus Devriminden beri, komünizmin ekonomik cazibesinin yanı sıra, aşikâr bir dini cazibesi vardır. Alenen materyalist ve ateist olmasına rağmen, bir dünyevi cenneti vaat eder. Ermişleri ve şehitleri vardır, hekimleri ve sapkınlar vardır. Hararetle propaganda yapar ve takipçilerinin özel ve değişmez sadakatlerini ister. Kremlin’de artık tuhaf bir merkezi otoriteye; mahiyetçe aynı anda hem siyasi, hem dini, hem emperyal ve hem papalıkvari bir otoriteye sahiptir. Rakip bir dine, bilhassa da Hıristiyanlığa hiç tahammülü yoktur ve dünyayı fethetmek için kendine güvenle ileriye bakmaktadır.” (Hayes, 1995: 32)

Marksizm kutsalın kalmayacağı noktasında çok iddialıydı. Ancak, sonuçta gelinen nokta, hayat tarzının kutsalla içli dışlı olması olarak da okunabilir. Buna paralel bir biçimde kutsalı direkt yadsımayan, sözgelimi milliyetçi akımların etkisi ile oluşan, (ulus) devletlerde bu durumun çok daha belirgin olduğunu görebiliriz.

Hıristiyanlığın, aydınlanma döneminden sonra, yüceltilmesi bırakılınca yerini *yeni din*'in yüceltilmesi aldı. Bu dönem laik ve ulus devletin "takdis" edilmesine şahit olunmuştur. İngiliz Bolingbroke'un hedefleri arasında bir İngiliz kilisesi kurmak vardı. Ancak bu kilise "batıl inanca ya da ilahiyata dair hiçbir şeyle uğraşmamalı"ydı; ulus devletin dışında olmamalıydı. Anayasaya bağlı olması gereken bu kilise mensupları, "kendilerini diğer insanlara karşı Tanrı'nın elçileri taslayanlardan" çok daha fazla tanrının elçisi olmayı hak ediyorlardı. Bolingbroke'la benzer düşünceleri paylaşan Fransız Raynal da şunları söylüyordu: "Devlet din için değil, din devlet için yapılmıştır... Devlet herşeyin üstündedir. Dünyevi iktidarla ruhani iktidar arasında ayırım yapmak düpedüz saçmalaktır..." (Hayes 1995: 72). Rayal burada devletin kutsallığına vurgu yapmakla, dinin bir araç olarak kullanılabileceğini de söylemiş oluyor.

Modern dönemlerin siyasal ideali konusunda çok yol kat edilmesine neden olan Fransız ihtilali aklın ışığında yapıldı. Birçok bakımdan dine başkaldırı niteliği taşıyordu. Peki kendi getirdiği kurallar dinin ne kadar dışında yer alıyordu.

"Aklın; sürekli milli tapınmaya mazhar olamayacak denli soyut, fazlasıyla ateistik, devrimci Fransada'daki cereyan eden olaylardan fazlasıyla uzak olduğu ortaya çıktı. Buna karşı çıkan Robespierre'nin etkisiyle, onun yerine, deistik bir Yüce Varlık kültü koyuldu. Robespierre'nin düşmesinden ve Direktorya'nın kurulmasından sonra, bir çeşit törensel "etik kültürü", "Theophilanthropy" unvanıyla resmi din haline getirildi..." (Hayes, 1995: 85)

Marksizm gibi, Fransız Devrimi ile somutlaşan burjuva devrimin de hedefi dinden uzaklaşmaktı. Ancak oda bunu başaramadı. Üstelik yeni bir din getirdi. Bu yeni din bildiğimiz anlamdaki dinlerden çok daha güçlü ve çok daha kapsayıcıydı. Bu dinin de tapındığı/ibadet ettiği tanrıları, kutsal simgeleri, kutsal mekânları vardı. Şimdi, Hayes'in (1995: 227-254) çalışmasına dayanarak yeni din ile eski din arasındaki benzerlikleri gösterdiğimizde konu daha iyi anlaşılabilir olacaktır:

(i) Bu yeni dinin de bir ilahı var. Bu ilah, kişinin "milli devletinin hamisi ve ya tecessüm etmiş" halidir. Sam Amca (Amerikalı), Boğa John (İngiliz), Marianne (İskoç), Hans (Alman), İvan (Rus) ve bunun gibileri şakavari bir

tarzda belirebiliyorlar. “Yine de seçilmiş bir halkın tanrısı, kıskanç bir tanrı, esasen savaş tanrısıdır o.”

(ii) Milliyetçilik (yeni din), *akıl* ile “spekülatif bir milliyetçilik teolojisi ve mitolojisi”, *muhayyile* ile ezelden ebede yaşayacak millet için “gaybi bir alem”, *duygularla* (tapınılan tanrının rızasını kazanmayı sağlayacak) törensel ibadet alanlarını kurar.

(iii) Milli devlet üyelerini dış şeytanlara karşı koruduğu gibi, onları rızıklandırmaktadır da.

(iv) Her yeni doğan insanın laik devlet tarafından tescili, aslında kilisenin vaftiz törenleri gibidir. Sonra devlet onu “milli ilmihal dersleri” için okullarında eğitir. Kilise ve tabii ki ulus devlet sadece doğumlarla değil evlilik ve ölümlerle de kendisini gösterir. “Eğer milliyetçilik adına savaşmışsa, kabrine kulluğunun alameti koyulur... I. Dünya Savaşı’ndan beri milli başşehirdeki en kutsal türbe, “Meçhul Asker Kabri”dir. Sürekli çiçeklerle bezeli olan burada sürekli ışıklar yanar.”

(v) Yeni dinlere üye olmak zorunludur. Ya ölümle ya da göçle çıkabilirsiniz ancak ikinci yol sadece mezhep değiştirmekten ibarettir. Çünkü şu anda pratikte hiçbir ülkenin hâkim olmadığı bir toprak parçası yok gibidir.

(vi) “Modern milliyetçilik ayini, diğer bazı dinlerden daha basittir; ama nispeten genç olduğu gözönüne alınırsa, bu ayin oldukça iyi geliştirilmiştir. Bu ayinin başta gelen sembolü ve merkezi tapınma nesnesi, milli bayraktır”<sup>23</sup> Milli bayraklarla ilgili bir tören yapıldığında onunla birlikte vazgeçilmeyen bir şey de “milli marş”tır.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> “Dar anlamda konuşursak, Avrupa kıtasında hiçbir şey 18. yüzyılın sonlarındaki Fransız devriminden önce gelmez; Birleşik Devletler’in yıldızları ve şeritleri de daha eski değildir... Bayrağı “selamlama”nın, “yarıya indirme”nin, “indirme”nin, “göndere çekme”nin evrensel ayin biçimleri vardır. Erkekler yanlarından bayrak geçtiğinde şapkalarını çıkarırlar; şairler bayrağa hamd ve sena etmek için kasideler yazarlar ve çocuklar bayrak için ilahiler okur, sadakat yeminleri ederler.” (Hayes, 1995: 231).

<sup>24</sup> Milli marş edebi açıdan hiç kayda değer olmayabilir. Ancak bu profan bir metinmiş gibi eleştirilemez. “Te



(vii) Hıristiyanlıkta olduğu gibi Milli devletlerin de kutsal günleri<sup>25</sup> vardır.

(viii) Milli devletlerin de tapınakları<sup>26</sup> vardır.

Hayes'in saydıklarından başka şunları da ekleyebiliriz.

(ix) Milliyetçiliğin kutsallığını pekiştiren bir yönü de seçilmişlik mitidir. Bu mit, "...modern öncesi, kutsal etnik seçilmişlik mitinin laik, modern muadilidir." (Smith, 1994: 136) (Her din mensubunun, tanrının gerçek dinini kendisinin mensup olduğu din olarak görmesinde olduğu gibi.)

(x) Her milletin dili de kutsal idi. Bu kutsal dil (resmi dil) ile *yeni dinin* tüm gerekleri (ibadetleri) yerine getirilecekti.<sup>27</sup>

(xi) Her millet "biz ve onlar" tanımlaması yapar. Bu asıl belirleyicidir. Millet başkası olmamakla anlam kazanır. Millet; "bizdir", "onlar" değildir (Türköne, 1994: 54). Yani müminler ve kâfirler vardır.

---

Deum (Allah'a hamd ve övgü. Hıristiyan ayininde ilahinin açılış sözleri... yeni tertibi ile okunmaya başlandığında kullar ayağa kalkar, askerler "hazır ol" a geçer, erkek siviller şapkalarını çıkarırlar, harici saygı ve ihtiramın her türlü gös-  
terilir." (Hayes, 1995: 231-232).

<sup>25</sup> "Hıristiyan Kilisesi nasıl Paganizm'den bazı bayram günlerini alarak benimsemişse, milli devlet de

Hıristiyanlık'tan birtakım bayram günleri almıştır. Mesela, Birleşik Devletler'de, Dört Temmuz milliyetçi bir Yılbaşı'dır, Bayrak Günü Corpus Christi (Hz. İsa'nın cismi)'nin bir uyarlaması, Nişan Günü ya da Gaziler Günü de Tüm Ruhlar Günü'nün vatansever bir versiyonudur. Hıristiyan takvimindeki azizlerin günlerini takliden, Washington ve Lincoln gibi milli azizlerin ve kahramanların doğum günleri kutlanır." (Hayes, 1995: 232).

<sup>26</sup> "Amerikalıların en fazla kutsallaştırdığı yerleri ve yapıları görmek isteyen birisi, Hıristiyan katedrallerini değil, Philadelphia'daki Bağımsızlık binasını, Boston'daki Faneuil Binasını, Lexington'daki General Lee'nin ve New York'ta da General Grant'ın türbelerini; bütün bunlardan başka, kubbeleriyle ve sütunlarıyla, Kongre ve Yüksek Mahkeme tapınaklarıyla, Beyaz Saray'ıyla, Lincoln, Jefferson ve Washington abideleriyle, Arlington ve Vernon Tepesi yatırırlarıyla popüler haccın tam bir mekkesi olan, milli başşehir gezmek zorundadır." Hayes, 1995: 232. Bu örnekler dünyanın bütün ülkeleri için kısmen de olsa geçerlidirler.

<sup>27</sup> Eski kutsal diller (Latince, Yunanca, İbranice) yeni yayıncılık anlayışı ile diğer dillerin seviyesine indi. Ve hiçbirisi artık Tanrı'ya ait değilse her millet kendi dilini seçecekti (Anderson, 1995: 87-88.). Yani hepsi kendi dilini kutsal sayacak ve de-  
ğişmez (resmi dil) kılacaktı.

Yukarıda verdiğimiz örnekler bugün laik olduklarına inandığımız tüm devletler için geçerlidir. Oysaki buradan da anlaşılacağı gibi bu uygulamalar hiç de *din dışı* değildirlerdir. Bunların din dışı olamamaları laik devletin milliyetçilikle olan göbek bağından kaynaklanmakta olduğunu söyleyebiliriz ki Hayes'in laik devletin "ilahlaştırılması"nın modern çağlardaki tek biçiminin milliyetçilik olduğunu söylerken kastettiği budur (Hayes, 1995: 251). Ancak bize göre milliyetçilik sadece bu gün açısından işlevsel bir değeri olduğundan kutsallaştırma aracı olarak kullanılıyor. Yarın başka ideolojik kutsallık araçları da ortaya çıkabilir. İktidarın sürmesi için yöneticilerin kutsala başvurmaları, işlerini kolaylaştıracağından bu konuda *amaca giden her yolu meşru görme* eğilimleri vardır. Yoksa eski çağlarda kralların ya da Marksizm'deki işçi sınıfının kutsal olmasından, temelde, milliyetçiliğin hiçbir farkı yoktur.

Son olarak şu soru akla gelebilir: bugün laik denilen uygulamalar kutsalı içeriyor olsa dahi bu uygulamaların işlevsel bir değeri var, bunlar toplumun huzuru için değişebilen ve dogmadan uzak kurallar olduğundan, dinsel kurallardan daha elverişli değildirler? Kuralların değişebilir olması topluma ayak uydurulması açısından önemlidir. Ancak bu sadece laik kurallar için değil tüm kurallar için geçerlidir. Örneğin 9. yüzyılda İslam uleması içtihat kapısının kapandığını söyleyerek (İnalçık, 1996: 319); gerek kamu hukukunda ve gerekse fertler arasındaki ilişkilerde tek bir kanun(şeriat)un uygulanacağını dile getiriyordu. Bu durum İslam fıkhında oldukça kabul gördü ve bunun dışına çıkılmaz oldu. Ancak değişen şartlar (sözgelimi Osmanlı Devleti'nde böyle oldu) şeriatı aşan bazı kurallar gerektirebiliyordu. Üstelik Osmanlı devleti örneğini ele alırsak; bu devlet, meşruluğunu şeriata dayandırıyor olmasına rağmen, şeriatın dışına çıkabiliyorsa, din kurallarının da zamanla değiştiğini anlayabiliriz (İnalçık, 1996: 318-341). Eğer laik kuralları sadece değişme özelliği ile ele alırsak din kurallarından sadece dayandırıldıkları kaynak noktasından ayırmış oluruz ki bu da gerçeği tam yansıtmaz. Zira Tanrı'yı konuşturan (en azından Tanrı'nın ne demek istediğine karar veren) insanlar olduğundan, dine dayalı olduğu söylenen kurallarla laik kuralların içerikleri pek farklı olmayabilir.

En ilkel toplumlarda bile "kutsallık ile rasyonellik" bir arada bulunabiliyordu. Amazon yerlilerindeki bir kurala göre avcıya avı

tabu kılınmıştı. Bu kural yaşamın sürmesi için toplumsal dayanışmanın bir gereği olarak oldukça önemli bir işlev görüyordu (Bostancı, 1999: 86). Bu kuralın gördüğü işlev değerlendirildiğinde toplumun buna ihtiyacı varsa ister ilkel, ister gelişmiş bir toplum olsun bunu karara bağlaması gerekir. Ve bu karar verilirken içine kutsal tonların karıştırılması yönetimin işini kolaylaştıracağından, gelişmiş laik yönetimlerde de bu gibi kutsallıkla karışık rasyonel kurallara rastlamak şaşırtıcı olmayacaktır.

Önceleri kutsal tonlarda rasyonel kurallar vardı, şimdi ise rasyonel tonlarda kutsal kurallar var. Dolayısıyla, bizce toplumun ihtiyacı ya da, daha yerinde bir deyişle, iktidarın ihtiyacı doğrultusunda gerçekleşen kuralların geçmişte neye göre yapılyorsa şu anda da ona göre yapıldığını söylemek çok da yanlış olmazsa gerek. Yani geçmişin kuralları ile şimdinin kuralları (değerlendirdiğimiz anlamda) renk değişikliklerinden ibarettir.

### **Sonuç**

Dinin ne işe yaradığı sorusuna verilen cevap ile dinin ne olduğu arasında bir bağ kurulduğunda; dünyevi olduğundan şüphe duyamayacağımız ve belli ideolojiler ve kimliklerle hayat bulan devletin; insan hayatını yöneten/yönlendiren, onlara dünyayı anlama ve yorumlama perspektifi sunan yönü ile ne kadar dinsel fonksiyonlar yerine getirdiği anlaşılacaktır. Üstelik dinin ibadet ve törensel yönlerini de devlet pratiğinde bulmak mümkündür. Bu devlet eğer teokrazi olma iddiasındaysa en azından teorik düzeyde dünyevi bir yönetimi dinsel bir bağlama oturtmuş olacak ve belli bir tutarlılık taşıyacaktır. Tanrı krallar, yarı tanrısal krallar, tanrıların soyundan gelen krallar veya peygamberler gibi yöneticiler bu tutarlılığı taşırlar. Çünkü yönetimlerinin meşruluğu onların Tanrı ile ilişkilerinden yani din olma ya da dini temsil etme iddialarından kaynaklanmaktadır. Ancak özellikle Aydınlanma sonrası modern dönemlerde profanlık iddiası taşıyan yönetimler ve/veya yönetim teorileri din olma ya da dini temsil etme iddiası taşımamalarına rağmen, dinsel bazı fonksiyonlar barındırmaya devam ettiklerinden tutarsızlık ortaya çıkmaktadır.

Bu tutarsızlık; profanlık iddiası taşıyan yönetimlerin, din dışı olmaya yaptığı vurguya rağmen yeni kutsallıklar ürettiği ve bu kutsallıkların da dinsel bir pratiğe dönüştüğünü anlatmaktadır. Peki,

sorun aşılabilir mi? Aslında teorik düzeyde her ne kadar dinden arınmış bazı düşünceler ve bu düşüncelerin yansıdığı toplumsal bazı kurumlar (ki buna devlet de dâhildir) söz konusu olsa da şu ana kadar görülen pratiklerin bu idealin çok dışında olduğu görülmür.

Dinsellik yöneticilerin elini güçlendirir, güçlerine güç katar ve daha kolay yönetmelerini sağlar. Bundan dolayıdır ki komünizm gibi dinden arınmayı önceleyen modern devlet uygulamaları da dâhil olmak üzere, oldukça farklı sınıflandırmalara tabi tutulabilecekler de, dinsellikten arınmış bir devlet yapısı, daha doğrusu (iddia başka türlü olsa da) dinsellikten arınmak isteyen bir devlet yapısı bulunmamaktadır. Devletler adına ya da bu devletlerin idealleri adına üretilen kutsallıklar bir dinin ürettiklerinden çok da farklı değildir. Ancak daha çarpıcı ve daha somut olanı; ritüeller, seremoniler, marşlar, üniformalar, bayramlar, kutsal günler, kutsal kişiler, yasalar, semboller, okullar gibi profan bir sistem adına üretilen ve neredeyse gündelik yaşamın her alanına sızan pratiklerin de dinsel karşılıklarına oldukça benzer olmalarıdır.

Siyaset biliminin verileri devletin varlığı ile birlikte kurumsal olarak, bazı insanların avantajlı bazılarının ise dezavantajlı olmaya başladığını söyler. Sosyoloji ise toplumun içinde farklılıkların olduğunu ve değişimle birlikte bu farklılıkların çeşitlenebildiğini anlatır. Avantaj ve dezavantaj dengesinin korunması ve farklılıkların yönetilebilmesi için her yönetimin meşru bir iktidar kullanması gerekir. Bu meşruiyet kutsallık barındırmadan bu eşitsiz durumu sürdürmeye yardımcı olamaz. Çünkü devletler barındırdıkları tüm farklılıklara karşı yansız olamazlar, zaten yansız olurlarsa bu durum devletin varlık nedenine ters olur. Dünyevi olan devletin varlık nedenini ancak onu aşan ve gücü karşısında tüm farklılıkları eşit yapabilecek bir güç sonlandırabilir.

Avantajlıları sayı doğrusunda bir değer vererek anlatsak; soyluların, zenginlerin, güçlülerin, güzellerin/yakışıklıların vb. sıradan insanlara göre daha büyük sayısal değerleri olacaktır. Ancak bunların yüksek değerleri ile sıradan insanların küçük sayısal değerleri sonsuz karşısında aynı şeyi ifade ederler. İşte yanında eşit olunacak bu muazzam güç ancak Tanrı olabilir. Onun için devletler

dini de kontrol etmek isterler ancak bu yetmeyeceğinden yeni dinsel alanlar da oluştururlar. Dolayısıyla profan meşruluk ulaşılması güç bir hayal gibi durmaktadır.

### Kaynakça

- Anderson, Benedict. (1995). *Hayali Cemaatler*, Çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.
- Aron, Raymond. (2006). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Barry, Norman P. (2004). *Modern Siyaset Teorisi*, Çev. Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin, Ankara: Liberte Yayınları.
- Bostancı, Naci. (1999). *Bir Kolektif Bilinç Olarak Milliyetçilik*, İstanbul: Doğan Yayınevi.
- Bulaç, Ali. (1995). *Modern Ulus Devlet*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Daver, Bülent. (1993). *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara: Siyasal Yayınları.
- Duman, Fatih. (2010a). *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Edmund Burke*, Ankara: Liberte Yayınları.
- Duman, Fatih. (2010b). "Toplumsal Hafıza, (Fransız) Devrim(i) ve Sosyal/Siyasal Kuram", *Muhafazakâr Düşünce*, Y. 6, S. 24, ss.13-40.
- Duman, Fatih. (2010c). "Ulus-Devlet: Rousseaucu Genel İrade Bağlamında Bir Değerlendirme", *Demokrasi Platformu*, Y. 6, S. 23, ss. 89-116.
- Durkheim, Emile. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları
- Eroğul, Cem. (1993). *Anatüzeğe Giriş*, Ankara: İmaj Yayınları.
- Mehmet, Evkuran. (2006). "Peygamber, Karizma ve Siyasal Otorite", *İslami İlimler Dergisi*, Y.1, S.1, ss.51-67.
- Evkuran, Mehmet. (2016). *Sünnî Paradigmayı Anlamak- Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Gauchet, Marcel. (2000). "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset", Çev. Ozan Erözden, *Devlet Kuramı*, Der. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi, ss. 33-67.
- Giddens, Anthony. (2006). "Pozitivizm ve Eleştiriciler", Çev. Levent Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Der. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, İstanbul: Kırmızı Yayınları, ss.345-412.
- Hamilton, Malcolm. (2001). *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, Londra, New York: Routledge
- Hançerlioğlu, Orhan. (1999). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hayes, Carlton J. H. (1995). *Milliyetçilik Bir Din*, Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İz Yayınları.

- Heywood, Andrew. (2012). *Siyasetin Temel Kavramları*, Çev. Hayrettin Özerler, Ankara Adres Yayınları.
- Horton, Robin. (1960). "A Definition of Religion, and its Uses", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 90, No. 2, pp. 201-226.
- İnalçık, Halil. (1996). *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yayınları.
- Kapani, Münci. (1998). *Politika Bilimine Giriş*, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kılıç, Ahmet Faruk. (2007). "Fransız Devrimi ve Din", *Muhafazakâr Düşünce*, Y. 3, S. 11, ss. 119-142.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. (1994). "Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşamak", *Cogito*, S.1, ss.15-22.
- Kırbaçoğlu, Hayri M., (2010). *Ahir Zaman İlmihali*, Ankara: OTTO Yayınları.
- Kurt, Abdurrahman. (2008). "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.17, S.2, s. 73-93.
- Lipson, Leslie. (2005). *Siyasetin Temel Sorunları*, Çev. Fügen Yavuz, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Marx, Karl. (2000). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- Nisbet, Robert. (2013). *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, Çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Orhan, Özgüç. (2013). "Jean-Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 68, No. 3, ss. 1-35.
- Otto, Rudolf (2014). *Kutsala Dair*, Çev. Sevil Ghaffari, İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları.
- Öktem, Niyazi. (1994). "Dinler ve Laiklik", *Cogito*, S. 1, ss. 33-50.
- Örnekleri ile Türkçe Sözlük*. (1995). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınlar.
- Rosenfeld, Michel, (2008). "Hukuk Devleti ve Anayasal Demokrasinin Meşruiyeti", Çev. Ali Rıza Çoban, *Hukuk Devleti: Hukuki Bir İlke Siyasi Bir İdeal*, Der. Ali Rıza Çoban, Bilal Canatan ve Adnan Küçük, Ankara: Adres Yayınları, ss. 211-255.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2006. *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Sartori, Giovanni. (1996). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Çev. Tunçer Karamustafaoglu ve Mehmet Turhan, Ankara: Yetkin Yayınları.
- Schmitt, Carl. (2005). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Sezen, Yümnü. (1993). *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

- Smith, Anthony D. (1994). *Milli Kimlik*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şenel, Alaaddin. (2005). *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Tocqueville, Alexis de. (1995). *Eski Rejim ve Devrim*, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Kesit Yayıncılık.
- Turner, Bryan S. (1998). "Sivil Din", Çev. Yasin Aktay, *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınlar, ss. 238-251.
- Türköne, Mümtaz'er. (1994). *Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi*, Ankara: Ark Yayınları.
- Vrijhof, P. Hendrik. 1998. "Din sosyolojisi Nedir?", Çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınlar, ss. 275-298.
- Yeğin, Abdullah. (1991). *Osmanlıca-Türkçe İslami-İlmi-Edebi-Felsefi Yeni Lügat*, İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları.



## Muhafazakâr Düşünce'de 'Otorite' Anlayışı

Fatih DUMAN·

---

### The Concept of 'Authority' in the Conservative Thought

---

Citation/©: Duman, Fatih, (2017). The Concept of 'Authority' in the Conservative Thought, Milel ve Nihal, 14 (1), 135-159.

**Abstract:** This essay focuses on how the concept of 'authority' is shaped in the context of conservatism, which is one of the most important traditions of Western social / political history of thought. The concept of 'authority', defined as a legitimate power, is at the intersection of social and political at the theoretical and practical level. In other words, conservatism addresses the issue of authority in a framework that transcends the limits of the political sphere, with reference to a religious or non-religious power to provide moral codes that individuals must comply with. This broad sense of the authority in the conservative mentality refers to a conceptual framework that requires the examination of the philosophical/theological, social and political levels at the same time and in the context of their mutual relations. For this reason, at first philosophical / theological arguments underlying the understanding of authority in the conservative thought will be discussed in the study. In the second part, the conservative social theory and the broader sense of 'authority' will be examined, in particular the relation between individual and society and the concept of 'social organic integrity' shaped in connection with these arguments. The last part will focus specifically on the issue of political authority and legitimacy.



**Key Words:** Conservatism, authority, political authority, legitimacy.

---



**Atıf/©:** Duman, Fatih, (2017). Muhafazakâr Düşüncede 'Otorite' Anlayışı, Milet ve Nihal, 14 (1), 135-159.

**Öz:** Bu çalışma, Batı toplumsal/siyasal düşünce tarihinin en önemli geleneklerinden birisini teşkil eden muhafazakârlık bağlamında 'otorite' anlayışının nasıl şekillendiğine odaklanmaktadır. Meşru iktidar/güç olarak tanımlanan 'otorite' kavramı, teorik ve pratik düzeyde toplumsal ve siyasal olanın keşif noktasında yer almaktadır. Bir diğer deyişle, muhafazakârlık otorite konusunu siyasal alanın sınırlarını aşan bir çerçevede, bireylere uymaları gereken ahlâki kodları temin eden dini veya dini olmayan bir buyurma gücüne referansla ele almaktadır. Muhafazakâr düşüncede otoritenin bu geniş anlamı felsefi/teolojik, toplumsal ve siyasal düzeylerin aynı anda ve karşılıklı ilişkileri bağlamında incelenmesini gerektiren bir kavramsal çerçeveye göndermede bulunmaktadır. Bu nedenle çalışmada öncelikle muhafazakâr düşüncedeki otorite anlayışının temelinde yatan felsefi/teolojik argümanlar ele alınacaktır. İkinci kısımda, bu argümanlarla bağlantılı olarak şekillenen başta birey-toplum ilişkisi ve 'toplumsal organik bütünlük' anlayışı olmak üzere muhafazakâr toplumsal kuram ve geniş anlamda 'otorite' konusu incelenecektir. Son kısımda ise spesifik olarak politik otorite ve meşruiyet konusuna odaklanılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Muhafazakârlık, otorite, politik otorite, meşruiyet.

---

## Giriş

Düşünce tarihi boyunca geniş anlamda 'otorite' ve 'meşruiyet' konusu teolojik, toplumsal ve siyasal düzeyde canlılığını korumuş bir tartışma alanını teşkil etmiştir. İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, kökenleri tartışmalı olmakla birlikte, iktidar/güç ve otorite ilişkisi ve bu bağlamda karşımıza çıkan meşruiyet sorunsalı en önemli ve sonuçları itibariyle pratikte yaşamsal etkiler yaratan hususlardan birisi olmuştur. Geniş anlamda toplumsal/siyasal alanda güç kullanılmaya başlanması aynı zamanda bu gücün bir hak olduğu ya da zorunlu/faydalı olduğu yönündeki argümanlarla meşruiyetinin sağlanmasını da gerekli kılmıştır. Çünkü hangi alanda olursa olsun, bir güç/iktidar kullanımını, buna maruz kalanların bir şekilde rızası ya da onayı olmadan sürdürmenin, bir diğer ifadeyle, gücü bazı meşruiyet araçlarıyla dolaylanmadan uygulamanın

apaçık sınırları mevcuttur. Kadim filozoflardan modern olanlara kadar açık olan şey, süreklilik ve istikrar taşıması için iktidarın uygulanmasının (*potestas*), mutlaka kendinden kaynaklandığı ve ona meşruiyetini veren bir özünün (*auctoritas*) olması gerektiğidir. Düşünce tarihine bakıldığında bunların bazı dönemlerde birbirinden ayrıldığı ve hatta bu yolla birbirine rakip otoritelerin ortaya çıktığı görülürken; bazı tarihsel dönemlerde ise bu ikisinin aynı merkezde toplandığı ve kendi meşruiyeti için dışsal bir güce/referansa ihtiyaç duymayan politik/teolojik öznelerin açığa çıktığı görülmektedir.

Konuya geniş bir perspektiften yaklaşıldığında denilebilir ki, tarih boyunca toplumsal ve siyasal iktidarlar/güçler meşruiyetlerini sağlayarak kendilerini meşru bir iktidar hâline getirmek ve bu yolla kullandıkları yetkileri bir 'hak' olarak tanımlamak ve güce itaati diğer insanlar için de bir 'görev' hâline getirmek için farklı araçlar kullanmışlardır. Bu bağlamda toplumsal, siyasal ve dinsel alandaki otoritelerin meşruiyetini sağlamak üzere farklı dönemlerde mitler (mitolojik açıklamalar), dini inançlar (teolojik argümanlar), gelenekler/âdetler, kişisel karizma kültürleri (lider kültürleri), ideolojiler, bilimsel/akılcı argümanlar vb. işlevsel hâle gelmiştir. Bu meşruiyet araçlarının dönemsel olarak birbirini takip eden lineer bir ilerleme sürecinde birbirinin yerini aldığını söylemek de gerçeği tam olarak yansıtmaz; genel bir düzeyde böyle bir değişim varmış gibi görünmekle birlikte meşruiyet araçları çoğu zaman iç içe geçmekte, içlerinden bazıları dönemsel olarak ön plana çıkmaktadır. Örneğin günümüzde her ne kadar otoriteler rasyonel ve hukuksal bir temelde meşruiyetlerini kurgulamaya çalışsalar da, diğer meşruiyet unsurlarının da zaman zaman işlevsel oldukları ve hatta bazı kritik dönemlerde diğerlerinin önüne geçebildiklerini gözlemleyebiliriz.

Siyaset biliminde kısaca meşru iktidar/güç olarak tanımlanan 'otorite' kavramı farklı politik felsefi yaklaşımlar tarafından değişik şekillerde analiz edilmektedir. 'Otorite' gerek teorik gerekse pratik düzeyde bulunduğu yer itibarıyla toplumsal ve siyasal olanın kesişim noktasındadır. Yalıtılmış bir şekilde sadece politik otoriteden bahsetmek toplumsal gerçekliğin analizinde sınırlı bir açıklama sunabilir; benzer şekilde sadece sosyolojik düzeyde otoriteyi ele almak da politik olan ile etkileşimini göz ardı ettiği için gerçeği bize tam olarak sunmayacaktır. Ayrıca hem toplumsal hem de politik otorite

anlayışının temelinde yatan bazı felsefi/teolojik kabuller/argümanlar mevcuttur. Meşruiyetin açığa çıktığı inançları ya da argümanları ifade eden felsefi/teolojik alanın da, bu itibarla göz ardı edilmesi mümkün değildir. Kısaca belirtmek gerekirse 'otorite' kavramı felsefi/teolojik, toplumsal ve siyasal düzeylerin aynı anda incelenmesini gerektiren bir anlam çerçevesine sahiptir.

Bu çalışma konunun zikredilen şümüllü referans alanının farkında olarak, Batı siyasal/toplumsal düşünce tarihinin en önemli geleneklerinden birisini teşkil eden muhafazakârlık çerçevesinde 'otorite' anlayışının nasıl şekillendiğine odaklanacaktır. Muhafazakârlık bir siyasal tutum/tavır olarak alındığında tarihin eski dönemlerine kadar götürülebilirken, bir siyasal ideoloji/öğreti ya da bir toplumsal/siyasal düşünce geleneği olarak ele alındığında modern dönemde Aydınlanma Çağı, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi'nin temel uğraklarını oluşturduğu bir tarihsellik üzerine oturmaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse muhafazakârlık, felsefi alanda Aydınlanma düşüncesine, toplumsal ve politik alanda Fransız Devrimi ile ilişkilendirilen değişim ve dönüşümlere gösterilen tepkiler bağlamında şekillenmiş; daha geniş çerçevede ise Sanayi Devrimi'nin neden olduğu çok yönlü süreçlerin açığa çıkardığı meydan okumalara verilen cevaplarla ilerlemiştir.<sup>1</sup> Çalışmamız bağlamında muhafazakârlık modern bir toplumsal/siyasal düşünce geleneği olarak ele alınmakta ve bu çerçevede 'otorite' anlayışı analiz edilmeye çalışılmaktadır. Ancak yukarıda yöntemsel düzeyde daha geniş anlamda belirttiğimiz gibi, muhafazakârlık özelinde daha spesifik anlamda ele alındığında da aynı durum geçerlidir: Muhafazakâr düşüncede 'otorite' kavramını ele almak kaçınılmaz

---

<sup>1</sup> Özipek'in (2004: 6) ifadesiyle, "...bir giriş tanımlamak gerekirse, muhafazakârlık, Aydınlanmaya, onun akıl anlayışına, bu aklın ürünü olan siyasi projelere ve bu siyasi projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan, rasyonalist siyaseti sınırlamayı ve toplumu bu tür devrimci dönüşüm proje(cil)lerinden korumayı amaçlayan yazar, düşünür ve siyasetçilerin eleştirilerinin biçimlendirdiği bir siyasi felsefeyi, bir düşünce geleneğini ve zaman içinde onlardan türetilen bir siyasi ideolojiyi ifade etmektedir. Devrimci dönüşüme karşı evrimci veya tedrici değişimi savunan, geleneksel toplumsal kurumların tahrip edilmesinin, sekülerleşmenin ve dayanışmacı toplumsal yapının aşınmasının felaket getireceğini ileri süren çağın muhaliflerinin ortaya koydukları eleştirel birikim, muhafazakârlığın günümüze kadar taşıyacağı ana omurgasını oluşturacaktır."

olarak meşruiyetin kurulduğu *felsefi/teolojik* zemini/kabulleri, *toplumsal kurama* dair temel argümanları ve bunlarla doğrudan ilişkili olan *politik otorite* ve *meşruiyet* sorununu ele almayı gerektirmektedir. Aynı zamanda otorite anlayışı zorunlu olarak özgürlük, eşitlik, insan doğası, hiyerarşi, toplum, birey, ara kurumlar, devlet, toplumsalın doğası, devletin/siyasetin sınırları vb. gibi kavramların da karşılıklı ilişkileri/nüfuzları bağlamında incelenmesini elzem kılmaktadır. Aşağıda muhafazakâr düşüncede otorite anlayışı yukarıda zikrettiğimiz çerçevede analiz edilmeye çalışılmıştır.

### I. Felsefi ve Teolojik Temeller

Muhafazakâr düşüncedeki otorite anlayışının felsefi/teolojik kökenlerinde özellikle iki husustaki temel kabulleri yatmaktadır. İlk olarak bütün muhafazakâr düşünürler Aydınlanma düşüncesinin Descartes'tan mülhem iyimser insan doğası anlayışı üzerine inşa edilmiş olan '*rasyonel otonom özne*' anlayışına karşı çıkarlar. İkinci olarak ise bu karşı çıkışla doğrudan bağlantılı olan bir tür '*beşeri eksiklik felsefesi*' yahut bir başka ifadeyle '*kusurlu/eksik insan doğası*' anlayışını savunurlar. Özünde iç içe geçmiş olan bu iki kabul, muhafazakâr düşüncenin toplumsal ve siyasal alana dair temel argümanlarının felsefi kökenlerini oluşturmaktadır.

### Beşeri Eksiklik Felsefesi

Muhafazakârlara göre Aydınlanma'nın iyimser insan doğası yaklaşımı ve buna dayanan temel argümanları bütünüyle yanlıştır. Buna göre genel anlamda Aydınlanma düşüncesinde insan özü itibarıyla iyi, özgür, eşit ya da mükemmelleşebilir bir varlık olarak görülmektedir. Hıristiyan düşüncesindeki kötümser/günahkâr insan doğası kavrayışına karşı çıkarak insanı bozan ve yozlaştıran unsurların, insanın içinde yer aldığı toplumsal, siyasal ve dinsel kurumların olduğunu vaaz eden Aydınlanma düşünürlerine göre, mevcut düzen değiştirildiğinde buna paralel olarak insan doğası da özündeki iyiliğe, özgürlüğe ya da mükemmelliğe kavuşacak ve bu yolla 'ideal' bir düzen kurulabilecektir. Aydınlanma'nın bu yaklaşımını insanın yaratılışındaki özüne ya da evrimsel süreçte şekillenen doğasına ters bularak karşı çıkan muhafazakârlara göre, bu düşünceler insanı gerçekte olmadığı bir pozisyona yerleştiren bir tür kibrin ifadesidir. Muhafazakârlara göre Aydınlanma'nın insanı neredeyse Tanrılaştıran kibri ve bu temele dayanan felsefi argümanları, toplumsal ve

siyasal düzeydeki çözümlmelerini ve önerilerini de yanlış ve hatta tehlikeli hâle getirmektedir; sağlıklı bir düzen için bu tarz bir insan doğası anlayışı doğru olmadığı gibi toplumsal ve siyasal alanda da şiddete ve baskıya yol açacaktır. Kısaca belirtecek olursak, Aydınlanma'nın insanın mükemmelleşebilir bir doğaya sahip olduğu yönündeki inancında ifadesini bulan kibri, insanın Tanrı'yla ya da kutsal olanla, doğayla ve diğer insanlarla olan ilişkilerini bozacak bir içeriğe sahiptir (Duman, 2010a).

Muhafazakârlara göre insan doğası, Aydınlanmacıların ileri sürdüğünün aksine, 'eksik', 'kusurlu' ve 'kötülüğe meyyal' bir öze sahiptir. İnsan hiçbir zaman mükemmelleşemeyecek olan bir eksiklikle maluldür (*human imperfection*). Bu temel argümanı dindar muhafazakârlar *Eski Ahit*'teki 'ilk günah' öğretisine referansla açıklamaktadır (*metafizik muhafazakârlık*). Buna göre insan ilk günahın yüküyle doğduğu için günaha ve kötülüğe meyyal bir fitrata sahiptir. Yaratıcının insan doğasına yahut fitratına yerleştirdiği temel içgüdüler ve tutkular kaçınılmaz olarak insanı ahlaken eksik ve kusurlu bir doğaya sahip kılar. Bazı muhafazakârlar ise beşeri eksiklik felsefesini, dine ya da kutsal metinlere hiçbir göndermede bulunmaksızın, insan doğasının ampirik incelenmesine dayanan seküler bir açıklama tarzıyla sunarlar (*evrimci* ya da *Darwinci muhafazakârlık*). Teolojik kaynakları kullanmayan bu tarz muhafazakârlar insan doğasını ve beşeri toplumsal düzeni, bunları şekillendiren genetik ve kültürel evrimsel sürece atıfla açıklamaktadır. Metafizik muhafazakârlar insanın eksik/kusurlu doğasını bir şekilde kozmik tasarımın aşkın alanıyla ilişkilendirirken; özünde ampirist olan evrimci muhafazakârlar ise tarihsel süreçte birikerek ilerleyen ortak beşeri tecrübeyle ilişkilendirerek açıklamaya çalışır. Birincisinde insan doğası ve beşeri düzen/kurallar aşkın gücün belirlediği bir üst iradenin tarihsel somutlaşması olarak görülürken; ikincisinde insan tecrübesinde gözlemlenebilir olan evrimsel sürece içkin ve bu yönüyle doğal olan dinamik bir oluşum olarak görülmektedir. Bir diğer ifadeyle, metafizik muhafazakârlar insan doğasını dinsel inançlarda/metinlerde ifadesini bulan kutsal bir düzene referansla açıklarken; evrimci muhafazakârlar insanın genetik ve kültürel evriminin bilimi üzerinden açıklamaya çalışmaktadır (Arnhart, 2010; 22-23; 2009).

Sonuçta ister Yaratıcının iradesine referansla isterse evrimsel sürecin ürünü olarak açıklansın, muhafazakâr düşünceye göre insan doğası gereği eksik, kusurlu ve sınırlı bir yaratıktır. Bu durum çeşitli şekillerde karşımıza çıkar. Öncelikle insan psikolojik olarak belirsizlik, istikrarsızlık ve güvensizlikten korkan ve bu yönüyle kural, düzen, güvenlik ve otorite arayan bir doğaya sahiptir. İnsanların güvenlik ve güven arayışı onların alışılmış, bildik ve aşına olunana meyletmelerine yol açar. Bu itibarla insan bireysel olarak kendi kendine yetebilecek, yalıtılmış şekilde yaşayabilecek bir öze sahip değildir; fitratı gereği sosyal güdülere sahiptir ve bu yönüyle bireyi aşan sosyallik örüntülerine ihtiyaç hisseder. Benzer şekilde insan fizyolojik ve zihinsel olarak da bağımlı ve sınırlı bir doğaya sahiptir. İnsanın bu sınırlılığının farkında olarak evrene, dünyaya, topluma, doğaya ve diğer insanlara karşı '*mütevazı*' bir duruş sergilemesi muhafazakârlığın Aydınlanma'nın kibrine karşı önerdiği/savunduğu temel felsefi/yöntemsel pozisyonudur. Tam da bu noktada başta belirttiğimiz birinci temel argüman karşımıza çıkar: '*Rasyonel otonom özne*' eleştirisi.

### 'Rasyonel Otonom Özne' Eleştirisi

Modern düşünce geleneği içinde özne-nesne dikotomisine dayanan Kartezyen felsefenin rasyonalizminden beslenen '*rasyonel otonom özne*' kavrayışı, öznenin epistemik otonomluğunu ve gerçeğe ulaşmada mevcut/reel gerçeklikten soyutlanmış bir aklın işleyişini vaaz eden bir perspektife sahiptir. Buna göre özne birey, içinde yer aldığı tarihsel, toplumsal, politik, iktisadi vb. unsurları yani dışsal koşulları bütünüyle paranteze alarak aklını, herkes için doğru ve evrensel olan bir şekilde kullanabilir ve buradan hareketle sosyal gerçekliği analiz edebilir. Bu yolla evrensel hakikatlere ulaşılacağını vaaz eden Kartezyen rasyonalizmde gelenek, otorite, duygu, hurafe, önyargı, dış koşullar vb. gibi unsurlar aklın işlemesinin önündeki engeller olarak görülerek dışlanmaktadır. Bir diğer deyişle, bir tür kurucu rasyonalizme dayanan bu yöntemde aklın geniş anlamda tarihsel koşullanmışlığı reddedilmekte ve yüceltilen akıl/cılık her şeyin ölçüsü hâline getirilmektedir (Duman, 2006: 126 vd.). Muhafazakârlık yöntemsel düzeyde tam da bu kurucu rasyonalizme ve onun rasyonel otonom öznesine karşı çıkmaktadır.

Muhafazakârlara göre, Aydınlanma'nın da devralarak geliştirdiği bu kurucu rasyonalist anlayışta ileri sürüldüğü gibi her şeyden

soyutlanmış, bağlamsız ve önyargısız işleyen bir akıl/cılık mümkün değildir. Epistemolojik düzeyde böyle bir akıl/cılık doğru olmadığı gibi, insan doğasının işleyişine de aykırı varsayımlara dayanmaktadır. Muhafazakâr anlayışa göre insan doğası aklın yanında duyular, imgelem, tutkular, güdüler, duygular, önyargılar, sezgiler ve inançlar gibi unsurların karmaşık bir işleyişine sahiptir. Hatta akıl çoğu zaman diğer unsurların yönlendirmesi ya da etkisi altında hareket eder. Kısaca belirtecek olursak, kurucu rasyonalizmde aklın önündeki engeller olarak görülen ve dışlanan unsurlar (duygu, önyargı, gelenek, otorite, din, vahiy, inanç, kültür, dış koşullar vb.) gerçekte aklın işleyişinin kaçınılmaz ve doğal bağlamını oluşturmaktadır. Aydınlanmacıların ileri sürdüğü gibi bunlardan bağımsız bir akıl yürütme, insanın doğası ve zihninin işleyişinin yapısı gereği mümkün değildir. İnsanlar Aydınlanma düşünürlerinde görüldüğü gibi böyle bir akılcılığa meyledebilir ancak bu tarz bir soyut akıl/cılık gerçekte hakikatin sesi değil tam tersine belirli çıkarların ya da tutkuların ifadesi olacaktır. Bu noktada belirtmek gerekir ki, muhafazakârlar aklın varlığını ya da işlemlerini reddetmezler; ancak insan doğasındaki diğer unsurları (duygu, tutku, önyargı, imgelem, sezgi vb.) ezen ya da yok eden tarzdaki kurucu akılcılığı/rasyonalizmi reddederler. Muhafazakârlar aklın yüceltilmesi ve her şeyin ölçüsü kılınması şeklinde tebarüz eden Aydınlanma'nın kibrinin karşısına, aklın sınırlarının farkında olan, Muller'in (1997: 10) ifadesiyle, bir tür "*epistemolojik tevazu (epistemological modesty)*"'yu yerleştirirler.

Muhafazakârlara göre kurucu rasyonalizm ve rasyonel otonom özne fikrine yönelik karşıtlık, sadece epistemoloji ve ahlak teorisi açısından değil neden olduğu toplumsal ve siyasal sonuçlar açısından da büyük önem taşır. Platon'dan Descartes'a kurucu rasyonalizm, tarihi paranteze almanın, bütünüyle yeni bir dünya kurmanın ve buna eşlik eden kurucu şiddetin meşrulaştırılmasının da aracı olmuştur. Fransız Devrimi ve sonraki devrimci ve ütopyacı hareketlerin şiddet denemeleri, içeriği farklılaşmış olsa da, bir şekilde bu tür yöntemsel argümanlardan beslenmektedir. Kısacası bu yaklaşıma karşı çıkan muhafazakârlara göre, insan toplumsal düzeyde hiçbir zaman tek başına olmadığı gibi, epistemolojik düzeyde de hiçbir zaman '*tabula rasa*' durumunda değildir. İnsan akli her zaman belirli tarihsel ve toplumsal bağlamlarda çalışır; bu nedenle ürettiği bilgi ve yargılar da bu bağlamla, verili anlam dünyasıyla birlikte var olur (Duman, 2010: 17).

Tam da yukarıda değindiğimiz insan doğası anlayışı ve kurucu rasyonalizm eleştirisi nedeniyle muhafazakârlık toplumsal kurumlar, otorite, hukuk, düzen, gelenek, vb. gibi kavramlara büyük önem verir. Bunları ön plana çıkartan insanın sınırlı, kusurlu ve bağımlı olan doğasıdır/fitratıdır. İnsan doğası gereği toplumsal kurula/norma, düzene ve hukuka yönelir. Güvenlik arayışı, aidiyet isteği ve insan doğasındaki tutkular tarihsel süreçte ahlaki, toplumsal ve politik kurumların oluşmasına yol açmıştır. Bazı filozofların söylediği gibi kötülüğün ya da erdemsizliğin kaynağı da son keredede toplumun kendisinde olmaktan çok insan doğasının derinliklerinde yatmaktadır. Dolayısıyla insanın kendi bireysel akıl kapasitesini aşan ve kusurlu doğasıyla bütünüyle anlaması imkânsız olan tarihsel kurumlara yukarıda değindiğimiz tarzda bir tür tevazuyla yaklaşması gereklidir. Edmund Burke'ün ifade ettiği gibi akıllı olan bireysel insan değil bir tür olarak insandır; dolayısıyla tür olarak insanlığın ürettiği normlar ve kurumlar bu doğaları gereği bireysel kavrayışın ötesine geçen bir yapıya ve işleyişe sahiptir. Tam da bu nedenle etkili bir ceza hukuku, otoritenin saygınlığı, güçlü bir yönetim, dinin gerekliliği vb. gibi hususlar muhafazakârlarca desteklenmektedir. Yine tam bu nedenle 'özgürlük', 'eşitlik', 'sosyal adalet', 'insan hakları', 'ulusal egemenlik', 'doğa durumu', 'doğal insan' vb. gibi ilkeler ve kavramlar muhafazakârlarca içeriği net olmayan soyutlamalar olarak görülmüş ve taşıdıkları potansiyel tehlikelerin altı çizilmiştir. Bu noktada insan doğasına dair felsefi argümanlar toplumsal kuram ve çözümlemeyle buluşmaktadır; aşağıdaki bölümde bu etkileşimin otoriteye dair sonuçları analiz edilecektir.

## II. Muhafazakâr Toplumsal Kuram ve 'Otorite'

### Birey-Toplum İlişkisi ve Organik Bütünsellik Olarak Toplum

Genel bir ifadeyle muhafazakârlığın birey ve toplum ikileminde toplumsal olanı öncelediği, bireyleri anlamının ve tanımlamanın ancak toplumsal bağlamda mümkün olabileceğini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bir diğer deyişle, liberalizmin metodolojik bireyciliğine karşı çıkan muhafazakârlığa göre, birey kendi başına ontolojik bir varoluşa sahip olmaktan çok toplumsal bir inşadır. Bu yaklaşım bireylerin hiçbir iradelerinin olmadığı ya da bütünüyle toplumsal olanca koşullandıkları anlamına gelmez. Bireysel iradeler mevcuttur ancak bireye ilişkin her şey belirli bir toplumsallık/tarihsellik



içinde gerçekleşir. Dolayısıyla geniş anlamda toplumsal bir ürün olarak görülen bireyin anlaşılması/çözümlemesi ancak içerisinde yer aldığı kural, kurum ve ilişki tarzlarının analiz edilmesiyle mümkündür. Muhafazakârlara göre, bu analiz Aydınlanma'nın rasyonel, kurgusal ve tarih dışı perspektifi ile değil ampirik, sosyolojik ve tarihsel bir perspektifle yapılabilir. Bir diğer deyişle, Aydınlanma düşüncesinde karşımıza çıktığı üzere soyut bir akıldan hareketle kurgusal toplum tasarımları yapmak bize toplumsal gerçekliği vermez; tam tersine mevcut tarihsel ve toplumsal düzendeki olgusal olarak görülebilen insandan hareket etmek gerekir. Bu olgusal insan ise kaçınılmaz olarak toplumsaldan hareketle açıklanabilir. Kısacası mevcut insanı ve onun doğasını analiz etmek doğrudan toplumsal ilişki, norm ve kurumların analizini zorunlu kılar; çünkü bu düzeyler iç içe geçmiştir.

Muhafazakârlara göre bireylerin içinde yer aldıkları toplumsal norm, kurum ve ilişkiler bilinçli bir tasarımın yahut rasyonel bir dizaynın ürünü değildir; büyük ölçüde tarihsel süreçte kendiliğinden oluşmuştur; bünyelerinde uzun bir geçmişin beşeri tecrübesinin bilgisini ve hikmetini barındırırlar. Muhafazakârlığın *tarih*, *önyargı* ve *gelenek* savunusu bu noktada anlam kazanmaktadır. Tarihin ve geleneğin içinden süzülüp gelen süreklilik kazanmış toplumsal kural ve kurumlar, ilk başta çıplak akılla anlaşılacak da olsa, bireysel ve toplumsal düzeyde ancak yok olmaları hâlinde eksikliği anlaşılabilir olan yaşamsal işlevleri yerine getirirler. Örneğin zamana karşı koyabilmiş kurumlar, uygulamalar ve değerleri ifade eden gelenekler, bir toplumun tarihsel sürekliliğinin ifadesidir ve toplumsal istikrarın da temelini oluşturur. Ayrıca gelenekler bireylere aidiyet ve bir kimlik duygusu vererek hızlı değişimlerin yol açtığı belirsizliğin neden olduğu güvensizlik ve boşluk hissinden insanları kurtarırlar. Bir diğer örnek olarak aile kurumu, herhangi bir dönemde herhangi bir filozofun ya da bir akıl yürütmenin ürünü/icadı değildir; beşeri gelişimin yüzyıllarca süren evriminden ve tarihin testinden başarıyla geçmiş anonim bir toplumsal kurumdur. Beşeri düzen ve bireysel mutluluk için önemli işlevleri yerine getiren aile kurumu bu doğası nedeniyle korunmayı ve savunulmayı hak etmektedir. Ayrıca toplumsal kurum ve normlar açıkça görülebilen doğrudan işlevlerinin yanında, kolayca fark edilemeyecek olan hatta ancak ortadan kalktıklarında kavranabilecek ya da eksikliği hissedilecek olan dolaylı ya da örtük işlevlere de sahiptir.

İnsan rasyonel bir analizle ilk bakışta bu karmaşık toplumsal düzeni ve işlevlerini anlayamayabilir. Bu nedenle toplumsal olana Aydınlanma'nın kibri ile değil, aklın güçsüzlüğünü fark eden insanın mütevazı tutumuyla yaklaşmak gerekir.

Toplumsal olanın bireysel olana önceliğini kabul eden muhafazakâr düşünceye göre toplum, karşılıklı işlevsel bağımlılık taşıyan karmaşık unsurlardan oluşan *organik bir bütünlük* taşır. Bu noktada bireyci temellerden hareketle ortaya konulan '*toplum sözleşmesi*' anlayışını ve buna dayalı toplumsal çözümlenmeleri '*mekanik*' ve '*atomist*' bir toplum görüşünü yansıttığı için yanlış bulan muhafazakârlara göre, sanki toplum dışında ya da öncesinde bir birey, bireysel hak ya da sözleşme varmış gibi kurgusal varsayımlardan hareketle çözümlenme yapılamaz. Aydınlanma'nın rasyonalist ve tarih dışı varsayımlarının ürünü olan bu tarz perspektifler, mevcut insan ve toplumun gerçekliğini anlamaktan çok, ideolojik olarak kurgulanan olması gereken düzen anlayışı için bir tür müdahaleyi amaçlamaktadır. Muhafazakârlara göre toplum, bireylerin aritmetik toplamı olmadığı gibi bireysel iradelerin toplamından meydana gelen bir tür sözleşme ürünü yapay bir oluşum da değildir. Toplum analitik ve didaktik amaçlarla bile olsa bireylere ayrıştırılamaz. Olağanüstü derecede karmaşıklık taşıyan ve bu yönüyle de çıplak akılla çözülebilecek bir açıklığa sahip olmayan organik toplumsal yapı bireylerin mekanik bir toplamı değildir (Nisbet, 1952; 1997).

Muhafazakârlığın otorite görüşünün en önemli unsurlarından birisini oluşturan *toplumsal organik bütünlük* anlayışı, mekanik ve atomist toplum görüşlerine karşı ileri sürülen ve çoğu zaman da bir tür *organizmacı* perspektifle iç içe geçen bir yapıya sahiptir. Buna göre toplum ya da toplumsallık, bazı Aydınlanmacıların iddia ettiği gibi, mekanik değil organik bir doğaya sahiptir. Muhafazakâr kavrayışta toplum, çok değişik işlevleri yerine getiren farklı toplumsal kurum, ilişki ve normlardan oluşan ancak bu parçaların üstünde ve onların bir kısmına indirgenemeyecek varoluşa sahip bir organizmaya benzetilir. Aydınlanmacılar fizik dünyadaki atomların yerine bireyleri koymuşlar ve atomların birleşmesiyle oluşan fiziki yapılar gibi toplumu da bireylerin iradeleri ve eylemleriyle teşekkül edebilen, değiş(tiril)ebilen ve yeniden kurulabilen bir mahiyette düşünmüşlerdir. Bu mekanik perspektif toplumsalın organizmaya benzeyen ve organik bir işleyişe sahip olan doğasını ıskalamıştır.

Muhafazakâr anlayışa göre toplumu oluşturan kural, ilişki ve kurumlar hiçbir şekilde kolayca birbirinden ayrıştırılabilecek ya da yalıtılabilecek mekanik bir varoluşa sahip değildir. Organizmanın organlarına ve hepsini birbirine bağlayan karmaşık milyonlarca damarlarına benzer şekilde, toplumsal kurumlar işlevsel açıdan birbirine bağımlıdır ve şöyle ya da böyle bir şekilde birbiriyle ilişkilidir. Organların birindeki bir hasarın diğerlerini etkilemesi gibi, toplumdaki bir unsura yönelik müdahale sadece onunla sınırlı kalmaz; orta ve uzun vadede bütün toplumu etkileyen sonuçlar üretir. Daha sonra sosyolojide '*niyetlenilmemiş sonuçlar yasası (the law of unintended consequences)*' adı verilecek olan bu ilkeyi muhafazakâr düşünürlerin büyük çoğunluğunda bulmak mümkündür.<sup>2</sup>

Kısaca belirtmek gerekirse organik bütünsellik ve organizma benzetmesinin sonucu, toplumun üzerinde kolayca düzenleme yapılamayacak yahut istenildiği şekilde yeniden tasarlanamayacak olmasıdır. Mekanik bir araçtaki gibi bozulan parçanın yerine yenisini takmak organizmada/toplumda mümkün değildir; organizmayı ayakta tutan sonsuz karmaşıklığındaki unsurlar arasındaki hassas dengelerdir. Ayrıca organizma/toplum mekanik araçlar gibi insanlar tarafından icat edilmiş ya da yapılmış da değildir; tarihsel süreçte insan doğasının derinlerinde kök salmış ve kuşaklar boyunca gerçekleşen birikimin sonucunda doğal etkenlerce şekillendirilmiştir. Çok kullanılan bir mecazla ifade etmek gerekirse, topluma mekanik bakan mühendis gibi değil organik bakan bahçıvan gibi yaklaşılmalıdır. Organik bakışın sonucu olarak muhafazakârlara göre toplum bireysel irade, sözleşme ve soyut hak teorilerinden hareketle açıklanamaz ve anlaşılabilir. Organizmaya benzeyen toplum yapısı gereği bazı sınırlılıklar ve zorunlulukları da beraberinde taşır. Nasıl bedenimiz sağlık, beslenme, güvenlik vb. gibi hususlarda bize bazı görevler ve zorunluluklar getiriyorsa, benzer şekilde organik toplum yapısı da bireylere sunduğu imkânların yanında bazı görev ve sorumluluklar da yükler. Tam da bu nedenle özgür tercih ve hak anlayışını görev, disiplin ve sorumluluktan yalıtılmak mümkün değildir. Muhafazakârlara göre Aydınlanmacılar ve Devrimciler sanki toplum için bunlar gerekli değilmiş gibi soyut teoriler

---

<sup>2</sup> '*Niyetlenilmemiş sonuçlar*' ilkesinin yakın tarihli modern bir yorumu için bkz. (O'Hara, 2011: 52-5).

üretmişler ancak reel gerçeklik onları bireyleri daha derin bir köleliğin içine atmaya zorlamıştır.

### Otorite

Yukarıda kısaca değindiğimiz toplumsala dair argümanlar ve daha önce aktardığımız beşeri eksiklik felsefesi ve rasyonel otonom özne eleştirisi muhafazakâr düşüncedeki 'otorite' anlayışının kavramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Muhafazakârlıkta insan doğasının sınırlı ve kusurlu yapısının anti-rasyonalist açıklaması, toplumsal hayatta çok farklı düzeylerde otoritelerin oluşmasını *doğal bir zorunluluk* hâline getirmiştir. İster teolojik referanslarla isterse insanlığın evrimsel beşeri tarihinin doğal bir sonucu olarak açıklansın muhafazakâr düşünceye göre otorite/ler, toplumsal düzenin ayrılmaz bir parçasıdır ve bu yönüyle de doğal zorunluluğun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bir diğer ifadeyle, insan fitratı gereği sosyal bir varlıktır; doğasındaki tutkular/eğilimler kaçınılmaz olarak otoritelerin oluşmasına yol açmıştır. Dindar (metafizik) muhafazakârlar açısından bu durum, insanı yaratan Yaraticının onun doğasına uygun toplumsal ve hatta siyasal otoriteleri<sup>3</sup> de dilemesinin bir sonucudur. Buna göre aşkın kozmik düzende bir tür '*varlıklar hiyerarşisi*' yani cansız madde alanından başlayarak, bitkiler, hayvanlar, insanlar, görünen ve görünmeyen dünyalardan hareketle Yaraticıya kadar ulaşan hiyerarşik ve dikey bir örgütlenme mevcuttur. Ortaçağ Hıristiyan teolojisinde temellenen bu inanç, modern muhafazakâr düşüncenin dindar olan açıklama tarzlarında karşımıza çıkmayı sürdürür. Ortaçağ'ın ünlü ilkesi "*Omnis potestas a deo*" yani "*her iktidar Tanrıdan gelir/kaynaklanır*" anlayışına bir şekilde bağlı kalmayı sürdüren muhafazakârlara göre, ailede babanın ya da ebeveynin otoritesi, eski dönemler için efendinin köle üzerindeki otoritesi, hükümdar ya da prensin uyruklar üzerindeki otoritesi Tanrıdan kaynaklandığı için itaat yükümlülüğü aşkın bir kökene dayanmaktadır. Dini bir referansta bulunmayan muhafazakârlar için ise, yukarıda değindiğimiz gibi ailede, toplumda ve

<sup>3</sup> Siyasal otorite ve siyasal meşruiyet konusu bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Bu kısımda konu genel olarak otorite anlayışı ve toplumsal otoriteler üzerinden incelenmektedir.

devlette karşımıza çıkan otoriteler beşeri tarihsel süreçte kendiliğinden oluşmuş ve önemli işlevleri yerine getirdikleri için de varlıklarını sürdürmeye devam etmiş doğal kurumlardır.

Muhafazakâr düşüncede otorite anlayışının temel özelliği, “siyasal otoriteyi aşan ve bireye davranışlarında itaat etmesi gereken ahlâki kodların çerçevesini veren dini veya dini olmayan üstün bir buyurma gücünün belirleyiciliğini öngörmesidir” (Özipek, 2004: 102). Bu itibarla otoritenin mutlaka siyasal olması yahut gözle görünür bir iktidarda somutlaşması gerekmez. Hatta bazı durumlarda, otoritenin bu geniş anlamı, gerektiğinde politik otorite olmasa da, yahut ona karşı bile olsa, birey ve toplumu belirli bir düzen ve disiplin altında tutarak istikrarı ve sürekliliği temin etme gibi bir işlevi vaaz etmektedir. Bir diğer deyişle, otoriteler toplumsal organik bütünlüğün doğal bir parçası olarak zorunlu bir varoluşa sahiptir. Otoritelerin vaaz ettiği kurallar ve nizam olmaksızın herhangi bir toplumsal düzenin yaşaması mümkün değildir. Çünkü diğer organizmalarda olduğu gibi organik bütünsellik olarak toplum da bazı zorunluluk ve sınırlılıkları bünyesinde taşır. Onu toplumsal bütünlük yapan özünde bu sınırlılık ve zorunluluklardır zaten. İnsanlar bu nedenle yaşadıkları aile, toplumsal kurumlar ve devlete karşı doğal bazı sorumluluk ve yükümlülüklerle sahiptir; sadakat göstermeleri gereken otoriteler bu kurumların bünyesinde toplum gibi doğal olarak gelişmiştir. Soyut bazı teorilerden hareketle sanki bu zorunluluk ve sınırlılıklar yokmuş gibi çözümlene yapılırsa bizatihi toplumsal düzenin zevaline yol açılacaktır. Toplumsal düzen bir kez sarsılırsa da soyut teorilerin vaaz ettiği özgürlük, eşitlik, erdem, hak, tercih, sözleşme vb. gibi kavramların somut temelleri yıkılacağından, sonuç hüsrana ve kaçınılmaz olarak yeni bir düzen kurmanın gerektirdiği politik şiddet olacaktır.

Muhafazakâr düşünceye göre, otoriteyi liberaller gibi özgür bireylerin tercihleri sonucu oluşan sözleşmelerden kaynaklandırmak doğru değildir. Otorite çerçevesindeki itaat ilişkisi bütünüyle gönüllü ya da özgür bir nitelik taşımaz. Toplumsalın doğasının zorlayıcılığında olduğu gibi, otorite ilişkileri de kendiliğinden bazı zorunluluk, sınırlılık ve yükümlülükleri beraberinde getirir. Muhafazakâr düşüncede buna en çok verilen örnek ebeveynin çocukları üzerindeki otoritesidir. Buna göre ailede karşımıza çıkan otorite, ço-

cuklar açısından herhangi bir sözleşme yükümlülüğünden ya da özgür iradeden kaynaklanmaz. Ailede çocukların güvenliğinin sağlanması, tehlikelerden korunmaları, sağlıklı beslenmelerinin temin edilmesi vb. gibi ihtiyaçlar otoriteyi doğal bir zorunluluk olarak meşru bir şekilde açığa çıkarır. Kısacası aile ilişkilerinde kişilerin iradelerinden ve rızalarından bağımsız olarak, toplumsal ve ahlâki ilişkinin kendi doğası bazı kuralları ve yükümlülükleri de beraberinde getirir. Benzer bir durum bireylerin içine doğdukları toplum ve devletle olan ilişkilerinde de geçerlidir; buradaki otoritelerle olan ilişkide de bütünüyle gönüllü ya da özgür olmayan ve ilişkinin doğasına dikte edilen yükümlülükler mevcuttur.

Muhafazakârlar genel olarak otoritelerin insanın ihtiyacı olan güvenlik ve aidiyet duygusuna cevap verdiğini, bireyleri köksüzlük ve anomi duygusuna karşı koruduğunu ileri sürerek faydalı ve işlevsel olduklarını savunurlar. Bir diğer ifadeyle, otoritelerin varlığı, eksik ve kusurlu bir doğaya sahip olan bireylerin iradelerinin sınırlandırılmasını ve hatta bazen engellenmesini ve bu yolla toplumsal düzenin temin edilmesini garanti eder. Bu ve benzeri açıklamalar, otorite anlayışı bağlamında muhafazakâr düşüncenin içerdiği *paternalizm* eğilimini açıkça göstermektedir. Ancak ailede, okulda, işyerinde, toplumsal ve siyasal alanın değişik düzeylerindeki otoritelerin muhafazakârlarca zorunlu ve faydalı görülmesi, bunların mutlak ve keyfi olduğu anlamına gelmez. Burada muhafazakârlık hassas bir dengeyi korumaya çalışır. Buna göre otorite ilişkileri tek yanlı değildir; karşılıklı hak, yetki ve sorumluluklar bağlamında şekillenir. Örneğin ailenin çocuklar üzerindeki meşru ve doğal otoritesi onlara istedikleri gibi muamele edebilme hakkı vermez. Ebeveyn ilişkinin doğasından kaynaklanan otoritesini kullanır ancak bu ilişki aynı zamanda kendi bünyesinde ebeveynin sınırlılık ve zorunluluklarının da çerçevesini çizer. Bu durum genel bir ilke olarak diğer düzeylerdeki otoriteler için de geçerlidir. Ana akım muhafazakâr düşüncede otoriteye her koşulda itaat yahut körü körüne itaat gibi bir anlayış dışlanır; bunun yerine yukarıda değindiğimiz çerçevede belirli sınırlar içinde kullanılan otoriteye yönelmiş iradi ve sağlıklı bir saygıdan bahsedilir (Heywood, 2007: 99-101). Ancak bu hassas dengeyi korumak her zaman mümkün olmamıştır. Muhafazakârların çoğu buna işaret etmiş olsa da, *otoriter muhafazakârlık* otoriteyi hiçbir şekilde sorgulanamaz ve mutlak tanımlayarak, her koşulda itaat edilmesini salık vermiştir.

Bu noktada otorite konusunun bir dizi diğer kavramla da ilişkili olduğunu belirtmek gerekir. Organik toplumsal bütünsellik anlayışı kaçınılmaz olarak hiyerarşik bir yapıyı yaratmakta ve mülkiyetin doğal, gerekli ve hatta değerli addedildiği bir anlayışla bütünleşmektedir. Muhafazakârlığa göre, doğası gereği hiyerarşik bir yapıya sahip olan toplumda insanlar arasında yok edilmesi imkânsız olan '*doğal bir eşitsizlik*' mevcuttur. İnsan doğasında ve organik toplumsallığın derinliklerinde temellerini bulan bu eşitsizlik nedeniyle, toplumda iktidar/güç, statü ve mülkiyet her zaman eşitsiz dağılmıştır. İnsanlar farklı yetenek ve becerilerle doğdukları ve farklı eylemlerde buldukları için, toplumsal eşitlik ideali hem doğal değildir hem de gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir hedefdir. Organizma gibi toplumda da farklı işlevleri yerine getiren değişik organlar/kurumlar mevcuttur ve bunlar arasında karşılıklı bağımlılık ilişkisi olmakla birlikte parmak ile beynin, ayak ile kalbin eşit olmaması gibi toplumda da işlev, konum, statü, servet vb. açısından doğal bir farklılaşma ve bunun yol açtığı doğal bir eşitsizlik vardır. Muhafazakâr düşüncede insanlar ancak ahlâki düzeyde eşit kabul edilirler; toplumsal ve siyasal düzeyde bütünüyle giderilmesi mümkün olmayan reel bir eşitsizlik bulunur. Gerçekte hiyerarşi, eşitsizlik, mülkiyet ve otorite gibi unsurlar, organik toplumsal yapının zorunlu sonuçlarıdır. Burada muhafazakârlık açısından önemli olan bunları yok etmeye çalışmak değildir; toplumsal düzenin sürdürülebilmesi için bunlardan kaynaklanan sorunları minimal seviyede tutacak politikaları takip etmek, örneğin kaçınılmaz olan gerçek eşitsizliği katlanılabilir seviyede tutmak ya da mümkün olan iyileştirmeleri yapmaktır.

Görüldüğü üzere muhafazakâr düşüncede zorunlu ve faydalı olarak görülen otorite, toplumsal ve siyasal alana dağılmış çoğulcu bir nitelik arz etmektedir. Organik toplumsal bütünselliğin önemli bir parçası olarak aile, din, yerel grup, cemaat, kilise, lonca, devlet vb. gibi farklı alanlara dağılmış otoriteler, toplumsal düzen ve istikrar için önemli işlevler yerine getirirler. Yukarıda değindiğimiz gibi otoritenin mutlaka gözle görülür bir iktidarda somutlaşması gerekmez; bazı durumlarda kendisine başvurulabilecek üstün bir kurallar sistemi de muhafazakârlar için saygı duyulan bir otoriteyi simgeleyebilir. Örneğin Amerikan kolonileri her ne kadar bağlı oldukları İngiliz otoritelerine saygısızlık etmiş ve karşı gelmiş olsalar

da, bunu daha üst bir otoriteye Tanrının otoritesine bağlılıkla gerçekleştirmişlerdir. Kısacası bazı durumlarda otoriteyi simgeleyen nihai kurallar, siyasal olanlar da dâhil çeşitli otoritelerin meşruiyetlerinin test edildiği bir denek taşı hâline gelebilir (Özipek, 2004: 102-103). Muhafazakârlar için otoritenin kaynağı ve meşruiyeti sözleşme kuramlarında olduğu gibi rasyonel bir tasarıma yahut bilinçli bir kurguya dayanarak açıklanamaz; otoriteler tarihsel süreçte toplumsal teamül yoluyla oluşmuştur; insanlığın ortak duygusundan çıkan ortak pratiğinin sonucudur. Anglo-Amerikan muhafazakârlığının kurucusu olarak kabul edilen Edmund Burke'ün (Duman, 2010a: 233) ifadesiyle, "insanlığa karşı belirli iradi bir sözleşmenin ürünü olmayan yükümlülüklerimiz vardır. Bunlar insanın insanla, insanın Tanrı'yla olan ve bir seçim konusu olmayan ilişkisinden kaynaklanmaktadır".

### III. Siyasal Otorite ve Meşruiyet: Otorite *Versus* Otoriteryanizm<sup>4</sup>

Muhafazakârlık otorite konusunu siyasal olanı aşan bir perspektifle çok daha geniş anlamda kavramakla birlikte, kendi tarihsel bağlamı açısından değerlendirildiğinde, modern egemen devletle karşımıza çıkan politik otorite muhafazakâr tahayyülün şekillenmesinde merkezi bir konumda bulunmaktadır. Çünkü muhafazakârlık, iktidarın özünü/ilkesini ifade eden *auctoritas* ile iktidarın yürütülmesini/uygulanmasını ifade eden *potestas*'ı tek bir merkezde toplayarak bu merkezi de rasyonel bir meşrulukla donatan yani egemenliği içkin olan modern devletin gittikçe artan ve merkezleşen gücü karşısında, tarihe ve geleneğe referansla gösterilen tepkiyle şekillenmiştir. Modern devlet belirli sınırlar içerisinde meşru güç/iktidar kullanma tekeline sahip egemen bir otorite olarak, önceki siyasal örgütlenmelerdeki çoklu ve bölünmüş iktidar yapılarının yok edilmesi ve bir tür iktidar 'tekliğinin/birliğinin' sağlanmasıyla tarih sahnesindeki yerini almıştır. 'Kurumsallaşmış egemen güç' olarak tebarüz eden modern siyasal otoriteyle birlikte, merkezi ordu ve bürokrasinin artan gücü karşısında, eski yerel, dini ve bölgesel ara kurumların/mekanizmaların yetkisi ve etkisi gittikçe azalmıştır. Bu süreç, teorik düzeyde '*toplumsal sözleşme*' ve '*halk/ulus egemenliği*'

<sup>4</sup> Bu başlığın içeriğinde yer yer Fatih Duman'ın "Muhafazakâr Düşüncede Devlet Kavramı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme" başlıklı makalesinden yararlanılmıştır (*Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, yıl 7, sayı 28, nisan-mayıs-haziran, 2011, ss. 33-63).



kuramlarıyla demokratik meşruiyetini de geliştiren ve bu haliyle, Hobbes'un da ifade ettiği gibi, bu dünyada yaşayan *ölümlü bir Tanrı (Leviathan)* gibi olan modern devletin karşı konulamaz gücünün sınırlanmasının gerekliliği tartışmalarını da gündeme taşımıştır. Bu bağlamda muhafazakâr düşünce hem siyasal otoriteyi doğal, zorunlu ve faydalı görmekte hem de merkezileşmesi ve mutlaklaşmasından endişe duymaktadır. Hem güçlü ve etkili bir siyasal otorite arzulamakta hem de bu otoriteye bireyler ve ara kurumlar lehine sınırlar çekmeye çalışarak yine hassas bir dengeyi otorite/ler açısından da gözetmeye çalışmaktadır. Bu hassas denge çabasının altyapısını oluşturan belirli temel argümanlar mevcuttur. Aşağıda bu argümanlar belirli bir bütünsellik içinde ele alınacaktır:

Çoğunlukla muhafazakârlar, siyasal otoritenin kökenine ve meşruiyetine dair ileri sürülen '*toplum sözleşmesi*' ve '*doğa hâli*' kurgularına mesafeli durmaktadır. Muhafazakârlara göre, özgürce gerçekleşen bir sözleşme için öncelikle sağlıklı işleyen bir toplumsal düzen gereklidir; toplumsal düzenin yokluğunda özgür bir sözleşmeden bahsetmek mümkün değildir (Scruton, 1989: 29-30). Doğa hâli ve sözleşme kurguları, ister insanlığın gerçek tarihsel öyküsü olarak sunulsun isterse sadece metodolojik birer araç olsun, iki durumda da geçerli bir açıklama sunmaz. Siyasal otoriteye dair bu tarz açıklamalar ya mevcut bir tarihsel/toplumsal gerçekliğe karşı çıkmak ya da kurgulanan bir yapıyı inşa etmek ve meşrulaştırmak için kullanılan yapay araçlardır. Muhafazakârlara göre tecrübe ve deneyime dayanmadığı için, doğa hâli ve sözleşme kurgularının tarihsel ampirik düzeyde bir gerçekliği yoktur. Siyasal otoriteye dair tarih dışı gördüğü bu tarz rasyonalist kurguların eleştirisine dayanan muhafazakârlığa göre, devlet bireysel iradeler üzerinde yükselen yapay bir kurum değildir; geniş anlamda süreklilik taşıyan tarihsel süreçteki organik toplumsal düzenin ayrılmaz bir parçasıdır. Akılcı ve mekanik bir çözümlemeye uygun olmayan '*toplumsallık*', aynı zamanda siyasal otoritenin de bir parçasını oluşturduğu '*organik bir bütünsellik*' içinde var olmaktadır (Honderich, 1990: 148 vd.). Bir diğer deyişle, siyasal otorite, diğer otorite türleri gibi toplumsal gelişimin bir ürünü olarak doğal bir şekilde açığa çıkmıştır; onu çözümlmek için rasyonalist kurgulardan değil gelenek, tecrübe ve teamüllerden hareket etmek gerekir.

Bunun yanında muhafazakâr düşüncede iktidar ya da devlet dinsel bir temelden hareketle de açıklanabilmektedir. Örneğin Burke'e göre, insanı ve onun doğasındaki tutkuları Yaratıcı var etmiştir ve onun olması gerektiği gibi olmasını sağlayacak araçları da sunmuştur: "Bize, erdemimizi olgunluğa erdirebilecek bir doğa bahşeden, aynı zamanda bunun için gerekli araçları da diledi. O, böylece Devlet'i diledi" (Burke, 1993: 98). Görüşlerinde feodal siyasal otorite anlayışını takip eden Fransız muhafazakâr düşünür Bonald'a göre de egemenlik Tanrı'dan kaynaklanır; aile, kilise ve siyasi otorite Tanrı'dan kaynaklanan bu iktidarı kendi alanlarında meşru şekilde kullanır. Her bir otorite kendi alanında iktidara sahiptir; karşılıklı olarak alanlarına müdahale ve tecavüz etmemeleri gerekir; birinin diğerinin alanına müdahalesi tiranlıktır. Fransa'daki devrimci devletin iktidarını ailenin ve kilisenin alanına fütursuzca uygulaması Bonald'a göre tiranlıktır (Nisbet, 2007: 93-4). İster dinsel terimlerle ifade edilsin isterse tarihsel süreçte karşımıza çıkan doğal bir zorunluluk üzerinden açıklansın, muhafazakâr düşünceye göre siyasal otorite toplumdaki otorite türlerinden sadece birisidir ve yetki/etkinlik alanı diğer otoritelerin iktidar alanı ile sınırlanmıştır.

Muhafazakârlığın otoriteyi önemseyen ve toplumsal düzen için zorunlu gören anlayışı, otoriter ve merkezi bir siyasal iktidarın sınırsız gücünü kabulleneceği anlamına gelmez. Muhafazakârlık açısından tam tersi bir durum söz konusudur. Muhafazakârlara göre modern siyasal otorite Aydınlanma'nın 'rasyonel otonom birey' hedefini gerçekleştirememiş, gittikçe bireylerin içinde özgürce nefes aldığı ortamlar ve kurumlar devlet otoritesi altında ezilmeye başlanmıştır. Modern siyasal otorite topluma daha fazla müdahale eder hâle gelmiş ve bireylerin geleneksel toplumda olduğundan daha fazla ezilmesine yol açmıştır. Merkezileştirici bürokratik bir aygıt hâline gelen modern devlet aile, akrabalık grupları, kilise, lonca ve insanların aidiyet hissettiği sivil toplumun bütün yerel ve bölgesel birliklerinin yani sosyolojik ifadesiyle *ara kurumların/meکانizmaların* altını oymuştur. Muhafazakârlara göre bireyler ile siyasal otorite arasındaki sivil alanda yer alan ara kurumların biçimi ya da örgütlenme tarzları tarihsel süreçte değişebilir ancak siyasal otorite karşısında bireylere sundukları bağlılık ya da güvenlik duygusu, dayanışma ve beraberlik algısı, yabancılaşmayı engelleyen etkisi devam etmektedir. Başka bir deyişle, modern siyasal otoritenin, bireylerin örgütlülük hallerini ifade eden bu otonom sosyal

grupları ortadan kaldırması, yasaklaması ya da onların işlevlerini kendi üzerine alarak devasa bürokratik kurumlar oluşturmaları, bireyleri yalnızlaştırmış, yabancılaştırmış ve Leviathan'ın tecavüzlerine karşı savunmasız birer yem durumuna düşmelerine yol açmıştır (Özipek ve Bülbül, 2007). Örnek vermek gerekirse, aralarındaki iki yüz yıla rağmen iki muhafazakâr düşünür olan *Burke* ve *Nisbet*'in ortak kaygısı, birey-devlet ilişkisini dolayımlayan ara kurumların ya da sivil toplumdaki örgütlenmelerin otoritesinin tahrip edilmesinin devletin içte ve dışta şiddete başvurmasına ve bir tür savaşı makinesi olarak militarizme yönelmesine yol açacağıdır.

Modern siyasal otoriteyi sınırlamak, siyasal özgürlüğü sağlamak ve despotizmi engellemek için önerilen *ara kurumlar anlayışı*, muhafazakâr düşünürlerdeki (Montesquieu, Bonald, Burke, Tocqueville, Nisbet, Kirk vb.) ortak kabullerden birisi olmuştur. Bu yaklaşıma göre, bir ülkedeki en üst siyasal otorite/güç olan devlet, rasyonel ve soyut hak teorilerince değil ancak başka meşru iktidar alanlarıyla sınırlanabilir; iktidarı iktidarla sınırlamaktan başka çare yoktur. Bu iktidarın özüne ilişkin perspektif, siyasal iktidarın biçiminin ötesine geçen bir anlayışa dayanmaktadır. Buna göre siyasal otoritenin despotlaşması, keyfileşmesi yahut sınırlarını aşması tek kişinin, azınlığın ya da çoğunluğun yönetiminde de gerçekleşebilir. Hatta muhafazakârlara göre, modern dönemde çoğunluğun desteğini arkasına alarak demokratik meşruiyetini sağlamış olan siyasal otoritelerin, keyfileşmesi ve sınırlarını aşması daha muhtemeldir. Bu nedenle Rousseaucu '*genel irade*', '*halk/ulus egemenliği*' vb. gibi kavramlara mesafeli duran muhafazakârlara göre, bu teorik araçlar rahatlıkla gücün mutlaklaştırılması için istihdam edilebilir; Fransız Devrimi'nden bu yana modern dönem bunun çeşitli örnekleriyle doludur.<sup>5</sup> Bu noktada siyasal otoritenin toplumsal ve tarihsel temellerini ön plana alan muhafazakâr perspektife göre, önemli olan somut gerçeklikteki insanların, farklı toplum kesimlerinin ya da sınıfların/tabakaların durumu, tarihsel sürecin ürünü olan toplumsal/siyasal kurumların özellikleridir. Kısacası muhafazakârlık

---

<sup>5</sup> Nisbet'in (2013: 149) ifadesiyle, "Burke'ten itibaren muhafazakârlara göre, Devrimcilerin, geleneksel lonca, komün, kilise ve ataeril aile otoritelerinden aldıkları ve tehlikeli bir şekilde, bireye ve halk iradesine yerleştirdikleri şey, Avrupa tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir biçimde siyasi gücü yüceltmek ve azdırmak olmuştur. 'Her anlamda, Güce tapınıyor ve onu takip ediyoruz,' diye yazmıştı Carlyle. Bu tema, 19. yüzyıl muhafazakârlığının kanayan yarasıydı".

siyasal otoriteyi, rasyonel soyut siyasal teorilerle değil bir tür siyaset sosyolojisine odaklanarak analiz etmeye yönelmektedir.

Muhafazakârlık açısından aynı çözümleme tarzı 'özgürlük', 'eşitlik', 'adalet', 'katılım' vb. gibi kavramlar için de geçerlidir. Belirttiğimiz gibi muhafazakârlara göre soyut ve kurgusal teoriler yoluyla siyasal otoriteyi sınırlamak mümkün değildir. Hatta Fransız Devrimi'nde açığa çıktığı üzere soyut bir 'bireycilik' ile kapsayıcı bir 'devletçilik' birbirini destekleyecek şekilde bir arada bulunabilir. Bu nedenle siyasal otorite ancak tarihsel sürecin ürünü olan kurumlar ve kurallar aracılığıyla sınırlanabilir; bunlar ise farklı toplumsal gerçekliklerde değişik biçimlerde somutlaşmaktadır. Örneğin 'özgürlük' somut toplumsal düzenden ayrı ya da onun dışında bir kavram olmadığı için ancak siyasal otoritenin bu kurumların otoritesiyle sınırlanması yoluyla mümkün olabilir. Muhafazakârlar özgürlük için bir düzenin yani sınırların ve yükümlülüklerin ön şart olduğunun altını her zaman çizerler. Özgürlüğün toplumsal doğasını ve koşullarını vurgulayan bu bakış açısına göre, toplumsal alandaki çeşitlilik ve farklılıklar ve bunların örgütlülük biçimleri, devlet iktidarının gerçek sınırlarını ve özgürlüğün de ön şartını oluşturmaktadır. Hatta muhafazakârlara göre gerçek bireysel özgürlüğü mümkün kılan da yine siyasal otoriteye çizilen bu sınırlardır. Özgürlük ancak geleneğin ve tarihin ürünü olabilir ve yüzyılların ürünü olan belli kurumlar çerçevesinde tecessüm eder. Dolayısıyla siyasal otoriteyi sınırlayan da yine soyut teoriler değil bu tarihsel/toplumsal mekanizmalardır. Soyut bir şekilde bireysel hakların sıralanması ne özgürlüğü garanti edebilir ne de iktidara herhangi bir sınır çizebilir. Özgürlüğün düzenle ve toplumla ilişkili olan yapısını anlamayan Fransız devrimciler gibi insanlar, bireysel haklardan yola çıksalar da, son kertede devlette/ulusta gerçekte ise devlete egemen olan belirli bir kesimin iradesinde açığa çıkan bir despotizme ulaşmaktadır. Muhafazakârlara göre, gerçekte siyasal otorite karşısında özgürlük alanları olan ara mekanizmaların yok edilmesi, iktidarın merkezileşmesine ve bireylerin hak ve özgürlüklerinin devletin aydınlatıcı etkinliğine bağımlı kılınmasına yol açmaktadır. Edmund Burke'e göre böyle bir süreç kaçınılmaz olarak tek kişinin (mutlak monarşi) ya da çoğunluğun (mutlak demokrasi) despotizmiyle sonuçlanacaktır (Duman, 2010a: 409 vd.).

Muhafazakâr düşüncede, organik bütünsellik anlayışının sonucu olarak, iç içe geçmiş iki ayrı çözümleme düzeyi mevcuttur. Birinci düzeyde geçmişten geleceğe uzanan, ölmüşleri ve doğacak olanları da içinde barındıran ve kendisini tarihin ürünü olan toplumsal/siyasal kurumlarda açığa vuran geniş anlamda bir 'politik toplum' ya da 'Devlet/Toplum' ele alınmaktadır. Evrenselliği kendisiyle özdeşleştiren ve Hegelyen bir şekilde her şeyin en üst ilkesi ve belirleyicisi konumunda bulunan büyük harfle yazılan 'Devlet'tir bu. İkinci düzeyde ise, mevcut ampirik gerçeklikte somutlaşan ve tarihsel süreç içinde değişim geçiren bir siyasal otorite olarak 'devlet/yönetim' söz konusudur. Siyasal aygıt olarak devlet ile aşkın bir bütünselliğin birbirinden ayrılamaz parçaları olarak görülen 'Toplum/Devlet' anlayışı iki ayrı perspektifi yansıtır ancak çoğu zaman muhafazakâr düşünürlerin yazılarında bu iki düzey karmaşık bir şekilde bir arada bulunabilmektedir. Bir yandan devlet kavramı, sınırlanmasını mümkün kılan unsurları yok edecek şekilde yüceltilip kutsanırken, öte yandan artan devlet gücü rahatsız edici olduğunda bunu sınırlamanın yolları aranmaktadır. Bu ikilem sağlıklı bir şekilde çözülmeye kadar, muhafazakârlık bünyesinde bu potansiyel gerilimi ve bundan kaynaklanan sorunları taşımaya devam edecektir.

Muhafazakârlığın bünyesinde taşıdığı, Nisbet'in (2007: 91) ifadesiyle, "zapt olunamaz bir feodalizm unsuru", yani modern siyasal otorite karşısındaki çeşitli iktidar odaklarının otoritesini savunma eğilimi ve bununla ilişkili *adem-i merkeziyet* savunusu ilk dönem muhafazakârlar için çok açıktır. Ancak günümüz muhafazakârlığı feodaliteye uzaklığı ve yaşanan tarihsel tecrübenin de etkisiyle, ulus-devletin oluşturduğu geleneği ya da yapıyı devleti öne çıkartan bir şekilde savunabilmektedir. Tam da bu nedenle günümüzde başına eklenen çeşitli sıfatlarla liberal, liberteryen, otoriter, paternalist, pragmatik, milliyetçi, dinsel muhafazakârlık vb. gibi farklı düşünce damarlarından bahsetmekteyiz (Heywood, 2007: 102 vd.). Ancak yine de siyasal otoritenin sınırlarına dair *adem-i merkeziyetçi* anlayış muhafazakârlığın bir parçası olmayı sürdürmektedir.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Nisbet'in (2007: 94-5) ifadesiyle, "Disraeli, Newman, Tocqueville, Bourget, Godkin, Babbitt'ten başlayarak günümüz muhafazakârlarından Oakeshott, Voegelin,

Muhafazakâr düşünce geleneğinde yukarıda zikrettiğimiz argümanlar çerçevesinde siyasal otorite ve meşruiyet konusunda belirli bir ortak eğilim mevcut olmakla birlikte, tarihsel süreçte farklı akımlar açığa çıkmıştır. Bu itibarla muhafazakârlık başlığı altında Edmund Burke'ün Adam Smith ile hemfikir şekilde müdahalede bulunmayan minimal bir devlet savunusu da vardır; paternalist muhafazakârlığın reformcu ve müdahaleci politikaları savunan anlayışı da vardır. Düzen ve hiyerarşiyi önemseyerek otoritenin gerekliliğini vurgulayan ancak bunu yukarıda değindiğimiz sınırlar içinde kavrayan bir gelenek de vardır; otoriter yönetimleri savunan, liberal demokratik ilkelere yönelik olumlu bir tavır göstermeyen ve hatta zalim bir yöneticiye bile itaat yükümlülüğünü savunan otoriter muhafazakârlık da vardır (Duman, 2017). Bir diğer deyişle, bazı muhafazakâr akımların otoriteye dair kavrayışı otoriteryanizme kapı aralamaya müsait yorumlara açıktır. Ancak muhafazakâr düşünce geleneğinde otoritenin zorunluluğu ve faydalarını dile getiren birçok düşünürün aynı zamanda sınırlı bir otorite anlayışına sahip olduğunu da unutmamak gerekir. Bu çerçevede otoriteye dair ana akım muhafazakâr vurgu, bireyi bütünüyle yok eden mutlak bir toplumsal ve siyasal zorunluluk/yükümlülük sonucunu doğurmaz. Bu vurgu bireyin mutlak itaatini ve toplumda ya da devlette hiçbir şeyi değiştiremeyeceği bir pasifizmi vaaz etmez. Hatta bu vurgu otorite sahipleri yahut iktidar kullananlar için de sınırlılık ve yükümlülüklerin altını çizerek ilişkiyi karşılıklılık esasına oturtmaya çalışır.

Muhafazakâr düşünce, yukarıda zikrettiğimiz gibi, birey ve devlet arasındaki örgütlülük hâllerine referansla ara kurumları meşru iktidar odakları ya da otoriteler olarak görmekte ve modern devletin müdahaleci ve homojenleştirici politikalarına karşı dengeleyici ve ılımlılaştırıcı bir unsur olarak değerlendirmektedir. Geniş

---

Jouvenel ve Kirk gibi muhafazakârlara kadar tümü politik devletin, ekonomik, sosyal ve ahlaki işlerden olabildiğince geri durması gerektiğini; ve ancak böyle yapmayla ailenin, mahallenin ve gönüllü ortak birliğin güçlenmesinin ve genişlemesinin mümkün olacağını vurgulamıştır. Son iki yüz yıldır siyasi pratikte Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Amerika'da da muhafazakâr politikanın ayırıcı özelliği, özel sektöre, aileye ve yerel topluluğa, ekonomi ve özel mülkiyete, devlet ve toplumdaki küçük birimlerin toplu haklarına saygı duyacak şekilde hükümetin önemli derecede bir adem-i merkeziyetçiliğe yönelmesi yönünde olmuştur".

anlamda sivil toplumun gelişmişliği üzerinden okunduğunda, bu argüman politik otoritenin sınırlanmasına hizmet edebilir ancak muhafazakâr düşünürlerde aile, cemaat, kilise, lonca, sınıf/tabaka, gelenek vb. bağlamında yer alan ara kurumlar savunusu, bireysel hak ve özgürlükler anlayışıyla çatışacaktır. Modern politik otoritenin gücü ve imkânlarıyla karşılaştırıldığında ara kurumların bireyler üzerindeki tahakkümü bireysel özgürlükler açısından önemsizmiş gibi görülebilir ancak bunu her zaman öngörmek mümkün değildir. Bir diğer deyişle, bireylere yönelik baskı, müdahale ve tahakküm bazı durumlarda ara kurumlardan da kaynaklanabilir. Bu çerçevede ataerkil aile ya da kilise ve cemaat yapılarının otoritesini siyasal otoriteye bir sınır olarak savunurken, bunların bireyler üzerindeki etkilerini de özgürlükler çerçevesinde iyi değerlendirmek gerekir. Tam da bu noktada muhafazakârlığın otoriterizm mi, liberal özgürlükçü bir modele mi eğilim göstereceği açığa çıkacaktır. Malum olduğu üzere muhafazakâr düşünce geleneğinde hem otoriter hem de liberal düşünce damarları mevcuttur; iki yöne giden eğilimler de bulunmaktadır (Duman, 2011: 50-52).

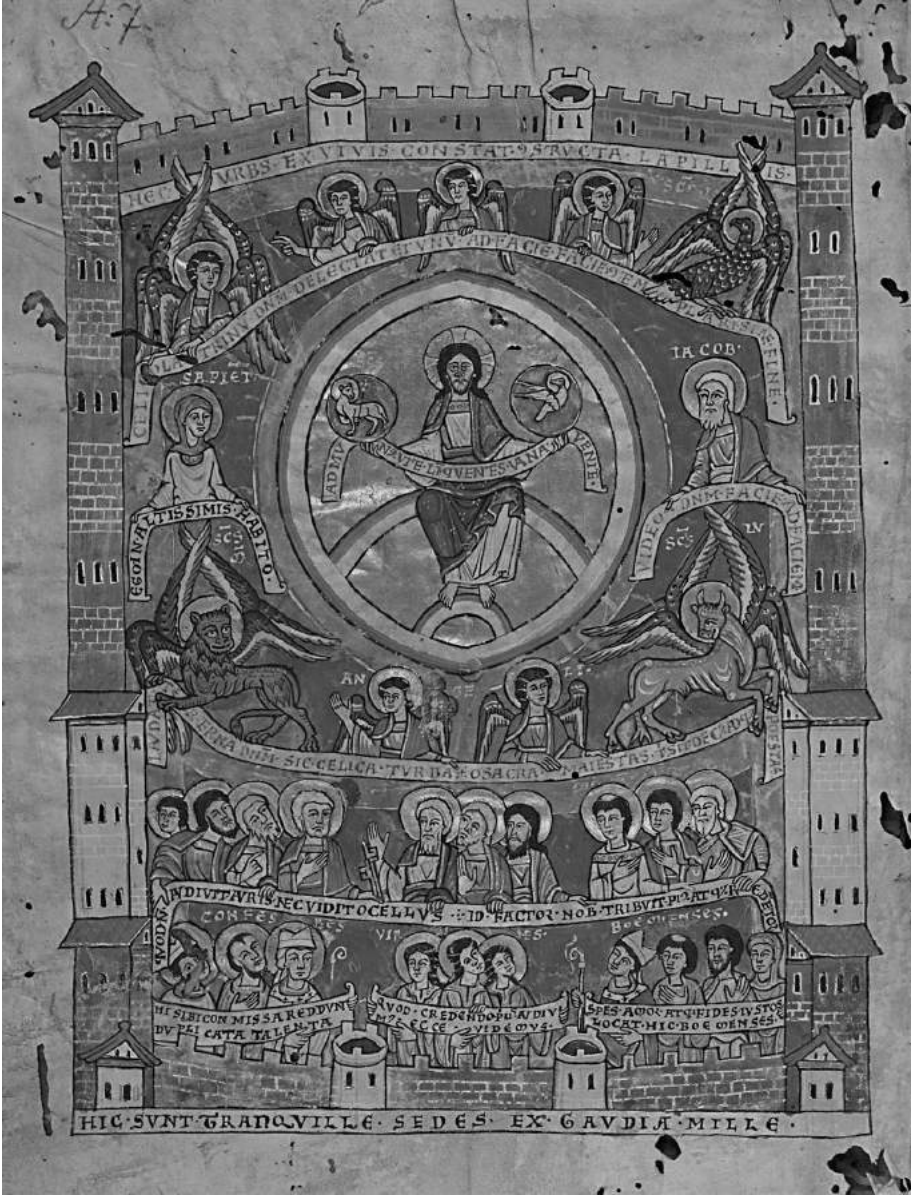
### Kaynakça

- Arnhart, Larry (2009), *Darwinian Conservatism: A Disputed Question*, ed. Kenneth C. Blanchard, (Exeter, UK: Imprint Academic).
- \_\_\_\_\_ (2010), "Darwinian Conservatism Versus Metaphysical Conservatism", *The Intercollegiate Review*, Fall, pp. 22-32.
- Burke, Edmund (1993), *Reflections on the Revolution in France*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Duman, Fatih (2006), "Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 61, No:1, Ocak-Mart, s. 117-151.
- \_\_\_\_\_ (2010), "Toplumsal Hafıza, (Fransız) Devrim(i) ve Sosyal/Siyasal Kuram", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, yıl 6, sayı 24, nisan-mayıs-haziran, ss. 13-40.
- \_\_\_\_\_ (2010a), *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Edmund Burke*, Ankara: Liberte Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2011), "Muhafazakâr Düşüncede Devlet Kavramı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, yıl 7, sayı 28, nisan-mayıs-haziran, ss. 33-63.

- \_\_\_\_\_ (2017), "Muhafazakâr İdeolojide Farklı Düşünce Gelenekleri Bağlamında 'Muhafazakârlığın Doğası'", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl 10, sayı 1, Haziran.
- Heywood, Andrew (2007), *Siyasi İdeolojiler*, çev. Ahmet Kemal Bayram vd., Ankara: Adres Yayınları.
- Honderich, Ted (1990), *Conservatism*, Westview Press: Boulder & San Francisco.
- Nisbet, Robert (1952), "Conservatism and Sociology", *The American Journal of Sociology*, Volume 58, Number 2, s. 167-175.
- \_\_\_\_\_ (1997), "Muhafazakârlık", çev. Erol Mutlu; T. Bottomore ve R. Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara: Ayraç Yayınları, s. 93-127.
- \_\_\_\_\_ (2007), *Muhafazakârlık -Düş ve Gerçek-*, yay. haz.: Kudret Bülbül, çev: M. Fatih Serenli-Kudret Bülbül, Ankara: Kadim Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2013), *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Muller, Jerry Z. (ed.), (1997), "Introduction: What is Conservative Social and Political Thought?", *Conservatism -An Anthology of Social and Political Thought From David Hume to the Present*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press). s. 3-31.
- O'hara, Kieron (2011), *Conservatism*, London: Reaktion Books.
- Özipek, Bekir Berat (2004), *Muhafazakârlık -Akıl, Toplum, Siyaset-*, Ankara: Liberte Yayınları.
- Özipek, Bekir Berat ve BÜLBÜL, Kudret (2007), "Robert Nisbet'i Okumak", içinde, Robert A. Nisbet, *Muhafazakârlık -Düş ve Gerçek-*, yay. haz.: Kudret Bülbül, Ankara: Kadim Yayınları.
- Scruton, Roger (1989), *The Meaning of Conservatism*, London: Macmillan Press.







Resim 3: Aurelius Augustinus'un De Civitate Dei isimli eserinin XIII. yüz-  
yıla ait nüshasından bir illüstrasyon, Prag

## En Büyük ve Mutlak Otorite: Kral-Tanrı Allah ve Krallığı

Halil HACİMÜFTÜOĞLU\*

---

### The Greatest and Absolute Authority: King-God Allah and His Kingdom

---

**Citation/©:** Hacimüftüoğlu, Halil, (2017). The Greatest and Absolute Authority: King-God Allah and His Kingdom, Milel ve Nihal, 14 (1), 161-200.

**Abstract:** In this article, whether the concept of "God/The Realm of Gods", which also exists in other cultures, traditions and religions, also exists in Koran and authentic narratives, and if it does exist, whether it is used in its literal or figurative meaning has been studied through linguistic and historical evidence and "the nature of Allah's Realm" has been depicted with its main features and various aspects. The perception of the King-God is also found in Islam as much as it is in Judaism and Christianity. Throughout history 'God/Allah has always introduced itself as a 'king'. In the Qur'an and Islam, all concepts are directly or indirectly related to this perception. The perception of 'the kingdom of God' has been largely ignored for various.

**Key Words:** King, royal authority, the ninth heaven, throne, simile, figure (trope), metaphor, allegory.

---

\* Bu makale Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Halis Albayrak danışmanlığında hazırlanan, doktora jürisi önünde 2009 yılında savunulan ve kabul edilen *Kuran'da Allah'ın Krallığı* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\* Yard. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı [halilmuftuoglu@gantep.edu.tr]



**Atıf/©:** Hacimüftüoğlu, Halil, (2017). En Büyük ve Mutlak Otorite: Kral-Tanrı Allah ve Krallığı, Mîlel ve Nihal, 14 (1), 161-200.

**Öz:** Bu makalede diğer kültür, gelenek ve dinlerde bulunan 'Tanrı'nın Krallığı' algısının temel İslam kaynaklarında (Kuran ve sahih rivayetler) da mevcut olup olmadığı, mevcut ise 'Allah'ın Krallığı'nın gerçek veya mecaz manada algılanıp algılanmadığı dilsel, dinsel ve tarihsel delilleriyle ele alınmış, 'Allah'ın Krallığı'nın mahiyeti ana hatlarıyla ve kısmen değişik yönleriyle tasvir edilmeye çalışılmıştır. Kral-Tanrı algısı Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta olduğu kadar İslam'da vardır. Tarih boyunca 'Tanrı/ Allah' kendisini her zaman bir 'kral' olarak tanıtmıştır. Kuran'da ve İslam'da tüm kavramlar doğrudan veya dolaylı olarak bu algı ile ilişkilidir. 'Allah'ın Krallığı' algısı son yüzyıllarda değişik nedenlerden dolayı büyük ölçüde gözden kaçırılmış, günümüze kadar da bunun farkına pek varılamamış ve gereği gibi araştırılmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Melik/ melîk, mulk/ melekût, 'arş, teşbih, mecaz, istiare.

## Giriş

Tarih boyunca değişik kültürlerde ve geleneklerde, ister semavi olsun ister olmasın neredeyse bütün dinlerde Tanrı veya tanrılar genellikle birer efendi/ sahip (İng. *lord*) ve kral olarak nitelendirilmiştir. Aslında 'Tanrı'yı nitelemek için bunlardan daha uygun sıfatlar ve unvanlar bulmak da imkânsızdı. Çünkü Tanrı, ancak gücün, kudretin, otoritenin, iktidarın, ihtişamın, asaletin ve mükemmeliyetin timsali olan bir efendi/ sahip ve kral olabilirdi. Öte yandan 'efendi/ sahip' veya 'kral' –ki bir kral aynı zamanda en büyük efendi/ sahip kabul edilir-<sup>1</sup> ancak monarşilerde bulunur. 'Monarşi' ise, siyasi iktidarın tek bir kişinin iradesine bağlı olduğu bir yönetim biçimidir. Bu yönetim biçiminde, gerek insanları idare etme gerek devletin devamı ve düzeni için kanunlar koyma yetkisi

<sup>1</sup> *Bostan ve Gülistan* adlı iki klasik eserin sahibi Sadi (Şirazi) zamanının 'sultan'ı Ebubekir oğlu Sad'ı övmek ve uyarmak amacıyla şunları söylemektedir: "Böyle, Tanrı'nın hakkını eda eden bir kul, kullar için ne güzel bir 'efendi'dir." Sadi, *Gülistan* (çev.: Hikmet İlaydın), Ankara, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., (1946), s.255.

tek bir kişinin elindedir. Bu kişiye yönettiği toplumun tarihi, geleceği, inancı, soyu ve hüküm sürdüğü ülkenin genişliğine göre farklı dillerde 'kral, imparator, şah, padişah, han, hakan, hükümdar, emir ve bey'<sup>2</sup> gibi değişik unvanlar verilmektedir. Bir monark (hükümdar), insanları yönetme hakkını bizzat kendinden alır; ona bu hakkı yönettiği insanlar bahşetmez. Monarşiler bilinen insanlık tarihinin hem en eski ve hem de en fazla uygulanan yönetim biçimidir. Monarşinin karşıtı sayılabilecek yönetim biçimi ise cumhuriyettir. Eski Yunan siteleri, kısmen Roma İmparatorluğu ve yakın çağlarda İtalya'da kurulan bazı şehir devletleri istisna edilirse son bir iki asra kadar devletler genellikle monark bir yöneticinin idaresi altında olmuştur. Öte yandan Allah Elçisi Muhammet'in ve dört ardılının (*halîfe*) hüküm sürdüğü dönem de monarşik uygulamaların istisnalarından kabul edilir. Aristo'ya göre siyasal iktidarı tek başına elinde tutan monark, ailede babanın otoriter ve efendi olması gibi yönettiği bütün fertlerin de efendisidir. Onun yasalara uygun olarak çıkardığı emirlere ve kararlara mutlaka uyulmalıdır. Aksi takdirde devletin düzeni ve toplumun huzuru bozulur.<sup>3</sup>

## II. Farklı Kültürlerde Geleneklerde ve Dinlerde 'Tanrı'nın/ Tanrılarının Krallığı' Algısı

Babil Yaratılış Destanı (*Enuma Eliş*)'na göre, Babil'in ünlü tanrısı Marduk tanrılar panteonunun başı olan bir kraldı. Marduk başlangıçta sadece Babil şehrinin tanrısı iken sonraları bütün Babil'in en önemli tanrısı olarak kabul görmüştü. 'Babil'in Kralı', 'Yerin Göğün

---

<sup>2</sup> Çeşitli kültürlerde büyük ölçüde dillerin farklı olması veya aynı kelimelerin farklı telaffuzları sebebiyle değişik gibi algılanan ama bazı nüanslar hariç hemen hemen aynı anlamda kullanılan bu vb. unvanları bu çalışmamızda aynı anlamda ve birbirinin yerine kullanacağız. Çünkü her biri öz olarak bir monarka (hükümdar; kral, imparator, sultan vs.) ve netice olarak aynı yönetim biçimine yani monarşiye (hükümdarlık, krallık, imparatorluk, saltanat vs.) işaret etmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda mesela Kuran'daki ve rivayetlerdeki '*mulk/ melekût*' kelimesini 'krallık (Allah'ın Krallığı)' yerine 'padişahlık, sultanlık, hükümdarlık.' olarak, '*melik/ melik*' kelimesini 'kral' yerine 'padişah, sultan, hükümdar' olarak da çevirmek mümkündür. Anılan kelimeleri bu şekilde çevirmemizin nedeni günümüzde 'krallık' ve 'kral' kelimelerinin diğer monarşik isimlendirmelere nazaran hem doğu ve hem de batı dünyasında artık kullanılıyor olmasıdır. Mesela batı dışında doğudaki bazı monarklara (Kral Hüseyin, Kral Abdullah, Kral Fahd...) da 'kral' denmektedir.

<sup>3</sup> Bk. "Monarşi" mad., (Komisyon), *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul, Risale Yay., (1990), c.III, s.49.

ve Bütün Tanrıların Kralı' unvanlarını alan Marduk'un krallık tahtına oturma süreci Ortadoğu'daki siyasal çekişmelerle aynı özellikleri taşır. Zira o da birbirini bertaraf eden Ortadoğu kralları gibi diğer tanrılarla mücadele ederek ve savaşarak krallık tahtına oturmuştu. Suriye'nin kuzeyindeki antik Ugarit şehrinden çıkarılan ve M.Ö. 1400'lere tarihlenen Ras Shamra metinlerine göre tanrı Baal da bir kraldı. 'Bizim kralımız, yargıcımız' şeklinde tanımlanan Baal doğaya hükmeden güçlü bir kral tanrı olarak kabul edilmişti. O da tıpkı Marduk gibi bu konumunu mücadele ederek ve savaşarak elde etmişti. Onun krallığı elde edişini anlatan mitos her yıl kutlanan sonbahar yeni yıl festivalinde okunmaktaydı.

Eski İran kültüründeki Mecusiliğin yüce tanrısı olan Ahura-Mazda, hemen hemen bütün tarihi tasvirlerde kral kostümleri giymiş olarak, başında tacı ve iki yanında kartal kanatları ile betimlenmişti. O yüzden kabartmalarda Ahura-Mazda ile kral figürlerini birbirinden ayırt etmek oldukça zordur.

Sümerlerin iki ünlü tanrısı Enlil ve Enki'nin de birer kral olarak betimlendiğini görüyoruz. Enlil, 'Tüm Tanrıların Babası', 'Gökyüzünün ve Yeryüzünün Efendisi' ve 'Tüm Ülkelerin Kralı' gibi unvanlarla anılmıştı. Her şeyi yöneten Enlil'in kraliyet tahtı, 'Gökyüzünün ve Yeryüzünün Kemiği' diye nitelenen kutsal kent Nippur'daki tapınakta bulunuyordu. Bu tapınağa efendiler ile prensler duacılar getirtirler ve kurbanlar sunarlardı. Ayrıca bütün yabancı ülkeler oraya ağır vergiler öderdi. Enlil olmaksızın insan, hayvan veya bitki olsun hiçbir canlı üreyemezdi. Aynı zamanda o, insanlara karşı lütfekâr, onlara bolluk ve bereket getiren bir tanrıydı. Enki'ye gelince o da çok akıllı, herşeyi bilen, bilge ve önder bir tanrıydı; cömert bir velinimetti. Her şeyin adını bilen Enki, değiştirilemez 'me'lerin yani evrensel yasaların ve kuralların idarecisi, dağıtıcısı, ülkelerin efendisi ve bütün ülkelerin babasıydı. Onun emirleri sorgulanmazdı. Enlil ve Enki'den başka göklerin tanrısı diye kabul edilen An da bir kral olarak nitelendirilmiş; onun bir kürsüde oturarak işleri idare ettiğine inanılmıştı.

Eski Mısır mitolojisinde baş tanrı olarak kabul edilen Horus, bir kral olarak algılandığı için Mısır kraliyet sembolü sayılan bir şahin ile tasvir edilmişti. Firavunların bile meşruiyetlerini ondan aldıklarına inanılırdı. Zira Mısırlılara göre tanrılar insanlara siyaseti öğreten ve örnek olan ideal krallardı. Görülmektedir ki, Ortadoğu

tanrı-kral kültüründe tanrılar, siyaseti ve idareciliği en iyi yapanlar olarak kabul edildiklerinden dolayı ideal krallar olarak sayılıyorlardı. Başlangıçta yeryüzünde krallık bizzat tanrılar tarafından yapılırken daha sonraları bu görev onların seçtikleri ve tayin ettikleri naiplere yani yarı insan yarı tanrı olduğu düşünülen varlıklara devredilmişti.<sup>4</sup> Ancak yukarıda da zikredildiği gibi bazı kültürlerde ya gökteki tanrı bir kral addedilmiş ya da Roma ve Japon imparatorları örneğinde olduğu gibi yerdeki kral/ imparator 'tanrı'laştırılmıştır.<sup>5</sup> Dolayısıyla her halükarda 'kral' ile 'tanrı'lık veya 'tanrı' ile 'kral'lık arasında bir tür ayrılmaz ilişki olduğu kabul edilmiştir.<sup>6</sup>

Yahudilik ve Hıristiyanlıkta da 'Tanrı' bir kral olarak kabul edilmiştir. Birçok Kitab-ı Mukaddes (Kutsal Kitap) ifadesi bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bir kaç örnek verelim.

Rab [Doğrusu 'Efendi'] kutsal tapınağındadır, onun tahti göklerde, Bütün insanları görür, Herkesi sınar.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Bk. Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, İstanbul, İz Yay., (2003), ss.156-159.

<sup>5</sup> Eski Japonya imparatoru Hirohito, tanrısallık iddiasından Amerikan askeri kuvvetlerinin II. Dünya Savaşı'ndaki Japonya işgaline kadar feragat etmemiştir. Öte yandan bu feragat, imparatorun bazı taraftarlarınca yok sayılmıştı [Bk. S.R.F. Price, *Ritüel ve İktidar* (çev.: Taylan Esin), Ankara, İmge Kitabevi Yay., (2004), s.59]. Bazı monarklar ta hayatta iken, bazıları ise ölümlerinden sonra tanrılaştırılmışlardır. Bu yüzden yaşamları boyunca tanrılaştırılmayan Hitit kralları için öldükleri zaman 'Tanrı oldu.' ifadesi kullanılırdı (Bk. Sibel Özbudun, *Ayinden Törene*, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yay., (1997), s.101). Bir Roma imparatoru olan Vespasianus'un ölmek üzereyken 'Zannedersen bir tanrı oluyorum (*Ut puta, Deus fio*).' dediği aktarılır. Bk. Hilmi Yavuz vd., *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul, Gelişim Yay., (t.siz), c.III, s.595.

<sup>6</sup> Krş. "Krallar Tanrıdır, Kahraman Değil"; "Nedir bir tanrı? Hükmetme (*to kraton*). / Nedir bir kral? Bir tanrı benzeri (*isôtheos*)." Price, age, s.76, 381.

<sup>7</sup> Mezmurlar, (11.4). Bu dâhil bundan sonraki çeviriler bir komisyon tarafından hazırlanan Kitab-ı Mukaddes çevirisinden [*Kutsal Kitap-Yeni Çeviri*-, İstanbul, Kitab-ı Mukaddes Şirketi Yay., (2003)], 'ayet numaraları' kaynak metinde olduğu gibi metin içinde değil, dipnotta gösterilerek alıntılanmıştır. Alıntılanan çevirilerdeki 'rab' kelimesi de aslında 'efendi (Yun. *kîrios*; İbr. *adonay*)' anlamına gelmektedir. Öyle görünüyor ki, Kitab-ı Mukaddes çevirmenleri kelimenin bu anlamını açıkça vermek yerine görüldüğü şekilde tercüme(!) etmeyi anlamı çarpıtmak pahasına yeğlemişlerdir. Çünkü Türkçedeki 'rab' kelimesinin anlamı (tanrı) ile yukarıda verdiğimiz kaynak metindeki kelimelerin anlamı (efendi) aynı değildir. 'Efendi' unvanı hem insan ve hem de Tanrı için kullanılırken Türkçedeki 'rab' sözcüğü anlamından da çıkarılabileceği gibi sadece Tanrı için kullanılır. Çevirmenlerin bunun farkında olmaması mümkün değildir. Nitekim

Ne müthiştir yüce Rab, Bütün dünyanın ulu Kralı...  
Çünkü Tanrı bütün dünyanın kralıdır.<sup>8</sup>

Rab egemenlik sürüyor, titresin halklar! Keruvlar arasında tahtına oturmuş, sarsılsın yeryüzü! ... Ey adaleti seven güçlü kral...<sup>9</sup>

Ey Tanrım, ey Kral, seni yücelteceğim, Adını sonsuza dek öveceğim... Sadık kulların sana övgüler sunar. Krallığının yüceliğini anlatır, kudretini konuşur; Herkes senin gücünü, krallığının yüce görkemini bilsin diye. Senin krallığın ebedi krallıktır, Egemenliğin kuşaklar boyunca sürer.<sup>10</sup>

Kutsalınız, İsrail'in Yaratıcısı, Krallınız Rab benim.<sup>11</sup>

Mübarek ve tek Hükümdar, kralların Kralı, rablerin Rabbi, ölümsüzlüğün tek sahibi, yaklaşılmaz ışıktayışayan, hiç bir insanın görmediği ve göremeyeceği Tanrı, Mesih'i belirlenen zamanda ortaya çıkaracaktır. Onur ve kudret sonsuza dek O'nun olsun. Âmin.<sup>12</sup>

Burada akla şöyle bir soru gelebilir: 'Kitab-ı Mukaddes'teki 'Tanrı'nın Krallığı' kavramı gerçek anlamda mı, mecaz anlamda mı kullanılmıştır?' Meşhur *Leviathan* yazarı Hobbes bu konuda şunları söyler: "Tanrının Krallığı", din adamları tarafından mecazî olarak alınır, fakat Kutsal Kitaplar'da gerçek anlamıyla. 'Tanrı'nın Krallığı', din adamlarının yazılarında ve özellikle vaazlarda ve risalelerde, genellikle, bu hayattan sonra en yüksek cennetteki ebedi mutluluk olarak anlaşılır ve bu nedenle 'saadet diyarı' olarak da adlandırılır ve bazen de, 'lütuf âlemi' dedikleri, o en büyük mutluluk, takdis olarak anlaşılır; fakat asla monarşi, yani krallık kelimesinin

---

muhtemelen yine kendileri tarafından daha önce yapılmış İncil çevirisinin sadece 'Sözlük' kısmında bu anlam belirtilmiştir: "Rab 'efendi' ya da 'egemen' anlamına gelen Baba Tanrı'ya, İsa Mesih'e ve Kutsal Ruh'a verilen bir unvan." (Komisyon), *İncil-Müjde*, İstanbul, Yeni Yaşam Yay., (1991), s.559.

<sup>8</sup> Mezmurlar, (47.2, 7).

<sup>9</sup> Mezmurlar, (99.1, 4).

<sup>10</sup> Mezmurlar, (145.1, 10-13).

<sup>11</sup> Yeşaya, (43.15).

<sup>12</sup> I. Timoteyus, (6.16). Bir Arapça Yuhanna İncili'nin başındaki ikona resminde İsa, 'Kralların Kralı (*Meliku'l-Mulûk*)', başka bir tabirle 'Hâkim-i Mutlak (Yun. *Pantokrâtoras*)' olarak resmedilmiştir. Bk. (Komisyon), *el-İncil li'l-kiddîsi Yuhannâ*, Kahire, Dâru'l-Ma'ârif, (1997).

asıl anlamı olan Tanrı'nın uyruklarının kendi rızasıyla onlar üzerinde sahip olduğu egemenlik olarak anlaşılmaz. Bense, aksine 'Tanrı'nın Krallığı' ifadesinin, Kutsal Kitap'ın pek çok yerinde, özel olarak İsrail kavminin oylarıyla kurulmuş 'tam anlamıyla bir krallık' anlamında kullanıldığını düşünüyorum; İsrail kavmi, Tanrı'nın onlara Kenan ülkesini verme vaadi üzerine, onunla yaptıkları ahitle Tanrı'yı kralları olarak seçmiştir ve bu ifadenin pek nadiren mecazî olarak kullanıldığı kanısındayım ve mecaz olarak kullanıldığı zaman da 'günah üzerinde hâkimiyet' anlamında kullanılır; (ve sadece Yeni Ahit'te) çünkü 'Tanrı'nın Krallığı'nda her uyruk, egemene hâlel getirmeksizin, böyle bir hâkimiyete sahip olacaktır. Yaradılıştan beri, Tanrı gücüyle bütün insanlar üzerinde 'doğal olarak' hüküm sürmekle kalmamış; ayrıca, bir kimsenin başka birine konuşması gibi, bir sesle emir verdiği özel uyruklara da sahip olmuştur."<sup>13</sup> *Görünmez Kral Tanrı* kitabının yazarı Wells de gelecekte kurulması için öngörülerde bulunduğu 'Tanrı Krallığı'ndan ne anlaşılması gerektiği ile ilgili benzer görüşler belirtir. Ona göre yeryüzündeki 'Tanrı Krallığı', bir metafor (istiare), bir ruhanî durum, bir rüya ya da belirsiz bir proje olarak görülmemelidir. O, geçmişten günümüze süregelen insanlığın yakın ve kaçınılmaz yazgısıdır.<sup>14</sup>

Öte yandan sadece Yahudilik ve Hıristiyanlıkta değil, 'Cahillik Çağı (*el-Câhiliyyeh*)'nda var olan Haniflikte de<sup>15</sup> Tanrı (Allah)'nın bir 'kral' olarak algılandığını 'hanif' şair Ebu's-Salt oğlu Ümeyye'nin şiirlerinden öğreniyoruz. İzutsu, Ümeyye'nin şiirlerinin ana temasını şöyle açıklamaktadır: "Bu dünyanın merkezinde yalnız bir tanrı vardır. Bu tanrı, var olan her şeyi idare eder. Onun, Allah dediği bu tanrı kavramının etrafında, O'nun mülkü ve saltanatı hakkında Kitab-ı Mukaddes'in düşüncesini görmekteyiz. Tanrı

<sup>13</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan* (çev.: Semih Lim), İstanbul, Yapı Kredi Yay., (2008), s.286.

<sup>14</sup> Bk. H. G. Wells, *Görünmez Kral Tanrı* (çev.: Hatice Çoban), İstanbul, İzdüşüm Yay., (2000), s.102.

<sup>15</sup> Unutmayalım ki, Allah Elçisi Muhammet'in takipçileri kendilerini ataları İbrahim'in öğretisi olan (*dînen giyemen millete İbrâhîme hanîfâ*) 'el-Hanîfiyye' töre (*dîn*)sine mensup sayıyorlar; 'İslâm' sözcüğünü 'el-Hanîfiyye (Haniflik)' olarak açıklıyorlardı. Çünkü Allah elçisi, öğrettiği törenin Yahudilik veya Hıristiyanlık töresi değil, müsamahakâr 'el-Hanîfiyye' töresi (*el-Hanîfiyyetu's-samhah*) olduğunu ifade etmişti. Bu konuda bk. el-Bakara, 2/35; Âlu 'İmrân, 3/19, 95; en-Nisâ', 4/125; el-En'âm, 6/161; en-Nahl, 16/123; el-Buhârî, Bed'u'l-İmân/ 29.



göz kamaştırıcı bir nur perdesi içinde 'yalnız ve tek olarak' tahtında oturuyor. İnsan gözü, tanrıyı kuşatan bir nur perdesini geçip uluhiyet varlığını göremez. Işık perdesi, mukaddes gök melekleriyle kuşatılmıştır. O bunlara 'desteklenmiş yaratıklar' diyor. Yani Allah'ın yardımıyla kuvvetlenmiş yaratıklar. Bunlar 'saf saf dizilmişler', kimi arşı [tahtı] taşıyor, kimi sessizce ilahî vahyi dinliyor. Bunlar arasında Cebrail, Mikail ve diğer bazıları en yüksek mevkii işgal ederler."<sup>16</sup> Şair bazı şiirlerinde Allah'tan 'Hanifliğin efendisi... Ufukları saltanatıyla kaplayan (*Rabbu'l-Hanîfeti... Tabbake'l-âfâke sultânâ*)<sup>17</sup>, 'bütün ulusların/ dünyanın tanrısı (*ilâhu'l-âlemîn*)', 'göklerin ve yerin kralı (*melîku's-semâvâti ve ardihâ*)', 'kulların/ kölelerin efendisi (*rabbu'l-'ibâd*)' gibi nitelemelerle, insanlardan ise 'kullar/ köleler (*'ibâd*), halayıklar (*imâ*)' ve 'Allah'ın reayası (*re'âye'llâh*)' olarak söz eder.<sup>18</sup>

Gerek Kuran'a gerek sahih rivayetlere (*ahâdis*) göre de Allah, bir 'efendi/ sahip (*rabb*)' olduğu kadar bir 'kral (*melik*)'dır aynı zamanda.<sup>19</sup>

'Şöyle söyle: 'İnsanların 'efendisine (*rabbî'n-nâs*), kralına (*melikî'n-nâs*)' ve tanrısına sığınırım (en-Nâs, 114/1-3).'

'O kusursuz olan, esenlik veren, emin kılan, koruyup gözetken, güçlü, şerefli ve gerektiğinde zor kullanmasını bilen gururlu' kral(*el-melik*)'dır (el-Haşr, 59/23).'

'Şöyle söyle: 'Ey krallığın sahibi (*mâlike'l-mulk*) tanrım! (Âlu 'İmrân, 3/26)

<sup>16</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (çev.: Süleyman Ateş), Ankara, Kevser Yay., (t.siz), s.108.

<sup>17</sup> Allah Elçisi Muhamme't'in yukarıdaki nitelemelerin bulunduğu şiiri terennüm ettiği ve 'Ümeye'nin teslim (müslüman) olmasına ramak kalmıştı.' dediği rivayete edilir. Bk. el-Isbehânî, Ebu'l-Ferec, *Kitâbu'l-Eğânî* (tahk.: eş-Şeyh Ahmed eş-Şankîti), Matba'atu't-Tekaddum, Mısır, (t.siz), c.III, s.190.

<sup>18</sup> Bk. Izutsu, age, s.109, 110.

<sup>19</sup> İlkel insanlara has bir korkuyla –Çünkü ilkel insanlar, başlarına bir bela geleceği endişesiyle, korktukları varlıkların adlarını telaffuz etmekten çekinirler- bazı kelimelerden ve onları telaffuz etmekten çekinmemek gerekir. Ayrıca bazı kelimeleri sembolleştirmenin, onlara duygusal yaklaşmanın veya onlar üzerinden niyet okumanın da bilimsel bir dayanağı yoktur. Bilimde istisnasız her şey, bir rahatsızlık veya endişe duymaksızın tartışılabilir; en emin olunan konular üzerinde bile yeniden düşünülebilir.

'Gökler-Yer Krallığı (*mulku's-semâvâti ve'l-ard*)' Allah'ındır (Âlu 'İmrân, 3/189).'

'O gün insanlar meydana çıkarlar. Hiçbir şeyleri Allah'a gizli kalmaz. O gün krallık (*el-mulk*) kimindir? Bir ve hükümlü olan Allah'ındır (el-Mu'min, 40/16).'

'İşte kesin bilgi sahibi bir kimse olması için İbrahim'e 'Gökler-Yer Krallığı (*melekûte's-semâvâti ve'l-ard*)'nı böyle gösteriyorduk (el-En'âm, 6/75).'

'Ebhüreyre, Allah elçisinden şunları işittiğini rivayet eder:

'Yüce Allah yeri toplar ve sağ eliyle gökleri dürer. Sonra, 'Kral benim (*Ene'l-melik*)! Yeryüzünün kralları nerede (*Eyne mulûku'l-ard*)?' diye sorar.'<sup>20</sup>

'Ebhüreyre'nin rivayetine göre Allah elçisi şöyle demiştir:

'Yüce Allah'ın duruşma günü (*yevme'l-kıyâme*)<sup>21</sup> en fazla öfkeleneyeceği kimse unvanı 'krallıkların kralı' olan kimselelerdir. Zira Yüce Allah'tan başka kral (*melik*) yoktur.'<sup>22</sup>

'Ebu'd-Derda rivayet eder:

'Allah habercisi (*nebî*) şöyle demişlerdi: 'Size, hangi eyelinizin kralınız nezdinde (*inde melîkikum*) daha hayırlı, daha uygun... olduğunu haber vereyim mi? ...'<sup>23</sup>

Şunu da belirtmek gerekir: Kitab-ı Mukaddes'te geçen 'Tanrı'nın Krallığı' algılamasına Allah ve elçisi tarafından hiçbir itirazda bulunulmamıştır. Hatta kaynaklarda 'Şöyle veya böyle anlaşılmalıydı.' türünden bir itiraza dahi rastlanmamaktadır. İtiraz bir

<sup>20</sup> el-Buhârî, et-Tefsîr-*ez-Zümer*/ 2; ed-Dârimî, er-Rikâk/ 80.

<sup>21</sup> Bu şekilde çevirmemizin asıl nedeni el-Mutaffifûn suresinde bu büyük gündün '*Yevme yekûmu'n-nâsu li rabbi'l-âlemîn* (el-Mutaffifûn, 83/6)' yani 'İnsanların, ulusların efendisi için ayağa kalktığı gün' diye bahsedilmesidir. Zira insanlar o gün hâkim (yargıç) olan Allah'ın divanında birer sanık gibi ayakta durarak yargılanacaklardır.

<sup>22</sup> el-Buhârî, el-Edeb/ 114. Ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmedu'bnu'l-Huseynî'bnî 'Alî el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-Sifât* (tahk.: eş-Şeyh 'Îmâdu'd-dîn Ahmed Haydar), Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, (2002), c.I, s.65.

<sup>23</sup> et-Tirmizî, ed-Da'avât/ 6. Ayrıca bk. İbnu Mâceh, el-Edeb/ 53. Şair Sabi oğlu Hassan ile şaire Hansa'nın Allah'tan 'kralımız (*melîkinâ*)' diye bahseden dizeleri için bk. Abdu'r-Rahmân Berkûkî, *Şerhu Dîvânî Hassâne'bnî Sâbitini'l-Ensârî*, Mısır, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, (1929), s.13; Luis Şeyhû, *Entsu'l-Culesâ' fi Şerhi Dîvânî'l-Hansâ'*, Beyrut, (1896), s.48.

yana Allah Elçisi Muhammet'in Allah'ın 'kral'lığından söz eden Yahudi bir hahamı tasdik ettiğine dair sahih rivayetlere bile tesadüf etmek mümkündür. Bir rivayet şöyledir:

'Mesut oğlu Abdullah'ın şöyle dediği rivayet edilir:  
'Yahudi bilginlerden biri Allah elçisine gelerek: 'Muhammet! Biz, Allah'ın gökleri bir parmağına, yerleri bir parmağına, ağaçları bir parmağına, su ve toprağı bir parmağına ve nihayet diğer yaratıkları da başka bir parmağına koyduktan sonra 'Ben kralım.' diyeceğini okuruz.' dedi. Allah elçisi, Yahudi bilginin söylediğini tasdik anlamında ön dişleri görünürcesine güldü. Sonra şunu okudu: 'Onlar Allah'ı gereği gibi tanıyamadılar. Bütün yeryüzü duruşma günü onun avucundadır. Gökler onun sağ eliyle dürülmüş olacaktır... (ez-Zumer, 39/67)'<sup>24</sup>

### III. 'Allah'ın Krallığı' Gerçek Bir Krallık Mıdır?

Günümüzde bizde birkaç akademik çalışmadaki küçük atıflar hariç tutulursa 'Allah'ın Krallığı'ndan<sup>25</sup> neredeyse hiç söz edilmez, daha doğrusu akademisyenlerimiz de dâhil çoğu kimse bundan haberdar bile değildir.<sup>26</sup> Söz edilmemesinin ve dolayısıyla genellikle halkımızın haberdar olmamasının nedenleri olarak aşağıdaki hususları zikredilebiliriz.

<sup>24</sup> el-Buhârî, et-Tefsîr-ez-Zumer/ 2. "Bir gün [Yahudi asıllı bilgin] Ka'bü'l-Ahbâr: 'Veylun li meliki'l-ardî min meliki's-semâ'"= Arz melikinin semâ meliki elinden hâli yamandır.' demiş. Hazret-i Fârûk-ı A'zam derhal: 'İllâ men hâsebe nefseh.'= Meğerki nefsi ile hesaplaşmış ola.' kaydını ilave buyurmuş. Ka'bü'l-Ahbâr: 'Nefsimi yed-i kudretinde tutan Allah'a kasem ederim ki, Tevrat'ta da böyledir. Sen ona tâbi' olmuş oldun.' demiş ve Hazret-i Ömer hemen secde-i şükûrâna kapanmış." Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l-Latîf ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (terc. ve şerh: Ahmed Naim; Kâmil Miras), Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., (1982), c.II, ss.348-353, dipnot:1.

<sup>25</sup> 'Allah'ın Krallığı' ifadesiyle hem Allah'ın 'kral' oluşunu ve hem de bir 'krallık'ın bulunuşunu kast ediyoruz.

<sup>26</sup> Bk. Ömer Özsoy, "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara, Bilgi Vakfı Yay., (1994), s.183; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (çev.: Mehmet Yazgan), İstanbul, Beyan Yay., (2004), s.123. Bildiğimiz kadarıyla akademik eserlerin dışında buna en çok atıf yapan Bediuzzaman Said Nursi'nin eserleridir. Bediuzzaman, risalelerinde Allah'tan, 'sultan-ı mutlak, sultan-ı ezeli, sultan-ı sermedi[ebedi], âlemin... padişahu, sultan-ı kâinat', krallığından ise 'saltanat-ı ilahiye; sultan-ı ezelin saltanatı' vb. tamlamalarla bahseder. Bk. Bediuzzaman Said Nursi, *Sözler*, İstanbul, Envar

Bizde Kuran'da ve sahih rivayetlerde geçen 'Allah'ın Krallığı' ile ilgili kelimeler, kavramlar veya ifadeler genel olarak tercüme edilmeden yani çeviribilim terimiyle ifade edecek olursak ödünçlenerek sözde Türkçeye çevrilmektedir. Kanaatimize göre bunun bir davadaki delilleri karartmaktan hiçbir bir farkı yoktur. Evet, kelimeler lâfzen zihnimizde ve dilimizde var ama neredeyse hiçbiri hakiki manasını ifade edememektedir. Bir nevi bulunduğumuz mekânda onlarca lambalardan oluşan muhteşem bir avizemiz var ama karanlık olduğunda ne yazık ki birileri tarafından elektrikler kesildiği için üzerindeki lambalar bizleri aydınlatamamaktadır. Mesela Kuran'daki *rabb*, *melik*/*melîk*<sup>27</sup>, *mulk*/*melekût* ve '*arş*' kelimelerini ele alalım. Bu kelimeler çoğu kez tercüme edilmeden, ödünçleme yapılarak '*rab*, *melik*, *mülk*, *melekût*' ve '*arş*' olarak sözüm ona Türkçeye aktarılmaktadır.

Diğer taraftan ilgili kelimeler, kavramlar veya ifadeler tercüme edilse bile genellikle doğru düzgün tercüme edilmemektedir. Mesela yine yukarıda zikredilen kelimelerini ele alalım: "Kuran'daki '*rabb*' sıfatının (unvanının) asıl anlamı, bazı kaynaklarda ifade edilen meşhur anlamın aksine 'eğitici/ terbiyeci (*murabbî*)'<sup>28</sup> değil, 'sahip (*mâlik*)'tir. Buna bağlı olarak ikinci anlamı ise 'efendi (İng. *lord*)'dir.<sup>29</sup> Böyle olduğunun en bariz delili her iki kelimenin üzer

---

Neşriyat, (1995), s. 10, 52, 85, 287, 458; Bediuzzaman Said Nursi, *Muhakemat*, İstanbul, Envar Neşriyat, (1995), s. 13.

<sup>27</sup> '*Semî'*' ve '*alîm*' kelimeleri gibi olan '*melîk*' kelimesi, '*melik*' kelimesinden daha mübalağalıdır. el-'Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyyeh* (tahk.: İhâb Muhammed İsmâ'îl), Mektebetu İbn'î Sînâ, Kahire, 2013, s. 134.

<sup>28</sup> Bk. er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dimeşk, Dâru'l-Kalem, (1992), s. 336; Hüseyin Atay; İbrahim Atay, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat (Mu'cemu'l-Luğa)*, Ankara, (1964), s. 661; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık Yay., (1995), s. 303; Mevdudi, *Kur'an'a Göre Dört Terim* (çev.: İsmail Kaya; Osman Cilacı), İstanbul, Beyan Yay., (t.siz), ss. 35-39; Ahmet Çelik, *Kur'an Semantiği Üzerine*, Erzurum, Kültür Eğitim Vakfı Yay., (2002), ss. 34-37.

<sup>29</sup> Bk. Ebû'l-Kasım Cârullâh Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (2009), c. I, s. 20; İsmâ'îlu'bnü Hammâd el-Cevherî, *Mu'cemu's-Sihâh* (i'tinâ': Halîl Me'mûn Şeyhâ), Beyrut, Dâru'l-Ma'rîfeh, (2008), 208, s. 283; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*, Baroda, Oriental Institute, (1938), s. 136; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir* (çev.: Ahmet Ertürk; Cahit Koytak), İstanbul, İşaret Yay., (1996), c. I, s.2, dipnot: 2.

tane olan kök harflerinin (*râ'-bâ'-bâ'* ve *râ'-bâ'-vâv*)<sup>30</sup> ilk ikisi aynı olsa bile son kök harflerinin (*bâ'* ve *vâv*) farklı oluşu ve bunların birbirine dönüşmesi (*kalb*) gibi bir durumun Arapçada mümkün olmamasıdır. Ayrıca '*rabb*' kelimesinin zıt anlamlısı '*'abd* (kul; köle)' kelimesidir.<sup>31</sup> Zira 'kulun/kölenin efendisi' ve 'sahibi' (*Likulli 'abdin rabb*) olur. Netice olarak '*rabb*' ve '*murabbî*' kelimelerinin hem kelime kökü ve hem de anlam bakımından bir alakası esasen bulunmamaktadır. Kuran'daki '*terbiye* (*rabbâ - yurabbî*) kelimesinin asıl anlamı, 'eğitmek (terbiye etmek)' değil, 'beslemek/ besleyip büyütme' tir.<sup>32</sup> Firavunun, Musa'yı '*Ve fa' alte fa'leteke' lleti fa' alte ve ente mine'l-kâfirîn* (eş-Şu'arâ', 26/19).' yani 'Sonunda yapacağını yaptın işte. Sen nankörün tekisin!' diyerek 'nankörlük'le nitelemesinin nedeni, onu Nil nehri kenarında bir sandık içinde sahipsiz bir bebek olarak bulup 'besleyip büyütmesi' ne rağmen (kendi açısından) nankörlük etmesi idi. Nitekim onun Musa'ya '*E lem nurabbike finâ veliden ve lebiste finâ min 'umurike sinîn* (eş-Şu'arâ', 26/18).' yani 'Biz seni yanımızda besleyip büyütmedik mi; nice yıllar sen aramızda yaşamadın mı?' şeklindeki sitem dolu sözleri de bunu ispat etmektedir. Eski Arapçada 'eğitmek (terbiye etmek)' anlamındaki kelime ise Allah Elçisi Muhammet'e atfedilen '*Eddebenî rabbî fe ahsene te'dîbî* (Beni efendimeğitti ve güzel de eğitti)'<sup>33</sup> sözlerinde geçen '*te'dîb* (*eddebe-yu'eddibu*)'<sup>34</sup>

---

Türkçede 'rab' kelimesi sadece 'tanrı' anlamına gelmekte ve Arapçadaki asli anlamını (sahip, efendi) asla yansıtmamaktadır [Bk. İsmail Parlatur vd., *Türkçe Sözlük*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., (1998), c.II, s.1837]. Arapçadaki '*rabb*' kelimesinin 'sahip, efendi' anlamlarına gelmesi başka, tanrı (Allah) için kullanılması başka şeydir.

<sup>30</sup> *Rabb* kelimesinin kök (sülasi) mastarı '*(rabbe-yerubbu) rabben'*, rubai mezid ismi fail olan '*murabbî* kelimesinin kök mastarı ise '*(rebâ-yerbû) rabven'* olarak gelir. Bk. ez-Zemahşeri, age, c.I, s.20; el-Cevherî, age, s. 382, 383.

<sup>31</sup> Mevdudi, age, s. 38.

<sup>32</sup> Bk. Zeynu'd-Dîn Ebû 'Abdi'llâh er-Râzî,, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'âni'l-'Azîm* (tahk.: Hüseyin Elmalı), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., (1997), s. 553; el-Cevherî, age, s. 382.

<sup>33</sup> Celaleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, (2004), no:310, c.I, s. 25.

<sup>34</sup> Arapçada '*edeb* (eğitim)' ile '*'ilmu'l-edeb/ edebiyât* (edebiyat)' arasındaki sıkı ilişkisinin muhtemel nedeni Allah elçisinin doğduğu toplumda da adet olduğu üzere eski devirlerde çocuklara verilen başlıca eğitimin 'hitabet' eğitimi olmasıdır (Krş. "*mueddeb*: terbiye eden, eğitimci; *mueddeb*: terbiyeli." Mutçalı, a.g.e, s. 10) Mesela eski Roma'da avukatların aldığı tek eğitim hitabet eğitimi idi.

kelimesidir.”<sup>35</sup> Öte yandan *rabb* kelimesi eski Arapçada krallar için de kullanılan bir sıfat ve unvandır.

Çünkü bir kral genellikle kölelerin sahibi ve efendisi olmasından da öte hukuken bütün krallığın sahibidir ve efendisidir. Dolayısıyla da en büyük sahip ve efendi ancak bir kral olmaktadır. Yusuf suresinde Allah habercisi Yusuf’un kralın elçisine, ‘*İrci’ ilâ rabbik* (Yusuf, 12/50)’ yani ‘Efendine geri dön.’ derken kastettiği ‘efendi (*rabb*)’ devrinin mevcut Mısır kralıydı. Nitekim Yusuf suresindeki mezkûr ayet ile diğer bir kısım ayetlerde ve bazı eski Arap şiirlerinde geçen ‘*rabb*’ kelimesi kaynaklarda ‘*melik* (kral)’ olarak tefsir ve tercüme edilmiştir.<sup>36</sup>

Kuran’daki ‘*melik/ melîk*’ kelimesine gelince, bu kelime de Türkçe Kuran ve hadis tercümeleri ile diğer dini kaynaklarda Allah dışında insanlar için genellikle ‘kral, padişah, hükümdar, sultan’ şeklinde doğru tercüme edilmesine rağmen birkaç istisna hariç olmak üzere<sup>37</sup> Allah için genellikle ‘hükümran; mülkün sahibi, varlık üzerinde mutlak hakim, egemen..’ vb.<sup>38</sup> şekillerde kısmen veya tamamen yanlış tercüme edilmiştir. Buna paralel olarak ‘*mulk/ melekût*’ kelimesi de beşer krallıklar için doğru olarak ‘krallık, saltanat’ olarak doğru tercüme edilmesine karşın Allah için genellikle ‘hükümranlık, egemenlik’<sup>39</sup> şeklinde tercüme edilmiştir. ‘*Arş* kelimesi

---

<sup>35</sup> Halil Hacımüftüoğlu, “Kuran’da ve Hadislerde ‘*Rabb*’ Sifatının ve ‘*Rukû*’ ile ‘*Secde*’ Fiillerinin Tahsisi”, *Bilimname*, 2013/ 1, c.XXIV, s.105, 106.

<sup>36</sup> Bk. Yusuf, 12/41, 42, 43, 50, 51, 54); er-Râzî, age, s.104; Ebû ‘Abdi’llâh el-Huseyn ez-Zevzenî, *Şerhu’l-Mu’allakati’s-Seb’*, Beyrut, Dâru’l-Ma’rifeh, (2004), s.245; [Ebû ‘Abdi’llâh el-Huseyn ez-Zevzenî], *Yedi Askı* (çev.: Kenan Demirayak; Nevzat H. Yanık; Nurettin Ceviz), Ankara, Ankara Okulu Yay., (2004), s.109, 113; Çelik, age, s.61; el-Cevherî, age, s.383.

<sup>37</sup> Mesela el-Haşir suresinde geçen ‘*el-melik* (el-Haşir, 59/23)’ kelimesinin ‘padişah’ ve ‘hükümdar’ şeklinde çevirisi için bk. Süleyman Ateş, *Kur’an’ı-Kerim ve Yüce Meali*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, (t.siz), s.547; Talat Koçyiğit, *Kur’an-ı Kerim Meali*, Konya, Nükte Yay., (2005), s.285.

<sup>38</sup> Bk. Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur’an*, Ankara, Ankara Okulu Yay., (2004), s.547; Hüseyin Atay, *Kur’an Türkçe Çeviri*, Ankara, Atay ve Atay, (2002), s.547; Edip Yüksel, *Mesaj Kuran Çevirisi*, İstanbul, Ozan Yay., (2003), s.480.

<sup>39</sup> Mesela bk. Koçyiğit, age, s.35; Akdemir, age, s.74; Atay, age, s.74; Yüksel, age, s.78.

de hakeza insanlara ait olduğunda 'taht', Allah'a ait olduğunda 'yönetim/ hükümlerlik' ve 'arş' olarak aktarılmıştır.<sup>40</sup> Hâlbuki aynı kelimeler insanlar için de Allah için de aynı manada kullanılmışlardır. Buna dair diğer argümanları daha detaylı olarak aşağıda izah etmeye çalışacağız.

Kuran'da ve sahih rivayetlerde geçen 'Allah'ın Krallığı' ile ilgili kelimeler ve ifadeler doğru tercüme edilseler dahi genellikle son yüzyılda ilahiyatla ilgili ilgisiz birçok akademisyen ve entelektüel tarafından birer mecaz (metafor; istiare)<sup>41</sup> veya sembol<sup>42</sup> olarak yorumlanmaya ve izah edilmeye çalışılmaktadır. Hâlbuki bu kelimelerin hiçbiri Kuran'da ve sahih rivayetlerde Allah için mecaz veya sembol olarak kullanılmamıştır. Buna dair temel argümanları tek tek izah etmeden önce şunu belirtelim ki 'Allah'ın Krallığı' ile ilgili Kuran'da ve sahih rivayetlerde zikredilen kelimeler, kavramlar, ifadeler ve hususlar yukarıda zikredilenlerden ibaret değildir. Yani Kuran'da ve sahih rivayetlerde Allah'ın sadece kral ve efendi olduğu, tahtı ve bir krallığı bulunduğu söylenerek yetinilmez. Kral olarak onun değişik vasıflarından, hasletlerinden, krallığının müesseselerinden vs. de bahsedilir. Mesela onun kendi özel adına (*Allâh*) ek olarak diğer 'mükemmel/ güzel sanları (unvanları), namları ve sıfatları (*el-esmâu'l-husnâ*)'<sup>43</sup> bulunmaktadır. Çünkü özellikle büyük

---

<sup>40</sup> Mesela aynı isim ve sıfatlardan oluşan ve aynı bağlamda geçen en-Neml suresi 22. ayetteki Sebe kraliçesinin 'büyük taht (*'arşun azîm*)'ı ile 26. ayetteki Allah'ın 'büyük taht (*el-arşil-'azîm*)'ı farklı tercüme edilmiştir. Bk. Yüksel, age, s.329; Suad Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm'in Açıklamalı Meali*, İstanbul, Işık Yay., (2005), s.378. Her iki ayette geçen "'arş' kelimesini 'taht' olarak çeviren meal yazarı da bulunmaktadır. Bk. Şaban Piriş, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Anlamı*, İstanbul, Okyanus Yay., (2004), s.178.

<sup>41</sup> Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları* (çev.: A. Zeki Ünal), İstanbul, İnsan Yay., (1995), s.93, 94; Nevzat Tarhan, *Akıldan Kalbe Yolculuk: Bediüzzaman Modeli*, İstanbul, Nesil Yay., (2012), s.186. Ramazan Yazıcı, "Metafizik Alanda Sörf ya da Mecaz ve Semboller Üzerinden Anlamlandırma: Bir Anlatım Yöntemi Olarak Metafor", *Milel ve Nihal*, (2012), c.IX, sayı:1, s.139.

<sup>42</sup> Bk. Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara, Ankara Okulu Yay., (2006), s.279, 286; Muhammed Hamidullah, "İslam'da Sembolik Anlatım (çev.: Sadık Kılıç)", Ankara, *Diyanet Dergisi*, (1989), c.XXV, sayı:1, s.4, 14.

<sup>43</sup> Kuran'daki '*el-ism* (çoğ. *el-esmâ*)' kelimesi, 'isim, özel isim' yanında 'sıfat, nam, şan, unvan' gibi anlamlara da gelmektedir. Bu anlamlar, kelimenin geçtiği bir kaç Kuran pasajından da rahatlıkla çıkarılabilir. Bk. el-Bakara, 2/31; Âlu 'İmrân, 3/45; en-Necm, 53/23; el-A'lâ, 87/1).

krallar ve yöneticiler sadece özel adlarıyla anılmazlar. Onlar kendi özel adları dışında zamanla edindikleri bazı sanlarla, meşhur oldukları birtakım namlarla<sup>44</sup> veya sıfatlarla<sup>45</sup> da anılırlar.<sup>46</sup>

‘Gökler-Yer Krallığı’nın sahibi, efendisi ve kralı olan Allah’ın sözü, işareti, iması, emirdir (*vahy*); yazısı/ mektubu ferman (*kitâb*)dır.<sup>47</sup> Çünkü “mutlak bir kralın sözü, yazısı (Far. *fermân*: emir; buyruk) işareti, işmarı ve bir iması bile sadık kulları tarafından emir ve kanun olarak telakki edilmektedir. Sadık kullar, bir konuda harekete geçmek için efendilerinden sadece bir işaret beklerler. Bazı şeyleri anlamak için arif kullara (*el-mutevessimîn*)<sup>48</sup> bir işaret bile yeter. Hatta bazı eski kültürlerde genellikle bir kral olarak betimlenen Tanrı’nın hiç konuşmadığı; bir işin yapılması için sadece bir işaretle bulunmasının kâfi geldiği düşünülürdü.<sup>49</sup> Mesela, “Grekler için Tanrı, daha çok Grek dilinde konuşur, ya da söyler; Tanrı insana işaret eder. Burada Heraklitos’un meşhur fragmanını hatırlayalım: Delphoi’de kehanet yapan üstat, hiçbir şey konuşmaz ve hiçbir şey gizlemez; fakat işaret eder (*Oute legei oute cryptei alla semainei*).”<sup>50</sup> Onun iradesini söze dökmesine gerek yoktur. Bunu benzer bazı zincirleme telakkiler takip etmektedir: Onun kararı ‘buyruk’tur; ‘iş (*emr*)’tir; ‘oluş’tur ve ‘yaratma’dır.<sup>51</sup> O, bir şeyi emir buyurdu mu, o

<sup>44</sup> Bulunan eski tabletlerde Babil’in meşhur kralı Hammurabi’den ‘Ülkenin Atası’ ve ‘Çoban’ gibi namlarla bahsedilmiştir. Bk. Horst Klengel, *Kral Hammurabi ve Babil Günlüğü* (çev.: Nesrin Oral), İstanbul, Telos Yay., (2001), s.122, 123.

<sup>45</sup> Mesela Osmanlı padişahları için birçok sıfat içinde özellikle ‘Allah’ın yeryüzündeki gölgesi (*Zıllu’llâhi fi’l-ardı*) sıfatı çokça kullanılmıştır. Bk. Fahri Unan, *İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar*, Ankara, Lotus Yay., (2004), s.319.

<sup>46</sup> Krş. “Tanrı’nın İsimleri” mad., Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş. Yay., (2002), c.III, s.718.

<sup>47</sup> Biz, Kuran’da Allah’a nispet edilerek kullanılan ‘*kitâb* (çoğ. *kutub*)’ sözcüğünü ‘ferman/ buyruk’ olarak çeviriyoruz. Bu şekilde çeviriyoruz ve Kuran algımız için bk. Halil Hacımüftüoğlu, *Kuran Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İstanbul, İz Yay., (2008), s.139, 140. Krş. el-Bakara, 2/2; en-Nisâ’, 4/103; en-Neml, 27/28).

<sup>48</sup> el-Hicr, 15/75.

<sup>49</sup> Bizde büyük biriyle konuşurken ‘Efendim, zat-ı âlinizin... dediği gibi.’ yerine nezaketen ‘Efendim, zat-ı âlinizin... işaret ettiği/ buyurduğu/ işaret buyurduğu gibi.’ söylenmesi bundandır.

<sup>50</sup> Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, (1998), s.12.

<sup>51</sup> “İbranicede *dabar*, kesinlikle hem ‘söz’ anlamına, fakat hem de ‘eylem’ anlamına gelir... *Dabar*’ın karmaşıklığı bize, Tanrı’nın sözünün, eyleminin muadili



şey olmuş bilinmelidir. Kuran'da büyük küçük her şeye 'âyet (işaret)'... denmesi de bu yüzdendir. Ayrıca biliyoruz ki krallar tebaalarının kılavuzları ve önderleri sayılırlar. Bir kılavuz yol gösterir. Kralların tablolarında veya heykellerde ekseriyetle tebaalarının önünde işaret parmağıyla bir yöne işaret ediyor tarzda betimlenmesinin sebebi onların rehberliklerini ve liderliklerini vurgulamaktır."<sup>52</sup> Allah da kendine tabi olanların kılavuzu ve lideridir (*hudâ*).

Her krallığın bir tek efendisi/ kralı olur.<sup>53</sup> Bir krallıkta birden fazla efendinin/ kralın varlığı kargaşa çıkartır. Odysseus, *İlyada*'da topluluğa şöyle seslenir: "Her kafadan bir ses çıkarsa iyi olmaz; bir tek baş olmalı, bir tek kral."<sup>54</sup> Mengü Han'ın, zamanın Fransa kralına yazdığı mektupta şu cümleler yazılıdır: "Ebedi Tanrı'nın emri şudur: Gökte sadece bir Tanrı var ve yeryüzünde de sadece bir efendi; Tanrı'nın oğlu Cengiz Han olacaktır."<sup>55</sup> Allah da krallığında bir ve tektir. Affetmeyeceği en büyük hata, iktidarına birilerini veya bir şeyleri ortak etmektir. Çünkü mutlak iktidar *şirk* (ortaklık) kabul etmez ve krallar veya başka unvanlı hükümdarlar bu konuda çok kıskanç ve hassastırlar. Halife Me'mun'un şöyle dediği nakledilir: "Biz hükümdarlar zümresinde müthiş bir 'haset [kıskançlık]', sahiplenme ve zorbalık eğilimi vardır."<sup>56</sup> Aynen onun ifade ettiği gibi Kitab-ı Mukaddes'teki kral Tanrı da kıskanç bir tanrıdır. Kuran'da ise Allah'ın 'kıskanç' olduğu açıkça belirtilmez. Ancak bazı sahih rivayetlere bakılırsa Allah da kıskanç bir tanrıdır.

---

olduğunu gösterir; o güçtür ve eylemde bulunur; onun sözü etkinlikte bulunmayı başaramaz değildir. Söz mükemmelen (*par excellence*) ilahî faaliyetidir (*working*)... Bu söz, yalnızca yaratıcı güç değildir; aynı zamanda buyurma gücüdür de. O bir Tanrı kararı[hükümü]'dir. O, her şeyden önce bir karar, sonra da tarihe yerleşen bir karardır." Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü* (çev.: Hüsamettin Arslan), İstanbul, Paradigma Yay., (2004), ss.80-82. Ayrıca bk. J. Walter Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür* (çev.: Sema Postacioğlu Banon), İstanbul, Metis Yay., (2003), s.47, 93.

<sup>52</sup> Hacımüftüoğlu, Halil, *Kuran Tercümelelerinde Yöntem Sorunu*, s.127, 128.

<sup>53</sup> "Zira demişler ki: 'On derviş bir seccade üzerinde uyur da iki padişah bir iklime sığmaz.'" Sadi, age, s.29.

<sup>54</sup> Homeros, *İlyada* (çev.: Azra Erhat; A. Kadir), İstanbul, Can Yay., (1993), s.95.

<sup>55</sup> Günay Tümer; Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, Ocak Yay., (1993), s.79.

<sup>56</sup> Ebû Mansur es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı* (çev.: Sait Aykut), İstanbul, İnsan Yay., (1997), s.52.

Başka ilahlara tapmayacaksınız. Çünkü ben adı Kıskanç bir Rabb'im, kıskanç bir Tanrı'yım.<sup>57</sup>

'Ebhüreyre anlatır:

'Allah elçisi şöyle dedi: 'Yüce Allah kıskançtır (*ğayûr*), kendisine bağlanan kimse de. Yüce Allah'ın kıskandığı şey, kendisine bağlı bir kulun yasaklanmış bir şeyi yapmasıdır.'<sup>58</sup>

Krallar övünmeyi, övülmeyi ve gururlanmayı severler. Mesela Sümer kralları ilahilerinde daima ülkelerine ve halklarına sağladıkları zenginlik ve refahtan dolayı kendileri ile övünürler.<sup>59</sup> Kramer bunun sebebini şöyle açıklar: "Kral ilahilerinin çoğu kendi kendine aşırı bir övgü niteliğindedir; kralların kendileri, yine kendileri hakkında hiçbir çekinme ve sınırlama gereği hissetmeksizin tumturaklı, abartılı ve kibirli övgü ezgileri söyler gibi yansıtılmaktadır. Kralların bu olağandışı ve bizim görüşümüzce pek değersiz olan davranışı, psikolojik bakımdan hiç de önemsiz değildir; genel olarak Sümer davranış tarzının karakteristik özelliğı olan saygınlık ve üstünlük dürtüsüne uygun düşmektedir."<sup>60</sup>

Osmanlı padişahlarının özellikle zamanın ya da geçmişin gayrimüslim krallarına ve imparatorlarına karşı kendileri ile övündüklerini biliyoruz. Mesela Fatih Sultan Mehmet'in, "Sezar ve Anibal bile benimle karşılaştırılınca hiçbir şeydir ve ben (dünyadaki bütün Hıristiyanları) hâkimiyetim altına alabilirim."<sup>61</sup> diyerek kendisi ile

<sup>57</sup> Mısır'dan Çıkış, (34.14).

<sup>58</sup> el-Buhârî, en-Nikâh/ 107; et-Tirmizî, er-Radâ'/ 14. "Kadı İyaz, kıskançlık manasına olan [Arapça rivayet metninde geçen] 'ğayret'in, kelime olarak 'teğayyürü'l-kalb'ten inşikak ettiğini söyler. Şöyle der: 'Bu kendine mahsus olan şeyde müşâreke (ortaklık) sebebiyle öfkenin kabarması, kalbin tegayyürüdür.' Bu hal, en ziyade karı-koca arasında olur. Söylediğimiz bu husus insanlar hakkındaki kıskançlığı açıklar." İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara, Akçağ Yay., (1990), c.XII, s.287.

<sup>59</sup> Bk. Samuel Noah Kramer, *Sümerler* (çev.: Özcan Buze), İstanbul, Kalcı Yay., (2002), s.347. Kral Hammurabi'nin, yasalarında olduğu gibi bütün resmi yazılarında da kendisini kusursuz ve yanılmaz olarak tanıtmaya çalıştığı görülür. Bottéro, Hammurabi yasalarının temel özelliğinin kralın kendisi ile övünmesi olduğunu söyler. Bk. Jean Bottéro, *Mezopotamya* (çev.: Ayten Er; Mehmet Emin Özcan), Ankara, Dost Kitabevi Yay., (2003), s.207.

<sup>60</sup> Kramer, *Sümerler*, s.274.

<sup>61</sup> Unan, age, s.11, dipnot:20.

övündüğü nakledilir. Torunu Kanuni Sultan Süleyman'ın, zamanın Fransa kralına gönderdiği meşhur ferman ise kendisi ile ne kadar övündüğünün veya başka bir deyişle Fransa kralına ne kadar tepeden baktığının açık bir belgesidir.<sup>62</sup> Esasen kusursuz olmayan yer yüzünün beşer hükümdarları kendileri ile övünürken ve gururlanırken hepsinin ve her şeyin sahibi, Gökler-Yer Krallığı'nın sahibi, efendisi, kralı, evrende gerçekten, tamamen ve yegâne mükemmel ve kusursuz (*kuddûs*) varlık olan Allah'ın kendisiyle hayli hayli övünmesi ve gururlanması (*mutekebbir*) gerekir. Çünkü övünmek ve gururlanmak ona yakışır. Hatta onun dışında hiç kimsenin bir kul olarak bunlara hakkı yoktur ve zaten her bakımdan kusursuz ve mükemmel olmadığı için kendi ile övünmek ve gururlanmak bir kula yakışmaz da.

'O kusursuz olan, esenlik veren, emin kılan, koruyup gözetken, güçlü, şerefli ve gerektiğinde zor kullanmasını bilen<sup>63</sup> gururlu kraldır (el-Haşr, 59/23).'

'Şunu söyle: 'Çocuk edinmeyen ve krallığında herhangi bir ortağı olmayan Allah bütün övünceleri (*el-hamd*) hazırdır (el-İsrâ', 17/111).'

'Mesut oğlu Abdullah anlatır:

---

<sup>62</sup> "Ben ki sultânü's selâtin ve burhânü'l havakîn tâc bahş-i hüsvân-ı rûy-i zemîn zıllu'llâhı fı'l-arzeyn Akdeniz'in ve Karadeniz'in ve Rumeli'nin ve Anadolu'nun ve Karaman'ın ve Rum'un ve Vilâyet-i Zülkadriye'nin ve Diyarbekir'in ve Kürdistan'ın ve Azerbeycan'ın ve Acem'in ve Şam'ın ve Halep'in ve Mısır'ın ve Mekke'nin ve Medine'nin ve Kudüs'ün ve külliyyen diyâr-ı Arab'ın ve Yemen'in ve dahâ nice memleketin ki âbâ'-i kirâm ve ecdâd-ı 'izâmım Cenâb-ı Celâlet meâbım dahî tığ-ı ateşbâr ve şemşîr-i zafer-i nigârim ile fetheylediğim nice diyârın sultânı ve padişâhı, Sultân Bayezid Han Oğlu Sultân Selim Han Oğlu Sultân Süleyman Han'ım. Sen ki Françe vilâyetinin Kralı Françeşko'sun..." André Clot, *Muhteşem Süleyman* (çev.: Turhan Ilgaz), İstanbul, Milliyet Yay., (1998), s.143.

<sup>63</sup> 'Gerektiğinde zor (güç) kullanmasını bilen' diye çevirdiğimiz '*el-cebbâr*' veya aynı kökten gelen '*el-cebr*' sıfatları aynı zamanda 'kral' ve 'sultan' anlamına gelmektedir. "İzâ beleğ'e'l-fitâme lenâ sabiyyun tehirru lehu'l-cebâbiru sâcidînâ -'Emzikli bebelerimiz, süttten kesildiklerinde, krallar (*el-cebâbir*) önlerinde yere kapanırlar [ez-Zevzeni, age, s.195. Ayrıca bk. Çelik, age, s.60]." 'Sultan, insanları dilediği şeye zorladığı ya da onların işlerini düzelttiği için '*cebr*' olarak nitelendirilmiştir.' el-İsfehâni, age, s.183.

'Allah elçisi şöyle demiştir: '... Methodılmekten Allah kadar hoşlanan hiç kimse de yoktur. Bu sebeple o kendisini methetmiştir.'<sup>64</sup>

'Ebhüreyre anlatır:

'Allah elçisi şöyle demiştir: 'Güçlü, şerefli ve haşmetli Allah dedi ki: 'Büyüklik ve azamet benim üstlük ve altlık iki elbisemdir. Bu konularda benimle rekabete kalkışanı ateşe atarım.'<sup>65</sup>

Krallar, mükemmel ve kusursuz oldukları düşünüldükleri için de ilke olarak yaptıklarından dolayı kolay kolay sorgulanmazlar. Öte yandan krallıklar, kralların mülkü kabul edilmiştir. Nasıl ki her mülk sahibi mülkü üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabiliyorsa her kral da krallığında istediği gibi tasarrufta bulunabilir. Nitekim ikinci 'meşrutiyet' ilan edildikten sonra hazırlanan 1909 tarihli Osmanlı Devlet Anayasası'nın beşinci maddesinde bile padişahın kimseye karşı sorumlu olmadığı, "Zât-ı hazret-i padişahînin nefsi-hümâyûnu mukaddes ve gayr-i mes'uldür."<sup>66</sup> ifadesiyle açıkça beyan edilmişti. Söz konusu zat Allah yani 'Gökler-Yer Krallığı'nın sahibi, efendisi ve kralı olduğuna göre hiç kimsenin onu sorgulamaya hakkı yoktur. Çünkü o, mükemmeldir; kusursuzdur. Bu mevzuda Kitab-ı Mukaddes'te ve Kuran'da şu ifadeler rastlarız:

Ama ey insan, sen kimsin ki Tanrı'ya karşılık veriyorsun? Kendisine biçim verilen, biçim verene, 'Beni niçin böyle yaptın?' der mi? Ya da çömlekçinin aynı kil yığınınından bir kabı onurlu iş için, ötekini bayağı iş için yapmaya hakkı yok mudur?<sup>67</sup>

'O, yaptıklarından dolayı sorgulanmaz (*Lâ yus'el*) ama onlar sorgulanırlar (el-Enbiyâ', 21/23).'

'Onun verdiği hükmü sorgulayacak kimse (*Lâ mu'akkıb*) yoktur (er-Ra'd, 13/41).

<sup>64</sup> et-Tirmizî, ed-Da'avât/ 97; el-Buhârî, en-Nikâh/ 107.

<sup>65</sup> Ebû Dâvûd, el-Libâs/ 28; Muslim, el-Birru ve's-Sılatu ve'l-Âdâb/ 38.

<sup>66</sup> (Komisyon), *Kânûn-i Esâsî*, Meclîs-i Meb'ûsân Riyâset Başkanîbeti, İstanbul, (h. 1330), s.12.

<sup>67</sup> Romalılar, (9.20, 21).

Tarih boyunca daima 'kral'lık ile 'bilge'lik arasında bir tür ilişki olduğu veya en azından olması gerektiği düşünülmüştür.<sup>68</sup> Çünkü bir kral aynı zamanda bilge bir şahsiyet olmalıdır ki tebaasına bir baba gibi yol gösterebilir; onlara adilane hükmetsin ve memleketini ileri bir düzeye taşıyabilir.<sup>69</sup> Ya da tersinden söylemek gerekirse ancak bilge biri kral olmalıdır.<sup>70</sup>

Gerek Kitab-ı Mukaddes'te gerek Kuran'da kendisinden söz edilen Allah'ın habercisi Davut oğlu Süleyman da bir 'bilge kral'dı. *Yahudilik Ansiklopedisi* Kitab-ı Mukaddes'teki 'Süleyman'ın Özdeyişleri' veya eski çevirisiyle 'Meseller (İbr. *Mişle*)' kitabı hakkında şu bilgileri verir: "Bu kitap, Vaiz (Koelet) ve İyov kitabı ile birlikte günlük yaşamda ahlaki davranışlar sergilenebilmesi için akıllıca söylenmiş deyişleri içeren 'Bilge Edebiyatı'na dâhildir... Rabinik geleneğe göre, kitaptaki bazı deyişler Agur ve Kral Lemuel gibi kişilere mal edilmişse de, bunlar Kral Şelomo [Süleyman]'yu tarif eder... Meseller kitabı çeşitli üsluplar içerir. Fakat bunların başlıca türleri deyişler ve talimatlardır."<sup>71</sup> Eski sözlü kültürlerde bilge kralların birer

---

<sup>68</sup> "İyi öğütler kimden gelirse gelsin hükümdarın bilgeliğinin ürünüdürler ve bu bilgelik ise, hiç de iyi öğütlerin ürünü değildir." Nicolo Machiavelli, *Hükümdar* (çev.: Selahattin Bağdatlı), İstanbul, Der Yay., (1999), s.135.

<sup>69</sup> Bilindiği gibi Kastilya kraliçesi Donia Isabelle ile evlenen İspanya kralı Aragon'lu Don Ferdinand, İberik Yarımadası'ndan Yahudilerin ayrılmasına neden olan bir ferman neşretmişti. Diğer taraftan Yahudilerin el sanatları, ticaret ve tıp alanındaki maharetlerinin farkında olan Osmanlı sultanı II. Bayezid onları ülkesine kabul etmişti. Bunun sonucunda belli bir süre sonra Osmanlı ülkesinde el sanatları, ticaret ve tıp gelişti; İspanya'da ise geriledi. Ferdinand'ın böylesine kötü sonuçlar veren bir ferman neşretmesi karşısında II. Bayezid'in şöyle dediği rivayet edilir: 'Ferdinand'ın bilge (*hakim*) ve akıllı bir kral olduğunu nasıl söylersiniz? Adam kendi ülkesini daha fakir benimkini ise daha zengin yaptı.' Will Durant, *Kıssatü'l-Hadârah* [*The Story of Civilization*] (çev.:?), www.alsakher.com (28.06.2010), c.IX, s.8944.

<sup>70</sup> Platon'a ve Farabi'ye göre ancak bir filozof (bilgeliksever) hükümdar olabilir (Bk. Unan, age, s.110). Yakın bir zamanda vefat etmiş eski Bosna Hersek Cumhuriyeti cumhurbaşkanı Alija İzzetbegoviç, bir kral olmamasına rağmen halkı tarafından 'Bilge Kral' namıyla anılmaktadır.

<sup>71</sup> Besalel, age, c.II, s.397.

atasözü olmuş bilgece sözler (özdeyişler)<sup>72</sup> onların diğer bilgece fermanları<sup>73</sup> gibi hukukî bir hüküm ifade ederdi. Buna bilge ataların sözlerini de dâhil etmek gerekir. Çünkü “Bu kültürlerde yasalar bile kalıplaşmış deyişlere, atasözlerine yerleşmiştir; bunlar yalnız yasa dilinin süsü değil, yasanın özüdür. Zaten sözlü kültürlerde çoğu kez yargıcın görevi, huzuruna getirilen resmî anlaşmazlığı adil karara bağlamak için dava konusuyla ilgili atasözlerini beyan etmektedir.”<sup>74</sup> Nitekim Allah Elçisi Muhammet’in aşağıdaki sözleri de bu hususu teyit etmektedir:

‘Mesut oğlu Abdullah’tan rivayet edildiğine göre Allah Elçisi Muhammet şöyle demiştir:

‘İki haslet sahibinden başkasına gıpta edilemez. Bunlar da Allah tarafından kendisine mal ihsan olunup da doğru yolda harcayan kimse ile kendisine ‘bilgece sözler/ özdeyişler/ vecizeler (*el-hikme*)’ ihsan olunup onunla ‘hükmeden’ ve onu öğreten kimsedir.’<sup>75</sup>

Allah da bir ‘bilge (*el-hakîm*) kral’dır. Kuran’daki ‘*el-hikme*’ kelimesi onun bilgece sözleri/ özdeyişleri/ vecizeleri<sup>76</sup> anlamında kullanılmıştır.<sup>77</sup> Bunlar tıpkı bir babanın –ki krallar da tebaalarının babası<sup>78</sup> olarak görülmüştür- oğluna nasihatleri gibidir.<sup>79</sup> Bu yüzden Kuran’da zikredilen Lokman’ın oğluna olan nasihatleri ile bir kral tanrı olarak Allah’ın kullarına olan nasihatleri hemen hemen aynıdır.<sup>80</sup>

---

<sup>72</sup> Kanuni’nin darbimesel (atasözü) olmuş ‘Halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi/ Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi’ Mısraları buna örnek verilebilir.

<sup>73</sup> es-Seâlibî, kitabında “Hükümdarların Bilgece Fermanları” adıyla bir ‘fasıl’ açarak örnekler verir. Bk. es-Seâlibî, age, s.73.

<sup>74</sup> Ong, age, s.51.

<sup>75</sup> el-Buhârî, el-‘İlm/ 15.

<sup>76</sup> Kelimenin bu anlamları için bk. Bilal Tan, *Kur’an’da Hikmet Kavramı*, İstanbul, Pınar Yay., (2000), s.23, 24, 92.

<sup>77</sup> Kuran’daki ‘*el-hikme*’ kavramı hakkında bk. Hacımüftüoğlu, age, s.165, 166.

<sup>78</sup> Kınalızâde tebaa ve hükümdar ilişkisini baba-oğul ilişkisi gibi görür. Bk. Unan, age, s.20, 21.

<sup>79</sup> Krş. “Bilgelik yapıtları, ‘Bir köylünün Oğluna Öğütleri”. Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi* (çev.: Hamide Koyukan), İstanbul, Kabcacı Yay., (1999), s.42.

<sup>80</sup> Bk. el-En ‘âm, 6/151-153; Lokman, 31/12-19; el-İsrâ’, 17/22-39).

Mükemmel, kusursuz ve bilge sayılan beşer bir kralın koyacağı törelerin ve kanunların da -en azından teorik olarak- mükemmel ve kusursuz olması beklenir. Özellikle eski toplumlarda krallar ve diğer tür hükümdarlar sadece emredici ve yönetici değil, aynı zamanda 'töre koyucu' veya günümüzdeki modern kullanıma uygun olarak söyleyeceksek 'kanun koyucu'<sup>81</sup> yöneticilerdi. Burada ara bir açıklama yapmakta fayda vardır. Yazılı kanunların pek bulunmadığı eski toplumlarda, hatta günümüzdeki modern İngiliz Krallığı'nda bile töreler aynı zamanda kanunların yerini tutmaktadır.<sup>82</sup> Orhun Kitabeleri'nden anlaşıldığına göre eski Türk devletlerinde, hâkimiyetini Tanrı'dan alan hakan bu hâkimiyetini ve bağımsızlığını töre koyma şeklinde anlamaktaydı. Zaten devlet de töre koyan hakan ile ayakta kalabilmekteydi.<sup>83</sup> "Osmanlı sultanlarının hükümdarlık yetkilerini kullanarak 'kânun koymağa' girişmeleri ve mesela Fatih'in meşhur teşkilat kanununun başında yer alan 'Bu kânunnâme atam ve dedem kânunudur, benim dahi kânunumdur. Evlâdı kirâmın neslen ba'de neslin bununla âmil olalar.' ifadeleri, öteden beri uygulanan geleneklerin ve tecrübe birikiminin, eski Türklerde olduğu gibi, Osmanlı devlet idaresinde de bir veri olarak nasıl kullanılmaya devam edildiğini ortaya koymaktadır. Eskinin 'töre'si, bu defa 'örf' veya 'yasağ-ı pâdişâhî' (padişah yasağı, kânunu) ismiyle yeni hayata, yeni şartlara intikal ve intibak etmiş demektir."<sup>84</sup>

Allah da esasen 'töre koyucu' bir kral tanrıdır. Kuran'da 'töre'yi ifade etmek için kullanılan kelime ise '*ed-dîn*'dir.<sup>85</sup> Allah Elçisi Muhammet'in yaşadığı çağda bu kelime/ kavram günümüze

<sup>81</sup> Krş. Kral Hammurabi hem baş yargıç ve hem de yasa koyucuydu. Ünlü dikme taşı üzerindeki temsili resmi onu yasa koyucu olarak göstermektedir. Bk. Klen-gel, age, s.175.

<sup>82</sup> Bk. "Töre" mad., (Komisyon), *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, c.IV, s.145.

<sup>83</sup> Bk. Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*, İstanbul, Eren Yay., (2000), s.29.

<sup>84</sup> Unan, age, s.24.

<sup>85</sup> '*ed-Dîn*' kelimesi 'töre/ adet' anlamının dışında 'devlet reisine veya krala itaat' anlamında da kullanılmıştır. Mevdudi şöyle der: "Bu hadisten [*Yemrukûne mine'd-dîni murûka's-sehmi mine'r-râmîyyeh*]: 'Okun yaydan çıkması gibi 'dîn'den çıkıyorlar.' rivayetini kastediyor] 'dîn' kelimesi ile kastedilen mananın burada devlet reisine itaat olduğu anlaşılıyor. İbn Esir de *en-Nihâye* adlı kitabında, 'Din-

nazaran farklı bir anlam ve değer taşıyordu. O çağda ister Allah kaynaklı olsun, ister olmasın hayatın merkezinde 'ed-dîn' bulunuyor, 'hukuk, ahlak, etik<sup>86</sup>, din, yasa/kanun, gelenek, kültür, töre, kural/ norm, inanç, düzen/ nizam, değer yargısı, öğreti...' vb. kavram ve değerler bir bütün halinde bu kelime ile ifade edilebiliyordu. Dolayısıyla klasik Arapçadaki ve Kuran'daki 'ed-dîn' kavramı, günümüz Türkçesindeki 'din' kavramından ve tabii ki 'töre' kavramından bir hayli genişti. Artık Türkçedeki 'din' ve 'töre' kelimeleri onun sadece birer parçasını oluşturabilmektedir.

'Gökler-Yer Krallığı'nın sahibi, efendisi ve kralı olması hasebiyle Allah, pek haklı olarak evrende carî 'töre (ed-dîn)'nin de yegâne müessisi olmaktadır.<sup>87</sup> Onun töresinin en belirgin özelliği 'teslimiyet (islâm)'tir. Gökler ve yer ister istemez onun töresine boyun eğmiştir. Tebaası olan insanların da onun töresine uyması kadar doğal bir şey olamaz. es-Seâlibî dilimize *Hükümdarlık Sanatı* adıyla çevrilen *Âdâbu'l-Mulûk* adlı kitabında şöyle der: "Yaygın sözlerden biri de şu: 'Halk, yöneticisinin dini üzeredir.' İnsanlar başlarındaki hükümdarın temel doktrini ve inancı neyse ona meylederler. Onun görüşlerini referans olarak görürler. Onu taklit etmeye özen gösterirler."<sup>88</sup> Ancak Allah'ın töresinden imtina ederek başka töreler (*el-edyân*) kabul edenler daima var olmuştur.

'Göklerde ve yeryüzünde bulunanlar ister istemez Allah'a teslim olduğu, kendileri de ona iade edilecekleri halde onlar yine de onun töresinden başka bir töre (*dîn*) mi arzuyorlar?' (Âlu 'İmrân, 3/83)

---

den maksat taattır. Yani Hâriciler imama (devlet reisine) farz olan itaatten kaçıyorlar ve ondan tamamen tecerrüd ediyorlar.' diye açıklamıştır [Mevdudi, age, s.111, dipnot:5. Ayrıca bk. Izutsu, age, s.211]." Öte yandan yazılışları aynı fakat hareketleri farklı olan Arapça 'ed-dîn (töre; itaat; bağlılık)' ve 'ed-deyn (borç)' kelimeleri aynı kökten (*dâl, yâ, nûn*) gelir. Bu husus bile zimnen, Allah'a itaatın ve bağlılığın kulun borcu olduğunu göstermektedir.

<sup>86</sup> Krş. Türkçeye 'etik' olarak geçen Yunanca 'êthos' sözcüğünün asıl anlamı 'töre'dir. Bk. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi Yay., (1998), s.74.

<sup>87</sup> Yusuf suresinde 'kralın töresi'nden 'dîni'l-melik (Yusuf, 12/76)' diye söz edilir. Anılan tamlama ile günümüzde algıladığımız anlamda 'kralın dini (inancı)'nın kastedilmediği, bulunduğu bağlamdan kolaylıkla anlaşılabilir.

<sup>88</sup> es-Seâlibî, age, s.52.



Eski devirlerde krallar ve diğer tür hükümdarlar her iki anlamda yani hem 'hüküm süren' ve hem de 'yargıç'<sup>89</sup> anlamında birer 'hâkim (hükmeden)'<sup>90</sup> idiler.<sup>91</sup> Çünkü onlar yasama, yürütme ve yargı erklerini bir elde; kendi ellerinde toplamışlardı.<sup>92</sup> Kuran'a baktığımızda her ikisi de Allah'ın birer habercisi ve aynı zamanda baba-oğul birer kral olan Davut ile Süleyman'ın tebaalarının davalarına baktıklarını öğreniyoruz.<sup>93</sup> Yine Kuran'a göre Allah da her iki anlamda bir 'hâkim'dir; bir kral olarak göklerde ve yerde hükmeden ve aynı zamanda 'yargılanma günü (*yevmu'd-dîn*)' veya daha çok kullanılan bir ifadeyle 'duruşma günü (*yevmu'l-kıyâme*)' insanları yargılayacak bir 'yargıç.' Allah, o gün bütün insanlığı bir araya getirecek<sup>94</sup>, çok hızlı ve adil bir biçimde onları yargılayacaktır. Bu yargılamada 'Zerre kadar iyilik yapan da; zerre kadar kötülük yapan da karşılığını görecektir (Zilzâl, 99/18).' Zira denilmiştir ki, "Eğer bir ülkede kötüler iyilik görür, iyiler de kötülük görürse orada iyilik ümidi kalmaz; padişahın emirlerini kimse dikkate almaz ve yanında kimse kalmaz. Bu yüzden hükümdar iyileri ödüllendirmeli, kötülerini de cezalandırmalıdır."<sup>95</sup> Dolayısıyla o gün 'Hiç kimseye bir haksızlık yapılmayacaktır (el-Enbiyâ', 21/47).' Kuran'da bu vb. bir-çok ifadeye rastlamak olasıdır:

---

<sup>89</sup> Krş. Nizâmü'l-Mülk, geçerli bir neden olmadıkça muhakemeyi/ yargılamayı bizzat padişahın yapması gerektiğini söyler. Bk. Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-Nâme* (yayına haz. Mehmet Altay Köymen), Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., (1999), s.31.

<sup>90</sup> 'Hükümdar (hüküm sahibi)' sözcüğü de aslında her iki anlama gelir. '*el-Esmâu'l-husnâ*' içinde geçen '*ed-deyyân*' sıfatı da 'hâkim; yargıç' demektir. Bk. er-Râzî, age, s.497.

<sup>91</sup> Belki de bu yüzden İngilizcede '*court*' kelimesi hem 'saray' ve 'hem' de 'mahkeme' anlamında kullanılmaktadır. Bk. Robert Avery vd., *İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü*, İstanbul, Redhouse Yay., (1995), s.218.

<sup>92</sup> Krş. "Kral [Hammurabi] baş yargıç ve aynı zamanda yasa koyucuydu ve ünlü dikme taşı üzerindeki temsili resim de onu yasa koyucu olarak göstermektedir... Ancak iradi olarak adaletin başefendisi olmasının dışında kral, (özellikle de Hammurabi'ye ilişkin olarak metinlerde belgelendiği gibi) davalarda doğrudan yargıçlık yapmıştır." Klengel, age, s.175.

<sup>93</sup> Bk. el-Enbiyâ',21/78, 79). Allah Elçisi Muhammet, kral olmayı kabul etmediği için bir kral olarak değilse bile, bir devlet başkanı olarak davalara bakmıştır. Bk. el-Buhârî, *Fi'l-Mezâlimi ve'l-Çadab*/ 16; Ebû Dâvûd, *el-Akdiyeh*/ 7.

<sup>94</sup> Bk. Âlu 'İmrân, 3/9).

<sup>95</sup> Abdullhakim Koçin, *Za'îfi-Gülşen-i Mülûk*, Ankara, Akçağ Yay., (2005), s.115.

'Ulusların efendisi, mutlak insafli, şefkatli ve yargılanma gününün tek hâkimi (*mâliki yevmi'd-dîn*) olan Allah bütün övünceleri haizdir (el-Fâtiha, 1/2-4)!

'Efendisinin huzurunda hesaba duracağından korkan ve bu yüzden kendi tutkularına gem vuran kimseye gelince, has bahçe onun yegâne barınağı olacaktır (en-Nâzi'ât, 79/40, 41).'

'Bundan sonra da niçin yargılanmayı (*d-dîn*) inkâr edesin ki? Değil mi ki Allah 'en büyük yargıç (*ahkemi'l-hâkimîn*)'tır (et-Tîn, 95/8).'<sup>96</sup>

'Uneyis oğlu Abdullah rivayet eder:

'Allah habercisinden şunu dinlemişim: 'Allah kulları toplar ve onlara 'Kral benim (*Ene'l-melik*)! Yargıç benim (*Ene'd-deyyân*)!' diye seslenir. Yakında olan onu duyduğu gibi uzakta olan da duyar.'<sup>97</sup>

es-Seâlibî, hükümdardan bahisle, "Elbette insanlardan gizlenmesi; yakın dostları, nedimleri ve vezirleri dışında kimseye çıkması onun hakkıdır!.." der. Çünkü "hükümdarın tebaa karşısına fazla çıkması, gözlerin ona karşı kayıtsız ve boş bakmasına yol açabilir. Elbette ki bundan sakınmalı, tüm hareketlerine, heybetini, şanını ve satvetini artıracak şekilde yön vermeli, buna özen göstermelidir." Kendisi daha sonra eski bir Samanî emiri (Emir Mansur) ile veziri arasında geçen bir konuşmayı nakleder. Emir bir defasında maiyetiyle beraber sarayından ayrılıp etrafı çarşılarla ve evlerle kaplı bir meydanda savlece (eskiden oynanan bir tür kriket

<sup>96</sup> Kuran'da Allah için kullanılan '*el-fettâh* (Sebe', 34/26)' sözcüğü de 'yargıç (*el-hâkim*)' anlamına gelmektedir. Bk. Çelik, age, s.112; er-Râzi, age, s.153.

<sup>97</sup> el-Buhârî, et-Tevhîd/ 32. Bir kral olarak kullarına 'yargıç'lık yapan Allah aynı zamanda onlara aralarındaki anlaşmazlıklar/ ihtilaflar konusunda 'hakem'lik de yapar. Allah elçisine ve yoldaşlarına ihanet eden Kurayzaoğulları kendilerine nasıl muamele edilmesi gerektiği konusunda Muaz oğlu Sad'ın hakemliğine müracaat ettikleri vakit o, akıl baliğ erkeklerinin öldürülmesine ve çocuklarının esir edilmesine hükmetmişti. Allah elçisi, Muaz'ın bu hükmünün ne kadar adil olduğunu -ifadedeki 'kral'dan Allah'ı kast ederek- 'Sen onlar hakkında kralın verdiği hükmü verdin (*Legad hakemte fihim bi hukmi'l-melik*).' diyerek onaylamıştı (Bk. el-Buhârî, el-Cihâdu ve's-Siyer/ 168). Allah duruşma günü de Yahudilerin, Hristiyanların ve Müslümanların '*dîn*' ve '*imân*' konusundaki ihtilaflarını giderecektir. Nitekim bununla ilgili olarak Kuran'da 'Allah anlaşmazlığa düştüğünüz konular hakkında duruşma günü karar verecektir (el-Hacc, 22/69).' denilmektedir. Ayrıca bk. Âlu 'İmrân, 3/55; el-Mâide, 5/48; el-En'âm, 6/164; en-Nahl, 16/92).

oyunu) oyunu oynamaya başlayınca veziri telaşla onun bulunduğu meydana gelir. ‘Hayrola! Bir şey mi var, ihtiyar?’ diye soran emire yaşlı vezirin verdiği cevap ilginçtir: “Asayiş berkemal, işler yolunda... Lakin hükümdar halkın gözüne fazla gözüküyor. Heybet az zuhur iledir, millet ne kadar zor ulaşabilirse ona, o kadar saygı, o kadar hürmet duyulur zatına! Yüce Rabb’in yaratıklarının gözlerinden gizlenmesi kadar yüksek bir hikmet var mı? Eğer Allah (c.c.) gözlere aşikâr olsaydı O’na ibadet edilir miydi?”<sup>98</sup> Frazer’in aktardığına göre Darfur sultanı, önce ağzını ve burnunu sonra da alnını örten müslin bir kumaşla yüzünü kapatmaktadır. Bu yüzden ona bakanlar sadece gözlerini görebilirler. Wadai sultanını ise hep bir perde gerisinden konuştuğu için yakınları ve ayrıcalıklı birkaç kişi haricinde hiç kimse görememektedir.<sup>99</sup> Kuran’daki yegâne ve gerçek kral olan Allah da görülmez.<sup>100</sup> Ama bu görülemez durumu zaten onun öncelikle çok uzaklarda bulunmasıyla ilgili bir durumdur. Görülemez çünkü yeryüzünde değil, genellikle göklerin ötesindedir. Dolayısıyla ona gösterilen bağlılık ve sadakat gıyaben (*bi’l-ğayb*)dir.<sup>101</sup>

Yukarıda ‘Allah’ın Krallığı’ ile ilgili zikrettiğimiz birkaç keleme, kavram, ifade ve hususun haricinde Kuran’da ve sahih rivayetlerde bu makalenin sınırlılıkları dâhilinde şimdilik detaylarına giremeyeceğimiz Allah’ın evinden (*beyt*)<sup>102</sup>, başkentinden (*ummu’l-kurâ*)<sup>103</sup>, has bahçelerinden (*cennât*)<sup>104</sup>, zindanından (*siccîn*)<sup>105</sup>; kulla-

<sup>98</sup> es-Seâlibî, age, s.108, 109.

<sup>99</sup> Bk. James G. Frazer, *Altın Dal* (çev.: Mehmet H. Doğan), İstanbul, Payel Yay., (1991), s.158. Eski Japon İmparatorları II. Dünya Savaşı yenilgisine kadar yaklaşık 2000 yıl boyunca tebaalarının karşısına hiç çıkmamışlardı. Hatta 1926 yılında tahta çıkan imparator Hirohito 1945 yılında Amerikalılara teslim oluncaya kadar kendi devlet radyosundan hiç konuşma yapmamıştı.

<sup>100</sup> Krş. Wells, adı geçen eserine *Görünmez Kral* adını vermiştir.

<sup>101</sup> Bk. Fâtır, 35/18; el-Mulk, 67/12). Mukâtilu’bnu Suleymân, *Tefsîru Mukâtili’bni Suleymân* (tahk.: ‘Abdu’llâh Mahmûd Şehhâte), Beyrut, Muessesetu’t-Târîhi’l-‘Arabî, (2002), c.3III, s.555; c.IV, s.391.

<sup>102</sup> Kureyş, 106/3.

<sup>103</sup> eş-Şûrâ, 42/7.

<sup>104</sup> Âlu ‘İmrân, 3/15.

<sup>105</sup> el-Mutaffifûn, 83/8, 9.

rından, kölelerinden, işçilerinden, memurlarından, hizmetçilerinden (*ibâd*)<sup>106</sup>, halayıklarından (*imâ*)<sup>107</sup>, kâtiplerinden (*sefereh*)<sup>108</sup>, 'Yüksek Konsey (*el-meleu'l-A'lâ*)'inden<sup>109</sup>, yakın maiyetinden (*el-mukarrebûn*)<sup>110</sup>, elçilerinden (*rusul*)<sup>111</sup>, habercilerinden (*enbiyâ*)<sup>112</sup>, ulaklarından (*melâikeh*)<sup>113</sup>, kolluk kuvvetlerinden (*zebânî*)<sup>114</sup>, askerlerinden/ ordularından (*cunûdu rabbik*)<sup>115</sup>, hafiyelerinden (*hâfızîn*)<sup>116</sup>... de söz edildiğini kısaca belirtmiş olalım.

Şimdi konumuzun en kritik sorusuna gelmiş bulunuyoruz: Acaba Kuran'da ve sahih rivayetlerde 'Allah'ın Krallığı' gerçek anlamda mı mecaz anlamda mı kullanılmıştır? Bizce yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz de dâhil olmak üzere bütün deliller 'Allah'ın Krallığı'nın gerçek anlamda kullanıldığını ve ilk muhatapların gerçek anlamda anladıklarını göstermeye fazlasıyla kâfidir. Bu şekilde bir cevaptan sonra onu bir mecaz olarak kabul edenlerin –ki her ne kadar entelektüel söylemleriyle boy gösterebilirler bile görebildiğimiz kadarıyla hiçbirisi bu konuda ciddi bir bilimsel merak, tahkik ve tefekkür ile bu sonuca ulaşmamıştır; araştırmaları tasvir edici, objektif

<sup>106</sup> el-Furkân, 25/63.

<sup>107</sup> Muslim, el-Elfâzu mine'l-Edebi ve Ğayrihâ/ 3. Başka bir rivayette İsa'nın annesi Meryem de 'halayık (*emeh*)' olarak söz edilir: "Ve enne 'Îsâ 'abdu'llâhi ve'bnu emetih (Muslim, el-Îmân/ 10)." 'İsa, Allah'ın kulu ve halayığının oğludur.' et-Telemsânî der ki: 'Allah 'İleti (*el-Kur'ân*)' içinde Meryem dışında hiçbir kadını kendi adıyla anmamıştır. Meryem'i ise yaklaşık otuz yerde anmıştır. Bunun hikmeti şudur: Krallar veya eşraftan kimseler hür eşlerini kendi adlarıyla anmazlar; bunun yerine onları aileye nispet ederek [ya da ailedeki konumlarına göre] künyelerlerdi. Halayıklara/ cariyeler (*imâ*)'e gelince onlara künye takmazlar; onların adlarını açıkça söylemekten çekinmezlerdi. Bu yüzden 'İleti'de Meryem'in ve oğlu İsa'nın adları, Allah'ın halayıklarından (*imâu'llâh*) ve kölelerinden olduklarına işaret etmek amacıyla açıkça anılmıştır...' Mevlânâ Ahmed Şihâbu'd-Dîn el-Hafâcî, *Nesîmu'r-Riyâd fî Şerhi Şifâi'l-Kâdî 'Iyâd*, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, (t.siz), c.1, s.136.

<sup>108</sup> 'Abese 80/15.

<sup>109</sup> Sâd, 38/69.

<sup>110</sup> el-Vâkı'a, 56/11; el-Mutaffifûn, 83/28; en-Nisâ', 4/172.

<sup>111</sup> el-A 'râf, 7/43.

<sup>112</sup> en-Nisâ', 4/155.

<sup>113</sup> et-Tahrim, 66/6.

<sup>114</sup> el-'Alak, 96/18.

<sup>115</sup> el-Müddessir, 74/31.

<sup>116</sup>el- İnfîtâr, 82/10.

ve bütünsel olmaktan çok yüzeyseldir ve sadece bir kısım kelam ve tefsir otoritelerinin izahlarına ve tevillerine olan itimattan ibarettir. Hâlbuki 'İtimat kontrole mani değildir- müşebbihe ve mücessime ithamlarını ve bu çıkarsamayı yapan felsefi 'akıl (zihniyet)'ı bir tarafa bırakarak metnin ne dediğine veya 'metnin ve ilk muhatapların aklının'<sup>117</sup> ne olduğuna odaklanmaya çalışalım. Allahın krallığının gerçek bir krallık olduğuna ilişkin sayısız denecek argüman sıralanabilir. Ancak her ne kadar 'Arif olana tek bir işaret yeter (*el-Ârifu tekfîhi'l-işâreh*).'<sup>118</sup> ise de biz birkaç argüman daha zikretmiş olalım.

Kuran'da ve sahih rivayetlerde Allah'ın 'kral (*el-melik*)' ve 'efendi; sahip (*rabb*) olduğundan birçok kez bahsedilir. Ancak sadece bununla kalınmaz, mecaz olduğuna mahal vermeyecek tarzda açıkça 'gerçek kral (*el-meliku'l-hakk*)' ve 'gerçek efendiniz (*rabbukumu'l-hakk*)' şeklinde de bahsedilir.

'Gerçek kral yücedir. Ondan başka hiçbir tanrı yoktur. Yüce tahtın sahibidir(*el-Mu'minûn*, 23/116).'

'Gerçek kral yücedir. Sana işaret buyurma tamamlanmadan okumak için acele etme (*Tâhâ*, 20/114).'

'İşte size gerçek efendiniz olan Allah (*Yunus*, 10/35) !'

Ebuhureyre şöyle rivayet eder:

'Allah'ın adı dâhil 99 sıfatı vardır. Kendisi tektir ve teki sever. Kim bu ad ile sıfatları ezberlerse has bahçeye girer:

Allah.... Gerçek kral (*el-meliku'l-hakk*)...'<sup>118</sup>

Dolayısıyla Allah'tan açıkça 'gerçek kral (*el-meliku'l-hakk*)' ve 'gerçek efendiniz (*rabbukumu'l-hakk*)' şeklinde bahsedildikten sonra onun mecaz (istiare) olarak 'kral' olduğu nasıl iddia edilebilir ki? Aslında sadece bu üç ayet ve tek sahih rivayet bile iddiamızı ispata kâfidir ve tartışmayı bitirir. Öte yandan Allah'ın gerçekten bir kral olması bir yana sahih bir rivayete bakılırsa duruşma günü artık (*yevmu'l-kıyâme*) Allah'tan başka kral yoktur yani kalmayacaktır ve onun en çok öfke duyduğu kimse (dünyada) unvanı 'krallıkların kralı' olan kimsedir.

<sup>117</sup> Öyle görünüyor ki, hâlihazırda kullandığımız 'akıl', Kuran ve sahih rivayet metinlerde bulunmayan 'harici bir akıl' ve delildir. Çünkü metinler bu 'akıl'ı veya emarelerini bizlere 'maalesef' vermemektedir.

<sup>118</sup> İbnu Mâce, *Esmâu'llâh*/ 10.

'Ebu Hureyre'nin rivayetine göre Allah elçisi şöyle demiştir:

'Yüce Allah'ın duruşma günü en fazla öfkeleneyeceği kimse unvanı 'krallıkların kralı (*meliku'l-emplâk*)' olan kimse dir. Zira Yüce Allah'tan başka kral yoktur (*Lâ melike ille'llâh*).'<sup>119</sup>

Eğer Allah gerçek bir kral değilse niçin en fazla unvanı 'krallıkların kralı' olan kimseye öfkelenisin ki? Bu rivayet kanaatimize göre aynı zamanda şunu da ima etmektedir: 'Krallıkların kralı' veya 'krallar kralı (*meliku'l-mulûk*)' unvanını kullananlar hangi manada kullanıyorsa Allah da o anlamda kullanmaktadır. Allah bu unvanı kullananlara öfkelenmektedir çünkü gerçekte mezkûr unvan yalnızca kendisine aittir. Aşağıdaki benzer iki sahih rivayet de aslında Allah'ın gerçek bir kral (*el-meliku'l-hakk*) olduğunu ispatlar mahiyettedir:

'Ebu Hureyre, Allah elçisinden şunları işittiğini rivayet eder:

'Yüce Allah yeri toplar ve sağ eliyle gökleri dürer. Sonra, 'Kral benim! Yeryüzünün kralları nerede?' diye sorar.'<sup>120</sup>

Bu rivayette Allah, 'Kral benim! Yeryüzünün kralları nerede? (*Ene'l-melik. Eyne mulûku'l-ard*)' sözleriyle diğer krallara meydan okumakta; kendisi varken başka kralların esamisinin okunmayacağını dile getirmekte ve bir bakıma kendisi ile yeryüzündeki kralları mukayese etmektedir. Bu da aynı şeyden (kral olmaktan) bahsettiğini gösterir. Çünkü aynı şeyler/ cinsler arasında kıyas yapmak

<sup>119</sup> el-Buhârî, el-Edeb/ 114. Ayrıca bk. el-Beyhakî, age, c.I, s.65. *el-Lu'lu' ve'l-Mercân*'da el-Buhârî rivayeti "*Bâbu Tahrîmi'l-Musemmâ bi Meliki'l-Emlâki ve bi Meliki'l-Mulûk* (Krallıkların Kralı veya Kralların Kralı Şeklinde Unvan Koymanın Yasaklanması ile İlgili Bölüm)" başlığı altında verilir (Bk. Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî, *el-Lu'lu' ve'l-Mercân*, İstanbul, Dâru Temel li'n-Neşri ve't-Tevzî', (1985), c.II, s.178). Rivayette geçen '*meliku'l-emplâk*' tamlaması şöyle açıklanmaktadır: "*Meliku'l-emplâk* ne demektir? '*Emlâk*', '*milik*'in cem'i olduğuna göre, memleketlerin kıt'aların sahibi ve hükümrânı demektir. Bu cihetle bu hadisin ravilerinden Süfyan İbn-i 'Uyeyne '*meliku'l-emplâk*'i birçok zevatın '*Şâhinşâh*' diye terceme ettiklerini bildirmişti ki, '*pâdişahların pâdişâhu*' demektir [ez-Zebîdî, age, c.12. s.163]."<sup>120</sup> Öte yandan Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-Nâme* adlı eserinde sultanı Melikşah'dan '*Şâhinşâh-ı A'zam* [En Büyük Şahlar Şahu]' ve '*Hüdavend* [Efendi; Sahip]' olarak söz eder. Bk. Nizâmü'l-Mülk, age, s.6, 7, 84.

<sup>120</sup> el-Buhârî, et-Tefsîr-ez-Zumer/ 2; ed-Dârimî, er-Rikâk/ 80.

daha makuldür. Dolayısıyla onlardan bahsederken kullandığı ‘*melik*’ (çoğ. *mulûk*) kelimesi hangi anlama geliyorsa kendisi için kullandığı ‘*melik*’ kelimesi de aynı anlama gelir. Eğer Allah kendisi için sadece ‘*mâlik*’ kelimesini kullansaydı –ki bazıları Allah için kullanılan ‘*mâlik*’ kelimesinden yola çıkarak ‘*melik*’i ‘malik’ olarak izah etme çabasında dırlar- o takdirde onun bir ‘kral’ olmadığını iddia edebilirdik. Ancak kendisi için ‘*mâlik*’ kelimesini kullandığı gibi ‘*melik*’ kelimesini de kullanmaktadır. Bu da gösteriyor ki, ‘*mâlik*’ den kasıt ‘*melik* (kral)’tir. Zira özel olan geneli açıklar.<sup>121</sup> Fıkıh Usulünde cumhurun kabul ettiği bir kaide ile izah edeceksek, ‘*Lâ yuhmelu’l-hâssu ale’l-âmm* (Özel olan genel olana hamledilmez).’ Yani başka bir ifade ile söyleyecek olursak ‘Mutlak mukayyete hamledilir.’

‘Beşir oğlu Numan, Allah elçisinden şunu işittiğini rivayet eder:

‘Dikkatinizi çekerim! Her kralın bir koruluğu vardır. Dikkatinizi çekerim! Allah’ın koruluğu da yasak ettiği alanlardan ibarettir... (*Elâ ve inne li kulli melikin himâ. Elâ ve inne hime’llâhi mehârimuh...*)’<sup>122</sup>

Allah elçisinin ‘Her kralın bir koruluğu vardır. Allah’ın koruluğu da yasak ettiği alanlardan ibarettir.’ sözünde bahsettiği ‘*melik*’ (kral)’ hangi anlama geliyorsa, Allah için bahsettiği ‘*melik*’ de aynı anlama gelmektedir. Nasıl ki ‘Her sultanın bir sarayı vardır. Mehmet’in sarayı ise Topkapı sarayıdır.’ cümlesinden Mantıktaki tüm-dengelim (dedüksiyon) metoduyla açıkça söylenmese bile Mehmet’in gerçekten bir ‘kral’ olduğunu çıkarsayabiliyorsak ‘Her kralın bir koruluğu vardır. Allah’ın koruluğu da yasak ettiği alanlardan ibarettir.’ cümlesinden de Allah’ın gerçek bir kral olduğunu rahatlıkla çıkarsayabiliriz. Kaldı ki Kuran’da ve sahih rivayetlerde zaten Allah ‘gerçek kral (*el-meliku’l-hakk*)’ olarak nitelendirilmektedir.

Son olarak tahtı, orduları, askerleri, memurları, işçileri, memurları, kulları, köleleri, halayıkları vs. olmayan birisi için ‘Falan kişi bu yerin kralıdır.’ gibi bir ifade kullanıldığında bu ifadenin o

<sup>121</sup> ‘*Mâlik*’ kelimesi, ‘*melik*’ kelimesinden daha geniş anlamlıdır.’ el-Askerî, age, s.133; Muhammedu’bnu ‘Alî eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, Beyrut, Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, (1998), c.I, s.26.

<sup>122</sup> Muslim, el-Musâkât/ 20. Ayrıca bk. el-Buhârî, el-Îmân/ 39.

kimsenin gücünü, kudretini, nüfuzunu, otoritesini veya zenginliğini anlatmak için yapılmış bir istiare olduğu yani mecazen kullanıldığı hemen anlaşılır. Dolayısıyla o kimsenin gerçek bir kral olduğu kimsenin aklına gelmez. Ancak bir kimsenin, daha önce yukarıdakilerden çok fazlasına temas ettiğimiz bir kralın sahip olması gereken değişik vasıfları, hasletleri, krallık müesseseleri vs. varsa o kimse (Allah) gerçek kraldır.

Peki, Kuran'da zikredilen Allah'ın 'taht ('arş)'ı gerçek anlamda mı, mecaz anlamda mı kullanılmıştır? Normal olarak her kralın bir tahtı olur. Her ne kadar bizde taht'ın mecaz (istiare) olduğu iddia ediliyorsa da kelimenin geçtiği bütün ayetler ve sahih rivayetler onu mecaz bir 'taht' olarak değil, bildiğimiz ve aşına olduğumuz somut bir 'taht' olarak tanıtmaktadır. Nitekim taht hakkında özellikle rivayetlerde oldukça çok ayrıntı verilmiştir. Tahtın ne kadar muazzam (*el-'azîm*)<sup>123</sup> olduğu, müstemilatından sayılan ve göklerle yeri kaplayacak (*vesi'a kursiyyuhu's-semâvâti ve'l-ard*)<sup>124</sup> derecede büyük olan ayak taburesi (*kursî*) ile kıyas edilerek<sup>125</sup> anlatılır. Bundan başka tahtın nerede bulunduğu<sup>126</sup>, Allah'ın üstüne (*'ale'l-'arş/ fevka'l-'arş*) bir yazı astığından<sup>127</sup>, elçisi Muhammet'in duruşma günü altına (*tahte'l-'arş*) kadar gideceğinden<sup>128</sup>, habercisi İbrahim'in karşısında/

---

<sup>123</sup> et-Tevbe, 9/129).

<sup>124</sup> el-Bakara, 2/255).

<sup>125</sup> Bk. İbnu Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (tahk.: Muhammed İbrâhîm el-Bennâ vd.), İstanbul, Kahraman Yay., (1992), c.I, s.458.

<sup>126</sup> Ebû Dâvûd, es-Sunneh/ 19.

<sup>127</sup> el-Buhârî, et-Tevhîd/ 15; Muslim, et-Tevbeh/ 4.

<sup>128</sup> et-Tirmizî, Sıfatu'l-Kıyâmeti ve'r-Rekâiki ve'l-Vera'/ 10. Ayrıca bk. el-Buhârî, et-Tevhîd/ 36; Muslim, el-Îmân/ 84. 'Ebuzer der ki: 'Allah elçisine, Allah'ın 'Güneş de duracağı yere doğru akıp gitmektedir (Yâsîn, 36/38).' sözünün anlamı hakkında soru sordum. Bana 'Güneşin duracağı yer tahtın altıdır.' dedi.' el-Buhârî, et-Tefsîr-Yâsîn/ 1.



önünde oturacağından (*mustakbile'l-'arş*)<sup>129</sup>, elçisi Musa'nın bir ayağına (*kâimeti'l-'arş*) veya ucuna (*cânibi'l-'arş*) tutunacağından<sup>130</sup>, tahtının ağırlığından (*zinete 'arşih*)<sup>131</sup>, ağırlığından dolayı ses çıkardığından<sup>132</sup>, gölgesinden (*zillî'l-'arş*)<sup>133</sup>, gölgesinde asılı duran altından kandiller (*kanâdîle min zehebin mu'allakatin fi zillî'l-'arş*) bulunduğundan<sup>134</sup>, iç kısımlarından (*butnâni'l-'arş*)<sup>135</sup>, etrafından (*min havli'l-'arş/ 'alâ ercâihâ*)<sup>136</sup>, sağından (*yemîni'l-'arş*)<sup>137</sup>, Bayındır Ev (*el-Beytu'l-Ma'mûr*)'in hizasında (*hizâe'l-'arş*) bulunduğundan<sup>138</sup>, Muaz oğlu Sad'ın ölümü sebebiyle sarsıldığından/ yerinden oynadığından (*ihtezze'l-'arş*)<sup>139</sup> ... söz edilir. Bu taht, duruşma günü sekiz hizmetkâr erkin (*melek*) omuzlarında<sup>140</sup> bir tahtirevan gibi 'taşınarak

<sup>129</sup> Ebû Ca'fer Muhammedu'bnu Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî [Câmi'u'l-Beyânî fi Te'vîli'l-Kur'ân]*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh, (2005), c.VIII, s.133.

<sup>130</sup> el-Buhârî, fi'l-Husûmât/ 1. Ayrıca bk. el-Buhârî, er-Rikâk/ 43, et-Tevhîd/ 31; Muslim, el-Fedâil/ 42; Ebû Dâvûd, es-Sunneh/ 14; et-Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân-ez-Zumer/ 40.

<sup>131</sup> Muslim, ez-Zikru ve'd-Du'âu ve't-Tevbetu ve'l-İstiğfâr/ 19; İbnu Mâce, el-Edeb/ 56.

<sup>132</sup> Ebû Dâvûd, es-Sunneh/ 19.

<sup>133</sup> ed-Dârimî, el-Buyû'/ 50.

<sup>134</sup> Ebû Dâvûd, el-Cihâd/ 27. Ayrıca bk. et-Tirmizî, et-Tefsîr-Âlu 'İmrân/ 4; İbnu Mâce, el-Cihâd/ 16.

<sup>135</sup> İsmâ'îlu'bnu Muhammed el-'Aclûni, *Keşfu'l-Hafî ve Muzîlu'l-İlbâs* (tashîh: Muhammed 'Abdu'l-'Azîzi'l-Hâlidî), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (2002), no:263, c.I, s.85.

<sup>136</sup> ez-Zumer, 39/75; el-Mu'min, 40/7; el-Hâkka, 69/17.

<sup>137</sup> et-Tirmizî, el-Menâkıb/ 1.

<sup>138</sup> et-Taberî, age, c.XI, s.481.

<sup>139</sup> el-Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr/ 12. Ayrıca bk. Muslim, Fedâilu's-Sahâbe/ 24; et-Tirmizî, el-Menâkıb/ 51; en-Nesâî, el-Cenâiz/ 113; İbnu Mâce, el-Mukaddime/ 11.

<sup>140</sup> Burada niçin 'sekiz' hizmetçinin taşıdığı merak edilebilir. Çünkü tahtirevanlar iki, dört veya sekiz hizmetkârın omuzlarında taşınır. İbn Batuta, Hindistan'daki anılarını anlattığı seyahatnamesinde yanına getirilen bir tahtirevanı şöyle tarif eder: "Bu araç hükümdar tahtına benzemektedir, üstüne ipek yahut pamuktan örülmüş bir örtü serilir... Sekiz kişi grup halinde ikiye ayrılarak dörder dörder nöbetleşe bu perdeli tahtirevanı taşırlar." Ebû Muhammed İbn Batûta, *İbn Batûta Seyahatnamesi* (çev.: Sait Aykut), İstanbul, Yapı Kredi Yay., (2004), c.II, s.731.

(*yahmilu*)<sup>141</sup> mahkeme alanına getirilecektir.<sup>142</sup> Hatta diyebiliriz ki Kuran'da ve sahih rivayetlerde geçen 'taht (*'arş'*) sözcüğü hiçbir zaman mecaz anlamda kullanılmamıştır. Çünkü bir kelime (isim) mecaz olarak kullanıldığında onun sıfatları ve özellikleri hakkında teferruata girilmez –mesela 'konuya el atmak' deyimindeki 'el'in büyüklüğünden, ağırlığından, uzunluğundan, parmaklarından, ayasından vs. söz edilemez ve buna dair soru sorulamaz- ve ayrıca istiarede bir şey eğreti alınır; her şey alınmaz. Öte yandan Allah için kullanılan '*'arş'* kelimesini 'hâkimiyet' vb. mecaz anlamlarda anlamak isteyenler '*Ve yahmilu 'arşe rabbike fevkahum yevmeizin semâniyeh* (el-Hâkka, 69/17).' yani 'O gün sekiz erk (*melek*) efendinin tahtını üzerlerinde taşır.' ifadesini mecaz olarak izah edemezler. Çünkü sekiz erkin üzerlerinde taşıdığı şeyin ağırlığı olan somut bir varlık (nesne) olması gerekir. Zaten öyle olmasaydı yukarıda bilvesile zikrettiğimiz Mutim oğlu Cubeyir rivayetinde 'Allah elçisi, -Parmaklarını kubbe gibi yaparak ve 'İşte böyle!' diye göstererek- 'Allah, tahtının üzerinde, tahtı ise göklerin üzerindedir...'<sup>143</sup> şeklinde bir ifade kullanmazdı.

<sup>141</sup> el-Hâkka, 69/17.

<sup>142</sup> Bazı eski kültürlerde hükümdarlar, hizmetçi uşakların omuzlarında taşıdıkları üstü örtülü ve tekerleksiz bir taşıt olan 'tahtirevan'a binerek gitmek istedikleri yere giderlerdi. Frazer, eski Japon imparatoru Mikado'nun, ayağının yere değmesinin saygınlığına ve kutsallığına çok aykırı bir şey olduğunu düşündüğü için, bir yere gitmek istediği zaman, insanların omuzları üzerinde taşıdığını aktarır. Bk. Frazer, age, s.112.

<sup>143</sup> Ebû Dâvûd, es-Sunneh/ 19. Halife oğlu Abdullah'dan nakledilen benzer bir rivayet şöyledir: 'Kadının biri Allah habercisine gelmişti. Ona, 'Allah'a seslen (dua et) de beni has bahçeye koysun.' dedi. Bunun üzerine Allah habercisi, şanı yüce efendisini yüceltip şöyle dedi: 'Allah'ın ayak taburesi gökleri ve yeri kuşatmıştır. Kendisi üzerine oturur. Ayak taburesinin sadece dört parmak kadar kısmı ondan fazla gelmektedir –Bunu parmaklarını bir araya getirerek dedi-. Ayrıca ayak taburesinin, yeni yapılmış bir semerin üzerine binen kimsenin ağırlığından dolayı çıkan gıcirtı gibi bir gıcirtısı vardır [et-Taberi, age, c.III, s.12. Ayrıca bk. Celâlu'd-dîn es-Suyûtî, ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr (tahk.: 'Abdu'llâhi'bnu 'Abdi'l-Muhsini't-Turkî), Kahire, Merkezi Hacere li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyyeti ve'l-İslâmiyye, (2003), c.VI, s.164]. Allah elçisinin efendisine seselenirken kullandığı 'tahtın ağırlığına (*zinete 'arşih*)' ifadesi için bk. Muslim, ez-Zikru ve'd-Du'âu ve't-Tevbetu ve'l-İstîğfâr/ 19; İbnu Mâceh, el-Edeb/ 56.

Bütün bu anlatılanlara paralel olarak Kuran'da Allah için kullanılan 'mulk' ve 'melekût' kelimelerinden kasıt da 'krallık'tır.<sup>144</sup> 'Mulk' kelimesi ile 'melekût' kelimesinin farkı, aynı kök ve anlama sahip olmalarına rağmen ikincisinin birincisine nazaran mübalağalı bir kalıp olmasıdır<sup>145</sup> ki bize göre yukarıdaki detaylara ek olarak bu durum bile gerçek anlamda kullanıldığına bir karinedir. Sonuç olarak 'melik'i 'kral' yerine 'hükümran', 'mulk/ melekût'u 'krallık' yerine 'hükümranlık' şeklinde tercüme etmek ya da hiç tercüme etmemek yani 'melik' ve 'mülk/ melekût' diye geçiştirmek bilimsel olarak değerlendirilecek bir tutum değildir.

### Sonuç

Bu makalemizde özellikle 610-632 yılları arasında yani Allah Elçisi Muhammet'in 'habercilik (*nubuuvet*)' ve 'elçilik (*risâlet*)' görevlerini ifa ettiği zaman dilimi içinde Kuran'da ve sahih rivayetlerde yoğun bir şekilde ortaya konulan, Allah'ın daha iyi tanınması ve Kuran'ın anlaşılması için vazgeçilmez olduğunu düşündüğümüz 'Allah'ın Krallığı' algısını bilimsel yöntemlerle bir bütün halinde ana hatlarıyla tasvir etmeye ve ortaya koymaya çalıştık. Şüphesiz ulaştığımız sonuçlar, kullandığımız dil ve yaptığımız çeviriler ilk bakışta garip ve alışılmadık gelebilir.<sup>146</sup> Hatta konu ile alakalı yaptığımız bütün izahlara rağmen bazı hususların kapalı kaldığı da düşünülebilir. Bunu büyük ölçüde, daha önce konu ile ilgili müstakil bir çalışmanın yapılmamasına, tasvir etmeye çalıştığımız algının pek bilinmemesine, meseleye yaklaşımımızın ve metodumuzun farklı olmasına bağlıyoruz.<sup>147</sup>

<sup>144</sup> Daha önce geçen Allah'ın 'Büyüklik ve azamet benim üstlük ve altlık iki elbisesidir. Bu konularda benimle rekabete kalkışanı ateşe atarım [Ebû Dâvûd, el-Libâs/ 28; Muslim, el-Birru ve's-Silatu ve'l-Âdâb/ 38] rivayetinin orijinal Arapça metninde geçen ve 'azamet' olarak çevirdiğimiz 'el-kibriyâ' sözcüğü dolaylı olarak 'krallık' olarak anlaşılmaktadır. Bk. Yunus, 10/78); et-Taberi, age, c.VI, s.579; er-Râzî, age, s.239.

<sup>145</sup> Bk. Nâsîru'd-dîn Ebû Sa'îd 'Abdu'llâhi'bnü 'Umar el-Beydâvî,, *Tefsîru'l-Beydâvî* [*Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*] tahk.: Muhammed Muhyî'd-dîn el-Asfar, Beyrut, Dâru'l-Ma'rifeh, (2013), s.327.

<sup>146</sup> Çeviri olgusuna baktığımız için bk. Hacimüftüoğlu, *Kuran Tercümelerinde Yönetim sorunu*, s.29-80; 168-321.

<sup>147</sup> Çalışmamızın daha iyi anlaşılması için, araştırma safhasında bizim yaptığımız gibi daha önce bir şekilde edindiğimiz ya da bize dikte edilen Allah algısını ve

Bu çalışmayı yapmamızın temel amacı Allah Elçisi Muhammet devrindeki 'Allah'ın Krallığı' algısını bilimsel yöntemlerle bir bütün halinde tasvir etmek ve ortaya koymak olduğundan, önce Kuran'da ve sahih rivayetlerde sonra da günümüze kadar yazılmış yerli ve yabancı kitaplarda, makalelerde bulunan konuyla ilgili bilgileri taradık. Ayrıca başta Kitab-ı Mukaddes olmak üzere 'Tanrı'nın Krallığı' ile ilgili bazı Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarını gözden geçirdik. Son olarak geçmişteki ilkel toplumlardan günümüzdeki modern toplumlara kadar değişik milletlerde ve kültürlerde oluşan 'tanrı kral' ve 'beşer kral'larla ilgili algılamaları araştırarak 'Allah'ın Krallığı' ile bunlar arasındaki paralellikleri ve bağlantıları tespit etmeye çalıştık.

Makalemizde uyguladığımız araştırma metodunun, geçmiş herhangi bir medeniyeti mesela Sümer veya Asur medeniyetini araştıran bir arkeologun veya tarihçinin kullandığı bilimsel metottan pek bir farkı bulunmamaktadır. Çünkü bize göre, 610-632 tarihleri arasında Arabistan yarımadasında oluşan 'Allah' veya 'Allah'ın Krallığı' algısını araştırmada ve tespit etmede kullanılacak metodun, binlerce yıl önce Mezopotamya'da oluşan herhangi bir 'tanrı' algısını araştırmada ve tespit etmede kullanılan bilimsel metottan bir farkı olmamalıdır. Bu tür araştırmalarda her şey olduğu gibi görülmeli ve gösterilmelidir. Elde edilen bulgular kendi bütünlüğü içinde izah edilmeye çalışılabilir. Ancak bunu araştırmacı asla zorlama yorumlara tevessül etmeden, olabildiğince inancını, kabullerini ve zihniyetini işin içine karıştırmadan yapmalıdır. Kaldı ki bize göre objektif hareket eden bir bilim adamı tespit ettiği bir algının/olgunun muhtemel neticelerinin hesabını vermek; onu yerleşik inançlarla irtibatlandırarak savunmak ya da reddetmek zorunda değildir. Bu nedenle, araştırma sürecinde yerleşik inançlar ve kabuller –buna bilimsel olduğu farz edilen bazı kabuller de dâhildir- ile olan bütün irtibatlar olabildiğince kesilmeli daha doğrusu bunlar zihnin bir köşesinde yedekte tutulmalıdır. Eğer yerleşik inançlarla ve kabullerle olan irtibatlar kesilmezse 'Dinim ve imanım elden gidiyor? Ben ne yapıyorum?' gibi bazı vehim ve endişeler araştırmacıyı yanlış yönlendirebilir; farkında olmadan onu şartlandırabilir.

---

buna sebep olan zihniyeti geçici olarak da olsa bir kenara koyarak tamamen farklı bir zihniyetle ve olabildiğince objektif olarak konulara bakmamız gerekmektedir.

Durum böyle olunca da araştırmacı ne kadar çabalarsa çabalasın yerinde saymaktan ve miras aldığı fikirleri tekrar etmekten öteye gidemez. Dolayısıyla bize göre bilimsel bir araştırma, birtakım vehimlerle, endişelerle ya da bazı şeyleri ispat etme adına yapılmaz. Çünkü gerçek bilim adamı bir siyasetçi, fanatik bir dindar veya bir avukat gibi hareket edemez. Onun birinci görevi olması ya da ispatlanması gerekeni değil, kendisinin ya da başkasının hoşuna gitmese bile gayet soğukkanlı bir şekilde 'olan'ı veya 'algılanan'ı olduğu gibi görmek ve ortaya koymak, başka bir deyişle 'objektifi/ objektivitesi' ile 'olan'ın veya 'algılanan'ın fotoğrafını çekmektir.

Makalemizde 'Allah'ın Krallığı' konusunu dil ve tarih ağırlıklı olarak ele almaya çabaladık. Bu sebeple araştırma boyunca incelenen dilsel ve tarihsel kaynaklara yazım sürecinde yeri geldikçe atıflar yaptık ve yine yeri geldikçe onlardan bazı alıntılarda da bulunmuş olduk. Makale formatının getirdiği sınırlılıklarından dolayı daha geniş olarak ele alınması ve tartışılması gereken -kelime anlamıyla- antropomorfik (insanbiçimsel) ifadeler pek girmedik; dilsel ve tarihsel olarak ilk muhatapların zihninde gerçek bir 'krallık'ın var olup olmadığına odaklanmaya çalıştık.

Sonuç olarak 'Allah'ın Krallığı'nın ayetlerin ve sahih rivayetlerin sarıh, doğrudan veya dolaylı delaletleriyle ilk muhatapların zihninde gerçek bir krallık olarak algılandığını gerek Kuran'da gerek sahih rivayetlerde bahsedilen Allah'ın, bir krala benzetilmesi veya 'kral'lığın onun için istiare edilmesi bir yana, her şeyiyle; adı, namları, sanları (unvanları), sıfatları, hasletleri, değişik özellikleri, krallığı (*mulk; melekût*), evi (*beyt*), başkenti (*ummu'l-kurâ*), has bahçeleri (*cennât*), zindanı (*siccîn*); kulları, köleleri, işçileri, memurları, hizmetçileri (*ibâd*), halayıkları (*imâ*), kâtipleri (*sefereh*), 'Yüksek Konsey (*el-meleu'l-A'lâ*)'i, yakın maiyeti (*el-mukarrebûn*), elçileri (*rusul*), habercileri (*enbiyâ*), ulakları (*melâikeh*), kolluk kuvvetleri (*zebânî*), askerleri/ orduları (*cunûdu rabbik*), hafiyeleri (*hâfizîn*) ... ile baştan ayağa bir kral olarak algılandığını tespit ettik. Evet, günümüzdeki mevcut algımıza ve zihniyetimize ters gelebilir ama onlar gökte gerçek bir efendileri ve kralları bulduğuna, onun kulu, kölesi ve hizmetkârı olduklarına inanıyorlardı. Doğrusu Kuran ve sahih rivayetler bizim tecsim ve teşbih diye nitelediğimiz ve kullanmaktan şiddetle kaçındığımız sayısız ifadenin hiç sakınma ve sınırlama gereği duyulmadan gerek Allah, gerek elçisi ve gerek ilk inananlar

tarafından rahatlıkla kullanıldığını göstermektedir. Bu bağlamda 'sahih inancı korumak adına' başkaları hakkında tecsim ile teşbih iddiasında ve ithamında bulunanların bu iddialara kalkışmadan önce Allah elçisi ve sahabe devrinde bu iddiaların, ithamların ve bunları doğuran zihniyetin/ aklın var olup olmadığını veya hangi karşılaşmalar ve etkileşimler sonucu ortaya çıktığını, çıkış tarihini ve sürecini de dikkate alarak tamamen kişisel bir merakla ve bilimsel kaygılarla araştırarak bir cesarete sahip olmalarını ve bu gerçeğe yüzleşmeye kalkışmalarını salık veriyoruz.

### Kaynakça

- Abdülhakim Koçin, *Za'îfi-Gülşen-i Müülük*, Ankara, Akçağ Yay., (2005)
- Abdu'r-Rahmân Berkûkî, *Şerhu Dîvâni Hassâne'bni Sâbitini'l-Ensârî*, Mısır, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, (1929)
- Ahmet Çelik, *Kur'an Semantiği Üzerine*, Erzurum, Kültür Eğitim Vakfı Yay., (2002)
- André Clot, *Muhteşem Süleyman* (çev.: Turhan Ilgaz), İstanbul, Milliyet Yay., (1998)
- Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*, Baroda, Oriental Institute, (1938)
- Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi Yay., (1998)
- Bediuzzaman Said Nursi, *Muhakemat*, İstanbul, Envar Neşriyat, (1995)
- Bediuzzaman Said Nursi, *Sözler*, İstanbul, Envar Neşriyat, (1995)
- Bilal Tan, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, İstanbul, Pınar Yay., (2000)
- Celâlu'd-dîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (2004)
- Celâlu'd-dîn Abdurrahmân es-Suyûtî, ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr (tahk.: 'Abdu'llâhi'bnu 'Abdi'l-Muhsini't-Turkî), Kahire, Merkezu Hacere li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyyeti ve'l-İslâmiyye, (2003)
- Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, İstanbul, İz Yay., (2003)
- Ebü 'Abdi'llâh el-Huseyn ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakati's-Seb'*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rifeh, (2004)
- Ebü 'Abdi'llâh el-Huseyn ez-Zevzenî], *Yedi Askı* (çev.: Kenan Demirayak; Nevzat H. Yanık; Nurettin Ceviz), Ankara, Ankara Okulu Yay., (2004)
- Ebü Bekr Ahmedu'bnu'l-Huseyni'bni 'Alî el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-Sıfât* (tahk.: eş-Şeyh 'İmâdu'd-dîn Ahmed Haydar), Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, (2002)

- Ebû Ca'fer Muhammedu'bnü Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî* [Câmi'u'l-Beyânî fî Te'vîli'l-Kur'ân], Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh, (2005)
- Ebü'l-Kasım Cârullâh Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî,, *el-Keşşâf*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (2009)
- Ebü Muhammed İbn Batûta, *İbn Batûta Seyahatnamesi* (çev.: Sait Aykut), İstanbul, Yapı Kredi Yay., (2004)
- Ebü Mansur es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı* (çev.: Sait Aykut), İstanbul, İnsan Yay., (1997)
- Edip Yüksel, *Mesaj Kuran Çevirisi*, İstanbul, Ozan Yay., (2003)
- Fahri Unan, *İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar*, Ankara, Lotus Yay., (2004)
- Günay Tümer; Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, Ocak Yay., (1993)
- Halil Hacımüftüoğlu, *Kuran Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İstanbul, İz Yay., (2008)
- Halil Hacımüftüoğlu, "Kuran'da ve Hadislerde 'Rabb' Sifatının ve 'Rukû'" ile 'Secde' Fiillerinin Tahsisi", *Bilimname*, (2013)
- Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*, İstanbul, Eren Yay., (2000)
- Hilmi Yavuz vd., *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul, Gelişim Yay., (t.siz)
- H. G. Wells, *Görünmez Kral Tanrı* (çev.: Hatice Çoban), İstanbul, İzdüşüm Yay., (2000)
- Homeros, *İlyada* (çev.: Azra Erhat; A. Kadir), İstanbul, Can Yay., (1993)
- Horst Klengel, *Kral Hammurabi ve Babil Günlüğü* (çev.: Nesrin Oral), İstanbul, Telos Yay., (2001)
- Hüseyin Atay; İbrahim Atay, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat (Mu'cemu'l-Luğa)*, Ankara, (1964)
- Hüseyin Atay, *Kur'an Türkçe Çeviri*, Ankara, Atay ve Atay, (2002)
- el-İsbêhânî, Ebu'l-Ferec, *Kitâbu'l-Eğâni* (tahk.: eş-Şeyh Ahmed eş-Şankîti), Matba'atu't-Tekaddum, Mısır, (t.siz)
- İbnu Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (tahk.: Muhammed İbrâhîm el-Bennâ vd.), İstanbul, Kahraman Yay., (1992)
- İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara, Akçağ Yay., (1990)
- İsmâ'îlu'bnü Hammâd el-Cevherî,, *Mu'cemu's-Sihâh* (i'tinâ': Halîl Me'mûn Şeyhâ), Beyrut, Dâru'l-Ma'rîfeh, (2008)
- İsmâ'îlu'bnü Muhammed el-'Aclûni, *Keşfu'l-Hafâi ve Muzîlu'l-İlbâs* (tashîh: Muhammed 'Abdu'l-'Azîzi'l-Hâlidî), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (2002),
- İsmail Parlatır vd., *Türkçe Sözlük*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., (1998)

- Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü* (çev.: Hüsamettin Arslan), İstanbul, Paradigma Yay., (2004)
- James G. Frazer, *Altın Dal* (çev.: Mehmet H. Doğan), İstanbul, Payel Yay., (1991)
- Jean Bottéro, *Mezopotamya* (çev.: Ayten Er; Mehmet Emin Özcan), Ankara, Dost Kitabevi Yay., (2003)
- J. Walter Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür* (çev.: Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul, Metis Yay., (2003)
- Luis Şeyhû, *Enîsu'l-Culesâ' fi Şerhi Dîvânî'l-Hansâ'*, Beyrut, (1896)
- Mevdudi, *Kur'an'a Göre Dört Terim* (çev.: İsmail Kaya; Osman Cilacı), İstanbul, Beyan Yay., (t.siz)
- Mevlânâ Ahmed Şihâbu'd-Dîn el-Hafâcî, *Nesîmu'r-Riyâd fi Şerhi Şifâi'l-Kâdî 'Iyâd*, Beyrut, Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabi, (t.siz)
- Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları* (çev.: A. Zeki Ünal), İstanbul, İnsan Yay., (1995)
- Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir* (çev.: Ahmet Ertürk; Cahit Koytak), İstanbul, İşaret Yay., (1996)
- Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî, *el-Lu'lu' ve'l-Mercân*, İstanbul, Dâru Temel lî'n-Neşri ve't-Tevzî', (1985)
- Muhammed Hamidullah, "İslam'da Sembolik Anlatım (çev.: Sadık Kılıç)", Ankara, *Diyanet Dergisi*, (1989)
- Mukâtilu'bnü Suleymân, *Tefsîru Mukâtili'bnü Suleymân* (tahk.: 'Abdu'llâh Mahmûd Şehhâte), Beyrut, Muessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, (2002)
- Nâsîru'd-dîn Ebû Sa'îd 'Abdu'llâhi'bnü 'Umar el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî [Envârü't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl]* tahk.: Muhammed Muhyî'd-dîn el-Asfar, Beyrut, Dâru'l-Ma'rifeh, (2013)
- Nevzat Tarhan, *Akıldan Kalbe Yolculuk: Bediüzzaman Modeli*, İstanbul, Nesil Yay., (2012)
- Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-Nâme* (yayına haz. Mehmet Altay Köymen), Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., (1999)
- Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara, Ankara Okulu Yay., (2006)
- Ramazan Yazıcıoğlu, "Metafizik Alanda Sörf ya da Mecaz ve Semboller Üzerinden Anlamlandırma: Bir Anlatım Yöntemi Olarak Metafor", *Milel ve Nihal*, (2012)
- Robert Avery vd., *İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü*, İstanbul, Redhouse Yay., (1995)
- Sadi, *Gülistan* (çev.: Hikmet İlaydın), Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., (1946)
- Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara, Ankara Okulu Yay., (2004)



- Samuel Noah Kramer, *Sümerler* (çev.: Özcan Buze), İstanbul, Kabalıcı Yay., (2002)
- Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi* (çev.: Hamide Koyukan), İstanbul, Kabalıcı Yay., (1999)
- Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık Yay., (1995)
- Sibel Özbudun, *Ayından Törene*, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yay., (1997)
- Suad Yıldırım, *Kur'an-ı Hakîm'in Açıklamalı Meali*, İstanbul, Işık Yay., (2005)
- S.R.F. Price, *Ritüel ve İktidar* (çev.: Taylan Esin), Ankara, İmge Kitabevi Yay., (2004)
- Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, (t.siz)
- Şaban Piriş, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Anlamı*, İstanbul, Okyanus Yay., (2004)
- Talat Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Konya, Nükte Yay., (2005)
- Thomas Hobbes, *Leviathan* (çev.: Semih Lim), İstanbul, Yapı Kredi Yay., (2008)
- Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (çev.: Süleyman Ateş), Ankara, Kevser Yay., (t.siz)
- (Komisyon), *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul, Risale Yay., (1990)
- (Komisyon), *el-İncil li'l-kiddîsi Yuhannâ*, Kahire, Dâru'l-Ma'ârif, (1997)
- (Komisyon), *İncil-Müjde*, İstanbul, Yeni Yaşam Yay., (1991)
- (Komisyon), *Kutsal Kitap-Yeni Çeviri-*, İstanbul, Kitab-ı Mukaddes Şirketi Yay., (2003)
- (Komisyon), *Kânûn-i Esâsî*, Meclis-i Meb'ûsân Riyâset Başkanlığı, İstanbul, (h. 1330)
- Nicolo Machiavelli, *Hükümdar* (çev.: Selahattin Bağdatlı), İstanbul, Der Yay., (1999)
- Ömer Özsoy, "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara, Bilgi Vakfı Yay., (1994)
- er-Râğib el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dimeşk, Dâru'l-Kalem, (1992)
- Will Durant, *Kıssatu'l-Hadârah [The Story of Civilization]* (çev.:?), www.alsakher.com (28.06.2010)
- Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş. Yay., (2002)
- Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, (1998)
- Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latîf ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (terc. ve şerh: Ahmed Naim; Kâmil Miras), Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., (1982)
- Zeynü'd-Dîn Ebû 'Abdi'llâh er-Râzî, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'âni'l-'Azîm* (tahk.: Hüseyin Elmalı), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., (1997)

## 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."<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> İktidar sahiplerinin rab edinilmesi durumu

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

<sup>2</sup> 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"<sup>3</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.”<sup>4</sup>

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 sürececek ve İslam’daki karşılığını tartışacaktır.

<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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

---

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

kilisesini kutsal imparatorluk olarak ilan etmesinin teorik zeminini oluşturulmuş olur.<sup>6</sup>

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.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

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

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

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

---

<sup>9</sup> “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."<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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

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

<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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."<sup>13</sup> 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

---

<sup>12</sup> Akal, *Yasa ve Kılıç*, s. 120.

<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

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

<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup>

İki kılıç arasındaki mücadele papalık ve siyasal 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 siyasal 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

---

<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

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

<sup>16</sup> 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 mecrada 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.<sup>17</sup>

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.

<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> "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."<sup>20</sup>

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

<sup>18</sup> Geanakoplos. Bizans İmparatorluğu'nda Kilise ve Devlet. s. 172.

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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 yararlanılabilmek 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)." <sup>21</sup>

*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. <sup>22</sup> 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 kültür temsil eder. Tebaası onun kölesidir. İnsanlar onun yüzüne bakmak müsaadesine nail olunca en yüksek makamdakiler hariç olmayacak şekilde yere kapanmak şeklinde selamlarlar.

<sup>21</sup> Aydın, *Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış*, s. 128.

<sup>22</sup> 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 eleştiriyi<sup>23</sup> 31 Ekim 1517 günü piskoposlara gönderdi ve aynı zamanda birer mektupla endüljans<sup>24</sup> 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

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup>Endüljans, 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.<sup>25</sup>

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.<sup>26</sup>

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

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> 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."<sup>27</sup>

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"<sup>28</sup> 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."<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 124.

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

<sup>29</sup> Siegel, *Dünya Dinleri ve İktidar*, s. 21.

<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup>

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.<sup>32</sup> 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

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

<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup>

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 ayırımıdır 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.<sup>34</sup>

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.

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

<sup>34</sup> 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 kistası 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.<sup>35</sup> Sonuç olarak Batı'daki kilise ve devlet arasındaki ilişki dünyevi iktidar olan devletin tüm egemenliği bünyesinde topladığı bir şekle büründü.

---

<sup>35</sup> 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.”<sup>36</sup> 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.”<sup>37</sup> 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

<sup>36</sup> Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 41

<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> 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

---

<sup>38</sup> 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 gösterge 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.<sup>39</sup> 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

---

<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> 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 uyaracağıın 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

<sup>40</sup> 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.’<sup>41</sup>

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.

<sup>41</sup> Yusuf Kandelevi, *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.



## Türk Kùltüründe Egemenliğin Dinsel ve Mitolojik Kùkleri

Şahin BAL

---

### Religious and Mythological Origins of Domination in Turkish Culture

---

**Citation/©:** Bal, Şahin, (2017). Religious and Mythological Origins of Domination in Turkish Culture, Milel ve Nihal, 14 (1), 234-269.

**Abstract:** This article deals with the social factors at formation of the state and the sovereignty concepts in the history, and foundations of sovereignty at Gokturk Empire which used Turk name as a political nationality. As a result of this study a hypothesis was developed which says that every political power emerges because of a humanistic requirement, and a result of people's longings and their experiences. This power gains legitimacy with values of society which indicatives "the common good" like a religion. These values are rationalities of the society at first but with the passage of time they undergo degeneration. After this point the power begins to create some mythological stories to legitimate it's sovereignty.

**Key Words:** State, sovereignty, society, religion, mythology, Turks.



**Atf/©:** Bal, Şahin, (2017). Türk Kültüründe Egemenliğin Dinsel ve Mitolojik Kökleri, Milet ve Nihal, 14 (1), 234-269.

**Öz:** Bu makalede devlet ve egemenlik kavramlarının ortaya çıkmasındaki sosyolojik gerekçeler değerlendirilmiş, Türk adını siyasi olarak tarih sahnesine çıkaran Göktürk Devleti'ndeki egemenliğin dinamikleri incelenmiştir. Bu incelemeden her iktidarın toplumsal ve insani bir gereksinim sonucunda toplumun deneyimleri, özlem ve arayışlarının bir ürünü olarak toplumun din gibi ortak iyiyi temsil eden değerleri etrafında oluşup bu değerlerden meşruiyet kazandığı, bu değerlerin aşınmaya uğraması sonucunda iktidarın meşruiyetinin mitolojik unsurlara bağlayarak ayakta durma çabası gösterdiği varsayımına ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Devlet, egemenlik, toplum, din, mitoloji, Türkler.

## Giriş

İnsanın doğası gereği sosyal bir varlık olduğu kabulünün günümüzde pek çok bilimsel disiplin tarafından üretilen fikirlere kaynaklık ettiği bilinen bir gerçektir. Öyle ki yeryüzünde var olduğu günden bu yana insanlar yaşamlarını birbirleriyle değişik düzeylerde ilişkiler kurarak sürdürmüş, doğaya karşı verdikleri var oluş mücadelelerinde işbirliğine gitmişlerdir. Öte yandan insanların nüfusu arttıkça belli bir bölgedeki doğa kaynaklarını kullanma konusunda değişik organizasyonlar oluşturmuşlar ve insanlık tarihi bu organizasyonların birbiriyle olan pozitif veya negatif ilişkileri sonucunda şekillenmiştir. İnsana özgü organizasyonların ilki ve çekirdeği şüphesiz ailedir. Rousseau'ya göre bütün toplumların geçmişi aileye dayanır<sup>1</sup>.

Ailenin yapısı temelde kan bağına dayansa da çocuklar kendilerini koruması için ana babaya muhtaç oldukları sürece aileye bağlı kalırlar, bu gereksinim ortadan kalktıktan sonra ailenin doğal bağlarında bir zayıflama görülür. Çocukların ana babaya bağlılıkları ortadan kalktıktan ve ana babanın çocukları koruma sorumluluğu zorunluluk olmaktan çıktıktan sonra yani çocuklar doğayla ve sürdürdükleri yaşam koşullarıyla baş edebilecek düzeye eriştikten sonra aile bir birlik halinde kalmaya devam ediyorsa artık bu birliktelik doğal bir örgütlenme olmaktan çıkar ve bilinçli bir uzlaşımın ürünü

<sup>1</sup> Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.7

durumuna gelir. Bu anlamda aile siyasi toplumların ilk örneği olarak kabul edilebilir<sup>2</sup>. Evlilikler ve yeni doğanlar yoluyla aileler büyüdükçe, yeni çekirdek aileler ortaya çıkar. Bu ailelerin bağlarını bir uzlaşma içinde tutmak için yeni bir toplumsal birim gerekir ve bu birime sülale ya da klan adı verilir. Klanlar birleşip kabileyi oluşturur. Kabileler etnisite olarak isimlendirilen yapıyı belirler. Etnisiteyi oluşturan uzlaşmanın temelinde kan bağı (konviksiyum) ve birlikte yaşama arzusu, ya da kader ortaklığı etme gibi iki temel etken bulunur.

Tarih içerisinde bir bölgede yaşayan insanların popülasyonu arttıkça doğa kaynaklarının paylaşımında bir takım sorunların yaşanması doğal bir sonuç olmuştur. Kabileler ya da etnisiteler akrabalık bağına dayalı ilkel organizasyonlar oldukları için birbirleriyle giriştikleri kaynak kazanma mücadelesi dünyanın çoğu yerinde sosyal bir kaos oluşturmuştur. Böyle bir kaosun varlığı hayvancılık ve avcılıkla uğraşan göçebe toplumlar için de, yerleşik hayata geçerek tarımsal üretim yapan toplumlar için de geçerli olmuştur. Deyim yerindeyse rant paylaşımının ya da paylaşılabilirliğin ürettiği sosyal kargaşaların sonucunda eski dünya insanları kanlı bedeller ödedikten sonra bu paylaşımında belirleyici olması için bütün kabile ve etnisitelerin uzlaşacağı hakem bir değere ya da bütün kabile ve etnisiteleri kapsayan da güçlü bir organizasyona gereksinim duymuşlardır. Bunun sonucunda günümüzde devlet adını verdiğimiz siyasal yapılar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda devlet denilen mekanizmanın doğuşunun sosyal bir zorunluluk olduğunu vurgulamak gerekir. Tabii, burada devleti ortaya çıkaran sosyal zorunlulukla, devletler oluştuktan sonra devletlerarası mücadeleleri arasında bir ayırım yapılmalıdır.

Nietzsche devletin orijinini “sarışın, yırtıcı hayvanlardan oluşmuş bir sürünün bütün harpçi teşkilatlarıyla ve bütün teşkilatlanma gücü ile sayıları itibarıyla kendilerinden muazzam surette üstün fakat şekilsiz insanlar üzerinde dehşet saçıcı pençelerini geçiren fatihler ve efendilerden oluşan bir ırk” olarak görmesi, Ratzenhofer’in devleti yaratan aracı şiddet olarak tanımlaması, Summer’in devleti gücün bir ürünü olarak kabul edip varlığını güç kullanarak

---

<sup>2</sup> Bkz. Rousseau, s.7

sürdüdüğünü iddia etmesi<sup>3</sup> gerçekte devletin ortaya çıkışı ile ilgili değil ortaya çıktıktan sonra işleyişindeki sıkıntıları dile getiren eleştirilerdir. Nitekim tarihte herhangi bir coğrafyada kurulan bir devletin kuruluş öncesi dönemi incelediğimizde o bölgede kabileler veya etnisiteler arasında büyük anlaşmazlıkların bulunduğunu, yağma, gasp, katliam gibi kanlı eylemlerin had safhaya ulaştığını görürüz. Yakın tarihten bir örnek vermek gerekirse işgal yıllarında (1918-1922) Anadolu coğrafyasının durumunu bu realiteyi net olarak gösteren bir ortam olarak kabul edebiliriz. Otoritesini kaybetmiş bir devletin toprağında işgalci güçler bir tarafa halkın kendi içinden çıkan çetelerin, eşkıyaların ve yol kesenlerin türemesi, silahlı etnik milislerin kendinden olmayan insanlara yapmış olduğu kıyımlar bu coğrafyada yaşayan insanların belleklerinde hala canlıdır.

Kısaca ifade etmek gerekirse devlet denilen organizasyonlar insanlar arasındaki kargaşayı önlemek için doğal olarak vücut bulmuştur. Devlet yapısının ortaya çıkmasıyla birlikte egemenlik kavramlarının da üzerinde durmak gerekecektir.

### **Devlet ve Egemenlik Kavramlarına Kısa Bir Bakış**

Devlet kavramı tarih boyunca pek çok düşünürün ve teorisyenin ilgisini çekmiş ve bu kavramın tanımlanmasına ilişkin değişik yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Türk Dil Kurumunun sözlüğünde bu kavram hukuksal ve toplumbilimsel açıdan “Toprak bütünlüğüne bağlı olarak siyasal bakımdan örgütlenmiş millet ya da milletler topluluğunun oluşturmuş olduğu tüzel varlık” olarak tanımlanmaktadır<sup>4</sup>. Bu tanım başta olmak üzere günümüzde devlete yüklenen anlamlar incelendiğinde genel olarak günümüzdeki çağdaş devlet anlayışını yansıttığı görülür. Kimilerine göre devlet egemen sınıfın siyasal örgütüdür. Devletin amacı yürürlükteki düzenin korunması egemen sınıf tarafından diğer sınıfların baskı altında tutulmasıdır<sup>5</sup>. Timurluoğlu’na göre bu örgüt toplumun sınıflaşmasıyla birlikte sömürülen toplum katmanlarının baskı altında tutulması

<sup>3</sup> Will Durant, *Medeniyetin Temelleri*, s.54

<sup>4</sup> Bkz. [http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS).

59347ba759b413.38355903. Erişim Tarihi: 04.06.2017

<sup>5</sup> Vecihi Timurluoğlu, “Mitolojide Devlet Bilgisi” *Memleket Siyaset Yönetim Dergisi*, sayı:1, 2006. s.1

için egemen sömürücü sınıfların bir aracı olarak ortaya çıkmıştır<sup>6</sup>. Diğer yandan devlet kuramları arasında devletin temellerini aile ve onun genişlemesinde, güç ve mücadelede bulan ya da biyolojik ve ekonomik esaslara bağlayan, toplumsal sözleşmeye dayandıran farklı görüşler de bulunmaktadır<sup>7</sup>. Platon'a göre devlet oluşumundaki temel etken insanların kendi ihtiyaçlarını karşılayabilmek için başkalarıyla kurduğu ilişkidir. Yani toplumların ve devletin oluşumundaki faktör işbölümüdür<sup>8</sup>. Platon'un işaret ettiği noktadan bakıldığında devlet sırf kurumsallaşmış yapısıyla üzerinde değerlendirmelerin yapılamayacağı toplumu ve insanları da kapsayan gelişmiş bir organizasyondur. Nitekim görünürde siyasal bir örgütlenme olan kendini oluşturan toplumla ve bu toplumun kolektif kültürüyle sıkı sıkıya bağlıdır. Söz konusu toplumun yapısı bütün özellikleriyle kavranmadan kurmuş olduğu devletin çözümlenmesini yapmak neredeyse olanaksızdır. Şimşek'in Dönmezer'den aktardığına göre devlet topluma adeta yapışmış bir teşkilatlanmadır<sup>9</sup>.

Öte yandan devlet denilen organizasyonun doğasını net olarak kavrayabilmek için doğanın bir parçası olan insanın tarihsel yaşantı ve deneyimleriyle beraber geçirdiği zihinsel ve medeni evrimin farkında olmak gerekir. Bunun anlamı insanlık medeni ve teknolojik açıdan değiştikçe devlet kavramına yüklediği anlam da değişiklik geçirmiştir. Ayrıca devletin toplumla yapışık olan doğası gereği devletlerin toplumların şekillenmesiyle birlikte örgütlendiği tarih içerisinde net olarak gözlemlenebilen bir durumdur. Bu yüzden devletlerin oluşumunu toplumların oluşumunun bir sonucu olarak görmek yanlış olmasa gerekir. Yani siyasal bir organizasyon olarak devlet toplumların biçimlenmesi neticesinde bir ihtiyaç olarak doğal bir süreçte doğmuştur. Hobbes devletin doğuşunu insanların doğal yaşamıyla toplum halinde yaşama arzularının çelişmesine bağ-

<sup>6</sup> Timurluoğlu, "Mitolojide Devlet Bilgisi", s. 1.

<sup>7</sup> Özlem Bağdatlı, *Kutadgu Bilig'te Devlet ve Adalet İlişkisi*, s. 2.

<sup>8</sup> Osman Şimşek, "Devlet Kavramının Gelişimi ve Küreselleşmedeki Anlamı" Devlet Kavramının Gelişimi ve Küreselleşmedeki Anlamı" Kaynak Site: <http://www.kamu-is.org.tr/pdf/5413.pdf>. Erişim Tarihi: 04.06.2017.

<sup>9</sup> Şimşek, Devlet Kavramının Gelişimi ve Küreselleşmedeki Anlamı", s. 1.

lar. Onun teorisine göre insanların hareketlerini sınırlayan ve denetleyen üst bir otorite olmaksızın insanlar sürekli olarak birbirleriyle çatışma halinde olacaklardır. Bu çatışmanın nedeni insanlardaki özgür olmak güdüsü ya da doğal kaynaklardan daha fazla pay alma tutkusu olabilir. Çünkü özgür olma, daha iyi koşullarda yaşama, birbiriyle rekabet etme, güvende olmaya dönük kuşku gibi dürtüler Hobbes'e göre insanın tabiatında fazlasıyla mevcuttur<sup>10</sup>. İnsana özgü bu tutkular yüzünden her toplumda çatışmalar yaşanır ve bu çatışmaların bedelini insanlar tarih boyunca sıklıkla canlarıyla ödemişlerdir. Zira tutkuların savaşımında sonuç olarak ortaya ancak kan çıkar, tutkuların elinde tutsak olan insanlar tarih boyunca birbirlerine hayvanlarda dahi görülmeyen bir iştahla saldırmıştır<sup>11</sup>. Bu çatışmaların bitirilmesi, en azından minimum düzeye indirilmesi için üst bir otoriteye gereksinim duyulmuştur ve bu otorite de devlettir. Bu bağlamda Yuvalı'ya göre devlet insan zekâsının bulunduğu medeniyetin gelişmesine en çok yardım etmiş olan siyasi organizasyondur ve devletlerin kurulması insanlığa yapılan en büyük hizmet olmuştur<sup>12</sup>. Bu bağlamda çağımızda bazı devletlerin egemen sınıfın gücünü temsil eden siyasi aygıt olarak tanımlanmasını devlet örgütünün tarihsel gelişimini göz önünde bulundurmadan yapılan bir genelleme olarak kabul etmek gerekir. Bu değerlendirmeler ışığında devlet insanların barış ve güvenlik içerisinde kolektif bir yaşam sürmek uğruna bazı özgürlüklerinden feragat edip, ortak bir hukuk arayışı neticesinde ortaya çıkan bir kurum olarak görülebilir. Ortak bir hukuk arayışı ve güvenli bir yaşam isteğinden söz edince devlet kurumu ile birlikte adalet dediğimiz soyut kavram da ortaya çıkacaktır. Gerçekte herkesin kabullendiği bir üst otorite olan devletin varoluş gerekçesini eski dünyada da modern çağda da adaleti sağlamak olarak görmek gerekir. Devletlerle birlikte yazılı ya da yazısız yasaların da ortaya çıktığını devletler tarihini incelediğimizde görürüz. Devleti oluşturan temel değer bu anlamda adalettir. Her devlet kuruluşu itibarıyla herkesin üzerinde ittifak ettiği bir hakem değer ve ideoloji üzerine kurulmuştur. Roma'da hukukun oluşması, Hammurabi Yasaları, Türk devletlerindeki töre anlayışı insanlar arasında adaleti sağlama düşüncesinin eski dünyada görünen

<sup>10</sup> Şimşek, "Devlet Kavramının Gelişimi ve Küreselleşmedeki Anlamı", s.3

<sup>11</sup> Şahin Bal, *Aykırı Sesler Teolojik ve Yarı Politik Denemeler*, 2017, s.103

<sup>12</sup> Abdülkadir Yuvalı, "Türk Devlet Felsefesi" *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:1, 2008, s.127



örnekleridir. Adalet konusunda pek çok tanım yapılmasına karşın bu konudaki kanaatimiz insanlar için davranışsal anlamda iyilik ve kötülük kavramlarının nesnel olarak tanımlanması ve işletilmesidir. Yani devlet oluştuktan sonra devleti yönetenlerin halkça benimsenen yasaları ayırım gözetmeksizin herkese eşit olarak işletmesidir. Bu bağlamda bir devletin bir yasası ya da uygulaması temelde yanlış dahi olsa devleti oluşturan toplumun her bireyine eşit işletildiği sürece devlet devlet olma yani kendini oluşturan sosyal kültürün en üst kurumu olma özelliğini taşımayı sürdürür. Yasalar ve kurallar kişilerin toplumsal statülerine göre farklı yorumlanıp uygulanırsa devlet devlet olma vasfını yitirir, Timuroğlu'nun deyiimiyle egemen sınıfın güç kullanma aracına döner. Zira bir toplumda iyiliğin ve kötülüğün nesnel değil de göreceli olarak tanımlanmaya başlaması toplumu devletin kuruluşundan önceki kaos ortamına geri döndürür. İnsanlık tarihinde toplumun bireyleri arasında eşitliği gözetmeyip eşitsizliği ve ayrıcalıklı hukuku işletmeye başlayan bütün devletlerin çöküş sürecine girdiği sosyologlar tarafından kabul edilen bir gerçekliktir. Kısacası diyebiliriz ki tarihte kurulan bütün devletler sosyolojik bir gerekçe ile kendi dönemi içerisinde rasyonel bir aklın ürünü olarak ve kaosa karşı düzen ve adalet arayışı neticesinde ortaya çıkmıştır.

Devlet hakkında konuşunca devleti oluşturan unsurlar üzerinde de durmak gerekir. Çağdaş araştırmacılar devletin oluşması için millet, ülke, egemenlik ve siyasal örgütlenme gibi dört temel dinamikten bahsetmektedirler<sup>13</sup>. Bir devletin oluşabilmesi için doğal olarak bir insan topluluğuna, belirli sınırları olan bir toprak parçasına ve siyasal bir örgütlenmeye gereksinim vardır. Makalenin odak konularından biri egemenlik olduğu için diğer unsurlar üzerinde ayrıntılı bir çözümleme yapılmayacaktır.

Devletler uzunca süre egemen birimler olarak insanlar arasındaki hukukun tek belirleyicisi ve uygulayıcısı olmuşlardır. Bu bağlamda egemenliği temel anlamda devletin insanlar üzerinde hükmetme yetkisini meşrulaştıran bir araç olarak görmek gerekir<sup>14</sup>. Egemenlik devletle özdeşleşen ve devletin ayırıcı vasfı olarak görü-

---

<sup>13</sup> Bağdatlı, *Kutadgu Bilig'te Devlet ve Adalet İlişkisi*, s.2

<sup>14</sup> Beriş, Emrah H, "Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Üzerine Bir Değerlendirme" *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt.63, sayı:1, 2008, s.55

len bir kamusal güçtür. Bu gücün devlete getirdiği toplumsal ve siyasal alanı düzenleme amacıyla norm koyma ve bunların gereklerini yerine getirme yetkisidir. Egemenlik kavramını ilk olarak Fransız hukukçu Jean Bodin ortaya atmıştır. Bodin'in tanımlamasına göre egemenlik kavramını devletin mutlak ve sürekli gücünü nitelemek için kullanmıştır. Bodin'e göre egemenlik mutlaktır; güç, işlev ya da süre açısından sınırlandırılmamıştır<sup>15</sup>. Egemenliğin doğuşu devlet organizasyonun şekillenmesiyle eş zamanlıdır, devleti oluşturan halkı bağlayıcı bir niteliktedir. Fransız Devrimi sonrasında ulusal egemenlik kavramı ortaya çıkıncaya dek Tanrıdan sonra üzerinde hiçbir güç tanımayan bir özelliğe sahiptir. Ülkeyi yönetme, ülkede yaşayan insanlar üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi olarak özetlenebilecek olan egemenlik kavramını Thomas Hobbes tarafından güvenlik endişesinden hareketle rasyonel bir zemine oturtulmuş devletle birlikte Tanrısal yasalar ile bağlantısı kesilmiştir. Böylece siyasal iktidarı ve egemenliği meşrulaştırmak için teolojik destek arayışı bitmiştir<sup>16</sup>.

Beriş'in aktarımlarından anlaşıldığına göre Avrupa'da aydınlanma dönemine kadar dünya devletlerinin egemenlik anlayışı ve siyasal iktidarın meşruluk sorunu teolojik öğretilerle sağlanmıştır. Mezopotamya'da ortaya çıkan Tanrı Devletler, Mısır'da Tanrının yeryüzündeki gözü anlamına gelen Firavun sözcüğünün hükümdarların sıfatı olarak kullanılması, Ortaçağ Avrupası'nda kralların Papa'dan berat alması, Eski Türk hükümdarlarının Tanrıkut (Tanrının yönetme yetkisini verdiği kişi) sıfatıyla ülkeyi idare etmeleri eski dünyada egemenliğin ve siyasal iktidar anlayışının teolojik temelde olduğunun göstergesidir. Öte yandan devlet kavramıyla birlikte ortaya çıkan egemenliğin teolojik kökleri bize başka bir fikir daha vermektedir ki bu da eski dünya devletlerinin kurulmasında ve işleminde inancın büyük bir rolü olduğudur. Ayrıca devletle birlikte halkların biçimlenmesinde de inancın etkisi büyüktür.

---

<sup>15</sup> Beriş, "Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Üzerine Bir Değerlendirme", s. 56-57

<sup>16</sup> Beriş, "Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Üzerine Bir Değerlendirme", s.58

## Mitoloji ve Egemenlikle İlişkisi

Bilindiği üzere mitoloji mitosları inceleyen bilim dalıdır. Mitos kavramı Türkçede efsane ya da söylence sözcükleriyle karşılanmaktadır. Kavram olarak Türkçe Sözlükte “Tarih öncesi tanrıların yaşamlarını, kahramanların serüvenlerini anlatan, bir toplumun inançlarını ve eğilimlerini anlatan efsaneler olarak” tanımlanmıştır<sup>17</sup>. Fakat burada destanlar ve masallar ile mitoslar arasında bir ayırım yapmak gerekir. Mitosların kahramanları tanrı ya da tanrılar, ruhlar ve doğaüstü güçlerdir. Destanların ve masalların kahramanları ise sıradan insanlardır<sup>18</sup>. Kahramanları tanrılar olması itibariyle mitosların temelinde teolojik bir durumun olduğunu kabul etmek gerekir. Fakat aralarındaki ortak nokta mitosların, masal ve efsanelerin sözlü kültür ürünü olduklarıdır. Bu noktada antropologlar arasında bir uzlaşma söz konusudur<sup>19</sup>. Mitoslar, destanlar ya da masalların ne zaman üretildiklerini tespit etmek olanaksızdır. Fakat sözlü kültürün ürünü oldukları için kuşaktan kuşağa aktarılırken oldukça fazla süslemeye, abartıya uğradıktan sonra yazıya geçirilmiş hallerini aldıklarını söylemek mümkündür. Bu anlamda söz konusu anlatılar zaman içerisinde büyük bir semantik değişime uğramışlardır. Eski dünyanın söylenceleri her ne kadar çağdaş düşünce tarafından eleştirilere maruz kalıyorsa da mitosların, masal ve destanların toplumsal bilinç ve kimliğin oluşmasına tarihi içerisinde büyük katkı sağladıkları söylenebilir.

Mitosları tanımlarken özellikle inançla ilgili olduklarından bir dönem bir halk tarafından üzerinde uzlaşılan birleştirici kutsal bir değer zaman içerisinde sözlü aktarıma dayalı olarak farklılaştığını söylemek gerekir. Zira Yunan, Mezopotamya, Arap, Hint ve Orta Asya mitolojilerine baktığımızda çok tanrılı ve çok kutsallı inanç sistemlerinin tamamında bütün tanrıların üzerinde en saygın ve en güçlü pozisyonda bir baş tanrının bulunduğu görülecektir.

Bir halkın üzerinde uzlaştığı ve kendi aralarındaki ilişkilerde hakem tayin ettiği ahlaki otorite olan tanrı ve bu tanrının nitelikleri

---

<sup>17</sup>Bkz. [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5935d6b7ba8d74.94495663](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5935d6b7ba8d74.94495663)

<sup>18</sup> Zeliha Etöz, “Mitos ve İktidar” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt:66, sayı:3, 2011. s.165.

<sup>19</sup> Etöz, Mitos ve İktidar”, s. 165.

konusundaki anlatılar kültürün sözlü olarak aktarımı aşamasında ve bu süreçte geçen yüzyıllar boyunca büyük bir dejenerasyona uğradığı varsayılabilir. Ayrıca insanların muhayyileleri ya da yaşam deneyimlerinin bir ürünü olarak baş kutsala bağlı olarak başka kutsallar üretmeleri ve baş kutsala tanıdıkları saygınlığı yeni üretilen kutsallara da vermeleri temelde tekil bir karakter taşıyan tanrı fikrinin çoğul forma ulaşmasına ve bir panteon oluşmasına neden olduğu düşünülebilir. Zira insanları var eden bir Tanrı fikri kurumsallaşmış herhangi bir dinin dayatmasıyla öğrendikleri bir kabul değil insanların kendisi, doğa ve evren üzerinde gerçekleştirdiği düşünme etkinliğinden hâsıl olan mantıklı bir sonuçtur<sup>20</sup>. Bu bağlamda var olan hakem değer tanrı fikrinin insanların yaşantılarını inanç haline getirmesi sonucunda başkalaşım geçirdiğini söylemek gerekir.

Ali Şeriatî mitolojiyi özel bir bilim olarak tanımlar. Bu alanda araştırma yapmak için insanın zihinsel bir deneyime sahip olması gerektiğini belirtir. Ona göre mitosların sembolleri aşılarak altında yatan temel gerçeğe ulaşmak gerekir. Efsaneler bütün dinlerin ve kültürlerin tanınması için birer anahtardır. Mitoslar sosyal bir devrenin bitiş ve çöküşünü gösteren birer aynadır<sup>21</sup>. Mitosların konusu tanrılar, ruhlar ve doğaüstü güçler olduğu için bu anlatıların profan olduğu yani toplumsal kutsallar ve dinle bağlantısız oldukları düşünülemez. Gündüz'e göre insanın kutsal ya da kutsiyetle ilgili değerlendirmelerini ve kutsal alan olarak kabul ettiği değerleri ve değer yargılarıyla olan ilişkisini dikkate almadan insan davranışlarını anlamak neredeyse olanaksızdır<sup>22</sup>. Ayrıca mitoslar insanların içinde yaşadığı sosyal çevreye, yaşamına yön veren paradigmatlara, kendisini bağlı hissettiği değerlere ve sahip olduğu ideolojilere dayalı olarak bir takım kutsal alanlar oluşturur ve zamanla bu kutsallara dönük anlatılar olarak ortaya çıkar. Kutsala ilişkin anlatıları ifade eden mitoslar zamanla değişebilen ve kültürden kültüre geçişken olan yapılarıyla her yerde varlıklarını sürdürebilmektedir. İnsanlar bu anlatılar yoluyla kendilerini ve içinde yaşadıkları evreni

<sup>20</sup> Şahin Bal, *Sorgulanmadan Sorgulamak Teoloji Yazıları*, 2015, s. 14.

<sup>21</sup> Ali Şeriatî, *Medeniyet Tarihi I*, s. 113.

<sup>22</sup> Şinasi Gündüz, "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos" *Milel ve Nihal Dergisi*, cilt:6, sayı:1, 2009, s. 10.

tanımaya, tanımlamaya, geçmişe ve geleceğe dönük bilinmeyi algılamaya ve metafizik âlemle irtibat kurmaya çalışmaktadır<sup>23</sup>.

Mitosların kutsallık ve tanrısallıkla olan ilişkisi Ali Şeriatî'yi efsaneleri mitosların karşısında konumlandırmaya götürmüştür. Ona göre efsaneler Allah'ın yarattığı dünyaya karşı insanların yarattığı dünyadır. Tarihin aksine zıttı olarak üretilen gerçeklerdir fakat hakikat değıllerdir<sup>24</sup>. Ali Şeriatî'nin bu düşüncesinde mitosların kahramanlarının tanrılar olduğu için efsanelerin kahramanlarını insanlar olarak gördüğü sonucuna varılabilir. Nitekim burada efsaneyi destan anlamında kullandığı açıktır.

Mitoslar konusunda araştırmacının görüşü önceki paragraflarda belirttiğı üzere bunların insanların siyasal ve sosyal yaşantı-ları gereğı bir zamanlar insanların üzerinde uzlaştıkları teolojik bir ortak paydanın zamanla yozlaşmış biçimleri oldukları yönündedir. Her ne kadar metafizik unsurlara dayalı anlatılar olsalar da insanların bu metafizik unsurları fiziksel dünyadaki yaşantılarının bir sonucu olarak ürettiklerini söyleyebiliriz.

Mitosların devlet ve egemenlik konularıyla ilişkisine gelince bu konuda öncelikle bir kültürdeki mitosların ya da efsanelerin devleti ve devletle birlikte ortaya çıkan egemenliğin oluşmasında ciddi bir katkılarının olmadığını söylemek gerekir. Çünkü devletlerin kuruluşlarını incelediğimizde ilk devletlerden çağdaş sayılabilecek organizasyonlara dek hepsinin temelinde toplumsal bir uzlaşmanın var olduğu göze çarpar. Örneğın Medine'de kurulan İslam devletinin kuruluşundaki Medine Vesikası örneğı bir devletin kuruluşuna dair gerçekleşen sosyal uzlaşının yazılı olarak elimizde olan bir belgesidir. Yazılı kültürün olmadığı toplumlarda ise devletin meşruiyeti devleti oluşturan kabile ve etnisite gibi birimlerin bir konsorsiyumu biçiminde gerçekleşmiştir. Bu daha çok çok uluslu ve çok kültürlü devletlerin yapısı gibi gözükse de başka sosyal birimler tarafından desteklenmeyen bir kabilenin, bir klanın ya da bir etnisitenin dünyada tek başına bir devlet oluşturduğu site devletleri dışında az rastlanan bir durumdur. Hatta site devletlerinin yapısını

---

<sup>23</sup> Gündüz, "Kutsal Hakkında Konuşmak", s. 25.

<sup>24</sup> Şeriatî, *Medeniyet Tarihi I*, s.116

incelediğimizde bile bünyesinde değişik etnik unsurları barındırdığı görülecektir.

Çağdaş devletlerde iktidara gelme gibi bir işleyiş olduğundan iktidara talip olan siyasi organizasyonların toplumdaki yerleşik mitosları ve inançları propagandalarına malzeme yapmaları başka bir şey devletin oluşumu esnasında toplumsal uzlaşının sağlanması başka bir şeydir. Egemenliğin meşruiyetini ve devamını sağlama amacı güden mitosların devletin oluşumunda da var olduğunu düşünmek büyük bir yanılğı olur. Çünkü egemenin ya da egemen sınıfın kullandığı mitoslar halk kitlelerinin itaatini sağlamak ya da çağdaş dönemde bir seçim esnasında tercihlerini cezbetmek için kullanılan birer araçtır. Bu bağlamda mitosları devlet kurulurken değil devlet kurulduktan sonra işleyişi kötü olsa bile kitlelerin itaatini sağlamak için üretilen söylenceler olarak kabul etmek gerekir. Örneğin kadim Yunan mitolojisini incelediğimizde baş tanrı olarak kabul edilen Zeus'un insanların kaderiyle oyuncak gibi oynayan, dilediğine dilediği gücü veren, dilediğini tanrılık konumuna çıkararak, dilediğine tanrısal güçler veren kısacası evreni idare etmede adalet ilkesini hiç gözetmeyen bir kimlikte olduğunu görürüz. Gerçekte Zeus kimliği Yunanlıların bilinmeyen tarihindeki bir kral olduğu açıkça belirgindir. Diğer krallıklarla etik olmayan anlaşmalar yapan, onları birbirleriyle savaştıran, kimi zaman bir kralı kimi zaman ötekini gücüyle destekleyen, hatta bu kralların eşleriyle gayrı meşru ilişkiler kuran ve çocuklar edinen bir kraldır. Bu kralın gücüne bağlı olarak oluşturduğu dünya büyük olasılıkla dönemin din adamları ya da demagoglarınca inanç, hatta din haline getirilmiş ve metafiziğe inanan halka bu düzen ister istemez kabul ettirilmiştir. Timurluoğlu bu gerçeği "egemen sınıfların ilk ortakları tanrılar olmuştur" diyerek dile getirir<sup>25</sup>.

Diğer bir yandan halkların ya da ulusların şekillenişlerini devletlerden bağımsız düşünmek yanlıştır. Değişik halk kitlelerinin ortak bir otorite çevresinde birleşmesiyle oluşan devletler varlıklarını uzun süre sürdürebilmeleri için bünyesinde barındırdığı halklar arasında inançsal bir ortaklık oluşturmak zorundadır. Bu inanç ortaklığı olduğu sürece devlet ihtiyacı olan ekonomik ve askeri gücü

---

<sup>25</sup> Timurluoğlu, "Mitolojide Devlet Bilgisi", s. 1.

kolaylıkla toplayabilir, böylelikle hem egemenin otoritesini tehlikeye atacak nitelikteki iç tehditleri bertaraf edebilir hem de dış tehditlere karşı direncini arttırabilir. Yani her devlet varlığını sürdürüebilmek için kendine özgü bir halk oluşturmak zorundadır. Gumilev bu halk için etnos kavramını kullanır. Etnos bir nevi etnisiteler birliği demektir. Etnik özelliklerini korumakla birlikte bir araya gelen kendisini diğer toplumlardan farklı gören, tarihin akışı içerisinde regüler değişiklikler geçiren ve şahsına münhasır davranış kalıpları olan insan topluluğudur<sup>26</sup>. Devletin oluşuktan sonra egemenliğini devam ettirebilmesi için bu etnosu oluşturması gerekir, ya da egemenin stratejileri sonucu bu etnos kendiliğinden oluşur. Gumilev'in şahsına münhasır davranış kalıpları ifadesi insanların ortak inanç, ortak ülkü ve ortak etik değerler etrafında birleşmesiyle ortaya çıkar. Bu bağlamda toplumların ya da bir toplumun ortak hafızasında etki bırakmış tarihsel bir olayın mitosa dönüştürülerek insanlara coşkulu bir üslupla aktarılması söz konusu olabilir. Özellikle ortak köken ve ortak atadan türeyiş mitosları, ya da ortak bir tarihi kahramanın mirasçısı olma destanları ortak davranış kalıplarının oluşmasında etkilidir. Örneğin Hun imparatoru Mete'nin toplamış olduğu 24 tümenlik askeri birliğin zamanla 24 Oğuz boyuna, Mete'nin Oğuz Kağan'a dönüştürülmesi Orta Asya steplerinde Kağanlık kuran kişilerin bir şekilde soylarını Oğuz Kağan'a dayandırarak devletlerini ve egemenliklerini meşrulaştırmaları Türk tarihçilerinin kabul ettiği bir gerçektir.

Özetle bu konuda her devletin ve egemenin sosyolojik bir gereksinim ve gerekçeyle oluştuğunu bu süreçte bir toplumsal uzlaşının var olduğunu söyleyebiliriz. Mitoslar ise devlet kurulduktan sonra halk kitleleri arasında ortak duyguyu sürdürüp egemenliği bu minvalde devam ettirmek amacıyla ve devlete özgü çekirdek bir etnos ya da kimlik oluşturmak amacıyla kullanıldığını söylemek mümkündür.

### **Türk Mitolojisinin Temel Unsurları**

Türk mitolojisi ile ilgili temel unsurların ayrıntısına girmeden önce Türk adının doğuşu ile ilgili bir takım değerlendirmeler yapmada yarar görüyoruz. Zira yaygın anlayışa göre tarih boyunca pek çok hanedan yetiştirip, pek çok güçlü devlet kuran Türkler tarafından

<sup>26</sup> L. N. Gumilev, *Etnogenez Halkların Şekillenışı, Yükseliş ve Düşüşleri*, s. 179

bu isim resmi olarak iki devlet tarafından kullanılmıştır. Bu devletlerden biri bugün bizim Göktürk Devleti olarak isimlendirdiğimiz Orta Asya'da kurulan Büyük Türk Kağanlığı, diğeri ise Türkiye Cumhuriyeti'dir<sup>27</sup>. Bir de buna Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyetini ekleyebiliriz. Etnik bir unsur olarak bu adı yalnızca Türğişler ve Türkmenler kullanmıştır. Romantik milliyetçi yaklaşımlarda Türk sözcüğünün anlamı her ne kadar "güçlü, kuvvetli" ya da "türeyen" biçiminde kabuller görse de Türk adının gerçek anlamını saptamak için resmi olarak kullanıldığı devleti oluşturan sosyolojik yapıya müracaat etmek gerekir.

Taneri'nin aktardığı bilgiye göre Orta Asya'da Büyük Hun Devleti'nin dağılmasından sonra tabiri caizse tam anlamında karanlık bir çağ başlamıştı<sup>28</sup>. Hun devletinin yıkılışından sonra büyük bozkırda oluşan otorite boşluğu nedeniyle zaman Hun devletinden geri kalan etnik bakiyeler olan boyların birbirleriyle mücadelesiyle geçiyor, bu ortamda baskın, yağma, saldırı, gasp, soygun ve kitle katliamları gibi eylemler zirve yapıyordu.

Bu ortamın bozkırın kabileleri arasında bir güvenli bir yer arayışıyla bir takım göç hareketleri oluşturduğu düşünülmektedir. Bu göç hareketlerinin temel adresi Hun devletine de başkentlik yapmış olan günümüzde Moğolistan'ın Zavhan ve Aymak bölgesi sınırları içerisinde kalan 4021 metrelik bir rakıma sahip OtgonTenger Dağı civarındaki Ötüken bölgesi olmuştur. Çünkü güneyinden Hangay Dağı, kuzeyden de Tamır Irmağı ile çevrili olan bu bölge tabii ve yüksek bir kale niteliğindeydi<sup>29</sup>. Buraya yapılan göç akını bölgedeki popülasyonu arttırmış dolayısıyla sosyolojik açıdan yeni bir düzenin kurulması ihtiyacı doğmuştu.

Ötüken bölgesine yerleşen bu kabileler kesinlikle tek bir soydan gelmiyordu. Hatta Gumilev'in ifadesiyle Türk adıyla anılan kabileler topluluğu tarih sahnesine çıktığında herkes Türkçe

<sup>27</sup> Ahsen Batur, *1200 Yıllık Sürgün "Türk" Adının Hazin Serüveni*, s. 11.

<sup>28</sup> Aydın Taneri, *Türk Devlet Geleneği Dün-Bugün*, s. 27.

<sup>29</sup> Adem Aydemir, "Ötüken ve Ötüken Adı Üzerine" *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sayı:187, 2010. s. 198.



konuşmuyordu, kabileler arasındaki ortak dil Siyenpi dili idi<sup>30</sup>. Buradaki kabileler genel olarak demircilik yaptıklarından o sırada Orta Asya steplerini yağma ve saldırılarıyla kırıp geçiren bir güç olan Juan-Juanlar'a haraç olarak demir işleyip veriyorlardı. Bu ortamda Hun orjinli Bumin bu bölgedeki halkları birleştirerek Juan-Juanlar'a karşı vergi vermeyi reddetti. Yaklaşık 50 bin çadırılık Uygurlarla birleşerek 552 yılında beklenmedik bir anda Juan-Juanlar'a saldırıp onları yendi. Bu zaferden sonra kendisine İl Kağan unvanını alarak I. Türk Hakanlığını resmen kurmuş oldu.

Bumin Kağan'ın kurduğu devlet o güne dek kabile devletleri şeklinde oluşan bozkır örgütlenmeleri yanında bir devrim niteliği taşıyordu. Zira Bumin Kağan kabileleri birleştirdiği ortak hukuka töre adını verdi ve bu hukuku kabul eden kabileler artık "Törük" olarak isimlendirilmeye başlandı. Türklerin dip ataları oldukları düşünülen Hunlarda Hun ulusundan sayılmak için herhangi bir Hun boyunun üyesi olma şartı aranıyordu. Ya da evlilik yoluyla ve Kağan'ın buyruğuyla urukların Hun ulusuna kabul edilmesi sağlanıyordu. Otorite açısından Hunların halefleri olan Göktürkler ise devletin hukukunu kabul eden bütün kabileleri Türk ulusunun üyeliğine kabul etmişlerdir<sup>31</sup>. Bu tespitler ışığında Türk adının bir soyun ya da boyun adı olarak değil bir kabileler konfederasyonunun ortak ismi olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Zira Ziya Gökalp de Türk sözcüğünün anlamını "Türelî" yani töresi olan biçiminde kabul etmiştir<sup>32</sup>. Aslında Türkiye Cumhuriyeti'ne anayasal vatandaşlıkla bağlı olan herkese dil, din ve ırk farkı gözetilmeksizin "Türk" denilmesi aynı felsefenin çağdaş döneme yansımasıdır. Yani Türk adı ne tarihte ne de çağdaş dönemde bir etnik yapıyı simgelemediğini bilakis etnik yapıların uzlaşısı üzerine kurulan büyük bir birlikteliği tanımladığını söylemeliyiz. Ayrıca bu siyasi kimlik tarihte hiçbir şekilde kendisini oluşturan küçük etnik yapıları yok saymamış, bu etnik yapılar Türk kimliği içerisinde varlıklarını sürdürmüşlerdir.

---

<sup>30</sup> Gumilev, *Eski Türkler*, Aktaran, Mehmet Akif Okur "Büyük Kimliğin İzinde: Genişleme Çağları Ergenekonlar ve Türklük". Bkz. Orta Asya'da İslam Temsilinden Fobiye, C. I, s. 304.

<sup>31</sup> Gumilev, *Etnogenez Halkların Şekillenmesi, Yükselişi ve Düşüşleri*, s. 96.

<sup>32</sup> Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 27.

Örneğin Göktürk Hakanlığının etnik unsurlarından biri olan Basmlar 744 Türk Hakanı Ozmış'ı tuzağa düşürmüşler, kellesini kesip Çin Hükümdarına hediye etmişlerdir. Aynı yıl Göktürklerin bir uruğu olan Uygurlar da Baymey adındaki yeni kağanın kellesini Çin Hükümdarına göndermişlerdir<sup>33</sup>. Bütün bu aktarımlardan sonra Göktürk Hakanlığı ya da Büyük Türk Hakanlığının kuruluşunun yine sosyolojik bir gerekçe ile olduğunu ve bu örgütlenmenin Türk adını sahneye çıkardığını görmüş olduk. İkinci Türk Hakanlığının tarihi serüveni de birincisine benzeyecektir. Fakat burada artık Türk adı Birinci Hakanlığın mirası olarak kullanılacaktır. Fakat yine benzer bir ortamda benzer bir gerekçeyle kurulacaktır.

Türk adının anlamı ve tarih sahnesine çıkma gerekçesini özetledikten sonra Türklerdeki egemenlik anlayışının mitoslarda yer eden köklerini belirlemek için Türk mitolojisinin temel unsurlarına değineceğiz.

Orta Asya bozkırlarında mitolojik dönem araştırmaları M.Ö. 10 ile M.Ö. 250 yılları arasında hüküm sürmüş ve hükümlerliklerini Kırım' a kadar genişletmiş olan İskitlere kadar uzanır. İskitlerin Hunların ve Türklerin ataları olduğu tarihçiler arasında ihtilaf konusu olsa da İskit kültürünün bölgede oluşan diğer halkları etkilediği bir gerçektir. Araştırmacılar göçebe bir toplum olan İskitlerde doğanın kutsallaştırılmasına bağlı olarak tek tanrı inancının geliştiğini, bunun yanında çevrelerinde var olan yerleşik kültürlerin etkisiyle çok tanrılı bir panteona da sahip olduklarını kabul etmektedir<sup>34</sup>. Asya Hunlarının inancı da yine doğanın belirli unsurlarını kutsanmasını içermekle birlikte tek tanrı inancına yakın duoteist yani iki tanrılı bir sistemdi<sup>35</sup>. Hunların inanç sistemi güneşi tek tanrı olarak kabul ediyor fakat güneşle birlikte aya da kutsallık veriyordu. Kaynaklar Hun hükümdarlarının kampın dışında sabah güneşe akşam vakti ise aya saygı gösterip tapındıklarını belirtmektedir. Öte yandan Hun inancında gök, yer ve atalar kutsal sayılıyor ve onlar için yılın belirli günlerinde ritüeller düzenleniyordu. Ayrıca Hunlara göre güneş ve ayın emriyle yer ve gök hükümdarlarını

<sup>33</sup> Batur, *1200 Yıllık Sürgün "Türk" Adının Hazin Serüveni*, s. 35.

<sup>34</sup> İbrahim Çeşmeli, "Tarihi Kaynaklara Göre Türk Göçebelerinde Dinler, Kültür, Ritüeller ile İkonografi M. S. 8. Yüzyıla Kadar", *Art-Sanat Dergisi*, S. 3, s. 49

<sup>35</sup> Çeşmeli, "Tarihi Kaynaklara Göre Türk Göçebelerinde Dinler, Kültürler...", s. 49.

doğuruyordu<sup>36</sup>. Hunların gök, yer ve atalar kültleri Orta Asya halklarının dolayısıyla Türk mitolojisinin temel unsurlarını oluşturduğu eski Türk dini ve mitolojisi üzerinde araştırma yapanların ortak kanaati olmuştur. Orta Asya mitolojisinin Göktürkler dönemine gelinceye dek biçimsel bir evrim geçirdiği görülecektir çünkü Türklerin (Göktürkler) inancı doğanın belli unsurlarını kült haline getirmiş olsalar da monoteist bir yapıdaydı<sup>37</sup>. Önceleri saygı duyulan ve kutsal sayılan gök Türklerde tek yaratıcı tanrı kimliği kazanmıştır. Fakat bu konuda göğün tanrılaştırılmasından ziyade tanrısallaştırılmasından yani kutsanmasından bahsetmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Çünkü gök göçebe toplumlar için uçsuz bucaksız görüntüsü ve erişilmezliğiyle her şeyin yaratıcısı olan aşkın bir ilahın sıfatlarıyla özdeşleştiriliyordu. Gök bu anlamda tanrının aşkınlığını ve yüceliğini anlatan bir semboldü bizatihi tanrı değildi. Baş kutsala bağlı olarak kutsanan bir değerdi. Zira Tanrının gökte olduğu inancı Ortadoğu mitolojilerinde de hatta semavi dinler dediğimiz dinlerde de karşımıza çıkacaktır. Hatta son din İslam'da bile Allah'ın gökte bir tahtının olduğu ve bu tahta kurulduğu mitosunu kullanılmıştır. Bunun amacı Allah sizi her daim gözetliyor ve yaptıklarınızdan haberdardır düşüncesinin dönemin akıl yapısına göre metaforik bir anlatım olduğu aşikardır.

Türk Mitolojisine geri dönecek olursak bu mitolojinin temelde her şeyi yaratan aşkın bir tanrı, gök kültü, yer-su kültü ve atalar kültü olmak üzere dört temel unsurdan oluştuğu görülür. Ayrıca Türk kültüründe yaratılış ve türeyiş efsaneleri de mevcuttur. Yaratılış Tanrıyla, türeyiş ise atalar kültü ile ilişkili olduğu için bu efsaneleri bu başlıklar altında zikredeceğiz.

### **Din ve Mitoloji Arasında Eski Türk Kültürü**

Konuyu Türk kültürüne getirmeden önce din ve mitoloji arasında bir ayırım yapmak gerektiğine inanıyoruz. Çünkü tarihle efsanelerin iç içe geçtiği gibi dinler alanında araştırmalar yapanlar din ile mitoslar arasında da kalmış son derece kompleks bir yapı ile karşı karşıya gelmektedirler. Bilindiği üzere din sözcüğü dilimize Arapçadan geçmiştir. Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde "Tanrıya

---

<sup>36</sup> Çeşmeli, "Tarihi Kaynaklara Göre Türk Göçebelerinde Dinler, Kültürler...", s. 57-58

<sup>37</sup> Çeşmeli, "Tarihi Kaynaklara Göre Türk Göçebelerinde Dinler, Kültürler...", s. 50

ve doğaüstü güçlere inanmayı, çeşitli kutsal varlıklara tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum, bu nitelikteki inançları kurallar, kurumlar, töreler ve semboller biçiminde toplayan düzen” olarak tanımlanmaktadır<sup>38</sup>. Terimleşmiş ifadesiyle bir inanç ve ibadet yasaları sistemi olan din sözcüğünün köken itibariyle Akat dilindeki “yasa ve yargı” anlamına gelen “dinu” sözcüğünden alıntı olduğu görüşleri de vardır<sup>39</sup>. Ziya Gökalp her ne kadar eski Türklerin dine nom, kutsal metinlerine num adını verdiğini aktarsa da bu dinin ruhani başkanına toyon, kahin ve büyücülerine ise kam (şaman) denildiğini söylemektedir. Ayrıca Şamanizm denilen bu nom sisteminin eski Türklerde kehanetin ve ruhsal tıbbın ismi olduğunu beyan etmektedir<sup>40</sup>. Bu bağlamda Gökalp’in nom adını verdiği sistem ilkel üstü toplumları örgütleyen bir nitelikteki din kavramını karşılamamaktadır<sup>41</sup>. Zaten Gökalp bu sistemin totemiclik döneminin dini olduğunu söylemektedir. Toplumsal düzeni sağlaması itibariyle Eski Türklerde din kavramını karşılayan sözcüğün “töre” olduğu söylenebilir. Törenin tanrısal bir niteliğe sahip olması ve devletin bütün unsurları arasında ortak inanç ve yasayı temsil etmesi bu bağlamda düşünülmelidir. Ayrıca İbranicedeki “Torah” sözcüğü de törenin Türkçedeki anlamı karşılayan “yasa, din, şeriat” anlamında olduğu bilinmektedir. Bu sözcüğün Arapça söylenişi Tevrat şeklinde olmuş ve Yahudilerin kutsal metinlerinin adı olarak anlam kazanmıştır. Antik tarihçilerin kaydettiğine göre Tevrat’ın kendisine verildiğine inanılan Musa Aleyhisselam M.Ö. 1300’lü yıllarda yaşamıştır<sup>42</sup>. Bu sözcüğün ve aşkın tek tanrı inancının zaman içerisinde kültürel etkileşim yoluyla Orta Asya bozkırlarına taşınmış olması muhtemeldir. Ayrıca Gumilev’in etnos tanımına şart koştuğu “ortak davranış” kalıplarını oluşturacak olan ortak inanç,

<sup>38</sup>Bkz.[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5938846db2a649.11325018](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5938846db2a649.11325018). Erişim Tarihi:07.06.2017.

<sup>39</sup> Bkz. <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/din>. Erişim Tarihi:07.06.2017.

<sup>40</sup> Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 25.

<sup>41</sup> Bu bağlamda Musa Aleyhisselam’ın risaletinden sonra İsrailoğullarının teşkilatlı bir ulus olarak tarih sahnesine çıktığını, kabileler halinde birbiriyle savaşarak düzensiz ve asayişsiz bir yaşam süren Arapların Hz. Muhammed’den sonra teşkilatlı bir millet olup, büyük bir medeniyet oluşturduklarını anımsamak gerekir.

<sup>42</sup> Robert Wintson, *Tanrının Öyküsü Tanrı mı İnsanı, İnsan mı Tanrı’yı Yarattı*, s. 13.

ortak algı ve ortak yasa gibi ilkeler ancak din denilen kurumda mevcuttur. Dine kıyasla mitoslar dağınık inançlardır ve politik birliğini oluşturamayan toplumların evren anlayışını yansıtır. Dinleri ise insanları dağınık ve düzensiz bir yaşantıdan düzenli ve medeni bir yaşantıya geçiren öğretiler ve yasalar bütünü olarak kabul etmek gerekir. Zira mitolojik ve Helenistik kültür döneminde anarşik bir yapıda yaşayan Avrupa ve Ön Asya toplumlarının Roma'nın Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesinin ardından eskiye oranla daha istikrarlı ve daha güvenli bir yaşantıya geçtikleri bilinen bir gerçektir. Dinlerde rasyonel öğretilerle birlikte mitolojik unsurlarında bulunmasını dinlerin mitolojik dönemden teolojik döneme geçiş sürecini temsil etmeleri açısından doğal karşılamak gerekir. Zira monoteist dinler oluştuğu süreç içerisinde eski dünyanın inançlarını da kullanarak eski dünyanın inançlarını ortadan kaldırma amacı gütmüşlerdir. Bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki monoteizm teolojik bir teori olarak insanların bir arada, eşit hukuka dayalı, barış içerisinde yaşama idealini yansıtan bir inanç sistemi ve ideolojidir. Çünkü tanrının tek olması bütün insanların kökensel birliğine ve dünya nimetlerinden faydalanma konusunda aralarında fırsat eşitliğinin olmasına işaret etmektedir. İnsanlar temelde eşit olduklarına inanırlarsa temelleri sağlam bir toplum ve devlet oluşturabilirler. Monoteizm bu anlamda geçmişte kurulan devletlerin kurucu unsuru olarak kabul edilebilir. Temelde monoteist olan bir dinin ya da ideolojinin ilerleyen dönemlerde politeizme ya da Max Müller'in tabiriyle henoteizme<sup>43</sup> dönüşmesi insanların yaşadıkları yozlaşmış hayatın mitolojik dönemi yeniden canlandırması olarak düşünmek gerekir. Zaten politeizm ve henoteizmin sınıflaşmış ve sınıflar arası geçişkenliğin neredeyse çok az olduğu toplumların dini olduğu pek çok araştırmacı tarafından kabul edilmektedir.

Bu yüzden eski Türk dinini ve mitolojisini incelerken tek tanrı inancını ve buna bağlı olarak yaratılış efsanelerini din kategorisinde, kültleri ve türeyiş efsanelerini mitolojik unsurlar kategorisinde değerlendireceğiz.

---

<sup>43</sup> Henoteizm: Teoride tek tanrıcılık uygulamada çok tanrıcılık biçiminde tezahür eden inanç sistemidir. Daha kolay bir anlatımla bol kutsallı tek tanrı dini olarak tanımlanabilir.

## Eski Türk Dini ve Mitolojisi

Bu bölümde inceleyeceğimiz konu Türk kimliğini kullanan Göktürklerle sınırlı olacaktır. Zira Türklüğü siyasi bir kimlik olarak kullanılan kozmopolit boylar bileşkesinden bir ulus oluşturan bu devletin ve toplumun dini ve sonrasında mitolojiye dönüşmesi araştırmamız açısından daha fikir verici sonuçlar doğuracağı düşünülmektedir. Çünkü Göktürklerin oluşturduğu ulusun urukları Göktürkler yıkıldıktan sonra bile her ne kadar kendilerini Türk olarak düşünmeseler de ve Türk adını kullanmasalar da diğer milletler tarafından hep Trük adıyla anılacaktır. Bumin Kağan'ın farklı boyları "töre" çevresinde birleştirip onlara ortak isim olarak Törük ya da Türk adını vermesi bozkır göçebe toplumlarında o güne dek görülmeyen bir devrim olmuştur. Bu ortak hukuk işletildiği süreçte Göktürkler varlıklarını bütün görkemiyle sürdürmüşler. Yani monoteizmin birleştirici gücünün meyvelerini yemişler, ortak hukuk terk edilince, sınıflar ve boylar arasında ayrıcalıklı hukuk oluşmaya başladıktan sonra devletlerini kaybetmişlerdir.

### a- Eski Türk Dini

Eski Türk dininin daha önce belirttiğimiz gibi en önemli unsuru tek tanrı inancıdır. Pek çok araştırmacı semavi bir yüce tanrıya inancın ilkel toplumlarda bile oldukça yaygın olduğu kanaatinde. Öyle ki Viyana Etnografya Ekolü ve bu ekolün önde gelen isimlerinden W. Schmidht bu vakiya dayanarak insanlığın dini tarihi içerisinde sürekli bir monoteizmin varlığından söz etmiştir<sup>44</sup>. İnsanlığın ilkel döneminde bile insanları aşkın bir tanrının varlığını kabul etmeleri yeryüzünün diğer sakinlerinden farklı olmaları nedeniyle kendilerine doğanın dışında bir köken arama böylece varlıklarını anlamlandırma çabalarının bir göstergesidir. Zira insan aklının temel bir özelliği vardır ki o da olaylar ve olgular arkasında bir neden aramadır. Bu özellik sırandan gözükse de insanın bütün düşünce ve inanç dünyasını oluşturan zihinsel hatta güdüsel bir payandadır. Bu neden arama özelliği onun kendisini ve evreni yaratan bir yaratıcı Tanrının bulunduğu götürmüştür. Günümüzde Tanrı inancı top-

---

<sup>44</sup> Ünver Günay ve Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, s. 33

lumsal bir dayatmayla ya da kutsal metinlerin otoritesi ile insan zihninde biçimlendirilmeye çalışıldığı için bu düşünsel keşfin etkisi ve gücü günümüz insanında gereken etki ve işlevi göstermediği açıktır<sup>45</sup>. Kısacası diyebiliriz ki insanlar ortak kökenlerini nesnel olarak tanımlayan yaratıcı Tanrıyı keşfetmişlerdir.

İnsanların yaratıcı ilahı keşfetmeleri bir başka sorunu daha ortaya çıkarmıştır. Bu Yaratıcı İlah fikri toplumsal düzlemde nasıl işleyecektir. İşte monoteizmin, politeizmin ve henoteizmin ayrıştığı nokta burasıdır. Monoteizme göre Tanrı herkesin tanrısıdır, tek kutsaldır, eski dünya inanışlarına göre göktedir çünkü insanların ne yaptıklarını gözetlemektedir. İyiyi mükâfatlandıran, kötüyü cezalandıran niteliktedir. İnsanları o yaratmıştır ve bütün insanların kökeni odur. Bu inanç sistemine göre Tanrı kimsenin tekelinde değildir, kimsenin akrabası değildir. İnsanlar arasındaki ilişkilerde hakem pozisyonundadır. Kimse onun katında ayrıcalığa sahip değildir. Bu inanç insanlar arasında adaleti sağlamanın temelidir. Bu inancı muhafaza eden ve bireyleri arasında işleten toplumlar ve devletlerin ömrü uzun olmuştur. Fakat her inancın doğası gereği zaman içerisinde bireylerin farklı yaşam deneyimlerine bağlı olarak, insanlar üzerindeki egemenlik isteği, güç istenci, daha fazla rant devşirme gibi nedenlerle monoteizm de dejenarasyona uğramış etkisini yitirince mitolojik dönemin inançları olan politeizm ve henoteizm toplumlarda yeniden ortaya çıkmıştır. İnançlar efsanelenmiş, insanlar arasındaki sınıflaşmalar ve kamplaşmalar tanrılar (politeizm) ya da tanrıya bağlı kutsallarla (henoteizm) kutsanmıştır. Bu inanç dönüşümleri doğal olarak toplumların tarih sahnesinden silinmesinde büyük rol oynamıştır. Yani monoteizm toplumlarda birliği ve dirliği sağlamış, politeizm ve henoteizm ise kamplaşmayı, ayrışmayı, çatışmayı yükseltmiş ve dolayısıyla toplumsal çöküşler kaçınılmaz olmuştur.

Bu paradigma içerisinde Göktürkleri tarih sahnesine çıkaran sistemin monoteizm olduğunu söylemek sanırım yanlış olmaz. Monoteizmin aynı zamanda toplumsal uzlaşma ve birlik anlamına geldiğini Orta Asya'da devlet kuran bütün Türk hanedanlarında bu inancın yer almasına dönük bilgiler bu teoriyi ispat eder nitelikte-

---

<sup>45</sup> Bal, *Aykırı Sesler Teolojik ve Yarı Politik Denemeler*, s. 55.

dir. Bu durum bazı araştırmacıları Gök Tanrı inancının “İmparatorluk Tanrısı” olduğuna dönük değerlendirmelere sevk etmiştir. Nitekim “Tarihte ve Bugün Şamanizm” adlı çalışmasında Afet İnan Türklerin büyük imparatorluklar kurduğu dönemlerde Gök Tanrı inancının imparatorluğu oluşturan bütün uruklar için müşterek bir kült olduğunu belirtmiştir<sup>46</sup>. Aynı şekilde J.P. Roux Türk dini sisteminde devlet dini ile halk inançları arasında bir ayırım yapmış Türklerdeki Tanrı anlayışının devletin şekline bağlı olarak azalıp çoğaldığını, imparatorluk dönemlerinde Tanrının tekleştiğini ancak imparatorluklar parçalandıktan sonra Tek Tanrının dağıldığını çok tanrıcılığın ortaya çıktığını söylemektedir.

Türklerin imparatorluk döneminden kalan yazıtlarında Gök Tanrı tüm azameti ile birinci planda yer almakta Türk dini her şeyden önce Tek Tanrı etrafında şekillenmektedir. Metinlerde Gök Tanrı kudretli, aşkın ve yüce bir ilah olarak kendini göstermektedir. Kozmik düzenin, dünyanın ve toplumun organizasyonunun, insanların kaderlerinin Tanrıya bağlı olduğu anlaşılmaktadır<sup>47</sup>. Göktürkler döneminde kitabelere yansıdığı kadarıyla Tanrının yaratıcı ve Kadir-i Mutlak olarak algılandığı görülür. Örneğin Kağanlar Tanrı irade ettiği için kağan olmuşlardır. Bu konuda değinilmesi gereken başka bir nokta Türklerin aşkın Tanrı inancına ulaştıklarıdır. Çünkü Gök Tanrı adına herhangi bir tapınağın yapıldığı bilgisi mevcut değildir, herhangi bir biçimde resmedilmesi ve heykellerinin yapıldığına da rastlanılmamıştır<sup>48</sup>.

Gök Tanrı Türk dininde dünyayı bir kere yaratıp sonra bir kenara çekilen nitelikte değildir. Bununla birlikte Sami kültüründeki Tanrı inancı gibi her şeye müdahale eden bir nitelik de taşımaz. Olaylara doğrudan olmaktan çok dolaylı müdahale eder, Tanrının insanların hayatına müdahalesi doğa güçleriyle olur. Orta Asya’da Moğollar dönemine gelince Gök Tanrı inancı yeryüzüne müdahale etmeyen bir niteliğe (Deus Otiosus) evrilmiş, bunun sonucunda

<sup>46</sup> Günay ve Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, s. 37.

<sup>47</sup> Günay ve Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, s. 37.

<sup>48</sup> Günay ve Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, s. 38-39.



yaygın kutsal dağılarak 99 tanrı anlayışıyla henoteizm geri gelmiştir<sup>49</sup>.

Birinci Göktürklerin varisi olan İkinci Göktürklerden kalan Orhun yazıtlarına baktığımızda da tek Tanrı inancını bütün açıklığıyla görürüz. Tanrı şafakları söktürendir, bitkileri meydana getirendir. Hayat verici ve yaratıcıdır. Ölüm de hayatı veren bu Tanrının dilemesine bağlıdır<sup>50</sup>.

Bütün bu bilgiler ışığında Orta Asya toplumlarında var olan Tanrı inancının Göktürkler dönemine kadar evrim geçirdiği. Birinci Göktürk Devleti'ni kuran iradenin etnik ve kabilesel bütün kutsalın üstünde Tek bir Tanrı'yı devleti oluşturan unsurlar arasında ortak iyiyi, ortak kökeni ve ortak hukuku temsil eden bir inanç ve sembol olarak kabul ettiğini, bu Tanrı inancına bağlı olarak onun iradesinin yansması olan "Töre"yi yani dini insanlar arasında ortak değer olarak benimsedikleri sonucuna ulaşabiliriz.

Yaratılış kokusuna gelince burada dünyanın değişik kültürlerinde var olan bütün öykülerin mitolojik unsurlarından ziyade neyi temsil ettiği üzerinde durmanın daha doğru olacağı düşüncesindeyiz. Çünkü mitolojik unsurlar içermesine karşın yaratılış bütün dinlerde insanların ortak kökenini ve ontolojik eşitliğini simgeler. Ontolojik eşitsizliği simgeleyen anlatılar ise türeyiş efsaneleridir. Tek Tanrı inancı ile yaratılış düşüncesi paraleldir. Çünkü Tanrı fikrine ulaşan insan aklı doğal olarak varlıkların onun tarafından var edildiği düşüncesine ulaşmıştır. İslam filozofları buna "eserde müessiri görmek" terimini üretmişlerdir<sup>51</sup>. Bu Tanrı tarafından yaratılma inancı "Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta ikisi arasında kişiöğlü kılınmış" sözleriyle Orhun Yazıtlarında net olarak görülür<sup>52</sup>. Bütün dinlerdeki yaratılış öykülerinin işlevi insanların kökensel birliğini, dolayısıyla eşitliğini vurgulamaktır. Çünkü sosyal bir kurum olarak dini işlevi bütün fertlerinin eşit olduğu, kimsenin kimseye ontolojik ve hukuksal üstünlüğünün olmadığı bir toplum

<sup>49</sup> Günay ve Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, s. 41-43.

<sup>50</sup> Kültigin Kitabesi, Kuzey, 10. Aktaran: Selim Karakaş. "Türklerin Orijinal Dinleri Meselesi" *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 13/2, s. 466.

<sup>51</sup> Bal, *Aykırı Sesler Teolojik ve Yarı Politik Denemeler*, s. 56.

<sup>52</sup> Bkz. Bilge Kağan Yazıtı, Doğu Yüzü, 2. <http://www.gokturkce.net/yazi/bilge-kagan-yaziti-cevirisi-okuma-metni/> Erişim Tarihi:08.06.2017.

oluşturmaktır. Bu vurgu son monoteist din İslam'ın Kutsal Kitabı'nda ve Hz. Muhammed'in sözlerinde sıklıkla vurgulanan bir temadır. Örneğin Hz. Muhammed'in insanlar için "Abdullah" yani "Allah'ın kölesi" kimliğini öne çıkarması köleliğin ve köleleştirmenin gelenek olduğu bir toplumda "kimse kimsenin kölesi değildir, kimse kimseyi köleleştirme hakkına sahip değildir, çünkü herkes Allah'ın kölesidir" mesajını içermesi son derece önemli bir gerçeğin vurgulanmasıdır. Zaten İslam inancı olduğu dönemin koşullarına göre okunduğunda insanların Allah'ın yarattığını ve Âdem'den türediklerini söyleyerek aralarındaki ontolojik eşitliği daima dile getirmiştir.

Bu bağlamda eski Türklerdeki tek Tanrı ve Yaratılış inançlarını dinleri kapsamında değerlendirmek gerekiyor. Çünkü her iki kavram da insanların eşitliğini öngören metafiziksel de olsa işlevleri açısından rasyonel birer öğretilerdir. Halk inanışları düzeyinde değerlendireceğimiz kültürleri mitoloji kapsamında değerlendireceğiz.

### **b- Türk Mitolojisi**

Çağdaş İslam Düşünürlerinden merhum Muhammed Abid el-Cabiri "Arap-İslam Aklının Oluşumu" adlı eserinde yükselen yeni bir kültürün kadim kültürü ve inanışları baskıladığını fakat hiçbir zaman yok edemediğini, yükselen kültürün gelişmeyi bıraktığı dönemde atıl akıl olarak nitelediği eski inançların yeni kültürün bir parçası olarak yeniden ortaya çıktığını belirtir. Bu açıdan baktığımızda Türk kimliğini ortaya çıkaran Göktürklerin oluşturduğu tanrısal ilkelere dayalı devletin ve töresinin Orta Asya'daki mitolojik unsurlara dayalı inanç sistemini, hukuk ve egemenlik anlayışını bir süreliğine rafa kaldırdığını söyleyebiliriz. Bumin ve İstemi gibi Göktürk kağanlarının töre kavramını devletin temel unsuru yapmaları töreyi benimseyen herkesi "Törük" diyerek hukuksal anlamda eşit kabul etmeleri ve kurdukları sistemin uzun süre devam etmesi bunun apaçık göstergesidir. Ayrıca Orhun Yazıtlarında Tanrı, Töre ve insan dışında mitolojik sayılabilecek öğelere az rastlandığı görülmektedir. Başkent olarak Ötüken'in kutsal sayılması bütün kültürlerde ve dinlerde var olan ortak kutsal yer olarak kabul edilmesi

gerekir<sup>53</sup>. Fakat Göktürk devleti zayıflayınca, varlığını sürdürmek, eldeki mevcuda sarılmak hem de devleti adil bir düzlemde yönetemeyen kağanların egemenliklerini meşrulaştırmak için yaratılış öyküsünün yerine türeyiş efsanelerinin, yer-su ve atalar kültürlerinin aldığı düşünülmektedir. Yani devleti güçlü kılan ve toplumu bir arada tutan rasyonalite kaybolunca, halkı öykülerle beslemek hatta avutmak tarih boyunca bütün egemenlerin kullandığı ya da kullanmak zorunda kaldığı bir yöntemdir. Fakat adalet gibi rasyonelliğini yitiren bir devleti üretilen ya da yeniden gündeme getirilen mitolojiler ve eski kahramanlık öyküleri uzun süre ayakta tutamamıştır.

Türk mitolojisi bütün mitolojik sistemler gibi oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir, bu yüzden biz makalenin konusuyla ilintili olması açısından Yer-Su kültürleri, Atalar Kültü ve Türeyiş Efsaneleri konularına değineceğiz.

### 1. Yer-Su Kültleri

Yer-Su kültürleri dediğimiz inanç biçimleri Türklerin dini tarihleri içerisinde mevcut olan halk inanışlarını betimleyen bir terimdir. Buna tabiat güçlerine inanma ve kutsama da denebilir. Eski Türkler doğa da bir takım güçlerin bulunduğuna inanmışlar ve onları kutsallaştırmışlardır. Bu inançların hangi dönemde ve ne şekilde ortaya çıktığı net olarak saptanamamıştır<sup>54</sup>. Fakat dinlerin evrimi kapsamında animist dönemin inançları kapsamında değerlendirilebilir. Animizmi yani ruhçuluğu kısacası ölenlerin sonsuza dek dünyadan ayrılmadıkları, ruhlarının cenazenin çevresindeki ağaçlarda, bitkilerde ve giderek tüm doğada dolaştıkları böylece tüm doğanın canlı olarak algılanması olarak tanımlayabiliriz<sup>55</sup>. Bu inancın yansıması olarak Türklere göre tabiatta mevcut olan dağ, ağaç, su, kaya gibi nesnelere birer ruhunun bulunduğu tasavvur edilmekteydi. Bunun yanı sıra güneş, ay ve yıldız gibi gök cisimlerine, gök gürül-

---

<sup>53</sup> Örneğin Olympos Dağı bütün Yunanlıların, Beş İlahi Dağ Çinlilerin, Yeruşelim yani Kudüs İsrailoğullarının, Mekke ve Kabe eski dönemde bütün Arapların ortak kutsal yerleriydi.

<sup>54</sup> Günay ve Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, s. 45.

<sup>55</sup> Erman Artun, "Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri-Öğretile-Dinler" Kaynak Site: <http://docplayer.biz.tr/1243560-Turklerde-islamiyet-onesi-inanc-sistemleri-ogretile-dinler.html>. Erişim Tarihi:09.06.2017, s. 2.

tüsü, şimşek gibi göksel olaylara da inançsal anlamlar yüklenmekteydi<sup>56</sup>. Gökalp'e göre Yer-Sular natürizm döneminde yerin ve suyun koruyucusu olduğuna inanılan tanrıları<sup>57</sup>. Ayrıca Eski Türklerdeki bu natürist inançlar için Orhun Yazıtlarında "Yer-Sub" kavramı kullanılmıştır. Yer-Sular kutsal kabul edilmekteydi. Günay ve Güngör'e göre Yer-Sular imparatorluklar döneminde gelişmiş ve vatan kültürüne dönüşmüştür. Orhun Yazıtlarında "atalarımızın idare ettiği yer-sular" ifadelerinin geçmesi bunu açıkça göstermektedir<sup>58</sup>. Bu bağlamda Gök Tanrı inancının iktidarda olduğu dönemde bu tür inançların tapınmayı gerektirecek ayrı birer kült olmadiğı baş kutsalın yani Tanrının evrenle ilişkisini sembolize eden doğal tezahürler olarak telakki edildiğı düşünölmektedir.

## 2. Atalar Kültü

Ölmüş atalara saygı göstermek ve onlar için kurbanlar sunma inanç ve âdeti geleneksel Trük dininin en önemli görüntülerindendir. Atalar Kültünü oluşturan sistem kanaatimize göre yine animist akıldır. Animizme göre ebediyen dünyadan ayrılmayan ölülerin ruhları insanların arasına karışarak onlara şans verir, onları hasta edebilir. Bu yüzden ölülerin ruhlarını yatıştırmak için onlara adaklar adamak, kurbanlar sunmak ve ölmüş ataların mezarlarına sunularda bulunmak gerekir<sup>59</sup>. Öte yandan Atalar Kültü patriarkal (soyun babadan geçmesi) aile tipinin bulunduğu toplumlarda görünen dini bir gerçekliktir. Buna göre ölen ataların ve özellikle babaların ruhlarının geride kalanlara iyilik ya da kötülüklerinin dokunabileceğı inancı ve onlara karşı duyulan minnet duygusu atalar kültünün temelini oluşturduğı düşünölebilir. Fakat burada atalar kültü ile ölüler kültü arasında bir ayırım yapmak gerekir. Eski Türklerde ölen her atanın ruhu kült konusu olmamaktadır, toplum içerisinde yalnızca saygıdeğer olan kişilerin ruhları kült derecesine ulaşabilmektedir<sup>60</sup>. Kült konusu olan ruhlar özellikle kabile ataları, ünlü savaşçılar ve

<sup>56</sup> Günay ve Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, s. 45.

<sup>57</sup> Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 35.

<sup>58</sup> Günay ve Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, s. 46.

<sup>59</sup> Artun, "Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri...", s. 2.

<sup>60</sup> Günay ve Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, s. 52.

din adamlarıydı<sup>61</sup>. Çeşmeli'ye göre atalar inancının göçebe toplumlarda ayrı bir yeri vardır. Yine Çeşmeli'nin aktardığı bilgilere göre VI. Yüzyıl'da Göktürk Kağanları toplumun soylularını her yıl kurbanlar sunmak için atalar mağarasına götürürdü<sup>62</sup>. Çeşmeli bu eylemi yaratılış efsanesine dayandırsa da aktardığına göre gidilen mağara dişi kurttan türediklerine inandıkları mağaraydı, bu yüzden biz bu eylemin nedenini yaratılışa değil daha sonra inceleyeceğimiz türeyiş efsanelerine bağlıyoruz. Bunu yanı sıra arkeolojik kazılarda hem Hunlar hem de Göktürkler döneminde ülkelerinde atalar tapınaklarının bulunduğuyla ilişkin sonuçlara ulaşılmıştır<sup>63</sup>.

### 3. Türeyiş Efsaneleri

Tarih öncesi insanların yaşama bakış açısı gelişim aşamalarından, bize bırakmış oldukları anıt ve araçlardan, efsanelerinden ve mitolojik öykülerinden anlamak mümkündür<sup>64</sup>. Başta Freud olmak üzere pek çok araştırmacı insan toplulukları arasında oluşan ilk inanç biçiminin totemcilik olduğu düşüncesindedir. Freud'a göre totem kural olarak yenebilen ya da korkunç ve tehlikeli bir hayvan, ender olarak bir bitki ya da yağmur suyu gibi bir doğa gücüdür. Kahinler her şeyden önce totemin bir klan atası olduğunu bilir. Ayrıca totem klanın koruyucu ruhu ya da gözetenedir. Kabileye güç katar ve yol gösterir, çocuklarını korur<sup>65</sup>. Ziya Gökalp Eski Türklerde değişik totemlerin varlığından söz etmiş Türklerde aynı adı taşıyan yer isimlerinin totem adı olduğunu söylemiştir. Hatta bu görüşünü biraz daha ilerleterek Hun ya da Kun sözcüğünün anlamının Orhun lehçelerinde koyun demek olduğunu belirterek Hunlar sözcüğünü Koyunlular olarak anlamıştır<sup>66</sup>. Hunların koyundan türediklerine inandıklarına ilişkin elimizde bir veri olmasa da Freud'un görüşleri çerçevesinde Eski Türklerdeki türeyiş efsanelerini totemciliğin sonraki kültür içerisinde devam ettiğine ya da yeniden canlandığına bağlayabiliriz. Bu türeyiş efsaneleri içerisinde özellikle Göktürklerin ve Uygurların kurttan türeme anlatıları bu bağlamda değerlendirilebilir. Göktürklerin türeyiş destanına göre

<sup>61</sup> Bal, *Aykırı Sesler Teolojik ve Yarı Politik Denemeler*, s. 97.

<sup>62</sup> Çeşmeli, "Tarihi Kaynaklara Göre Türk Göçebelerinde Dinler, Kültürler...", s. 62.

<sup>63</sup> Çeşmeli, "Tarihi Kaynaklara Göre Türk Göçebelerinde Dinler, Kültürler...", s. 62.

<sup>64</sup> Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, s. 11.

<sup>65</sup> Freud, s.13

<sup>66</sup> Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 37.

özetle Göktürklerin ataları bir düşman baskınına uğrayıp bütünüyle kıştan geçirilirler. Aralarında yalnızca yaralı bir genç hayatta kalır. Düşmanlar onu da bulup kollarını ve bacaklarını keserler. Fakat genç ölmez ve onu dişi bir bozkurt bulup, sütü ile emzirir ve yaralarını iyileştirir. Sonra onu düşmanların bulamayacağı bir mağaraya götürür. Birlikte mağarada yaşarlar ve birleşirler. Sonunda on erkek çocukları doğar, çocuklar büyüyüp evlenince her birinden bir boy ortaya çıkar. Bu çocuklardan birinin adı Aşine'dir. Bu kardeşlerinin en akıllısı olduğu için Türklere kağan olur. Soyunu unutmadığı için çadırının kapısının önüne kurt başlı bir bayrak diker<sup>67</sup>. Uygurların Türeyiş Efsanesine göre eski Hun hükümdarlarından birinin çok güzel iki kızı vardır. Hükümdar kızlarının güzelliklerinden dolayı ancak tanrılarla evlenebileceklerine inanmaktadır. Bu inancından dolayı kızlarını insanlardan uzak ülkenin kuzey tarafında bir kaleye kapatır. Derken Tanrı bir bozkurt kılığında girerek bu kızlarla evlenir. Bu kızlardan doğan çocuklar olan Dokuz Oğuz ya da On Uygur'un sesleri bozkurt sesine benzer ve bu çocuklar bozkurt ruhu taşıyarak büyürler<sup>68</sup>. Her iki destan da ortak tema yönetici sınıfın soyunu olağanüstü güçlere bağlamak ve tanrılaştırmak olduğu görülecektir. Zira bir takım araştırmacılara göre Totemcilik ve bir tür Türk tipi animizm olan Şamanizm kabile döneminde Orta Asya halklarının dini mesabesindeydiler. Büyük imparatorluklar kurulduğu zamanlarda bu inançlar halk içerisinde devam etmiştir. Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar gibi büyük devletler bir nevi kabileler konfederasyonu olduğu için her zaman dağılma tehlikesiyle karşı karşıyaydılar. Devletin birliğinin, gücü ve Kağan'ın iktidarının sürekliliği imparatorluğu oluşturan boylar ve beyleri tarafından sürekli tehdit altında olduğu için Kağanlar kabile ve halk inanışlarına saygı göstermişlerdir. Ancak imparatorluğun birliği için kabile dinlerini ve totemlerini ortadan kaldırmaya sadece Kağan boyunun totemini ortak totem haline getirmeye de çalışmışlardır<sup>69</sup>. Bu durumda mitolojik türeyiş efsanelerinin kağanlıkların

---

<sup>67</sup> Metin Turan, *Türk Destanları*, Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Kaynak Site:<https://fevzioz.files.wordpress.com/2014/01/acc4b1klama-destan2.pdf>. Erişim Tarihi:10.06.2017, s. 56.

<sup>68</sup> Turan, *Türk Destanları*, s. 56.

<sup>69</sup> Günay ve Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, s. 101.

zayıfladığı dönemlerde iktidarın meşruiyetini sağlamaya dönük egemen boy tarafından alınan tedbirler olarak düşünülebilir.

Türeyiş efsanelerinin fonksiyonuna kısaca değindikten sonra Orta Asya'da devletlerin meşruiyet açısından dayandıkları en büyük mitolojiden bahsetmek istiyoruz. Bu mitoloji şüphesiz Oğuz Kağan efsanesidir. Oğuz Kağan efsanesinin Orta Asya'daki göçebe halkları birleştirip büyük bir devlet kuran Hun hükümdarı Mete'nin mitolojik öyküsü olduğu yönündeki düşüncemizi, onun topladığı 24 tümenlik askeri gücün sonradan 24 Oğuz boyuna dönüştüğünü daha önceki bölümlerimizde aktarmıştık. Oğuz Kağan adlı kişinin Tanrıdan kendisine armağan edilen kadınlarla evlenip çocuklarından 24 Oğuz boyunun türemesi, yaptığı savaşlarda Tanrının elçisi olarak kabul edilen bir bozkurdun kendisine yol göstermesi ekseninde dönen anlatı Orta Asya halklarını ve Türkleri derinden etkilediğini kabul etmemiz gerekir. Öyle ki Göktürklerden sonra Türk orijinli olarak kabul edilen halkların kendilerine Türk üst kimliğinden ziyade Oğuz kimliğini kullanmaları bunun en açık göstergesidir. Orta Asya'da Hunlardan sonra kurulan Göktürkler dışındaki bütün hanedanlar bir şekilde soylarını Oğuz Kağan'a dayandırmak zorunda kalmışlardı. Göktürkler daha önce belirttiğimiz gibi kurdukları devletlerin halklarına ortak bir siyasi kimlik olarak Türk adını kullanmışlardır. Fakat yıkılmaları kendilerini soy olarak Oğuz Kağan'a ve Hunlara dayandıran Uygurlar eliyle olduğunu da daha önce belirtmiştik. Kısacası Oğuz Kağan mitolojisini Orta Asya'da devlet kuran Türk orijinli halkların iktidarlarını meşrulaştırarak büyük devletler kurmalarını sağlayan bir anlatı olarak olumlu yönüne dikkat çekmek gerekir. Fakat söz konusu devletlerin içinde soyunu Oğuz Kağan'a dayandıran başka boyların da tahtı meşru hakları olarak görmesine neden olmuş, bu yüzden iç karışıklıklar sonucunda bu devletler tarih sahnesinden daha erken silinmişlerdir.

### **Türk Kültüründe Egemenliğin Meşruiyeti ve Mitolojiyle İlişkisi**

Makalemizin önceki bölümleri kapsamında egemenliğin mitolojik kökleri olsa da devletlerin öncelikle sosyolojik gereksinimler sonucunda oluştuğuna ilişkin varsayımımızdan dolayı her devletin dönemine rasyonel bir öğreti ya da ideoloji ile kurulduğunu, işleyişinde gerçekleşen sıkıntılar sonucunda ortaya çıkan itirazları ve muhalefet karşısında varlığını sürdürebilmek için egemenliğini

sürdürebilmek için irrasyonel öğretileri de ideolojisine kattığı yönündeki değerlendirmelerimizi daha önce aktarmıştık. Zira büyük halk kitlelerinin itaatini kazanmak egemen sınıf için bir zorunluluktur.

Devlet ve egemen sınıf ortaya çıktığında kendini destekleyen halk birimlerini bir şekilde ikna etmiştir. Fakat araştırma konumuz eski dönem Türk devletleri ve özelde Türk adını siyasi olarak ortaya çıkaran Büyük Türk Hakanlığı (Göktürk Devleti) olsa da büyük bir devlet kurmak için o dönem bile kitleleri ikna etmek gerektiğini ve Göktürklerin bunu başardığını bir kez daha söylemekte yarar görüyoruz. Çünkü Göktürklerin Hunların mirasçıları olmalarına karşın siyasi terim olarak Hun adını kullanmamaları bu devletin kabilecilik, kavmiyetçilik ve asabiyet esasına göre kurulmadığını gösterir. Bu yüzden Göktürklerin kuruluş aşamasında egemenliği kaynağını “ortak kutsal” olarak kabul ediyoruz. Ayrıca devleti kuran hanedanın ilk temsilcisini de bu bağlamda cesaret, adalet, bilgelik, dürüstlük gibi bir insanların çoğunun bir araya getiremediği etik nitelikleri taşıması bakımından “doğal” bir önder olarak değerlendirmek gerekir. Egemenlik denilen güç ortaya çıktıktan sonra, ilerleyen dönemlerdeki hanedan temsilcileri artık doğal lider olmadıkları için ve kurucu liderin niteliklerinden bazılarını ya da hiç birini taşımadıkları için egemenliklerini irrasyonel söylencelerle meşrulaştırma yoluna gittikleri aşikârdır. Bu irrasyonel söylenceler başta atalar kültü olmak üzere türeyiş efsaneleridir. Türeyiş efsanelerini değerlendirirken bu konuda bir yanılığın olduğu düşünülmektedir. Türeyiş efsaneleri bir dikkatli incelendiğinde bir ulusun ortaya çıkışını değil, bir hanedanın egemenlik hakkını temsil ettiği görülecektir.

İbn Haldun’a göre bir devlet ancak güçlü olma ve başkalarına üstün gelme neticesinde kurulur. Başkalarına galip gelmek ise ancak gayret, tarafgirlik duygusu ve bir düşünce etrafında birleşerek o düşünceyi gerçekleştirmek için kararlılıkla çalışmak ve kalpleri birbirine kaynaştırmakla olur<sup>70</sup>. Ayrıca İbn Haldun kalpler hakka dönüp, asılsız ve sahte olanı terk ettiği ve Allah’a yöneldiği zaman insanların amaç ve hedeflerinin aynı olacağını, böylece insanlar ara-

---

<sup>70</sup> İbn Haldun, *Devlet*, .s. 7



sındaki rekabetin ortadan kalkacağını, anlaşmazlıkların azalacağını, güzel bir yardımlaşma ve dayanışmanın ortaya çıkacağını, bunun sonucunda devletin egemenlik ve otorite alanının genişleyeceğini ve güçlü olacağını söylemektedir<sup>71</sup>. İbn Haldun'un "Allah'a yönelmek" kavramı devletin oluşumundaki "ortak kutsal" tezimizi destekleyen mahiyettedir. Bu ortak kutsal Göktürk devletinin kuruluşunda monoteizme evrilmiş biçimiyle Tanrı idi. Zira toplumsal bağlamda Tanrı insanlar arasındaki yaratıcı niteliğiyle ortak kökeni, verdiği nimetlerle ortak iyiyi ve elbette ölüm gibi bir sonu getirdiği için ortak sonu temsil ediyordu.

Töre Tanrı'nın insanlar arasındaki ilişkilerde öngördüğü, barış ve dayanışma içerisinde yaşamaları için yararlı olan yasalar bütünüydü. Herkesin ortak otorite kabul ettiği bu ortak iyi değerın yasaları insanlar arasındaki ilişkilerde işletildiği sürece iyilik ve kötülük kavramları nesnel olacak ve dolayısıyla hukuk nesnel biçimde belirlenecekti. Töreıı uygulayacak kurum ise devlet ve devlet başkanıydı. Daha net bir ifadeyle söyleyecek olursak devlet ve töre Göktürklerde soyut ve aşkın olan Tanrının insanlar arasında hakem vazifesi görecek olan eliydi. Öte yandan devleti oluşturan o dönemki toplumun özlemleri, arayışları ve kültürel yapısıyla bağlantılı olarak devlet anlayışı insanlarca saygı duyulan ve Tanrıdan sonra en büyük otorite olarak görülmüş ve bu otoritenin kullanımı devlet başkanının şahsında kişileşmişti<sup>72</sup>. Diğer yandan Orhun Yazıtlarında günümüzde kullandığımız devlet kavramı yerine il terimi kullanılmıştır. İl terimi Divan-ı Lügatı't-Türk'de barış olarak anlamlandırılmıştır<sup>73</sup>. Aynı biçimde Ziya Gökalp il kelimesini sulh anlamında olduğunu büyük aşiret kavgalarına son veren bir nite-likte olduğunu belirtmiştir<sup>74</sup>. Bu bağlamda halk kitleleri arasında barışı ve adaleti sağlama sorumluluğunu üstlendiğine inanan Türk Hükümdarlarının halkı yönetmek için Tanrıdan kut aldığını söylemeleri dönemleri içerisinde rasyonel bir söylemdi. Çünkü Kağanın vazifesi insanlar arasındaki adaleti ve barışı sağlamaktı ve Göktürk

<sup>71</sup> İbn Haldun, Devlet, s. 8.

<sup>72</sup> Bağdatlı, *Kutadgu Bilig'te Devlet ve Adalet İlişkisi*, s. 3.

<sup>73</sup> Mehmet Naim Okur, *Türk Devletlerinde Yöneten –Yönetilen İlişkisi ve İktidarın Meşruiyetinin Temelleri, Büyük Hun İmparatorluğu'ndan Tanzimat Fermanı'na Kadar*, s. 8.

<sup>74</sup> Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 36.

devleti Hun Devletinin yıkılışından sonra ortaya çıkan otorite boşluğunun yol açtığı adaletsiz, barışsız, yağmanın ve katliamların kol gezdiği bir anarşi ortamının sonucunda ortaya çıkmıştı. Bu ortama Tanrının eli değmesi gerekirdi, o da Tanrının töresi ideolojisi çevresinde kurulan Göktürk devleti olacaktı. Bu bağlamda Türk adını tarih sahnesine çıkaran Göktürk devletinin ideolojisini ortak kutsal ve ortak yasa olarak özetleyebiliriz. Yani son derece sosyolojik gerçekleri dikkate alan bir din olarak kabul edebiliriz. Hatta Kaşgarlı Mahmud'un eseri *Divan-ı Lügati't-Türk*'ün önsözünde "Tanrının devlet güneşini Türk burçlarından yükselttiğini" ve "Onlara Türk adını Tanrının verdiği" söylemesi ilk Türk devleti olan Göktürk Hakanlığını oluşturan felsefenin sonraki yüzyıllara yansıyan bir söylemi olarak düşünülebilir.

Biraz konunun dışında da olsa devletin Tanrı ile özdeşleştirildiği eski inanç sistemlerinde insanlardaki Tanrı algısına yöneltilen eleştirilerin ve sunulan alternatif önerilerin gerçekte devletin niteliklerinin de bir tartışması olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Özellikle ilk dönem İslam inanç ekollerinin tartıştığı Tanrının sıfatları ve fiilleri konusu bu konuya örnek gösterilebilir. Ehl-i Sünnet kelamını oluşturan Eşarilerin Tanrıya Kadir-i Mutlak statüsünü vermeleri Tanrının yeryüzündeki halifesi olan muktedire de yaptıklarından sorgulanamaz bir egemenlik hakkı tanıyordu. Bu bağlamda siyasal iktidarın işine gelen bir söylem üretmişlerdi. Mutezile ekolünün Tanrının mutlak kudretini tevhid ve adaletle sınırlaması ise halifenin egemenliğini de sınırlayan siyasi bir mesaj taşıyordu. Ayrıca Mutezili bilginler siyasi meşruiyet arayışları çerçevesinde ortaya çıkan ve evrende tek failin Allah olduğunu öngören Ehl-i Sünnetin cebir ve kader doktrinine hür irade, istitaat ve sorumluluk temalarıyla karşı çıkıyordu<sup>75</sup>.

Konumuza geri dönecek olursak Göktürklerde hükümdarın Tanrıdan kut aldığı inancıyla ülkeyi yönetmesinin ona halkı üzerinde mutlak bir egemenlik hakkını verdiğini, denetimsiz bir otorite sağladığını düşünmenin yanlış olacağını belirtmek durumundayız. Zira Göktürk Hakanları kutu yani tanrısal yönetme yetkisini töreyle belirlenen tutum ve icraatlarıyla koruması gerekirdi. Eğer hükümdar devleti ve halkı zarara sokacak davranışlarda bulunursa, girdiği

<sup>75</sup> Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, s. 250.

savaşları kaybederek halkını zor durumda bırakırsa veya toplum vicdanına aykırı davranırsa kutunu yani toplumsal meşruiyetini yitirirdi. Bu kutun yitirilmesi bir kurultayla kağanın değiştirilmesi ya da bir başkaldırı sonucu hükümdarın değişmesi neticesinde olurdu<sup>76</sup>.

Devletlerin kurucu değerlerinin zaman aşımına uğraması, kurulan devletlerin zaman içerisinde egemen sınıfın güç kullanım aracına dönüştüğü genel olarak eski devletlerin tarihinde görülen bir gerçekliktir. Bu noktada devlet artık toplumsal uzlaşının bir ürünü olan hakem müessese olmaktan çıkıp hanedanın görkem aracına ve ülke toprakları da hükümdarını dilediğine dilediği kadar bağıştta bulunacağı hatta veraset gereği çocukları arasında paylaştıracağı tapulu arazisine dönüşür. İşte bu noktada hanedanlar siyasi egemenliklerini sürdürmek için halk inanışları diyebileceğimiz mitolojik türeyiş öykülerine, rüya anlatılarına ve atalar kültürüne başvurarak yeni meşruiyetler arama çabalarına giderler. Bu çabalar hanedanı ve devleti bir süre daha yapay bir solunum niteliğinde yaşatabilir fakat toplumsal yozlaşmayı ve çürümeyi aksine daha da arttırır. Bu bağlamda atalar kültürü, türeyiş efsaneleri gibi inanışları egemenliği meşruiyetini yitiren hanedanların tutunmak zorunda kaldığı söylenceler olarak değerlendirmek gerekir. Fakat devletleri ortak değerlerin, ortak hukukun ve bunların güncellenmesi ayakta tutar, kutsal soy inancını önceleyen mitoslar, kutsal yurt söylemi üreten kültürler tarih boyunca devletleri felakete sürüklemiştir. Bu bağlamda Truva Atı öyküsünü hatırlamak gerekir. Özetle söylemek gerekirse Truvalıların tuzak olan atı şehre almaları efsaneleşmiş inançlarının ürünüydü. Zira bu efsaneleşmiş inançlarla hareket etmelerinin beldelini Truvalılar çok acı bir katliama maruz kalarak ödemişlerdir<sup>77</sup>.

Bu konuda Hun ve Göktürk devletlerinin kendilerinden sonra gelen kuşaklar için kutsal bir soy kültürü miras bıraktıklarına da değinmek istiyoruz. Bu iki imparatorluktan sonra kurulan Türk devletlerinde hanedanların meşruiyetini soylarını bir şekilde Oğuzlara (Hun Bakiyeleri) ya da Aşinaoğullarına (Göktürk) dayandırdıkları Türk tarihçileri tarafından kabul edilen bir gerçektir. Örneğin Selçuklular Oğuzların Kınık, Osmanlılar Oğuzların Kayı boyundandır.

<sup>76</sup> Naim Okur, "Türk Devletlerinde Yöneten -Yönetilen İlişkisi...", s. 11.

<sup>77</sup> Bal, *Aykırı Sesler Teolojik ve Yarı Politik Denemeler*, s. 109.

Cengiz İmparatorluğundan sonra ise oluşan kutsal han soyunun adı Hakanilerdir. Bir Özbek Beyi olan Timur'un şeceresini Cengiz Han'a dayandırma çabaları bilinmektedir. Yani Hun, Göktürk ve Cengiz devletlerinden sonra Türk Dünyasında kutsal bir han soyu ortaya çıkmış ve sonraki devletlerde egemenliğin meşruiyet aracı olarak halklar tarafından aranmıştır.

### **Sonuç**

Türk kültüründe egemenliğin kaynaklarını incelediğimiz bu çalışmada devletlerin insanlar arasındaki ilişkilerin tanzim edilmesi açısından üst bir otorite arayışı neticesinde sosyolojik bir gereksinimden dolayı ortaya çıktığını varsayarak Türk adını siyasi olarak ortaya çıkaran Göktürk Devleti'nin kuruluş temellerini değerlendirdik. Ayrıca Türk kültüründeki egemenliğin kaynakları açısından önemli olduğu için Eski Türk Dininin ve Mitolojisini konumuzla ilgili olan esasları çerçevesinde incelemiş olduk. İncelediğimiz örneklerden yola çıkarak diyebiliriz ki ilk Türk devleti olan Göktürklerin kuruluşunda egemenliğin kaynağı olarak toplumun ortak değerini yansıtan "Tanrı" ve "Töre" kavramları gibi o dönem için son derece rasyonel diyebileceğimiz birleştirici iki unsurdur. Yani Göktürk Devletinde egemenlik dinsel değerlere, töreye yani adalete bağlılıkla ilişkilendirilmiştir. Fakat devletin işleyişi bu değerlerden uzaklaşınca egemenliğin meşruiyeti yer-su kültü, atalar kültü ve türeyiş efsaneleri gibi irrasyonel unsurlarda aranmıştır. Mitolojik unsurların bir devleti yaşatmaya hiçbir zaman yeterli olmayacağını hatta devleti ve halkı felakete sürükleyeceğine dönük düşüncemizi beyan etmiş olduk. Bu düşüncemizi Truva Atı öyküsüyle ilişkilendirdik.

Konuyu çağdaş dönemle ilişkilendirirsek, Türk kültüründe ve toplumsal hafızasında yer eden mitolojik öğelerin hala iktidara talip olan organizasyonlarca kullanıldığına tanık oluyoruz. Bu mitolojik unsurların en belirginini kutsanmış tarih anlayışıdır. Eski Türk Tarihi'nin, Osmanlı Tarihi'nin, ilk dönem Cumhuriyet tarihinin ya da İslam Tarihi'nin kutsanarak siyasi propaganda malzemesi yapılması çağdaş dönemdeki mitolojik anlatıların en belirginleridir. Ayrıca kadim Türklerdeki devletin Tanrıyla ilişkilendirilmesi ve Türk devletlerinin büyük kaosların sonucunda kurulduğuna dönük bil-

gilerin örtük anlamda toplumsal hafızada yer alması kutsal tarih anlayışıyla birlikte çağdaş dönemde devleti başlı başına bir mitos haline getirdiğini de vurgulamak gerekir<sup>78</sup>.

### Kaynakça

- Artun, Erman, "Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri-Öğretiler-Dinler" <http://docplayer.biz.tr/1243560-Turklerde-islamiyet-onesi-inanc-sistemleri-ogretiler-dinler.html>. Erişim Tarihi:09.06.2017.
- Aydemir, Âdem, "Ötüken ve Ötüken Adı Üzerine" *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sayı:187, 2010.
- Bal, Şahin, *Aykırı Sesler Teolojik ve Yarı Politik Denemeler*, Mana Yayınları, İstanbul, 2017.
- ....., *Sorgulanmadan Sorgulamak*, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.
- Bağdatlı, Özlem, *Kutadgu Bilig'te Devlet ve Adalet İlişkisi*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.
- Batur, Ahsen, *1200 Yıllık Sürgün "Türk" Adının Hazin Serüveni*. Selenge Yayınları, İstanbul, 2013. Taneri, Aydın, *Türk Devlet Geleneği Dün-Bugün*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993
- Beriş, Emrah H, "Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Üzerine Bir Değerlendirme" *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt.63, sayı:1, 2008.
- Bora, Tanıl, "Milli Tarih ve Devlet Mitosu". *Birikim Dergisi*, sayı:105-106, 1998.
- Çeşmeli, İbrahim, "Tarihi Kaynaklara Göre Türk Göçebelerinde Dinler Kültürleri, Ritüelleri ile İkonografi M. S. 8. Yüzyıla Kadar" *Art-Sanat Dergisi*, sayı:3, 2015.
- Durant, Will, *Medeniyetin Temelleri*, çev. Necati Muallimoğlu, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1978.
- Etöz, Zeliha, "Mitos ve İktidar", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt:66, sayı:3, 2011.
- Evkuran, Mehmet, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.
- Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu*, Tutku Yayınları, Ankara, 2014.
- Gökalp, Ziya, *Türk Medeniyeti Tarihi*, sadeleştiren: Yalçın Toker, Toker Yayınları İstanbul, 1995.

---

<sup>78</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Tanıl Bora. "Milli Tarih ve Devlet Mitosu". *Birikim Dergisi*. Sayı:105-106. 1998.

- Gumilev, L. N, *Etnogenez Halkların Şekillenışı, Yükseliş ve Düşüşleri*, çev. Ah-sen Batur, Selenge Yayınları. İstanbul, 2004.
- Günay, Üren ve Güngör Harun, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1997.
- Gündüz, Şinasi, "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos" *Mil-el ve Nihal Dergisi*, cilt:6, sayı:1, 2009.
- İbn Haldun, *Devlet*, İlke Yayınları, İstanbul, 2013.
- Karakaş, Selim, "Türklerin Orijinal Dinleri Meselesi" *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, cilt:13, sayı:2, 2014.
- Okur, Mehmet Akif, "Büyük Kimliğin İzinde: Genişleme Çağları Ergenekonlar ve Türklük" , *Orta Asya'da İslam Temsilden Fobiye*, editör, Muhammet Savaş Kafkasyalı, cilt:1, Ahmet Yesevi Ün. Yayınları, Ankara-Türkistan, 2012.
- Okur, Mehmet Naim, *Türk Devletlerinde Yöneten –Yönetilen İlişkisi ve İktidarın Meşruiyetinin Temelleri, Büyük Hun İmparatorluğu'ndan Tanzimat Fermanı'na Kadar*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2007.
- Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, Qraf Yayınları, İstanbul, 2013.
- Şeriati, Ali, *Medeniyet Tarihi I*, çev. İbrahim Keskin, Fecir Yayınları, Ankara, 1998.
- Şimşek, Osman, "Devlet Kavramının Gelişimi ve Küreselleşmedeki Anlamı" Kaynak Site: <http://www.kamu-is.org.tr/pdf/5413.pdf>. Erişim Tarihi: 04.06.2017
- Timurluoğlu, Vecihi, "Mitolojide Devlet Bilgisi" *Memleket Siyaset Yönetim Dergisi*, sayı:1, 2006.
- Turan, Metin, *Türk Destanları*, Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Kaynak Site:<https://fevzioz.files.wordpress.com/2014/01/acc4b1klama-destan2.pdf>. Erişim Tarihi:10.06.2017.
- Wintson, Robert, *Tanrının Öyküsü Tanrı mı İnsanı, İnsan mı Tanrı'yı Yarattı*, Say Yayınları, İstanbul, 2005.
- Yuvalı, Abdülkadir, "Türk Devlet Felsefesi", *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:1, 2008



## İsfâhan'da Nizârî-İsmâilî Faaliyetleri

**Ayşe ATICI ARAYANCAN\***

---

### Activities of Nizari Ismaili in Isfahan

---

**Citation/©:** Atıcı Arayancan, Ayşe, (2017). Activities of Nizari Ismaili in Isfahan, Milel ve Nihal, 14 (1), 270-287.

**Abstract:** Isfahan, being the capital city of Seljuks, has been an important center facing the struggle of Sunnis and Shiahs after the XI. century. Seljuk administration especially tried to take measurements against propagandas of Nizârî Ismailis, active in İsfahan, in terms of both in ideology and act. Nizârî Ismâilîs committed assassinations, established invitation houses for the sake of the issue they named Davet-i Cedide. Public had to be divided into two as Sunnis and Shiahs, and a serious chaos has occurred in the city. Not only the state and the public but also the architectural structure of the city faced damages in the chaotic environment. This article emphasizes on the Nizârî Ismâilî's activities in Isfahan while it considers the historical process and events in terms of public, politics and religion; and provide a general overview.

**Key Words:** İsfahan, Nizârî, Ismâilîs, Seljuks.



---

\* Yard. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Anabilim Dalı  
[ayse.atici2@gmail.com]

Atrf/©: Atıcı Arayancan, Ayşe, (2017). İsfâhan'da Nizârî-İsmâîlî Faaliyetleri, Mîlel ve Nihal, 14 (1), 270-287.

Öz: Selçuklu başkenti olan İsfahan XI. yüzyıldan sonra Sünnî-Şii mücadelelerinde önemli merkezlerden biri olmuştur. Özellikle Selçuklu yönetimi İsfahan'da faaliyet gösteren Nizârî İsmâîlîlerin fikirselle ve eylemsel propagandalarına karşı önlemler almaya çalışmıştır. Nizârî İsmâîlîler tarafından Davet-i Cedide adını verdikleri davaları uğruna İsfahan'da suikastlar işlenmiş, davet evleri kurmuş, halk Sünnî ve Şîî olmak üzere ikiye bölünmek zorunda kalırken şehirde ciddi karmaşa yaşanmıştır. Çıkan bu karmaşanın içinde sadece devlet ve halk değil şehrin mimari dokusu da zarar görmüştür. Bu makalede, İsfahan'da Nizârî İsmâîlî faaliyetleri üzerinde durulurken şehrin toplumsal, siyasî ve dinî açıdan şahit olduğu tarihsel süreç ve olaylar ele alınacak ve genel değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İsfahan, Nizârî, İsmâîlîler, Selçuklular.

### Giriş

Selçuklu döneminde başkent olan İsfahan ticari, kültürel ve dini açıdan önemli ortaçağ şehirlerinden biri olmuştur. İsfahan'ın etnik ve dinî yapısı İran'ın tarih sürecinde göç eden birçok topluluğun etkisiyle sürekli olarak değişmiştir<sup>1</sup>. İslam öncesi dönemde nüfusun büyük çoğunluğu Ari-Zerdüştlü olan İsfahan, Müslüman-Arapların şehri ele geçirmesi ile birlikte hızla İslamlaşmaya başlamış ve Sünnî akîde büyük bir bölümde kabul görmüştür. İslam devrinin ilk dört asrında İsfahan'da bulunan Sünnîlerin önemli bir bölümü Hanbelî mezhebine mensup olmuştur. X-XI. Yüzyıl aralığında ise nüfusun büyük bir kısmında Hanefîlik ve Şafîîk görülmüştür. Zamanla şehirde Şîîlerin sayısı artarken özellikle İsmâîlî faaliyetleri çoğalmış ve İsfahan şehrinde mezhep çatışmaları artarak devam etmiştir<sup>2</sup>.

Selçuklu hükümdarı Sultan Melikşâh döneminde başkent olan İsfahan, İsmâîlîlerin önemli propaganda merkezlerinden biri olmuştur. Bilindiği gibi XI. Yüzyılda Fatımîler Mısır'dan Kahire merkez olmak üzere yoğun bir şekilde daîler aracılığıyla İran başta olmak üzere Hicaz, Yemen, Irak'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılmışlardır. Fatımî ve Abbasi halifeleri arasında süregelen Sünnî-Şîî çatışması içerisinde Sünnî İslam dünyasının önderliğini Selçuklular

<sup>1</sup> Osman Özgüdenli, "İsfahan", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, c.22, İstanbul: 2000, s. 497.

<sup>2</sup> Osman Özgüdenli, "İsfahan", *DİA*, s. 497.



ele almış ancak Selçukluların ilgilenmek zorunda kaldığı en önemli meselelerden biri İsmâîlîlik olmuştur. Selçuklular, İran başta olmak üzere tüm bölgelerde Fatimîlere karşı askerî mücadele yanında fikrî ve ilmî açılardan da faaliyetlerde bulunmuştur. Bunun yanında Haçlı saldırıları, iktidar kavgaları ve isyanlar içerisinde devletin merkezî otoritesi sarsılmıştır. Birçok meselenin yanında Şii hareketler Selçuklu devletinin en baş problemlerinden biri olmuş ve bu konuda devletçe önlemler alınmaya çalışılmıştır<sup>3</sup>. Bu karmaşa esnasında İran'ın birçok şehrinde, Selçuklulara ve Sünnî düşünceye düşman olan Fâtimî İsmâîlîlilerden ayrılarak tek başına yayılmaya çalışan ihtilalci karakterli Nizârîlerin İsfahan başta olmak üzere Selçuklu şehirlerinde yaptıkları propagandalar ve eylemler insanları etkisi altına alarak devlet ve sosyal düzeni bozacak boyutlara ulaşmıştır<sup>4</sup>. Nizârîler özellikle İsfahan'da çok hızla yapılmış ve gerçekleştirildikleri sıra dışı eylemler ile Selçuklu hükümdarlarının dikkatini çekmeyi başarmışlardır. Fikirselsel ve eylemselsel propagandaları ile Selçuklu devlet ve toplumunda ciddi hasarlara neden olmuşlardır. Bu çalışmada, Nizârî İsmâîlîlerinin Selçuklu topraklarında yapılanma süreci İsfahan'da işlenen suikastlar ve şehre verilen mimari zararın yanında, mezhep kavgaları yüzünden Selçuklu halkının ve devletin durumu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

### I.İsfahan'da İsmâîlî Yapılanması

İsfahan'da İsmâîlî yapılanması Fatimî İsmâîlîleri döneminde başlamış, Nizârî İsmâîlîleri döneminde istikrarlı, yoğun ve daha planlı bir şekilde devam etmiştir. 1070 yılları başında Selçukluların başkenti İsfahan'da gizli karargâhı bulunan Abdülmelik b. Attaş, İsmâîlî önderliğini yürütmüş<sup>5</sup> ve merkezi Kirman'dan batıdaki Azerbaycan'a kadar geniş bir bölgede İsmâîlî hareketinin sorumluluğunu üstlenmiştir. Ancak yaptığı eylemler Selçuklu yönetimin dikkatini çekince Rey'e kaçmak zorunda kalmıştır<sup>6</sup>. Abdülmelik b.

<sup>3</sup> Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti, (1040-1092)*, Tarih ve Tabiat Vakfı, İstanbul: 2002, s.166.

<sup>4</sup> Ahmet Ocak, *Selçuklular*, s.210.

<sup>5</sup> Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi, Alfa Tarihi*, İstanbul: 2016, s.160

<sup>6</sup> Er-Râvendî, *Râhatu's Sudûr ve Âyetu's-Sûrûr*, Çev. Ahmet Ateş, c. I-II, Ankara: 1957, s. 155, Nurullah Yazar, *Büyük Selçuklu Döneminde İsfahan*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara:2013, s.136.

Attaş'tan sonra İran baş dailiğini Hasan Sabbah üstlenmiştir. İran bölgesi baş dâisi Abdulmelik b. Attaş, İsfahan'da Fatimî İsmâîlîlerden koparak yeni bir örgütlenme başlatan Nizârî İsmâîlî hareketinin önderi Hasan Sabbah'ın mezhebe girişini<sup>7</sup> Rey'e geldiğinde onaylamış ve dava örgütlenmesinde görev vermiştir<sup>8</sup>. Sonrasında 1072 yılından itibaren Fatimî İsmâîlî davasına<sup>9</sup> hizmet etmek üzere faaliyetlere başlayan Hasan Sabbah daha sonra 1076 yılında Mısır'a giderek burada 3 yıl kalmış, eğitimini ilerlettikten sonra 1081 yılında İsfahan'a dönmüştür<sup>10</sup>. Daha sonraki 9 yılını Dehhuda kimliği ile İsmâîlî daisi olarak İran'ın birçok bölgesinde seyahat edip Fatimî Halifesi El-Muntasır'ın oğlu Nizâr adına Davet-i Cedide adını verdiği propagandasını yürütmüştür. Planlarını Selçuklu yönetimine karşı doğrudan bir ayaklanma başlatmak için aşama aşama ilerletmiştir<sup>11</sup>. Özellikle İran'ın dağlık bölgelerinde Nizâr adına propagandasını sürdürürken kendisine sağlam bir merkez aramaya

<sup>7</sup>Kaşanî, Cemaleddin Ebü'l Kasım Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Zübdetü't-Tevârîh*, Hurufçimi-yi Samedi, Tahran: 1344, s.133;Mirhvand, *Tarih-i Ravzatü's-Sefa Fi Sîreti'l-Enbiyâve'l-Mülûkve'l-Hulefâ*, Tashih. Cemşid Kiyanfer, İntişarat-ı Esatir, c. 6, Tahran: 1385, s. 3077.

<sup>8</sup>Reşidüddin Fazlullah, Hemedanî, *Câmiü't-Tevârîh*, Nşr. Muhammed Müderrisi Zencani, Tahran:1338, s. 99; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil Fi't-Târîh, *Tercümesi (İslam Tarihi)*, Çev. Abdülkerim Özaydın, c. 10-11, İstanbul: 1987, s. 261; Kaşanî, *Zübdetü't-Tevârîh*, s. 135; Willey, Peter, *Eagle's Nest, İsmâîlî Castles in İnan and Syria*, The Institute of İsmâîlî Studies, London: 2005, s. 123.

<sup>9</sup>Fâtımî davası hilafetinin 909 yılındaki kuruluşundan Fâtımî halifesi Müstansır'ın 1084'deki ölümüne ve Nizârî ve Mus'tali olarak ikiye ayrılmasına kadarki süreci kapsamaktadır. Fatimî Halifesi el-Müstansır adına davette bulunan Hasan Sabbah el-Müstansır'ın 1094 yılında ölmesinin ardından imamet/veraset tartışmalarında Nizâr'ı desteklemiştir. Selçuklulara karşı ayaklanmış olan Hasan Sabbah ve İran İsmailileri Nizâr'ın tarafında yer almışlar ve bu tarihten itibaren "Nizârîyye" diye tanınacak olan İran ve Irak vs. İsmaililer, Fâtımî halifeliliği ve İsmailî hareketin diğer kolu Müstaliye ile bağlarını koparmışlardır. Muzaffer Tan, "*Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar*", s.111-145.

<sup>10</sup>Alaaddin Ata Melik Cuveynî, *Târîh-i Cihân-güşâ*, Çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1999,s. 536; El-Talib, *Tarih-i İsmâîlîyye*, Tahran,1362; s. 87; Mirhvand, *Ravzatü's-Sefa*, s. 3078.

<sup>11</sup>Farhad Daftary, *Alamut Efsanesi*, s.56. Farhad, Daftary, *Muhâlif İslamın 1400 Yılı İsmâîlîler: Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Ankara: 2001.s.90; Nurullah Yazar, Büyük Selçuklu Döneminde İsfahan'ın Siyasi Durumu, *Journal of İslamic Research*,2013: S.24(01), Ankara: 2013,s.33

başlamıştır<sup>12</sup>. Selçuklu yönetimi tarafından takibe alınan Hasan Sabbâh, çareyi kimseye görünmeden İsfahan'daki arkadaşı Ebû'l-Fazl'ın evine gitmekte bulmuştur. Gizliden yürüttüğü propagandasının planlarını bir süre İsfahan'daki bu evde gizlenerek sürdürmüştür. Hatta öyle ki İsfahan'da kaldığı süre boyunca arkadaşı ile yaptığı sohbetlerde son derece heyecanlı ve kararlı bir şekilde sürekli yeni davasından söz etmiş ve Sultan'ın taassubundan, devlet erkânının baskısından şikâyet ettikten sonra; “*Ne yazık! Eğer kendime iki taraftar bulsam bu memleketin altını üstüne getiririm*” demiştir<sup>13</sup>. Bu söz üzerine Ebû'l-Fazl aşırı yorgunluktan korkudan, endişeden ve tehlikeli günler geçirmekten Hasan Sabbâh'ın akli dengesinin bozulduğunu düşünerek onun için dimağı güçlendirici yiyecekler ve içecekler hazırlamıştır<sup>14</sup>. Hasan Sabbâh bu yiyecekleri görünce hemen Ebû'l-Fazıl'ın aklından geçenleri anlamış ve İsfahan'dan Kirman'a kaçmış, sonrasında Rey'in bir kasabası olan Huvar yolundan Kazvin'e geçmiştir<sup>15</sup>. İsfahan'dan ayrıldıktan sonra Alamût Kalesi'ne yerleşip, tam 35 yıl oradan hiç ayrılmayarak başta İsfahan ve Rey olmak üzere İran'ın birçok yerinde davasını sürdürmeyi başarmıştır<sup>16</sup>. Hasan Sabbâh, Davet-i Cedide (Yeni Davet) adını verdiği propagandasının yanında Nizârî İsmâîlîliğinin inançsal, felsefî temeli olan Ta'lim doktrini geliştirip merkeze yerleştirdikten sonra teşkilat bünyesindeki dâiler ve fedâiler aracılığıyla teşkilatlanmasını devam ettirmiştir. Hasan Sabbâh'ın kurmuş olduğu teşkilat yapısındaki sistem üst-ast ilişkisiyle yürütülürken, Ta'lim doktrininin devamını yine öğretmen-öğrenci hiyerarşisi içinde derece derece

---

<sup>12</sup>Peter Willey, *Eagle's Nest*, s. 124; Heinz Halm, “Bateniya”, *Encyclopedia Iranica*, c. III, Routledge& New York, 1989, s.59. İran bölgesinde Hasan Sabbâh'tan başka El-Kirmanî, El-Muayyed al Şirazi, Nasır-ı Hüsrev hepsi ayrı ayrı dâilik yapmıştır.

<sup>13</sup>Cuveynî, *Târîh-i Cihân-güşâ*, s.542; Müstevfî, *Tarih-i Güzide*, nşr. Abdülhüseyin Nevaî, Çaphane-i Firdevsi, İran: 1339,s.517.

<sup>14</sup>Reşidüddin Fazlullah, *Câmiü't-Tevârîh*, s. 112-113

<sup>15</sup>Reşidüddin Fazlullah, *Câmiü't-Tevârîh*, s. 112-113; Hamdullah Müstevfî Kazvînî, *Tarih-i Güzide*, Nşr. Abdülhüseyin Nevaî, Çaphane-i Firdevsi, İran, 1339.s. 517; El-Talib, *Tarih-i İsmâîlîyye*, s. 86.

<sup>16</sup>Reşidüddin Fazlullah, *Câmiü't-Tevârîh*, s. 133,

öğrenmeye dayandırmış ve sağlamlaştırmıştır<sup>17</sup>. Hiçbir zaman imamlık iddiasında bulunmayan Hasan Sabbah, kendisinin Nizâr'ın soyundan gelen imamın ortadan kaybolmasından sonra hüccet, yani delil ve davet reisi olduğunu savunmuş, aşama aşama öğrenmeye dayanan Ta'lim doktrinini<sup>18</sup> ve Da'vetü'l-Cedide'nin kurucusu olarak etkin rol oynamıştır<sup>19</sup>. Selçuklu topraklarında son derece militarist ve yeni bir propaganda ile kurduğu yapı sayesinde 166 yıl Selçuklu coğrafyasında etkin olmayı başarmış, başkent İsfahan'ı tehdit etmiştir<sup>20</sup>.

Hasan Sabbah, Alamut'ta yerleştikten sonra Abdülek b. Attaş oğlu Ahmed'e İsfahan başdailiği görevini vermiş ve Ahmet İsfahan'daki İsmâîlî grubun lideri olarak kabul edilmiştir. Abdülmelik b. Attaş b. Ahmed, hiç gecikmeden İsfahan yakınlarında bir davet-hane kurmuş, bölgede tam otuz bin kişiyi Nizârî İsmâîlîliğine kazandırmıştır. Bu arada Selçuklu hazinesini zarara uğratarak, kendi hazinelerini güçlendirecek vergiler toplamıştır<sup>21</sup>. Deylem'e gelerek, Deşt-i Gôr şehrinin yakınlarında bir ev kiralayıp, hücre evi kurmuştur. Özellikle Deylem zümresi üzerinde etkin rol oynayıp, onlarla kurduğu samimi ilişkiler sayesinde her gece hücre evinde toplantılar yapmış ve otuz bin kişinin daveti kabul etmesini sağlamıştır<sup>22</sup>. Daha sonraları İsfahan yakınlarında bulunan Selçukların büyük ve önemli kalelerinden Şahdiz Kalesi'ne bir şekilde sızıp, gizliden kaleyi ele geçirmeyi başarmıştır<sup>23</sup>. İsfahan ve çevresinde meşru olmayan yollara başvuran Ahmed b. Abdülmelik b. Attaş'ın adamları yol kesmeye, güçsüz halkı öldürmeye, halkın mallarını gasp ederek,

<sup>17</sup>Ahmet Ateş, "Batıniyye", İA,MEB, c. 2, İstanbul, 1949, s. 341; N. Çağatay - İ. A. Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi I*, s. 75-76; Çağatay, N., Çubukçu, İ.A., *İslam Mezhepleri Tarihi I*, A.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara: 1965, s.7

<sup>18</sup> Cuveynî, *Târîh-i Cihân-güşâ*, s. 538-539

<sup>19</sup> Heinz Halm, *Shi'ism*, Columbia University Press, New York: 2005, s. 182.

<sup>20</sup>Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, Alfa Yayınları, İstanbul:2016,s.167; Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17:2, Sivas: 2012, s.133

<sup>21</sup>Farhad Daftary, *İsmâîlîler*, s. 393.

<sup>22</sup>Nişaburî, *Zeyl-i Selçukname*, Tahran, 1332, s. 40;Er-Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, c. I, s. 152-153

<sup>23</sup>Er-Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, C. I, s. 152-155; Adnan Adıgüzel, "Mehmet Şerefeddin Yaltkaya'nın Fatimiler ve Hasan Sabbah Makalesinin Sadeleştirilmesi", *e-şarhiyat ilmi Araştırmalar Dergisi*, S.XII, 2014,s.216.

vergi koymaya başlayınca bu durum iç ve dış karışıklıkları tetikleyip, bölge halkını son derece zor bir duruma düşmüştür<sup>24</sup>. Şahdiz Kalesi dışında İsfahan'ın beş fersenk uzağında bulunan Hâlinecân Kalesi de Ahmed b. Abdülmelik b. Attaş tarafından Türk asıllı bir kale muhafızın yardımı ile ele geçirilmiştir<sup>25</sup>.

Başlarda İsfahan'da daha pasif yer edinen İsmâîlîler, Sultan Melikşah'ın ve Nizâmü'l Mülk'ün ölümünden sonra çıkan taht kavgaları ve anlaşmazlıklardan faydalanarak sağlam bir yapılanma çeresine girmişler. Selçuklu kalelerini tek tek ele geçirip, suikastlarını artırmışlardır. Bunun sonucunda Selçuklu yönetimi askeri harekâtın yanında onları topyekûn yok etme için ağır saldırılarda bulunmuştur. Dönemin sultanı Sultan Beryarûk İsfahan İsmâîlîlerine karşı kıyımlar başlatmıştır<sup>26</sup>. Saray ve orduya sızan İsmâîlîleri ya da şüphe ettiği Selçuklu yetkilisini tehdit edip etkisiz hale getirirken, Sencer de Kuhistan'da çok sayıda İsmâîlîyi ya öldürtmüş ya da köleleştirmiştir<sup>27</sup>. Eş zamanlı olarak Sultan Berkyarûk kendisinin de katıldığı bir süvari birliği ile İsmâîlîlerin çadırına saldırarak, tam 300 kişiyi ve Kâkeveyh'e kaçmış olan İsmâîlî liderleri Emir Muhammed Düşmenziyâr'ı yakalatıp öldürtmüştür. İsmâîlîlerin malları ve ağırlıklarını yağmalatmış, suikastlarda kullanılacak olan silahlar ele geçirilerek askeri harekâtın yanında toplu kıyımlar devam etmiş ve İsfahan'ı tehdit eden Şîî hareketi durdurulmaya çalışılmıştır<sup>28</sup>.

Ahmed b. Abdülmelik b. Attaş'ın İsfahan'da çok sayıda taraftar toplayıp, giderek güçlenmiş olması Sultan Muhammed Tapar'ın da dikkatinden kaçmamış ve olanlara son vermek, Müslümanları onların zulüm ve zorbalıklarından kurtarma fikriyle Şahdiz Kalesi'ni kuşatmıştır. Kaleye daha iyi hâkim olabilmek için kalenin batı tarafındaki en yüksek mevkiye taht kurmuş ve bizzat kendisi

<sup>24</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kamîl*, c.10, s. 346; El-Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Ustra*, (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi), Çev. Kıvameddin Burslan, Ankara,1999. s. 93; Er-Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, C. I, s. 151-152.

<sup>25</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kamîl*, c. 10, s. 262.

<sup>26</sup>Farhad Daftary, *İsmâîlîler*, s. 393.

<sup>27</sup>Farhad Daftary, *İsmâîlîler*, s. 393.

<sup>28</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kamîl*, c.10,s.265; Abdülkerim Özeydın, *Sultan Berkyarûk Devri Selçuklu Tarihi (1092-1104)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 2001,s. 89.

yönetmiştir. İsmâîlîlerin zulmünden bıkan halk ve köylüler Sultan'ın etrafında büyük bir topluluk oluşturmuş, kalenin bulunduğu dört fersah uzunluğundaki dağı her taraftan kuşatmıştır. Bu arada Ahmed b. Abdülmelik b. Attaş kale halkı ile birlikte kendisini kalede korumaya almıştır<sup>29</sup>. İyice sıkıştığında ise İsfahan'ın Sünnî fakihleri ve din adamları ile uzun görüşmeler yaparak, dinsel bir tartışma başlatıp zaman kazanmaya çalışmıştır. Sultana gönderdiği bir mektupta; kendilerinin Allah'a ve peygambere inanan, şeriatın gereklerini yerine getiren gerçek Müslümanlar olduklarını, Sünnîler ile tek ayrılıklarının imâmet konusu olduğunu savunurken, gerçek Müslüman olmalarının yanı sıra sultanın yüksek hâkimiyetini tanıyan ve vergi ödemeye de hazır olduklarından bahsedip, kendilerine karşı açılan savaşın meşru bir dayanağının olmadığından söz etmiştir. Aslında başlarda sultanın danışmanlarının ve Sünnî fakihlerin çoğu Ahmed b. Abdülmelik b. Attaş'ın savunmasını kabul etmeye eğilimli iken, başta Şafi Ebu'l-Hasan Ali b. Abdurrahman gibi fakihlerin yer aldığı bir grup İsmâîlîlere karşı çıkma konusunda ısrar edince tartışma sona ermiş ve kuşatma devam ettirilmiştir<sup>30</sup>. Kale içerisinde bulunan İsmâîlî halkı ciddi yiyecek sıkıntısı çekmeye başlayınca, çaresiz kalan Ahmed b. Abdülmelik b. Attaş, Sultan Muhammed Tapar'ın veziri olan ve aynı zamanda İsmâîlî taraftarı olan Sad'ül-Mülk'ten zâhirelerinin bittiğini, savaşmaktan yorulup, kaleyi teslim etmek zorunda kalacakları haberini yollayarak yardım istemiştir<sup>31</sup>. Gizliden İsmâîlî destekçisi olan Sadü'l-Mülk, sultandan habersiz onlara her gün altın, erzak, meyve ve tüm ihtiyaçlarını göndermiştir. Ancak Muhammed Tapar'ın ısrarlı kuşatması sonucunda, Hâlincan Kalesi'nin kendilerine verilmesine karşılık Şahdiz Kalesi'nin teslimine razı olmuşlardır<sup>32</sup>. Ayrıca bir grup İsmâîlî'nin kaleden inmesini ve Errenca'da bulunan En-Nazır Kalesi'ne, ikinci gurubun ise Tabes Kalesi'ne varıncaya kadar eşlik etmesini ve daha

<sup>29</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kamîl*, c.10,s. 346; El-Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 93.

<sup>30</sup>Kaşanî, *Zübdetü't-Tevârih*, s. 157; Farhad Daftary, *İsmâîlîler*, s. 399.

<sup>31</sup>Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, c.I, s. 155; Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, Ankara, 1995,s. 180.

<sup>32</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târîh*,s. 347; M.G.S. Hodgson, *The Order of Assassins*, Mounte&Go, Gravenhage, 1955,s. 95.

sonra Alamût Kalesi'ne Hasan Sabbâh'ın yanına kadar götürmelerini istemişlerdir<sup>33</sup>. Bu isteklerini kabul eden Muhammed Tapar, İsmâîlîleri en-Nazır ve Tabes Kalelerine yollamıştır. Ancak bütün bu talepleri zaman kazanmak için isteyen Ahmed b. Adülmelik Ataş, anlaşma karşılığında sözünde durmayarak elinde bulunan es-Sinn Kalesi'ni sultana teslim etmekten vazgeçince, Muhammed Tapar bu kez oraya saldırmıştır<sup>34</sup>. Bu arada kalenin ileri gelenlerinden birinin sultana kaleye çıkılan gizli yolu göstermesi üzerine Şahdiz Kalesi yeniden ele geçirilmiştir<sup>35</sup>. Ahmed b. Abdülmelik Attaş'ın da bulunduğu bir grup esir alınmış, bir hafta zindanda bekletilen Ahmed b. Abdülmelik Attaş'ın derisi yüzölüp, içine saman doldurulan vücudu İsfahan'ın her tarafında teşhir edilmiştir. Kafası Bağdad'a gönderilmiştir<sup>36</sup>. Böylece Nizârî İsmâîlîlerinin İsfahan ve civarındaki direnişi ve yapılanmaları sultan Muhammed Tapar tarafından bir süreliğine kontrol altına alınmıştır.

## II. İsfahan ve İsfahan Cuma Camii'nde Yapılan Suikastlar

Nizamü'l Mülk'ün öldürülmesinin ardından kısa bir süre sonra Sultan Melikşah'ın ölümü ile dikkati dağılan Selçuklu meliklerinin merkezi otoriteyi kontrol altına almaya çalıştığı süreçte Nizârî İsmâîlîler Rudbar, Kumis, Kûhistan ve diğer dağlık bölgelerde çok sayıda kaleyi ellerine geçirmenin yanında örgütlenmelerini şehirlere yayarken, doğrudan Selçuklu yönetiminin işlerine karışmaya başlamışlardır. Giderek etkinliklerini artıran İsmâîlîler daha da cesaret kazanarak dikkatlerini İsfahan'a Selçuklu merkezine yöneltmişlerdir<sup>37</sup>.

Nizârîlerin organize olarak hareket etmeleri, kendilerine atfedilen ve geniş çapta ses getiren suikastlarla birlikte Sünnî devlet Selçuklu'ya yönelen tehditlerin en başına yerleştirirken, başta Selçuklu

<sup>33</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamîl*, c. 10, s. 347.

<sup>34</sup> Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, C. I, s. 157.

<sup>35</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamîl*, c.10,s.348; Nişaburî, *Zeyl-i Selçukname*, s.40; Er-Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, c. I, s. 152-153.

<sup>36</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamîl*, c.10, s.348; Reşidüddin Fazlullah, *Câmiü't-Tevârih*, s. 144; Kaşanî, *Zübdetü't-Tevârih*, s. 157; Teyfik Ebuzziya, *Hasan b. Sabbâh*, s. 23; Farhad Daftary, *A Short History of Islam*, s.153; Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 55.

<sup>37</sup> Farhad Daftary, *İsmâîlîler*, s.392.

yönetimi olmak üzere Sünnî çoğunluk tarafından bastırılan hatta yok edilmesi gereken topluluk haline gelmişlerdir<sup>38</sup>. Çünkü Hasan Sabbah'ın ve haleflerinin yaptığı eylemler merkezi otoriteyi sarmasının yanında siyasi dengeleri değiştirirken, ticaret yollarını kesme, halktan illegal yollar ile vergileri toplama vs. gibi eylemler ile sosyo-ekonomik olarak devleti ve halkı ciddi tehdit altına sokmuştur. Nitekim dinin siyasallaştırılması ile başlayan eylemler sosyo-ekonomik, siyasi, dini ve kültürel açıdan zorlanan İsfahan toplumunu ve devleti farklı mücadele yöntemlerine iterken, bu durum şehirde çok yönlü karmaşaya neden olmuştur. Özellikle artan suikastlara karşılık, Nizârî İsmâîlî kalelerini kuşatma altına alan Selçuklu yönetimi sonuç alamayınca, İsmâîlîlere saldırılarını daha şiddetlendirip toplu halde yok etme, şehirlerde yaşayan İsmâîlîleri ateşe atarak ya da kılıçtan geçirerek öldürülme şeklinde savunmaya geçmiştir. İsfahan başta olmak üzere Halep, Şam, Kazvin güney Horadan'daki kasabalar ve diğer bölgelerdeki İsmâîlîlerin mallarına el konulmuş ve katledilmeye başlanmıştır<sup>39</sup>. İsfahan'da karşılıklı İsmâîlî-Sünnî olayları giderek büyürken, şehir merkezi ve İsfahan Cuma Cami, İsmâîlîlerin önemli propaganda merkezlerinden biri haline dönüşmüştür. Çünkü birçok devlet adamı ve komutan burada İsmâîlîler tarafından katledilmeye başlanmıştır. Aynı şekilde İsfahan'da haklarında olumsuz konuşan eylemsel ve sözsözsel karşı duruş sergileyen din alimleri, kadılar, hâkimler, müezzinler ve halifeler arasından seçilmiş Sünnî din adamları en önemli kurbanları arasına girmiştir. Nitekim İsfahan ve yakın çevresinde onlara karşı sayısız suikastlar gerçekleşmiştir.

Bilindiği üzere İsmâîlîlerin Selçuklu Devlet bünyesindeki ilk kıtalları, İsfahan'daki olaylar ve Alamût'un ele geçirilmesinden önce Save'de bir müezzinin öldürülmesidir. Bu olayla İsmâîlî dâileri ve Büyük Selçuklu yönetimini ilk defa karşı karşıya getirmiştir. İsmâîlîlerden on sekiz kişi bir bayram günü burada buluşarak, bayram namazı kılmışlardır. Ayrıca bu olay, İsmâîlîlerin toplu olarak varlıklarını ilk defa ifade edip, boy gösterdikleri bir eylem de olmuştur. Öyle ki bu eylemin haberini alan beldenin emiri, bu şahısları tutuklatmış, sonra da serbest bırakmıştır. Rivayete göre; Save'li

<sup>38</sup> Farhad Daftary, *Alamut Efsaneleri*, s.62.

<sup>39</sup> Farhad Daftary, *Alamut Efsaneleri*, s.63.



İsmâîlîler, İsfahan'da ikamet eden bir müezzini kendilerine katılmaya çağırılmışlardır. Fakat o, bu daveti kabul etmeyerek reddince açığa çıkacakları korkusuna kapılarak müezzini öldürmüşlerdir. Olay Nizâmü'l-Mülk tarafından duyulunca müezzini öldürmekle itham edilen kişilerin yakalanma emri verilmiştir. Katil olduğu tahkik edilen Tahir ismindeki bir marangoz kısasen katledilerek, ayağından sürüklenip, İsfahan sokaklarında teşhir edilmiştir. Sünnî müezzine karşı İsmâîlî marangozun öldürülmesi iki tarafı karşı karşıya getirmiş ve karşılıklı olaylar silsilesini başlatmıştır<sup>40</sup>. Ardı arkası kesilmeyen suikastlar, tek tek öldürülen önemli devlet adamları, âlimler ve din adamlarının ortadan kaldırılması Selçuklu devlet yönetimine güç kaybettirirken, Selçuklu'nun alışıktır olmadığı meydan savaşları ve kuşatmalardan farklı bir strateji uygulamasına neden olmuş, suikastlara karşılık daha sert önlemler alınmıştır. Halk nezdinde sözü dinlenen, saygı duyulan önemli Sünnî âlimler ve din adamlarının öldürülmesi İsfahan sokaklarında halk tarafından toplumsal tepkiye sebep olmuştur. İsfahan'da gerçekleştirilen bu suikastların ortak özelliği kalabalıklar arasında işlenmesinin yanında devlet ve toplum içinde çok ses getirmiş olmasıdır. Çünkü Selçuklu sarayının hemen yanı başında başkent İsfahan'da işlenen bu suikastlar devlete olan güveni sarmış, tepkiye sebep olmuştur. Örneğin dönemin hanefî bilginlerden olan Nişabûr kadısı Saîd b. Ebî Muhammed, Ramazan bayramı kutlamaları sırasında, 1106 İsfahan Cami'nde bir fedâî tarafından öldürülmüştür<sup>41</sup>. Aynı şekilde onların amansız rakibi olan İsfahan Kadısı Ubeydullah el-Hatib öldürülmüştür<sup>42</sup>. Yine Abbasi halifesi er-Raşid Billah'ın hilâfete geçtikten sonra İsfahan'da atına binerken pusuda bekleyen dört fedâî tarafından bıçaklanarak öldürülmesi<sup>43</sup>üzerine İsfahan halkı İsmâîlîlere karşı yeni ve şiddetli bir tepki gösterirken,

---

<sup>40</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamîl*, c.10,s.258; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Türk Kültürü Araştırma Merkezi, Ankara, 1965, s. 320; Bernard Lewis, *Haşîşiler (Ortaçağ İslam Dünyasında Terörizm ve Siyaset)*, Çev. Ali Aktan, Sebül Yayinevi, İstanbul, 1995, s. 115; İbrahim Hasan, *İslam Tarihi, "Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal"*, Çev. Komisyon, c. 5, İstanbul, 1985-87, s. 326.

<sup>41</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamîl*, c. 10, s. 415.

<sup>42</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamîl*, c. 10, s. 415.

<sup>43</sup> Cuveynî, *Târih-i Cihân-güşâ*, s. 550; Reşidüddin Fazlullah, *Câmiü't-Tevârîh*, s. 146; Mirhvand, *Ravzatü's-Sefa*, s. 3092;

Alamût'ta bir hafta bayram ilan edilmiştir. Çünkü Abbasi halifelerinin öldürülmesi, Nizâmü'l-Mülk'ten sonra gerçekleştirilen en büyük suikasttır<sup>44</sup>.Yine İsfahan'da öldürülen bir başkası da tesadüfen o gün zırh giymemiş olan İsfahan şahnesi Sermezdîdir. Aynı gece oğullarına karşı yapılan saldırılar sonucunda Sermez'in evinden beş cenaze çıkarılmıştır<sup>45</sup>.İsfahan'ın önde gelen âlimlerinden Said b. Muhammed el-Buhari de öldürülenler arasındadır<sup>46</sup>.

Nizârî İsmâîlîler tarafından öldürülen Nizâmü'l-Mülk, İsfahan'dan Bağdat'a dönerken<sup>47</sup>, Deylemli Ebû Tahir Eyvanî (Arranî) adında bir İsmâîlî tarafından (1092), Şahne denen bir yerde öldürülmüştür<sup>48</sup>. Nizamü'l Mülk'ün öldürülmesi İsfahan'da gerek halk, gerekse askerler arasında büyük yankı uyandırmıştır. Onun ölümüne ağlayan şairler mersiyeleler, kasideler yazmışlardır. Orduda onun himmeti ile beslenen binlerce kişi yas tutmuştur. Şahne'de harekete geçen ordugâhı, bizzat Sultan Melihşah ata binip aralarında dolaşarak ve teskin edici hitaplarda bulunarak yatıştırabilmiştir. Daha sonra Nizamü'l-Mülk'ün cenazesi İsfahan'a götürülmüş ve Kerrân

---

<sup>44</sup> Cuveynî, *Târih-i Cihân-güşâ*, s.550; Mirhvand, *Ravzatü's-Sefa*, s.3092; Hüseyinî, *Ahbârü'd-Deveti's-Selçukiyeye*, s.76

<sup>45</sup> Ahmet Ocak, *Selçuklular*, s.230.

<sup>46</sup> Ahmet ocak, *Selçuklular*, s.230

<sup>47</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamîl*, c. 10, s. 264.

<sup>48</sup> Cuveynî, Alaaddin Ata Melik, *Târih-i Cihân-güşâ*, Çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1999,s.542;ReşidüddinFazlullah, *Câmiü't-Tevârih*, s. 110; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel (Selçuklular Tarihi I) Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları*, Yay. Ali Öngül, İzmir, 2000, s. 61; Râvendî, *Râhatu'sSudûr*, c. I, s. 132; Hamdullah Müstevfî Kazvîni, *Târih-i Güzide*, s. 519-520; Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1964, s. 399; Ebuziya Teyfik, *Hasan b. Sabbâh*, Ankara, 1299s. 14; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul, 1953, s.203; Abdülkerim Özaydın, "Nizâmülmülk", *DİA*, İstanbul, 2007,s.194, İbnü'l Adîm, İbnü'l Adîm, *Bugyetü't-Taleb fi Tarihi Haleb (Seçmeler)*, (*Biyografilerle Selçuklular Tarihi*), Çev. Ali Sevim, Ankara, 1982;s. 57);Hüseyinî, El- Hüseyinî, *Ahbârü'd-Deveti's-Selçukiyeye*, (Hzl. Necati Lügal), TTK, Ankara, 1943, s. 45.

Mahallesi'nde büyük çayın kenarında yapılan Türbe-i Nizâm'a defnedilmiştir<sup>49</sup>. Aynı şekilde Bağdat halifesinin bir veziri Ebû'l Ali Said'tir; 1105-06'da İsfahan Cuma Camii'nde öldürülmüştür<sup>50</sup>.

İsfahandaki Sünnî- Şii kavgası öyle boyutlara ulaşmıştır ki sadece insanlar değil, şehrin mimari dokusu da ciddi hasar görmüş ve İsfahan'ın önemli bir kısmı harabeye dönmüştür<sup>51</sup>. İbn Batuta, İsfahan şehrinde bahsederken, "büyük ve gösterişli şehirlerden; lakin Ehl-i Sünnet ve Şia arasında meydana gelen kavga ve çekişme sebebiyle geniş bir kısmı hala harap. Bu fitne bugünde de devam ediyor. İki taraf da kavgadan geri durmuyor" şeklinde belirtmiştir<sup>52</sup>.

Nitekim Selçuklu döneminin önemli Cuma camilerinden biri olan İsfahan Cuma Camii<sup>53</sup> çok sayıda din âlimi, devlet adamı vs. namaz öncesi ya da sonrası suikastta kurban giderken, İsmâîlilerin çoğunlukla eylemlerini gerçekleştirdikleri sembolik mekânlardan biri olmuştur. Ayrıca onlarca suikastta şahitlik eden İsfahan Cuma Camii, Nizârî İsmâîliler tarafından yakılmış, tahrip edilmiştir. Öyleki cami ve kütüphanesi İsmâîliler tarafından planlı bir şekilde bir gece vakti ateşe verilmesi sebebiyle güney ve kuzeydeki kubbeler dışında diğer bölümleri ve içerisindekiler yanmıştır. Caminin imarı için bin dinardan fazla para harcanırken, beş yüze yakın Kuran'ı Kerim de yanmıştır<sup>54</sup>.

---

<sup>49</sup> Nizamü'l Mülk, *Siyasetname*, Çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul: 2016, s.12; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah*, s. 204-206.

<sup>50</sup> A.Sevim - E.Merçil, *Selçuklu Devletler Tarihi*, s. 188.

<sup>51</sup> İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Tancî Seyahatnamesi*, Çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul:2000, s.251; Osman Özgüdenli, "İsfahan", *DİA*, s. 497.

<sup>52</sup> İbn Battûta, Tancî, *İbn Battûta Tancî Seyahatnamesi*, s.251.

<sup>53</sup> "XI. Yüzyılın sonlarında inşa edilen İsfahan Cuma Camii Selçuklu dönemine aittir. Meydân-ı Köhne denilen bir meydana bakan Camii, Selçukludan Safevî devrine kadar çeşitli ilâvelerle, ayrıca XIX ve XX. yüzyıllarda geçirdiği tamirlerle bugünkü durumuna ulaşmıştır". Yaşar Çoruhlu, "İsfahan Cuma Camii" *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.22, Ankara, 2000, s. 504

<sup>54</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c.10, s. 470; Yaşar Çoruhlu, "İsfahan Cuma Camii" *DİA*, s. 504-506; Osman Özgüdenli, "İsfahan", *DİA*, s. 497.

### III. İsfâhan'da Toplumsal Karmaşa

İsmâîlîler ve Selçuklu devleti arasında kuşatmalar, katliamlar, sui-kastlar baş gösterirken bu durum özellikle İsfâhan şehrinde yaşayan halkı karmaşa, korku ve intikama sürüklemiştir. Özellikle İsfâhan'da patlak veren olaylar ve bulunan hücre evi bunun en açık delilidir. Şiddetli İsmâîlî saldırıları İsfâhan'da herkesi etkilemiş, dehşet ve korku içinde halk intikam almak için İsmâîlîlerin bulunduğu geçitlerin üzerine çıkmıştır<sup>55</sup>. Râvendî'nin eserinde yer alan bir rivayete göre; İsmâîlîler o geçitten geçen kişileri yakalayıp, bölgedeki hücre evine götürüp, öldürdükten sonra evin içinde bulunan kuyuya attığına dair haberler yayılmıştır. Bir gün Alevî-i Medenî denilen bir İsmâîlînin evi ortaya çıkarıldığında insanların kuyuya sarkıtıldığı, yeraltı odalarına çıkan delikler bulunduğu rivayet edilir. İsfâhan'da yaşayan gençlerin tek tek kaybolmaya başlaması, ailelerin onlardan haber alamaması şehirdeki olayları daha çıkmaz duruma sokmuştur. Aileler ölü veya hayatta olduklarından haber alamadıkları çocuklarını merak etmeye başlamıştır<sup>56</sup> Sonrasında İsmâîlîlere ait hücre evinin fark edilmesi üzerine olaylar gün yüzüne çıkmış, kaybolan gençlerin yanı sıra dört-beş yüzden fazla insan ve kafatası bulunmuştur<sup>57</sup>. Bunun üzerine İsfâhan şehrinde korku, dehşet ve öç alma duygusu daha da artmıştır. Sünnî-Şiî kavgası öyle bir halk almıştır ki olaylar devlet kontrolünden çıkarak halk, din adamlarının fetvası üzerine kıyımlara kadar gitmiştir. Örneğin İsfâhan'da çıkan yer altı odaları üzerine Şafi Fakihî Ebû'l-Kasım Mes'ud b. Muhammed el-Hocendî, İsmâîlîlerden intikam almak için silahlanıp, halktan büyük bir kalabalık toplayarak çukur kazdirmış, içine ateş yaktırıp, halkın yakaladığı İsmâîlîleri birer birer getirip bu ateşe attirmiştir<sup>58</sup>. Çukurların başında durması için de Malik adında bir görevli koymuştur<sup>59</sup>. İsfâhan'da uğradıkları bu saldırıları karşılıksız bırakmayan İsmâîlîler, el-Hocendî'yi 1102 yılında

<sup>55</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. 10, s. 259.

<sup>56</sup> Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, c. I, s. 153-154.

<sup>57</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. 10, s. 259.

<sup>58</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. 10, s. 153; Adnan Adıgüzel, "Mehmet Şerafettin Yaltakaya'nın Fatimiler ve Hasan Sabbah, s. 216

<sup>59</sup> Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, c. I, s. 153; Nişaburî, *Zeyl-i Selçukname*, s. 41; Hamdullah Müstevfî Kazvîni, *Târîh-i Güzîde*, s. 445-446. Odada görülen insan sayısı Nişaburî'nin *Selçuknâme*'sinde 343 kişi olarak geçmektedir. İbnü'l-Esir'e göre, o evi

Rey’de vaaz verdiği bir sırada öldürmüşlerdir<sup>60</sup>.Artık İsfahan’da Sünnî-Şiiler arasında çıkan bu karmaşada herhangi bir Selçuklu emiri ya da Sünnî bir kadının öldürülmesinin ardından şehrin Sünnî toplulukları bütün İsmâîlileri ya da şüphelileri öldürmeye başlamıştır<sup>61</sup>.

İsfahan’daki günlük hayatı etkileyen genelde İsmâîlî-Selçuklu mücadelesi, özelde suikastlar ve hücre evleri vb. gibi olaylar komşuyu komşuya düşman ederken, devlet adamları da sarayda zırh giymeden ve hatta koruma almadan dışarı çıkamaz hale gelmişlerdir.<sup>62</sup> İntikam, korku, şüphe güvensiz İsfahan toplumu acımasız ölç alma duygusuna kapılırken şehirde huzur ve güven kalmamıştır. Nizârî İsmâîlileri, Selçuklu topraklarında özellikle Sultan Berk-yarûk ve Muhammed Tapar döneminde 30 yıldan daha fazla isyan yürütmüş, bir süre içinde olsa da başkent İsfahan’ı tehdit etmiş ancak bunun karşılığında başta birçok şehirde kayıplar verirken, İsfahan ve çevresindeki birçok kaleyi bırakmak zorunda kalmışlardır<sup>63</sup>. Öte yandan Alamût merkezli kurulan Nizârî İsmâîlilerin faaliyetleri Sünnî çoğunluk tarafından sistematik ve örgütlü bir şekilde İsmâîlî karşıtı tepkinin doğmasına ve büyümesine neden olmuştur.

## Sonuç

Büyük Selçuklu başkenti İsfahan Sünnî-Şii inancın merkezinde çatışmaların ortasında kalmış bir şehirdir. İslamiyet’in kabulünden sonra Sünnî akidenin yaygın kabul gördüğü şehir Fatimî halifesinin bölgeye gönderdiği daîler aracılığıyla hızlı bir şekilde Şii inancının yaygınlaştığı görülmektedir. Sünnî inancın temsilcisi olan ve Abbasi halifeliliğine destek veren Selçuklular kendi coğrafyalarında aşırı Şiiliğin karşısında duran en önemli güç olmuşlardır. Özellikle İsfahan’da çok hızlı, sistemli, militarist bir şekilde yapılanan Nizârî

---

bulan bir adamın tesadüfen arkadaşının evine girip, orada çok sayıda elbiseler, ayakkabılar ve silahlar görmek sureti ile ortaya çıkarmıştır. İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, c. 10, s. 259.

<sup>60</sup> Râvendî, *Râhatu’s-Sudûr*, c. I, s. 153

<sup>61</sup> Farhad Daftary, *İsmâîliler*, s. 392.

<sup>62</sup> Adnan Adıgüzel, “Mehmet Şerafettin Yaltkaya’nın Fatimiler ve Hasan Sabbah Makalesinin Sadeleştirilmesi”, s. 216.

<sup>63</sup> Farhad Daftary, *İsmâîliler*, s. 401.

İsmâîlîlerine karşı fikirsel ve askeri önlemleri ile Şiiliğin geniş bölgelere yayılmasını bir nebze de olsa engellerken kontrol altında tutmakta zorlanmıştır. Nitekim Sultan Melikşah'ın ölümü ile birlikte oluşan siyasi boşluk, taht kavgaları, isyanlar ve Haçlı seferlerinin ortaya çıkması Selçuklu yönetiminin Nizârî İsmâîlîler ile yeterince mücadele etmesini engellemiştir. Özellikle Sultan Berkyarûk ve Sultan Muhammed Tapar arasında saltanat mücadelesi yüzünden Nizârî İsmâîlîlere gereken hamleler yapılamazken, Nizârîler İsfahan'da sayısını artmış, suikastlar ve isyanlar ile devlet ve toplum içerisine sızmayı başarmışlardır. İsfahan ve civarında çok sayıda kale ele geçirip, yolları kesmeleri, vergi toplamaları, din âlimleri ve devlet adamlarına yaptıkları suikastlar ve tüm propagandanın bedelini Selçuklu yönetiminin yanında halkında tepkisi ile toplu kıyımlara maruz kalarak ödemişler, ancak inançları, iyi örgütlenmeleri, bağlılıkları onları 166 yıl boyunca İran topraklarında kalmalarını sağlamıştır.

Öte yandan XI-XII. Yüzyılda İsfahan'da ortaya çıkan Sünnî Selçuklu ve Şîî Nizârî İsmâîlî ilişki biçimi inanç, siyaset ve çatışma ekseninde devam ederken, Selçuklu yönetiminin çabası sayesinde Sünnî akide İsfahan başta olmak üzere İran'ın büyük çoğunluğunda korunmuştur. Sadece mezhepsel açıdan değil siyasi, etnik, kültürel ve sosyo-ekonomik açıdan karşılıklı yıpranan İsfahan halkı ve yönetimi iki zıt yönde kutuplaşmıştır. Şîî davasının en büyük aktörlerinden olan Nizârî İsmâîlîleri daha öncekilerden farklı olarak hilafet kurma ya da devlet kurmanın dışında adanmış ve inanmış bir şekilde davalarını sürdürebilmek için meşru olmayan birçok yöntem denemişlerdir.

### Kaynakça

- Ateş, Ahmet, "Batniyye", *İA*, MEB,C. 2, İstanbul: 1949, s.339-342.
- Adıgüzel, Adnan "Mehmet Şerafettin Yalıtıkaya'nın Fatimiler ve Hasan Sabah Makalesinin Sadeleştirilmesi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, S.XII, 2014,s.187-220.
- Cuveynî, Alaaddin Ata Melik, *Târîh-i Cihân-güşâ*, Çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara:1999.
- Çağatay, N., Çubukçu, İ. A., *İslam Mezhepleri Tarihi 1*, A. Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara:1965

- Çoruhlu, Yaşar, "İsfahan Cuma Camii" *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.22, İstanbul: 2000, s.504-506
- Daftary, Farhad, *Şii İslam Tarihi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2016
- \_\_\_\_\_, *A Short History of the İsmâîlîs*, Traditions of a Muslim Community, Edinburg Unuversity Press, Edinburg, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı İsmâîlîler: Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Ankara: 2001.
- El-Talib, El -Talib, *Tarih-i İsmâîlîyye*, Tahran:1362.
- El-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukîyye*, (Hzl. Necati Lügal), TTK, Ankara: 1943.
- Er-Râvendî, *Râhatu's-Sudûr ve Âyetu's-Sürûr*, Çev. Ahmet Ateş, c. I-II, Ankara:1957
- Halm, Heinz, "Bateniya", *Encyclopedia Iranican*, c. III, Routledge& New York:1989
- \_\_\_\_\_, *Shi'ism*, Columbia University Press, New York: 2005 .
- Hemendanî, Reşidüddin Fazlullah, *Câmiü't-Tevârîh*, Nşr. Muhammed Müderrisi Zencani, Tahran:1338.
- Hodgson, MGS, *The Order Of Assassins*, Mounte & Go, Gravenhage:1955.
- İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, "Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal", Çev. Komisyon, c. 5, İstanbul:1985-87.
- İbn Battûta, Tancî, *İbn Battûta Tancî Seyahatnamesi*, Çev. A.Sait Aykut, YKY, İstanbul:2000.
- İbnü'l Adîm, *Bugyetü't-Taleb fi Tarihi Haleb (Seçmeler)*, (Biyografilerle Selçuklular Tarihi), Çev. Ali Sevim, Ankara:1982.
- İbnü'l-Esîr, el-Kâmil *Fi't-Târîh*, *Tercümesi (İslam Tarihi)*, Çev. Abdülkerim Özaydın, c. 10-11, İstanbul:1987
- Kafesoğlu, İbrahim, *Sultan Melikşah, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul: 1953,
- Kaşanî, Cemaleddin Ebü'l Kasım Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Zübdetü't-Tevârîh*, Hurufçimi-yiSamedî, Tahran:1344.
- Kazvînî, Hamdullah Müstevfî, *Tarih-i Güzide*, Nşr. Abdülhüseyn Nevaî, Çaphane-i Firdevsi, Tahran: 1339.
- Lewis, Bernard, *Haşîşiler (Ortaçağ İslam Dünyasında Terörizm ve Siyaset)*, Çev. Ali Aktan, Sebil Yayınevi, İstanbul:1995.
- Mirhvand, *Tarih-i Ravzatü's-Sefa Fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, Tas-hih. Cemşid Kiyanfer, İntişarat-ı Esatir, c. 6, Tahran: 1385.
- Müneccimbaşı, *Câmiü'd-Düvel (Selçuklular Tarihi I) Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları*, Yay. Ali Öngül, İzmir:2000.
- Nişaburî, İmam Zahuriddin, *Zeyl-i Selçukname*, Tahran,1332.

- Nizamülmülk, *Siyasetname*, Çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul: 2016
- Ocak, Ahmet, Selçukluların Dini Siyaseti,(1040-1092),Tarih ve Tabiat Vakfı, İstanbul:2002.
- Özaydın, Abdülkerim, *Sultan Berkyarûk Devri Selçuklu Tarihi (1092-1104)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul:2001.
- \_\_\_\_\_, "Nizâmülmülk", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul:2007,s.195
- Özgüdenli, Osman, "İsfahan" *Diyanet İslam Ansiklopedisi, DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, c.22, İstanbul:2000
- Sevim, Ali; Merçil, Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, Ankara: 1995.
- Şapolyo, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar*, Türkiye Yayınevi, İstanbul:1964.
- Muzaffer, Tan, "*Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar*", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17:2, Sivas: 2012, s.111-145.
- Tevfik, Ebuziyya, *Hasan b. Sabbâh*, Ankara:1299.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Türk Kültürü Araştırma Merkezi, Ankara: 1965.
- Wiley, Peter, *Eagle's Nest, İsmâîlî Castles in Iran and Syria*, The Institute of İsmâîlî Studies, London:2005.
- Yazar, Nurullah, *Büyük Selçuklu Döneminde İsfahan*, , Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara:2013.
- \_\_\_\_\_, *Büyük Selçuklu Döneminde İsfahan'ın Siyasi Durumu*, *Journal of İslamic Research*,2013: S.24(01), Ankara: 2013.





## Şerh ve Otorite İlişkisi: XVII. Yüzyıla Ait Bir Şerhin Analizi

Yunus ÖZTÜRK

---

### Relation of Sharh and Authority: Analysis of a Sharh of the 17th Century

---

**Citation/©:** Öztürk, Yunus, (2017). Relation of Sharh and Authority: Analysis of a Sharh of the 17th Century, Milel ve Nihal, 14 (1), 288-311.

**Abstract:** Authority as a modern concept has various types. It is also thought the authority has a more political meaning. Besides there is also a fact that texts and writers/authors have played directive, influential and determinative roles in society. In this respect, we can say that texts and writers/authors are indirectly spiritual / intellectual authority within society. The aim of this study is to trace the relation of textual and paradigmatic authority in the 17th century in the Ottoman Empire over a certain work and its *sharh*.

**Key Words:** Text and authority, sharh, Nasafi, Karabas, al-'Aqid.



**Atf/©:** Öztürk, Yunus, (2017). Şerh ve Otorite İlişkisi: XVII. Yüzyıla Ait Bir Şerhin Analizi, Mîlel ve Nihal, 14 (1), 287-311.

**Öz:** Modern bir kavram olan otoritenin farklı türleri bulunmaktadır. Otoritenin daha çok siyasi bir anlam taşıdığı da düşünülmektedir. Ancak yazılı metinler ve müelliflerin toplumsal alanda yönlendirici, etkileyici ve belirleyici oldukları da bir vakıdır. Bu itibarla metin ve müelliflerin de dolaylı surette toplum içinde manevi/entelektüel bir otoritesinin olduğu söyleyebiliriz. Bu çalışma belirli bir eser ve eserin şerhi üzerinden XVII. Yy. Osmanlısı'nda metinsel ve paradigmatik otorite ilişkisinin izini sürmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Metin ve otorite, şerh, Neseîî, Karabaş, akâid.

## Giriş

İslâmî gelenek içerisinde temel inanç ilkeleri ve bunlarla ilgili hususları muhtasar olarak ele alan akâid risâleleri bulunmaktadır. Akâid metinleri arasında Neseîî'nin *akâidi*'nin ise oldukça önemli bir yeri vardır. Eserin önemi kelam konularını oldukça muhtasar ve sarîh bir şekilde ele almasından kaynaklanmaktadır. Kendi dönemini aşîp uzun yıllar okunan bir metin olması da, Neseîî'nin *akâidi*'nin etkisini vurgulayan ve değerini artıran hususlardandır. Kendisini şerh eden şarihler dikkate alındığında, Neseîî'nin eserinin kendinden sonraki süreçte şerh edilen en önemli metinlerden olduğu söylenebilir. Mütekellim ve mutasavvıflar tarafından ayrı ayrı şerh edilen metnin en önemli şerhi, et-Taftâzânî'nin *şerhidir*. Bu sebeptendir ki et-Taftâzânî'nin *şerhi* de dikkat çekmiş ve üzerine hâşiyeler yazılmıştır. Bu bağlamda et-Taftâzânî'nin *şerhi*'nin de Neseîî'nin *akâidi*'ni öne çıkaran hususlardan olduğu ifade edilebilir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Metnu'l-Akâid ve Şerhu'l-Akâid hakkında detaylı bilgi için bkz. Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 5. Bsk., İstanbul 2010, ss. 50-73; Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidu'n-Neseîî", *DİA*, yıl: 1989, c. II, ss. 217-219; Abdullah Dinç, "Beyânu'l-Mezâhib Adlı Eseri Bağlamında Ömer Neseîî'nin Mezhepleri Tasnifi", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kahramanmaraş 2012, s. 18; Bir metnin şerh için tercih edilmesi, şerh ve hâşiyenin muhtemel anlamları vb. hususlar için önemli bir çalışma için ayrıca bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz- Şerh ve Hâşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergah Yay., 2. Bsk., İstanbul 2013, ss. 19-103.

Makalenin ana konusu, Neseffî'nin şerhleri ve haşiyeleri olmaktadır öte, XVII. yy'da Osmanlı Devleti'nde Kadızadeliler ve Sivasîler çekişmesinin siyasi ve sosyo-politik sonuçlarını tecrübe etmiş,<sup>2</sup> Halvetî tarikatının önemli sûfîlerinden Ali el-Atvel yani Karabaş-ı Velî'nin *Şerhu akâidi'n-Neseffî* adlı eserindeki değerlendirmeleridir.<sup>3</sup> Bu değerlendirmelerin bizim için taşıdığı anlam, iki geleneğin karşılaşması ve sûfî geleneğin kelâmî geleneği okuma ve kendine mal etme çabasında yatmaktadır.

Şerh türü bir telif olması itibarıyla Karabaş'ın şerhinin hususiyetleri, dikkat çeken değişim ve dönüşümler, şârihin açıklamaları metnin ait olduğu anlam dünyasıyla mukayeseli bir şekilde tahlil edilecektir. Şârihin özellikle varlık ve bilgi konusundaki yaklaşımları ele alınacaktır. Zira kendisine salt bir meşruiyet zemini aramaktan öte belirli bir dönemden sonra hakikat arayışına evrilen tasavvuf<sup>4</sup> ile bu arayışı nazari anlamda temsil eden Kelam geleneğinin metin-şerh ilişkisinde buluşturulduğuna şahit olacağız.<sup>5</sup> Bu ise bizi zorunlu olarak varlık ve bilgi hakkındaki değerlendirmeler üzerinden mukayeseli bir okumaya yöneltmektedir. Hakikat araştırması iddiasındaki iki geleneğin temel dayanakları ontolojik ve

---

<sup>2</sup>Kadızadeliler ve Sivasîler'in tartışma konuları için bkz. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ahak*, Haz: Orhan Şaik Gökyay, MEB Yay., İstanbul 1993, ss. 14-110; Karabaş'ın XVII. yy olaylarındaki durumu hakkında detaylı bilgi için bkz. Kerim Kara, "Karabaş Velî Hayatı – Eserleri ve Fikirleri", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, İstanbul 2002, ss. 13-33. (Bu eser, diğer dipnotlarda Kerim Kara, "Karabaş Velî Hayatı – Eserleri ve Fikirleri", şeklinde gösterilecektir.) Fıkıh-Tasavvuf ilişkisi bağlamında "fakılar ve sofular" hakkında ayrıca bkz. Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, cilt: I, sayı: 1, ss. 73-131.

<sup>3</sup>Karabaş'ın hayatı, eserleri ve tasavvufi görüşleri için bkz. Kerim Kara, "Karabaş Velî Hayatı – Eserleri ve Fikirleri", ss. 34-376.

<sup>4</sup>Tasavvufun söz konusu meşruiyet çabasına ayrılan müstakil bir çalışma için bkz. Ekrem Demirli, "Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15, ss. 219-245.

<sup>5</sup>Kelam, usûl-i fıkıh ve tasavvuf gelenekleri arasındaki ilişkiye dair değerlendirmeler için bkz. Ferhat Koca, "Birleşen ve Ayrılan Yönleriyle Usûl-i Fıkıhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji- VI*, İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, / Editörler: İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, 1. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, ss. 296-315.

epistemolojik olduğundan, metinsel otorite olgusunun tespit ve açıklaması da varlık ve bilgi konularını incelemektedir. Sonuç olarak da Karabaş'ın şerhi hakkında özellikle metin-şerh ilişkisi üzerinden bütüncül bir değerlendirmeye ulaşılmaya gayret gösterilecektir.<sup>6</sup>

Şerh literatürünü eskiyi tekrar, tutuculuk, duraklama vb. niteliklemlerle tanımlayan kanaatler bulunmaktadır.<sup>7</sup> Ancak bir metnin şerh için tercih edilmesi, şerh edenin ait olduğu gelenek vb. metnin, yazarın ve şârihin şerhte taşıdığı anlamlar üzerine düşünüldüğünde, bir tekrar olmaktan öte yeni bir telif ve inşa olduğu; metne ait problemleri çözüme kavuşturup yeni açılımlar sağladığı göz ardı edilmemelidir.<sup>8</sup>

### Hayatı ve Eserleri

Karabaş-ı Velî şeklinde meşhur olan sûfî, Alaeddin Ali,<sup>9</sup> Ali el-Atvel,<sup>10</sup> e-Hac Ali Efendi, el-Hâc Ali el-Üsküdârî<sup>11</sup> vb. şekillerde zikredilir. Bu isimlendirmelerden bazıları kendi kullanımı, bazıları ise başka

---

<sup>6</sup> Şerhin tamamının bahsettiğimiz anlamda ele alınması makale sınırlarını aşacağından makalede, Karabaş'ın varlık ve bilgi konusundaki değerlendirmeleri üzerinde yoğunlaşılacaktır. Bunun dışında ise sadece bütüncül bir değerlendirme adına şerhte yer alan birkaç açıklamaya yer verilecektir.

<sup>7</sup> Bu değerlendirmelerin görüldüğü bazı yorum ve tahliller için bkz. Louis Gardet ve Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev.: Ahmet Arslan, Ayrıntı Yay., İstanbul 2015, ss. 117-119; Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *Kelam'a Giriş*, çev.: Süleyman Akkuş, Değişim Yay., İstanbul 2009, ss. 127-128; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, Şa-to Yay., İstanbul 2008, ss. 364-367; İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev.: Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2011, s. 159.

<sup>8</sup> Bu konuya ayrılmış hususi ve önemli bir çalışma için bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, ss. 14-103.

<sup>9</sup> Ahmet Cahid Haksever, *Çorum Tarihi ve Kültüründe Tasavvuf Geleneği*, Çorum Belediyesi Kültür Yay., Çorum 2009, s. 82.

<sup>10</sup> Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Şerhu akâidi'n-Nesefiye bi-lisân et-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Kitaplığı, OE\_Yz\_1189, vr. 35/a; Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Şerhu akâidi'n-Nesefiye bi-lisân et-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Kitaplığı, OE\_Yz\_0476, vr. 25/b.

<sup>11</sup> Karabaş Velî Alî b. Muhammed Kastamonulu (öl.1097/1685), *Şerhü Akâidin-Nesefiye*, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Orhan Camii Bölümü, nr. 613/3, vr. 100/a.

müelliflerin kullanımlarında görülmektedir. Bunlar dışında el-Halveti, el-Kastamonî, er-Rûmî, Çömez Kadı vb. isimlerin de nisbet edildiği belirtilmektedir.<sup>12</sup>

Ailesi hakkında detaylı bilgi sahibi olmamakla birlikte baba tarafından “seyyid” olduğu belirtilen Ali el-Atvel’in, kaynakların çoğunun ittifakı üzere, h. 1020/ m. 1611 yılında Arapgir’de doğduğu söylenmektedir.<sup>13</sup> Çankırı, Kastamonu, İstanbul gibi farklı şehirlerde yaşayan Karabaş, merhum Kerim Kara’nın belirttiği üzere önemli bir tahsil hayatı geçirmiştir. İsmâil Çorûmî’ye intisap edip tasavvufa yönelmiştir. Şeyhinin vefatının akabinde İstanbul’a gelen Veli, Rum Mehmed Paşa Camii, Valide Atîk Zaviyesi’nde irşad faaliyetlerinde bulunmuş; ancak h. 1090/ m. 1679-80 tarihinde Osmanlı döneminin önemli kelimelerinden Beyazizâde’nin hüccetinin etkisiyle Limni Adası’na sürgün edilmiştir. Sürgün sebebi hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bunlar arasında vaazında kullandığı ifadeler, IV. Mehmed’i ağır bir dille eleştirmesi vb. gerekçeler nakledilmektedir.

Gerek Osmanlı’nın gerekse 17. yy’ın en önemli sûfilerinden olan Niyazi Mısri ile muasır olan Karabaş, Limni’ye sürgün edildiğinde Mısri de Ada’da sürgündeydi. Yapılan çalışmalardan aralarındaki ilişkilerde Karabaş cihetinden olumlu, Mısri cihetinden ise olumsuz ve sert bir havanın hakim olduğu anlaşılmaktadır. Affedilmesini takiben Üsküdar’a dönen Karabaş, bir dönem Hac yolculuğuna çıkar ve kerametinin de görüldüğü nakledilen dönüş yolunda Kahire yakınlarında h. 1097 yılında vefat eder. Hasan ve Hüseyin

---

<sup>12</sup> Detaylı bilgi için bkz. Kerim Kara, “Karabaş Veli Hayatı – Eserleri ve Fikirleri”, ss. 35-37; Fatih Keskin “Ali el-Atvel Karabaş Veli ve Rislâletü’ d-Deverân’ı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2004, s. 14; Bu eser daha sonraki dipnotlarda Fatih Keskin “Ali el-Atvel Karabaş Veli ve Rislâletü’ d-Deverân’ı” şeklinde gösterilecektir. Kerim Kara, “Karabaş Veli”, *DİA*, yıl: 2001, c. XXIV, ss. 369; Cemal Kurnaz-Mustafa Tatcı, “Karabaş-ı Veli (ö. 1097/1686)”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 6, Ankara 2001, ss. 35-37.

<sup>13</sup> Kerim Kara, “Karabaş Veli Hayatı – Eserleri ve Fikirleri”, ss. 37-38; Fatih Keskin “Ali el-Atvel Karabaş Veli ve Rislâletü’ d-Deverân’ı”, ss. 15-16.

Çelebi, Mustafa el-Ma'nevî isimli oğulları vardır. Oğlu Mustafa Karabaş'ın *Şerhu Akâidi'n-Nesefti* adlı eserini *Lübbü'l-akâid* ya da *Cevâhiru'l-akâid* ismiyle Osmanlıca'ya tercüme etmiştir.<sup>14</sup>

*Şerhu Akâidi'n-Nesefti*,<sup>15</sup> *Şerhu Fusûsi'l-Hikem (Kâşifu Esrâri'l-Fusûs)*,<sup>16</sup> *Câmi'u Esrâri'l-Fusûs*,<sup>17</sup> *Mi'yâru't-Tarîka*,<sup>18</sup> *Deverân-ı Sufiyye*,<sup>19</sup> *Tarikatname*,<sup>20</sup> *Esâsü'd-dîn*,<sup>21</sup> *Risâle fi Beyânu Usûl'i Erbaa*,<sup>22</sup>

<sup>14</sup> Mustafa el-Ma'nevî, *Terceme-i Şerhi'l-Akaidi'l-Neseftiyye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Kol., nr. 1303, vr. 58; Mustafa b. Karabaş Ali, *Cevâhiru'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Kol., nr. 1393, vr. 58; Mustafa Ma'nevî Üsküdarî, *Cevâhiru'l-Akâid*, Konya Bölge Yazma Eser Ktp., Burdur İl Halk Kütüphanesi Kol., nr. 826/2, vr. 42b-88a. Bu tercüme dışında mütercimini tespit edemediğimiz bir tercüme daha bulunmaktadır. Bkz. Karabaş Velî Ali b. Muhammed Kastamonulu, *Şerhi Akâidin-Neseftiyye*, Ankara Milli Ktp., Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Kol., Nr. 1408, vr. 76.

<sup>15</sup> Örnek olarak bkz. Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Şerhu akâidi'n-Neseftiyye bi-lisân et-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Kitaplığı, OE\_Yz\_0476, vr. 25; Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Şerhu akâidi'n-Neseftiyye bi-lisân et-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Kitaplığı, OE\_Yz\_1189, vr. 35; Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Şerhu akâidi'n-Neseftiyye bi-lisân et-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Kitaplığı, OE\_Yz\_1531, vr. 21. Karabaş'ın şerini ve oğlu Mustafa Ma'nevî tarafından yapılan bu şerhin Osmanlıca tercümesini, Hitit Üniversitesi Temel İslam Bilimleri'nde bulunan Araştırma Görevlileri Osman AYDIN, Abdullah Sıtkı İLHAN ve Hafzullah GENÇ arkadaşlarımızla yayına hazırlamaktayız.

<sup>16</sup> Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Kitâbu Şerh'i Fusûsi'l-Hikem*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi Bölümü, nr. 2225, vr. 1b-213a.

<sup>17</sup> Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Câmi'u'l-esrâri'l-fusûs*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Kitaplığı, OE\_Yz\_0397, vr. 80; OE\_Yz\_0572/01, vr. 1-72.

<sup>18</sup> Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Mi'yâru't-Tarîka*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Kitaplığı, OE\_Yz\_0614/19, vr. 108a-115a.

<sup>19</sup> Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Risâletü'd-Deverân*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi Bölümü, nr. 2337, vr. 36-88. Risale hakkında yapılan müstakil bir çalışma için bkz. Fatih Keskin "Ali el-Atvel Karabaş Velî ve Rislâletü'd-Deverân'ı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2004.

<sup>20</sup> Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Tarikatname*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Kitaplığı, OE\_Yz\_0382, vr. 37.

<sup>21</sup> Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Risale-i Esâsi'd-dîn*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Kitaplığı, OE\_Yz\_0614/13, vr. 80b-82a.

<sup>22</sup> Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Risâle-i 'usûl-i erba'a*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Kitaplığı, OE\_Yz\_0291/7, vr. 42a - 43; OE\_Yz\_0738/07, vr. 56b-58b.

*Şerhu Kaside-i Aşkiyye*,<sup>23</sup> *Ta'birnâme*,<sup>24</sup> *Risâle fi't-tasavvuf*,<sup>25</sup> *Beyanu Şerâit'i maa Usûl'i Aşere*,<sup>26</sup> *Şerhu Hadîs*,<sup>27</sup> *Tefsiru Sûre-i Tâhâ*<sup>28</sup> adında eserleri olduğu bilinmektedir.<sup>29</sup>

### Şerh'in te'lif sebebi:

Karabaş'ın mukaddimede dile getirdiği hususlar, şerhin telif amacına ve metoduna dair önemli açıklamalar içermektedir. Neseffî'nin metninde yer alan bazı ibareler, sûfî itikadına işaret ve remz kabul edilmiştir. Bu işaret ve remzler arasında mümkün olanların sözle, sözle belirtilmesi mümkün olmayanların ise izhar edilmek suretiyle şerh edildiği belirtilmiştir. Mukaddimedeki ifadeler, Karabaş'ın şerh metodu hakkında ipuçları verdiği gibi tasavvuf epistemolojisini de yansıtır mahiyettedir. Bu ifadeler dışında, şerhin yazım sebebi de mukaddimede kendini göstermektedir. Buna göre Karabaş, Kadızadeliler ve Sivasiler çekişmesinde dönemin sosyo-politik gerçekliğini yansıtırcaasına sûfîlerin Ehl-i Sünnet olmadıkları "z'am-

<sup>23</sup> Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Şerhu Kaside-i Aşkiyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Kitaplığı, OE\_Yz\_0917/02, vr. 7b-11.

<sup>24</sup> Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Tabirname*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Kitaplığı, OE\_Yz\_0614/08, vr. 42b-44b.

<sup>25</sup> Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Risâle fi't-Tasavvuf*, Süleymaniye Ktp., Tırnovalı Bölümü, nr. 356, vr. 29b-30a.

<sup>26</sup> Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Şerâitü'l-İslâm maa usulî aşere*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Kitaplığı, OE\_Yz\_0697/08, vr. 119a-122b.

<sup>27</sup> Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Şerhu hadîs-i Hubbibe ileyye min dünyaküm*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Bölümü, nr. 409/02, vr. 111a-112b; Kerim Kara İBB Osman Ergin Yazmaları, 1063/2'de Mi'yâru't-Tarîka şeklinde kayıtlı olsa da, ilgili kayıttaki risalenin mezkur hadisin şerhi olduğu tespitine yer vermektedir. Krş. Kerim Kara, "Karabaş Velî Hayatı – Eserleri ve Fikirleri, s. 104.

<sup>28</sup> Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Tefsir-i Sûre-i Tâhâ*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Kitaplığı, OE\_Yz\_0614/01, vr. 1b-4a.

<sup>29</sup> Karabaş'ın eserleri ülkemizde kütüphanelerde oldukça fazladır. Biz burada örnek olması için bir tanesini zikretmekle yetindik. Eserlerinin bulunduğu kütüphaneler hakkında ve bazı risalelerinin içerikleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Haz: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yay., İstanbul, c. I, s. 138; Kerim Kara, "Karabaş Velî Hayatı – Eserleri ve Fikirleri", ss. 82-105; Kerim Kara, "Karabaş Velî", *DİA*, yıl: 2001, c. XXIV, ss. 370; Fatih Keskin "Ali el-Atvel Karabaş Velî ve Risâlâtü'd-Deverân'", ss. 23-32.

fâsîr ve zann-ı bâtulına” karşın Nesefî'nin *akâidî*'ni şerh ettiğine hususen değinir.<sup>30</sup>

Şerhin sûfilerin de Ehl-i Sünnet olduklarını ortaya koymayı amaçladığı dikkate alındığında, Nesefî'nin *akâid* metninin tercih sebebi de daha da anlaşılır olmaktadır. Bu, aynı zamanda Osmanlı toplumunda hakim Sünni paradigma<sup>31</sup> hakkında da bazı önemli işaretleleri barındırmaktadır. Toplumun birçok kesimine yayılan sûfi-fakîh mücadelesi içerisinde Sünni kimliğin beyanı için sûfinin, Nesefî'yi tercih etmesi, çekişmenin tarafları açısından Nesefî *akâidî*'nin Osmanlı'da hakim Sünni paradigmayı temsil eden bir eser niteliğine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte böyle bir şerh faaliyetinin taraflardan Karabaş'a ait olması, mevcut durumun sûfiler açısından daha zor şartları barındırdığı yorumunu yapmamıza olanak tanımaktadır. Karabaş'ın Ehl-i Sünnet olduğunu açıklama ihtiyacı hissetmesi ve bunu medresenin temel metinlerinden olan Nesefî *akâidî*'i üzerinden gerçekleştirmesi, hakim kelâm geleneğine dayanmanın amaçlandığını ve kelâm ilminin temel metinlerinin her iki taraf açısından belirleyici ve saygın ortak bir otorite kabul edildiğini göstermektedir.

### Varlık ve Bilgi Hakkındaki Değerlendirmeler

Nesefî'nin ulemanın genel kanaati olarak eşyanın ontik anlamda gerçekliğini ortaya koymak için “eşyanın hakikatleri sabittir” ifadesi ve bu görüşü dayandırdığı “ehl-i hak”, Karabaş tarafından sûfi epistemoloji ve ontoloji içerisinde değerlendirilmiştir. Buna göre “ehl-i hak”, veli manasına hamledilmiş ve zâhir ulemasının aksine “keşf ve şühûd” a salâhiyetleri dolayısıyla hatadan uzak değerlendirilen ehl-i keşf ve ş-şühûd ile özdeşleştirilmiştir.<sup>32</sup> Bu surette de

<sup>30</sup> Ali Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Veli, *Şerhu akâidî'n-Nesefî bi lisâni't-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0476, vr. 1b-2a; OE\_Yz\_1189, vr. 1b-2a; OE\_Yz\_1531, vr. 1b; a. g. m., *Şerhu Akâidî'n-Nesefî*, Bursa İnebey Yazma Eser Ktp., Orhan Camii Bölümü, nr. 16 Or 613/2, vr. 100b.

<sup>31</sup> Nesefî'nin *akâid* metnini, Osmanlı'nın toplumsal hayatını yansıtan sembollerden biri olarak değerlendirdiğimizi belirtmek isteriz. Paradigmanın toplumsal hayatta çeşitli şekillerde üretilen semboller olarak değerlendirildiği bir yorum için bkz. Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak – Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016, s. 28.

<sup>32</sup> Karabaş Veli, *Şerhu akâidî'n-Nesefî bi lisâni't-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0476, vr. 2/a-2/b; OE\_Yz\_1189, vr. 2/b;



ehl-i hak kullanımının veli yani ehl-i marifet için daha uygun olacağı yorumu öne çıkarılmıştır. Açıkça anlaşıldığı üzere şârih metnin ilk ifadelerini tasavvuf felsefesine uygun yorumlamaya çalışmış ve bir anlamda metnin ne söylediğinden öte sûfî gelenek açısından şerhin devamlılığını sağlayabilecek epistemolojik ve etimolojik meşruiyet zeminini oluşturmuştur. Bu kavramsal dönüşümü takip eden husus ise “eşyanın hakikatlerinin sâbitliği/gerçekliği” yorumunda karşımıza çıkmaktadır.

Bir kelimada eşyanın harici gerçekliğini ve bu gerçekliğin bilinirliğini dile getirmek için kullanılan ifade,<sup>33</sup> Karabaş tarafından İbn Arabî etkisini de gösterir mahiyette ayân-ı sâbite<sup>34</sup> olarak açıklanmıştır. Müteteklimler açısından sıfatlar ve eşyanın Allah'ın ezeli ilmindeki bulunmasıyla ilişkilendirilmeyen bu ibare, Karabaş tarafından esmâ-i husnâ ile kâim şeklinde değerlendirilerek Neseffî'nin umûr-i küllî yani ayân-ı sabiteye işaret ettiği varsayılmıştır.<sup>35</sup> Eşyanın esmâ-i husnâ ile kâim kendi zatlarında ise ma'dûm olduğunu söyleyen şârih, bu yorumunun dayandığı varlık anlayışını daha sonra zikreder ve “vücûdu/varlığı” mutlak, ma'kûl ve aynî olarak tasnif eder. Varlığı üç kategoride ele alan Karabaş, mutlak varlık ile Mutlak zât, ma'kûl varlık ile hakâik yani umûr-i küllî, aynî varlık ile de duyuya konu olan eşyanın gerçekliğini kastetmiş-

---

OE\_Yz\_1531, vr. 2/b. Ayrıca sûfî ontolojiye dair bir değerlendirme için bkz. Mehmet Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik -İslam Kelamında Ahlak Problemi-*, Araştırma Yay., I. Bsk., Ankara 2013, ss. 97-104.

<sup>33</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1972, s. 12.

<sup>34</sup> A'yân-ı sâbite hakkında detaylı bilgi için bkz. Mahmut Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücut ve Meratibu'l-vücut”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, İstanbul 1995, ss. 243-245; Mahmud Erol Kılıç, *İbnu'l-Arabî*, İSAM Yay., 1. Bsk., İstanbul 2015, ss. 110-113; Muhyiddin İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem (Tercüme ve Şerhi)*, trc.-şrh: Ahmed Avni Konuk, haz: Mustafa Tahranlı – Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 6.Bsk., İstanbul 2014, c. I, s. 143, 154, 258, vd.; Süleyman Uludağ, “A'yân-ı Sâbite”, *DİA*, İstanbul, Yıl: 1991, c. IV, ss. 198-199; Safvet Kemalüddin Yetkin, “Kelamdan Tasavvufa”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1953, c. II, sy: 4, ss. 14-16.

<sup>35</sup> Karabaş'ın şerhindeki bu hususa uzun yıllar önce dikkat çeken bir çalışma için bkz. Safvet Kemalüddin Yetkin, “Kelamdan Tasavvufa”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1953, c. II, sy: 4, ss. 14-15.

tir. Merâtib-i vücûdu hazerât-ı selâse ile değerlendiren şârih, Neseî'nin "hakâik" kavramını, kendi ontolojisinde ikinci kısma yani eşyanın dış gerçekliğinin/aynî varlığının bulunmayıp hepsinin ilmi ezeli'de bulunuşuna, esmâ ile kâim olup aslında ma'dûm oluşuna işaret saymıştır.<sup>36</sup>

Tasavvuf felsefesinin merâtib-i vücûd yaklaşımını oldukça açık bir anlatımla ortaya koyan bu ifadeler arasında eşya hakkında aynî varlık, hakâik hakkında da ma'kûl varlık kavramsallaştırması, şârihin ilgili yorum ve değerlendirmelerinin temelinde yatan etimolojik ve epistemolojik dayanağı göstermektedir. Buna göre "hakâik" kavramının kendi sisteminde taşıdığı anlamın, Neseî tarafından da göz önünde alınarak kaleme alındığı Karabaş açısından müsellemler bir husustur. Bu surette de müellifin kullandığı bir kavram, şârih tarafından kendi anlam küresi içerisinde değerlendirilmiş ve şerh türü telifler açısından oldukça özgün bir yaklaşım ortaya koyulmuştur. Özgün ve özlü bir akâid metni, tam anlamıyla tasavvuf felsefesinin varlık anlayışını yansıtan bir veçheye büründürülmüştür. Oysa bu ibarenin eşyanın dış gerçekliğini ortaya koyduğu Neseî açısından müsellemler olmakla birlikte metnin akışı açısından da bir zorunluluktur.

"Eşyanın doğasını reddetme" metafizik, "eşyanın bilgisini mümkün görmeme" de epistemolojik bir tez olarak ortaya çıktığından,<sup>37</sup> buna karşı olarak kelamcıların eşyanın doğasının bulunduğunu ve bilindiğini ifade etmeleri de metafizik ve epistemolojik birer tez şeklinde kendisini sunmaktadır. Bu sebeple Neseî'nin metnin devamında "sûfistâiyenin hilafına" açıklaması eşyanın dış gerçekliğinin bilinirliğini ve duyuların duyulurlara dair verdiği bilginin imkanını ortaya koymaya yöneliktir. Çünkü sofistlerin "bir şey yoktur, olsaydı da bilinemezdi ve bilinseydi de başkalarına bildirilemezdi" şeklinde formüle edilen ve diğer temel savları dikkate alındığında, insanı hakikatin ölçüsü kılan anlayışlarıyla varlığın

<sup>36</sup> Karabaş Veli, *Şerhu akâidi'n-Neseî bi lisâni't-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0476, vr. 2/a-3/b; OE\_Yz\_1189, vr. 2/b-4/a; OE\_Yz\_1531, vr. 2/a-3/b.

<sup>37</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 : Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2. Bsk., İstanbul 2010, ss. 440-443.

gerçekliğinde izafiliği öne çıkardıkları görülür.<sup>38</sup> Bu surette de varolanın, kelami epistemolojide söylemek gerekirse şeyin hakikatının yani doğada bulunduğu haliyle şeyin bilinirliğinde izafiyet iddiasında olanlardır. Bu izafiyet yaklaşımı şeyin hakikatının olmadığı ve bilinmeyeceği iddiasını ortaya çıkarmaktadır. Bu surette Neseffî'nin eşyanın gerçekliği, bilinir oluşu ve sūfistâiyyenin hilafına şeklinde bir bütünlük arz eden açıklamaları, Karabaş'ın yorumu ile birlikte farklı bir alana yönelmiştir. Bu yönelişin doğurduğu sonuçlardan biri, sūfistâiyyenin eşyanın hakikatlerini reddetmesiyle kastedilenin, umûr-i küllî yani esmâ-i hüsnâ'yı reddetmeleri olmak durumdadır. Oysa sūfistâiyyenin iddiaları, kelimcilerin uzun süredir mücadele ettiği ve "eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunu" çeşitli şekillerde ortaya koymaya çalıştıkları bilinen bir husustur.<sup>39</sup> Ayrıca mütekellimlerin duyuların gerçekliğini reddeden sofistlere yönelik duyusal anlamda bir eziyeti salık vermeleri de bu hususu desteklemektedir.<sup>40</sup> Bunun dışında a'yân-ı sâbite'nin vücûdî değil de, ademî olduğu<sup>41</sup> dikkate alındığında, Karabaş'ın bu yorumunun,

<sup>38</sup> Sofistler hakkında detaylı bilgi için bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 5. Bsk., İstanbul 1985, ss. 42-46; Cavit Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1977, ss. 53-61; Ebû İshâk İbrahim b. İsmâil b. Ahmed b. İshâk es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-edille li kavâidi't-tevhid*, thk: Hîşam İbrahim Mahmud, Dârü's-Selâm, 1. Bsk., Kâhire 2010/1431, ss. 157-162. Sufistâiyye kavramının Yunan kaynaklı Skepticism ve Sofism kavramlarından hangisini karşıladığı hususunda bulunan muğlaklık hakkında bkz. Şaban Ali Düzgün, *Neseffî ve İslam Filozoflarına Göre Allah Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., 1. Bsk., Ankara 1998, s. 21.

<sup>39</sup> Kelamcılarının duyusal bilginin gerçekliği yansıtmadığını iddia eden sufistâiyyeye karşı mücadelesi kelamın ilk dönemlerine kadar uzanan bir olgudur. Mu'tezile bilginlerinin de bu hususta oldukça mücadele ettikleri ve duyuların sağladığı bilginin gerçekliğini ortaya koymak için tartışmalara girdikleri bilinmektedir. İbn Abdürrabih, *İkdü'l-ferid*, nşr: Ahmed Emin vd., Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire 1389/1969, c. II, ss. 407-408; Bkz. İlhan Kutluer, "Lâedriyye", *DİA*, c. XXVII, ss. 41-42; İbrahim Emiroğlu, "Sūfestâiyye", *DİA*, c. XXXVII, ss. 468-46; Düzgün, *Neseffî*, ss. 21-22.

<sup>40</sup> Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı – İlk Dönem Sünnî Kelam Örneği*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., İstanbul 2012, ss. 25-30.

<sup>41</sup> Halil İbrahim Şimşek "İsmail Fenni Ertuğrul'un İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücut Savunması", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı)*, yıl: 9 (2008), sayı: 21, s. 206-207; Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *DİA*, İstanbul, Yıl: 1991, c. IV, ss. 199. Ayan-ı sâbite ve Mu'tezile'nin ma'dûm yaklaşımın mukayese edildiği ve ayrıca Kelamcılarının vahdet-i vücud üzerindeki etkileri

“ma’dûmun şey” olmadığını açıkça zikreden Nesefî’nin ve bağlı bulunduğu kelâmî geleneğin genel kanaatinin hilafına olduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>42</sup>

Varlığı Mutlak, ma’kûl ve aynî şekilde tasnif eden Karabaş, Ehl-i Sünnet’in kelam geleneğinin zât-sıfat ilişkisi hakkındaki “zâtının ne aynı ne de gayrıdır” kavramsallaştırmasını, oldukça mahir bir şekilde merâtib-i vücûd’a uygulamış ve vahdet-i vücûdu Sünni kelam disiplininin kavram dünyası ile mezcetmiştir. Buna göre öncelikle eşyanın varlığının/aynî varlığın ma’kûl varlıktan başka; ma’kûl varlığın da Mutlak Varlık dışında varlığının/vücudunun olmadığını belirterek varlığın birliği anlayışını ortaya koymuştur. Bunun akabinde “ولا عينه ولا غيره” diyerek ma’kûl varlığın Mutlak Varlık’ın ne aynı/kendisi ne de gayrı; aynî varlığın da ma’kûl varlığın ne aynı/kendisi ne de gayrı olduğu yorumunda bulunmuştur. Daha sonra ise varlığın ayniyetinin hüküm itibariyle, gayriyetinin de zât itibariyle olmadığını söyleyerek “ne aynı ne de gayrıdır” ifadesini açıklamaktadır. Allah’ın zâtı hariç her şeyin yok olacağını belirten ayeti<sup>43</sup> de bu açıklamaları için son bir dayanak kılmış ve bu şekilde de Mutlak Varlık’tan başka varlığın hakiki anlamda var olmadığını, diğer varlıkların (ma’kûl ve aynî varlıkların) Allah’ta fenâ bulacaklarına işaret etmiştir.<sup>44</sup> “Hakâik” kavramının sûfi lite-

---

hakkında bkz. Ebu’l-Alâ el-Afîfî, “Mu’tezile’nin Ma’dum Nazariyesi ile İbn Arabî’nin A’yân-ı Sabite Nazariyesinin Karşılaştırılması”, çev. Çağfer Karadaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1997, c. 6, sayı: 6, ss. 267-276; Çağfer Karadaş, “Kelamcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2002, sayı: 2, c. 12, ss. 87-96.

<sup>42</sup> Eşyanın hakikatleri, bunların bilinebilirliği hakkındaki yorumlarımızın dayandığı kaynaklar olarak bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, thk: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Dâr-u Sâdr-Mektebetü’l-İrşâd, 2. Bsk., Beyrut 2010, ss. 69-70; Pezdevî, *Usûlî’-d-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 2015, ss. 26-27.; Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usûlî’-d-dîn*, thk: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993, c. I, ss. 20-21; Taftazânî, *Kelam İlmi*, ss. 85-86; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûlî’-d-dîn (Mâtürîdiyye Akâidi)*, Çev: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 8. Baskı, Ankara 2005, ss. 16-17 (tercüme ss. 55-57)

<sup>43</sup> El-Kasas, 28/88.

<sup>44</sup> Burada özet olarak verdiğimiz ne aynıdır yani kendisidir ne gayrıdır hususunu, Karabaş şerhinde uzunca açıklamaya çalışmaktadır. Bunun için taş, taşın

ratürdeki anlamı, Karabaş için remz ve işaret anlamı taşısa da, şârihin değerlendirmelerinin, müellifin ibareleri ve düşüncelerinin bütünlüğü dikkate alındığında, tutarlı olduğunu söylemek güç görünmektedir.

Şârih, “ehl-i hak” kavramıyla ilgili açıklamalarına devam ederken oldukça sistematik bir şekilde hareket etmektedir. Buna göre Neseff’in “ehl-i hak” ile insanların kısım kısım olduklarına işaret ettiğini söyledikten sonra, bunların da kâfir, mü’min; mü’minin âlim ve âlim olmayan; âlim olmayanın filozoflar gibi nazar-ı fikrî ve delil-i akfî, âlim olanın ise keşf-i ma’nevî ve şühûd-u hakîki’yi tarik kabul edenler olduğunu zikreder. Karabaşın bu ifadelerinde belirleyici olanın, âlimi, âlim kılacak nitelik olan ilmin hakikate dair olmasından öte, ilme sahip olma yöntemi olduğu görülür. Buradan anlaşıldığı üzere akfî ve nazarî ilim, sahibini âlim kılmamakta; ma’nevî bir keşf ile elde edilen ilim kişiye âlimlik vasfını kazandırmaktadır. Bununla birlikte Karabaş’a göre, nazar ve akli delil ile hareket eden hatadan uzak kalamazken, keşf ve şühûdda hata söz konusu değildir. Bu ifadelerin hakikatin tekelleştirilmesi şeklinde yorumlanabileceği gibi bizce dönemin sosyo-politik olaylarının şârihin şerhte böylesine sert bir üslup benimsemesine neden olduğunun söylenmesi daha uygun görünmektedir. Aksi takdirde keşf sahibinin tam anlamıyla hatadan uzak kabul edilmesi, belli kişilere (keşf sahibi gerçek ehl-i hak olanlara) ismet sıfatı nispet etme anlamına gelebileceğinden, temel İslâmî prensiplerle çelişecektir. Bununla birlikte bilgi, tek yönetime irca edilmiş olacaktır ki Neseff’in metni açısından bu yorumun “vakıya mutabık olmadığı” izahtan varestedir. Zira esbâbü’l-ilm için zikrettiği havass-ı selime, haber-i sadık ve akıl, vakıya mutabık bir bilgiyi ve bu bilginin elde edilmiş tarzlarını ifade etmektedir.<sup>45</sup>

İlmin keşf ve şühûd ile, alim olmanın da keşf sahibi olmakla birlikte değerlendirildiği ve akfî-nazarî yöntemin dışlandığı yorumlar, daha önce eşyanın gerçekliği hakkında belirttiğimiz gibi, metnin

---

yanması, taşın ışığı, ayna, aynaya bakan, aynada görünen vb. misallerden yararlanmaktadır. Karabaş Veli, *Şerhu akâidi’n-Neseffî bi lisâni’t-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, OE\_Yz\_0476, vr. 2/b-9/a; OE\_Yz\_1189, vr. 2/b/a-4/a; OE\_Yz\_1531, vr. 2/a-9/a.

<sup>45</sup> Karabaş Veli, *Şerhu akâidi’n-Neseffî bi lisâni’t-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, OE\_Yz\_0476, vr. 3/b-8/a; OE\_Yz\_1189, vr. 4/a-11/a; OE\_Yz\_1531, vr. 3/a-7/a.

bütünlüğü dikkate alındığında kabul edilebilir görünmemektedir. Zira Neseî'nin esbâbü'l-ilm içinde zikrettiği unsurların, kelâmî epistemolojiyi yansıttığı görülmektedir. Şârihin, esbâbü'l-ilm üzerinde yaptığı şerh oldukça dikkat çekici olmasına rağmen, Neseî'nin akıl, havâss-ı selîme ve haber-i sâdık şeklinde belirttiği bilgi edinmenin yolları içerisinde keşf ve şühûda değinmemesi ve aklın bir bilgi kaynağı olduğunu söylemesi, şârihin alim olmama üzerinde yaptığı şerhiyle çeliştiğinin farkında olmaması ya da buna hiç değinmemesi daha da dikkat çekici görünmektedir. Bundan daha da öte "aklı, bilgi kaynaklarının başı/reisi" olarak şerh etmesine rağmen, "aklı delil sahibinin alim olmaması" şeklindeki açıklaması, şârihin esbâbü'l-ilm konusunda kendi içinde çeliştiğini ve farklılaştığını göstermektedir.<sup>46</sup>

Şârih, kelâmî geleneğin genel kanaatinin korunduğu esbâbü'l-ilm bahsinde metnin taşıdığı anlamla uyumlu bir şerh yaparken; keşfin hakiki bilgi kaynağı (hatadan uzak bir bilgi kaynağı) olduğu şeklindeki sûfî kanaati de daha önce metin içerisinde öne çıkarmıştır. Neseî'nin havass-ı selimeyi diğerlerine öncelimesinin metodolojik bir içeriğe sahip olduğunu belirtmekte; akıl ve haberin hükümlerini icra etmek için sağlam duyu organları ile elde edilmiş bilgiye muhtaç olduğunu söylemektedir. Bu bölümde akli ele alırken akıl, kalp, nefis ve ruh kavramlarının ehl-i hak nazarında aslında bir ve aynı şey olduklarını ancak itibarları noktasında farklılığın olduğunu belirtmektedir.<sup>47</sup>

Esbâbü'l-ilm hakkındaki açıklamaları şerhte önemli bir yer teşkil etmektedir. Neseî'nin ilgili açıklamalarının dışındaki yerlerde de Karabaş, tasavvuf felsefesinin bilgi teorisini yansıtan açıklamalar vermekten geri durmamıştır. Duyu organları, haber ve akıl arasındaki ilişkiye hususen değinen şârih, istidlâl ve nazar ehline göre ilmin asıl kaynağının akilla birlikte duyulardan elde edilen bilgi şeklinde ele alındığını zikreder. Sûfilerin de ilmin sebeplerini üç kabul ettiklerini ancak bu sebeplerin aynı olmadığına dikkat çeker. Daha sonra sûfilere göre ilmin sebebini şöyle açıklar: "*ya'ni*

<sup>46</sup> Karabaş Veli, *Şerhu akâidi'n-Neseî bi lisâni't-tahkik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, OE\_Yz\_0476, vr. 5/a-8/b; OE\_Yz\_1189, vr. 7/b-11/a; OE\_Yz\_1531, vr. 4/b-7/a.

<sup>47</sup> Karabaş Veli, *Şerhu akâidi'n-Neseî bi lisâni't-tahkik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, OE\_Yz\_0476, vr. 5/a-; OE\_Yz\_1189, vr. 6/b-7/a; OE\_Yz\_1531, vr. 4/b-5/a.

*sûfiler katında olan vücudun biri ma'lûmun vücududur isterse zihnî olsun isterse aynî olsun. Ve biri dahî tâlibden olan vücûddur. Ve biri dahî ilm-i hakikatten olan i'ta' (عطاء) demek olur.*<sup>48</sup> Bunlar doğrudan ilmin sebebi olmaktan öte bilinenlerin taksimini ifade etmektedir. Zira daha sonraki açıklamaları da zuhur sebepleri üzerinde durmakta ve yukarıdaki açıklamalarına uygun olarak üç aşamadan bahsetmektedir. Bunlar zâtın kendisi, irâdesi ve "kün" emridir. Bu şekilde varlığın zât, irade ve küm emriyle ortaya çıkışını anlatan Karabaş, zuhur teorisini ve mertebesini de ortaya koymaktadır.<sup>49</sup>

Bilgi kaynakları konusunda karşımıza çıkan önemli bir yorum da, Karabaş'ın akli batınî bir his kabul etmesidir. Karabaşa havass-ı bâtinî yorumunu yaptıran husus, Neseffî'nin havass-ı selîme açıklamasıdır. Bu açıklama Karabaş tarafından bâtinî anlamda da bazı du-yuların olması gerektiği, bunun da beş olmasının kaçınılmaz olduğunu şeklinde anlaşılmıştır. Akli batınî bir duyu melekesi kabul ettikten sonra, akli başka bir yerde idrak gücü şeklinde ele almaktadır, Neseffî'nin akıl ile diğer bâtinî melekeleri kastettiği ve akli zikretmekle yetindiği belirtilmiştir. Akli zikretmekle yetinilmesi, Karabaş tarafından aklın "bâtınî hislerin reisi olup diğerlerinin ona tabi olduğu"<sup>50</sup> yani en önemli olan unsurun belirtilip kendisine bağlı olanların da onun zikredilmesiyle hatıra geleceği ile gerekçelendirilmiştir. Buna rağmen Karabaş'ın beş adet olduğunu söylediği havass-ı bâtına hakkında akıl dışında bir melekeyi zikrettiği de dikkat çekmemektedir. Karabaş'ın ilim anlayışını yansıtan en önemli ifadeler de burada kendine yer bulmaktadır. Karabaş'a göre ilim,

<sup>48</sup> Karabaş Veli, *Şerhu akâidi'n-Neseffî bi lisâni't-tahkik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, OE\_Yz\_0476, vr. 5/b-6/a; OE\_Yz\_1189, vr. 7/b; OE\_Yz\_1531, vr. 5/a. Tercüme-yi oğlu Mustafa el- Ma'nevî'nin tercümesinden iktibas ettik. Ayrıca Mustafa Ma'nevî tercümesinde "*ehline ma'lumdur*" şeklinde bir katkı ve müdahalede bulunmaktadı. Bu açıklama, metnin anlamının aslında kapalı olduğuna; ancak bu ilimle ilgilenen kişiler için anlaşılmaz olmaktan öte bilinen bir husus olduğuna işaret anlamı taşımaktadır. Mustafa el-Ma'nevî, *Terceme-i Şerhi'l-Akaidi'l-Neseffîyye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Kol., nr. 1303, vr. 16/b; Mustafa b. Karabaş Ali, *Cevâhiru'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Kol., nr. 1393, vr. 14/a-14/b.

<sup>49</sup> Karabaş Veli, *Şerhu akâidi'n-Neseffî bi lisâni't-tahkik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, OE\_Yz\_0476, vr. 5/a-5/b; OE\_Yz\_1189, vr. 4/a-6/b; OE\_Yz\_1531, vr. 3/a-5/a.

<sup>50</sup> Karabaş Veli, *Şerhu akâidi'n-Neseffî bi lisâni't-tahkik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, OE\_Yz\_0476, vr. 5/a-5/b; OE\_Yz\_1189, vr. 6/b; OE\_Yz\_1531, vr. 4/b.

kişinin zâhir ve bâtın hislerinin sağlıklı ve selim olmasına bağlıdır. Böyle kişiler ilmin nuruna muttali' olabilirler.<sup>51</sup>

Dikkat çeken hususlardan biri de şudur: Neseî insanlar için bilgi kaynağının üç olduğunu ve ilhamın bir bilgi kaynağı olmadığını söyleyip bunu yine ehl-i hak dediği bir zümreden nakletmektedir. Bu noktada Karabaş'ın ehl-i hak için yaptığı açıklamalar dikkate alındığında, ya da Neseî'nin ehl-i hak ile Karabaş'ın şerhinin dayandığı remz ve işaretleri kastettiği varsayıldığında, esbâbü'l-'ilmin üç olduğunu ve ilhamın delil olamayacağını söyleyenler bizzat veliler, keşf-i ma'nevî sahipleri olacaktır. Bu ihtimal söz konusu değilse, zira Karabaş için bu anlam mümkün görünmemektedir, Neseî'nin ehl-i hak kullanımı hakkında Karabaş'ın yaptığı şerh ve tahlilin, yukarıda bahsettiğimiz üzere, uygun olmadığı söylenebilir. Daha açık bir ifade ile şârihin ehl-i hak kavramını bir işaret ve remz kabul etmesinin güç olduğu anlaşılır.

Eşyanın hakikatlerini umûr-i küllî/esmâ-i husnâ, hatadan uzak ilmin de keşf ve şuhûd yöntemiyle elde edileceğini, âlimin de keşf-i ma'nevî sahibi olduğunu belirttikten sonra Neseî'nin “ العلم و بها متحقق ” ifadesini şerh ederken, hakâik olmasaydı eşyanın ortaya çıkmayacağı ifadelerine yer vermiştir. Karabaş daha sonra Neseî'nin العلم ile keşf ve müşahade sahibine işaret ettiğini; “sofislerin aksine” şeklinde geçen ifadenin de bu yorumu desteklediğini düşünmektedir.<sup>52</sup> Bu açıklama Karabaş'ın şerhinin kendi içinde bir bütünlüğü barındırdığını göstermekle birlikte, eşyanın bilgisinin gerçek olduğuna değinen ve duyularla elde edilen bu bilgiden şüphe edenlere bir reddiye niteliği taşıyan metnin aslının da bir değişim ve dönüşümdür. Bu husus, şerhin salt tekrar ve açıklama olmayıp asıl metnin değişim ve dönüşümünü de ifade eden yaklaşımları da<sup>53</sup> destekler mahiyettedir. Karabaş'ın şerhini belirleyen anlayışın vahdet-i vücûd olduğu, “isimlerin tamamının nispetinin Tek Bir varlığa/Mutlak varlığa/Vâcibu'l-vücûda” dayandığını

<sup>51</sup> Karabaş Veli, *Şerhu akâidi'n-Neseî bi lisâni't-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, OE\_Yz\_0476, vr. 5/a-5/b; OE\_Yz\_1189, vr. 6/b; OE\_Yz\_1531, vr. 4/b.

<sup>52</sup> Karabaş Veli, *Şerhu akâidi'n-Neseî bi lisâni't-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, OE\_Yz\_0476, vr. 3/b; OE\_Yz\_1189, vr. 4/a-4/b; OE\_Yz\_1531, vr. 3/a-3/b.

<sup>53</sup> İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, ss. 27, 29, 109, vd.



belirten ifadelerinde belirgin bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.<sup>54</sup> Hakâik Hakk'ın bir zâtî sıfatı, eşyâ da bu hakikatlerin birer gölgesi mesabesinde dir.

Karabaş varlık ve varoluş hakkındaki açıklamalarını “Allah’ın ilm-i ezeliinde bulunan şeylerin varlığına geldiğini; bu surette hiçbir şeyin yoktan var olmadığı” sözleriyle daha açık ve bütüncül bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu itibarla mahlukların bilgisi, Allah’ın ilminde bulunmakta; Allah’ın ilminde olmayan şeylerin varlığı mümkün olmamaktadır. Bu açıklamaları mahlukların Allah’ın ilm-i ezeliinde bulunuşunun kadim; zuhurlarının ise hâdis olduğu yorumu takip etmektedir. Bu hususla alakalı birçok ulemanın fikir ortaya attığını belirten Karabaş, kendisinin de paylaştığı bu yorumun, doğru haber veren Allah’tan geldiğini; keşf ve suhûd ile elde edildiğini belirterek ilgili yorumu Allah’tan gelen bir bilgiye dayandırmaktadır.

Neseffî'nin “هو الله تعالى الواحد القديم” ifadesi hakkında yaptığı açıklamalarda Karabaş, Neseffî'nin bilinçli olarak “الواحد”i kullanıp “الأحد”ı tercih etmediğini belirtir. Zira “الأحد”ın sıfatları dışarıda bırakıp sadece zatı ifade ettiğini; “الواحد”in ise zatla birlikte sıfatları da içeren bir kullanıma sahip olduğunu vurgulayarak şerhini etimolojik açıklamalarla da zenginleştirmektedir.<sup>55</sup>

Karabaş, ru'yetullah hakkında, Neseffî'nin açıklamalarında dünyaya yönelik herhangi bir işaret olmasa da, bir keyfiyet ve cihet söz konusu olmaksızın, Allah’ın basiret ile dünyada görülmesini caiz olduğunu ileri sürmektedir. Ancak bu görmenin sahv değil mahv haline<sup>56</sup> has olduğuna özellikle vurgu yapmaktadır. Şerhte

<sup>54</sup> Karabaş Veli, *Şerhu akâidi'n-Neseffî bi lisâni't-tahkik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, OE\_Yz\_0476, vr. 3/a-3/b; OE\_Yz\_1189, vr. 3/b-4/a; OE\_Yz\_1531, vr. 3/a

<sup>55</sup> Karabaş Veli, *Şerhu akâidi'n-Neseffî bi lisâni't-tahkik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, OE\_Yz\_0476, vr. 10/a; OE\_Yz\_1189, vr. 13/b-14/a; OE\_Yz\_1531, vr. 9/a.

<sup>56</sup> Sahv, vâridin etkisiyle kendinden geçen sûfînin sekr halinin geçmesini ifade eden bir kavramdır. Bkz. Abdullah Kartal, “Sekr”, *DİA*, c. XXXVI, ss. 334-335; Bazı ayet ve hadislerde geçen mahv kavramı ise sûfî literatürde “seçkin kişilerin davranışlarını kendilerinden görmemesini”, “kötü huyların terki”, “iradesinden sıyrılıp Hakk’ın iradesine teslim olması” vb. anlamlara sahiptir. Bkz. Süleyman Uludağ, “Mahv ve İsbat”, *DİA*, c. XXVII, ss. 395-396; Sûfîlerin mahv ve sahv hallerinde söyledikleri bazı ifadeler hakkında bkz. İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem (Tercüme ve Şerhi)*, c. III, s. 167.

dikkat çeken en önemli hususlardan biri de Allah'ın insanı kendi suretinde yaratması hakkındaki açıklamasıdır. Allah öncelikle insanı iman ve küfrü tercih edebilecek bir uygunlukta yaratmıştır. Kendi suretinde yaratmasından kastedilen ise, hayat, kudret, ilim, sem', basar, irade, tekellüm gibi sıfatlara sahip bir şekilde yaratmasıdır.<sup>57</sup>

### Değerlendirme

Osmanlı Devleti'nin sosyo-politik açıdan oldukça hareketli olduğu ve Kadızadeler-Sivâsiler şeklinde devlet ve topluma yayılmış bir tartışmanın yaşandığı dönemde yaşayan Karabaş, Niyazi Mısırî gibi dönemin önemli sûfîlerinden biridir. Telif ettiği eserler de dikkate alındığında vahdet-i vücûd felsefesinin önemli temsilcilerinden biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Medrese eğitimi de alan Karabaş, mevcut iki geleneği birleştirdiği bir eser olarak Nesefî'nin *akâidi*'ni şerh etmiştir. Şerhin telif, beyan ve üslubunu belirleyen sebebin, Karabaş'ın kendi ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, sûfîlerin Ehl-i Sünnet olmadıkları şeklindeki iddialar olduğu açıktır. Karabaş böyle bir psikoloji içerisinde sûfî literatürün remz ve işaret kavramlarını da kullanıp kendisine epistemolojik bir zemin oluşturmuştur. Hatta Nesefî'nin ifadelerinde sûfî itikadına dair remz ve işaret bulunduğunu söylemesi, şerhin tasavvuf felsefesi içerisinde icra edileceğini açıkça göstermektedir.

Karabaş remz ve işareti öne çıkarsa da, onun yorumlarında dönemin olaylarının, oldukça belirleyici olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Nesefî'nin eserinin tercih edilmesinin altında da bu sosyal ve psikolojik durumların etkisinin olduğu görülür. Zira şerhin gel-

<sup>57</sup> Karabaş Veli, *Şerhu akâidi'n-Nesefî bi lisâni't-tahkik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0476, vr. 14/a-14/b; OE\_Yz\_1189, vr. 19/a-19/b; OE\_Yz\_1531, vr. 12/a-13/a. İbn Arabî'nin konuyla ilgili yaklaşımları için bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999, c. I, ss. 156-158; Kurtubî de bu yorumu İbn Arabî'ye atfetmektedir. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Abdulalim, Dâru's-Şa'b, Kahire 1372, c. XX, ss. 114; İbrahim Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde "Allah" Mefhumu", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı)*, Yıl: 9 (2008), sayı: 21, s. 123; Şaban Çiftci, "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır" Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2014/1, sayı: 1, s. 13.

diği nokta, Neseffî'nin metninin vahdet-i vücûd ekseninde bir tasavvuf felsefesini ihtiva ettiğidir. Bu noktanın remz ve işaretten önce taşıdığı anlam, sûfîlerin de aslında Ehl-i Sünnet hatta Ehl-i Sünnet'in gerçekte sûfîler olduğu iddiasını dile getirmesidir. Şerhin taşıdığı muhtemel ve bizce daha da önemli hususlardan biri, Osmanlı'da en yaygın metinlerden biri olarak Mâtürîdî kelimelerine ait bir eserin Kadızâdeliler ve Sivâsîler çekişmesinde ortak otorite kabul edilmesidir. Diğeri ise şerhin bir sûfî tarafından yazılması, şartların kendileri açısından daha sıkıntılı olduğunu göstermektedir.

Karabaş'ın şerhi dikkatle incelendiğinde, Neseffî'nin varlık ve bilgi konusundaki yaklaşımlarının ve bunu dile getirdiği ifadelerin, kendisinden asırlar sonra yaşayan bir mutasavvıf tarafından, şerhin amacına matuf bir şekilde, sûfî itikadına dönüştürüldüğü, hatta Neseffî *akâidi*'nin sûfî itikadını remzler ve işaretlerle açıklayan bir metin olarak sunulduğu görülmektedir. Karabaş'ın şerhi hakkında, asıl metnin bağlı bulunduğu kelâmî yapıdan uzaklaştırılıp varlık ve bilgi sorunlarını vahdet-i vücûd çerçevesinde ele alan bir hüviyete büründürüldüğü de söylenebilir.

Şerh hakkında bütüncül ve kapsayıcı bir değerlendirme yapmak gerekirse bu değerlendirmenin birkaç açıdan olması muhtemeldir. Öncelikle şerh geleneği açısından oldukça özgün bir niteliğine sahip olduğu değerlendirmesini yapmamız kaçınılmazdır. Salt tekrar olma hüviyetine sahip olan şerhler bir vakıa olsa da, şerhin asıl metnin dönüşüm, değişim ve derinleştirilmesi adına bir inşa faaliyeti olma özelliği de dikkate alındığında, Karabaş'ın şerhinin önemli ve özgün bir şerh olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü tevarüs edilen geleneklerin (kelam ve tasavvuf) birikimi üzerinden tekrar okunması neticesinde klasik bir metnin anlam küresinde (kelam metninde) şerh ile önemli bir derinliğe (tasavvufi boyuta) ulaşılmıştır.

Şerhin kendi içinde taşıdığı veya metinle birlikte değerlendirildiğinde taşıdığı anlamlar üzerinde farklı değerlendirmeler yapmak mümkündür. Buna göre şerhin kendi iç tutarlığı açısından düşünüldüğünde, şerhin amacına matuf kavramsal, epistemolojik ve ontolojik açıdan bir bütünlük taşıdığı ifade edilebilir. Metin ile birlikte düşünüldüğünde ise, şerhin doğasına uygun olarak, metnin dönüştürüldüğü ve değiştirildiği kendini gösteren önemli hususlardır.

Şerh edebiyatında dikkat çeken en önemli hususlardan birinin ise metnin ya da yazarın “otoritesi” olduğu dikkate alındığında,<sup>58</sup> metnin sahip olduğu bu otorite, onun ilmi ve sosyal anlamda kurucu ve belirleyici karakterini de belirlemektedir. Buna göre şerh edilecek eserin otoritesi, kendisini, eserin ve müellifinin toplumsal ve ilmi hafızasında edindiği konumda ortaya koymaktadır. Karabaş’ın şerhi, Nesefî *akâidinin* otoritesine dayanmakla birlikte bu durum oldukça farklı şekilde kendini göstermektedir. Şerhin kelimeler ve tasavvuf geleneklerinin varlık ve bilgi anlayışlarını birlikte içermesi, şerhin taşıdığı anlamı salt bir otoriteye dayanmaktan uzaklaştırmaktadır. Buna göre şârihin şerh için bir otorite tercihi salt bir tekrar ya da açıklama amacına matuf olmayıp yeni bir inşa süreci olarak değerlendirilebilir. Bu değerlendirmenin temel gerekçesi ise şerhin metni aşan yönünün, metni gölgede bırakmasıdır. Daha açık ifade ile şerh, bir otorite metni üzerinden tasavvuf geleneğinin belirli bir yaklaşım tarzını otorite olarak sunma eğilimi ve amacı taşımaktadır. Bu itibarla aslında şerh hakkında bir otoritenin yeni bir otorite inşası için yeniden telif etmeye dönük olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Zira Karabaş’ın salt bir “*akâidü’s-sûfî*” şeklinde bir metin telif etmek yerine “Nesefî *akâidi*”ni şerh ederek “Nesefî *akâidi*”ni “*akâidü’s-sûfî*”ye dönüştürme çabası, salt bir telif, şerh ya da açıklama olarak değerlendirilemez. Bu çaba, hakim bir paradigmanın otoritesini kullanarak yeni bir otorite ve paradigma inşası anlamı taşımaktadır. Şârihin yöntemsel olarak ise hakim paradigmanın otoritesini göz ardı etmek yerine, dönüşümü ve değişimi sağlayabilme adına metni dikkate alarak sistematik hareket ettiği söylenebilir.

Şerh hakkında “*Mâtürîdî geleneğe aidiyeti ile birlikte büyük kelâm geleneğinin akâid sistemini izhar eden bir parçası olan asıl metnin, vahdet-i vücûd özelinde tasavvuf felsefesinin temel kavramlarıyla sûfî akâidinin epistemolojik ve ontolojik karakterlerini yansıtan bir metne dönüştürüldüğü*” şeklinde toparlayıcı bir ifade serdetmek de mümkündür. Başka bir ifadeyle şerhin kabuğunu (metnin kavramlarının) kelâm metafiziği oluştursa da kabuğun içeriği (şerh) tasavvufî geleneğin epistemolojisi ve ontolojisi belirlemektedir. Bu ise metinsel otorite

<sup>58</sup> Nesefî’nin *akâid* metninin et-Taftâzânî, Ebû Hanîfe’nin *el-Âlîm ve’l-müteallim adlı* eserinin Eş’arî geleneğinin önemli ismi İbn Fûrek ve yine Ebû Hanîfe’nin *el-Vasiyyesi*’nin el-Bâbertî tarafından şerh edilmeleri; İbn Sînâ’nın *el-İşârâtı*’na yapılan muhtelif şerhler ve et-Tahavî’nin *akâid* risâlesine yapılan çeşitli şerhler dikkate alındığında bu husus daha belirgin hale gelebilmektedir.

anlamında kendi içinde farklı şekillerde yorumlanabilir. Asıl metnin otoritesi toplumsal alanda etkili olduğundan Neseфі *akâidi* Sünni kimliğin beyanı için bir dayanak kılınmış; daha sonra ise asıl metnin otoritesine boyun eğmek yerine, metni dönüştürüp sûfî itikadının temel metni haline getirilerek yeni bir telif olarak sunulmuştur.

### Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev.: Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2011.
- el-Affî, Ebu'l-Alâ, "Mu'tezile'nin Ma'dum Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sabite Nazariyesinin Karşılaştırılması", çev. Çağfer Karadaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1997, c. 6, sayı: 6, ss. 267-276.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 : Helenistik Dönem Felsefesi: Epikuroscular Stoacılar Septikler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2. Bsk., İstanbul 2010.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelam*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1972.
- Coşkun, İbrahim, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde "Allah" Mefhumu", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı)*, Yıl: 9 (2008), sayı: 21, ss. 117-143.
- Çelebi, Kâtip, *Mîzânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ahak*, Haz: Orhan Şaik Gökyay, MEB Yay., İstanbul 1993.
- Çiftci, Şaban, "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır" Hadisinin Tahrir ve Değerlendirmesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2014/1, sayı: 1, s. 13, ss. 1-20.
- Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantikî Yapısı – İlk Dönem Sünni Kelam Örneği*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., İstanbul 2012.
- Demirli, Ekrem, "Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15, ss. 219-245.
- Dinç, Abdullah, "Beyânu'l-Mezâhib Adlı Eseri Bağlamında Ömer Neseфі'nin Mezhepleri Tasnifi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kahramanmaraş 2012.
- Düzgün, Şaban Ali, *Neseфі ve İslam Filozoflarına Göre Allah Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., 1. Bsk., Ankara 1998.
- Evkuran, Mehmet, *Sünni Paradigmayı Anlamak – Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016.

- \_\_\_\_\_ *Ahlak Hakikat ve Kimlik -İslam Kalamında Ahlak Problemi-*, Araştırma Yay., 1. Bsk., Ankara 2013.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, Şa-to Yay., İstanbul 2008.
- Gardet-Anawati, Louis ve Georges, *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev.: Ahmet Arslan, Ayrıntı Yay., İstanbul 2015.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 5. Bsk., İstanbul 1985.
- Haksever, Ahmet Cahid, *Çorum Tarihi ve Kültüründe Tasavvuf Geleneği*, Çorum Belediyesi Kültür Yay., Çorum 2009.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem (Tercüme ve Şerhi)*, trc. Şrh.: Ahmed Avni Konuk, haz.: Mustafa Tahranlı – Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 6. Bsk., İstanbul 2014.
- \_\_\_\_\_ *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999.
- İbn Abdürrabih, *İkdü'l-ferîd*, nşr.: Ahmed Emin vd., Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire 1389/1969.
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz- Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergah Yay., 2. Bsk., İstanbul 2013.
- Kara, Kerim, "Karabaş Velî Hayatı – Eserleri ve Fikirleri", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_ "Karabaş Velî", *DİA*, yıl: 2001, c. XXIV.
- Karabaş Velî, Ali Alaeddin Atvel b. Mehmed, *Şerhu akâidi'n-Neseî bi lisâni't-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0476, vr. 25.
- \_\_\_\_\_ *Şerhu akâidi'n-Neseî bi lisâni't-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_1189, vr. 36.
- \_\_\_\_\_ *Şerhu akâidi'n-Neseî bi lisâni't-tahkîk*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_1531, vr. 21.
- \_\_\_\_\_ *Şerhu Akâidi'n-Neseî*, Bursa İnebey Yazma Eser Ktp., Orhan Camii Koleksiyonu, nr. 16 Or 613/2, vr. 100b-120a.
- \_\_\_\_\_ *Şerhü Akâidin-Neseîfiye*, Ankara Milli Ktp., Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Kol., Nr. 1408, vr. 76.
- Karadaş, Cağfer, "Kalamcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2002, sayı: 2, c. 12, ss. 87-96.
- Kartal, Abdullah, "Sekr", *DİA*, c. XXXVI, ss. 334-335.
- Keskin, Fatih, "Ali el-Atvel Karabaş Velî ve Rislâletü'd-Deverân'ı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2004.
- Kılıç, Mahmut Erol, "Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücud ve Meratibü'l-vücud", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, İstanbul 1995.

- \_\_\_\_\_ *İbnü'l-Arabî*, İSAM Yay., 1. Bsk, İstanbul 2015.
- Koca, Ferhat, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkhun Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI, İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, / Editörler: İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, 1. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, ss. 201-315.
- \_\_\_\_\_ "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, cilt: I, sayı: 1, ss. 73-131.
- Kurnaz- Tatçı, Cemal -Mustafa, "Karabaş-ı Velî (ö. 1097/1686)", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 6, Ankara 2001.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Cami' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Abdulalim, Dâru's-Şa'b, Kahire 1372, c. I-XX.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Dâr-u Sâdr-Mektebetü'l-İrşâd, 2. Bsk., Beyrut 2010.
- el-Ma'nevî, Mustafa, *Terceme-i Şerhi'l-Akâidi'l-Nesefiyye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Kol., nr. 1303, vr. 58.
- \_\_\_\_\_ *Cevâhiru'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Kol., nr. 1393, vr. 58.
- \_\_\_\_\_ *Cevâhiru'l-Akâid*, Konya Bölge Yazma Eser Ktp., Burdur İl Halk Kütüphanesi Kol., nr. 826/2, nr. 42b-88a.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993.
- Pezdevî, *Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 20.
- es-Sâbûnî, Nûreddîn, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn (Mâtürîdiyye Akâidi)*, Çev: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 8. Baskı, Ankara 2005.
- es-Saffâr el-Buhârî, Ebû İshâk İbrahim b. İsmâil b. Ahmed b. İshâk, *Telhîsu'l-edille li kavâidi't-tevhid*, thk: Hişam İbrahim Mahmud, Dâru's-Selâm, 1. Bsk., Kâhire 2010/1431.
- Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1977.
- eş-Şâfiî, Hasan Mahmûd, *Kelam'a Giriş*, çev.: Süleyman Akkuş, Değişim Yay., İstanbul 2009.
- Şimşek, Halil İbrahim "İsmail Fenni Ertuğrul'un İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücut Savunması", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı)*, yıl: 9 (2008), sayı: 21, s. 199-212.
- Taftazânî, *Kelam İlmî ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 5. Bsk., İstanbul 2010.

Uludağ, Süleyman, "A'yân-ı Sâbite", *DİA*, İstanbul, Yıl: 1991, c. IV.

\_\_\_\_\_ "Mahv ve İsbat", *DİA*, c. XXVII, ss. 395-396.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akâidu'n-Nesefî", *DİA*, yıl: 1989, c. II, ss. 217-219.

Yetkin, Safvet Kemalüddin, "Kelamdan Tasavvufa", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1953, c. II, sy: 4, ss. 1-21.





## Osmanlı Devleti'nde Geleneksel Oğuz Veraseti Üzerine

Serhan ÇINAR\*

---

### On Traditional Oghuz Inheritance in the Ottoman State

---

**Citation/©:** Çınar, Serhan, (2017). On Traditional Oghuz Inheritance in the Ottoman State, Milel ve Nihal, 14 (1), 312-334.

**Abstract:** The Ottoman State had a well-established state hierarchy for 627 years. The legitimacy of the Ottoman state administration is based on various sources. The most important of these is the tradition of Oğuz inheritance which symbolizes Turkish state organization. In this article, the concept of Turkish Cihan dominance in the Ottoman Empire was considered in a comprehensive way. In this context, the concepts in Old Turkish political life such as kut, töre, red apple, gaza, oghuz were emphasized. Also, the reflection of the Oghuz culture on the Ottoman political culture has been researched.

**Key Words:** Ottoman concept of state, Turkish world domination, Oghuzname, khan, sacred.



---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı [serhancinar@mail.ru]

**Atf/©:** Çınar, Serhan, (2017). Osmanlı Devleti'nde Geleneksel Oğuz Veraseti Üzerine, *Milel ve Nihal*, 14 (1), 312-334.

**Öz:** Osmanlı Devleti, 627 yıllık köklü bir devlet hiyerarşisine sahiptir. Osmanlı Devlet yönetiminin meşruiyeti çeşitli kaynaklara dayandırılmaktadır. Bunlardan en önemlisi Türk devlet teşkilatlanmasını sembolize eden Oğuz veraset geleneğidir. Bu makalede Osmanlı Devleti'ndeki Türk Cihan hâkimiyeti düşüncesi kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda Eski Türk siyasal yaşantısında kut, töre, kızıl elma, gaza, Oğuzculuk gibi kavramlar üzerinde durulmuştur. Ayrıca Oğuz kültürünün Osmanlı siyasal kültürü üzerindeki yansımaları araştırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı yönetim anlayışı, Türk cihan hâkimiyeti, Oğuzname, hakan, kutsal.

## Giriş

Oğuzlar, Türk boyları arasında erken dönemde ulaşmış oldukları dünya nizam ülküleri sayesinde Türkistan havzasında kurulan birçok Türk devletinin mihenk noktasını oluşturmuşlardır. II. Göktürk devletinin yıkılmasıyla, batı Türkistan bölgesindeki Türk bakiyelerini kendi birlikleri etrafında toplayan Oğuzlar, başta Oğuz Yabguluğu olmak üzere; *Peçenekler*, *Selçuklular*, *Harezimşahlar*, *Memlükler*, *Safeviler* ve *Osmanoğulları* gibi Türk tarihine derin izler bırakmış birçok devlet kurmaya muvaffak olmuşlardır.

Tarihsel süreç içerisinde Oğuzların vücuda getirdikleri en büyük siyasi oluşum Osmanlı Devleti olmuştur. Osmanoğulları, kendi bünyelerinde kurmuş oldukları askeri ve bürokratik teşkilatlanmaları sayesinde yerküre üzerindeki birçok imparatorluktan daha geniş bölgeleri ele geçirebilmiş, üç kıtada birçok etnik grubu itâat altına alarak siyasi varlığını 624 yıllık asırlara uzanan bir döneme yaymıştır. Osmanlı Devleti'nin elde ettiği bu başarının altında; gelenekçi Türk devlet teşkilatlanma sisteminin tezahürleri, köklü İran bürokrasi geleneği ve Roma İmparatorluğundan devrşirilen yenilikçi uygulamaların tatbiki olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı tarih araştırmalarında devletin temelini oluşturan ana etkenlerin neler olduğuna dair çeşitli araştırmacılar tarafından farklı kuruluş nazariyeleri ortaya atılmıştır. Biz bu araştırmamızda söz konusu bu nazariyeler üzerinden, Osmanlı meşruiyetinin kaynaklarını tespit etmeyi ve Osmanlı devlet yönetim ve teşkilatlanmasındaki geleneksel Oğuz veraseti uygulamalarının genel bir tablosunu çıkarmayı amaçlıyoruz.

## I. Geleneksel Oğuz Tarihi Yazım Geleneği

Oğuz boylarının siyasi tarihleri, devlet nizamları ve kültürleri hakkındaki bilgileri İslamiyet öncesi ve sonrası olmak üzere iki döneme ayrılmaktadır. İslam öncesi Oğuz kaynakları göçebe Oğuz boyları arasında sözlü olarak yaşatılan Oğuznameler ve Dede Korkud hikâyelerini kapsamaktadır. Söz konusu bu Oğuznamelerin içeriği incelendiğinde, Oğuzlar arasında erken dönem devlet veraseti, teşkilatlanma düsturu ve dünya cihangirlik ideallerinin işlendiği anlaşılmaktadır. Bu motifler, Oğuzların diğer Türk boylarına göre daha erken bir dönemde Türkistan havzasında siyasi birlik kurmalarını ve kısa sürede bir üst etnisite olarak Oğuz kimliğini oluşturmalarını sağlamıştır.

İslam öncesi dönemde Oğuzlara dair yazılı kayıtların varlığı Türk yazıtlarında geçen birkaç cümleden ve sözlü Oğuzname varyantlarından oluşmaktaydı. Oğuzlara dair milli tarih yazımının başlangıcı ise Oğuzların İslamiyet'i kabulünden sonraki süreçte Türkistan'da kurulan Oğuz kökenli Türk-İslam devletleri döneminde gerçekleşmiştir. İslami geleneğe kurulmuş olan bu yeni Türk devletleri, meşruiyetlerini geleneksel Türk devlet verasetine dayandırmak amacıyla tarihi Oğuznameler referansında çeşitli şecereler hazırlatmışlardır. Söz konusu bu Oğuznameler hakkında bilgi veren kaynaklar sırasıyla şunlardır:

Oğuznamelere ait sözlü ürünün ilk derlemesi, İlhanlı sarayının Yahudi bürokratlarından olan Reşidüddin'in, *Cami'üt Tevârih*<sup>1</sup> adlı eserinde zikredilen Oğuz Kağan Destanı'dır. Bu eserde Oğuz boylarının cihanşümul hükümdarı olan Oğuz Han'ın efsanevi hayatı konu edinilmiştir. Rivayete göre; Oğuz Han, doğumundan başlayarak olağanüstü olaylara vakıf olan bahadır bir Oğuz beyinin oğludur. Gençlik çağında Yersub ve Gökkal adlı iki eşi olmuş ve bu eşlerinden toplam altı oğlu olmuştur. Bu oğullar sırasıyla; *Gün Ay*,

---

<sup>1</sup> Reşidüddin Fazlullah, *Câmiü't Tevârih (Selçuklu Devleti)*, Çev. Erkan Göksu, Hüseyin Güneş, Selenge yay, İstanbul 2010, s. 7.

*Yıldız, Gök, Deniz, Dağ Han'*dır. Kağanın veziri, hocası Irkıl'dır. Kıpçak onun üvey evladıdır. Yengi Kend<sup>2</sup> Oğuzların kurdurdukları efsanevi han otağıdır<sup>3</sup>. Oğuz Han tahta çıkıp kağanlığını ilan etmiş ve yerküre üzerinde Tanrı adına nizam ve adaleti sağlamak adına, Çin,Urum vb. birçok ülkeyi ele geçirmiş, ülke içerisindeki vassal devletlerin hukuki mevkilerini de bir nizâma bağlamış ve ele geçirdiği toprakları altı oğlu arasında taksim etmiştir. Bu taksim sırasında feodal esaslara riayet edilirken aynı zamanda devlet içerisinde milli birliğin devam ettirilmesi amacıyla Oğuz'un her oğlundan doğan dört torunu ile çoğalan yirmi dört boy iç-dış Oğuz veraseti doğrultusunda ve ok-yay hiyerarşisine göre birbirlerine tabi kılınmıştır. Tarihi Oğuz verasetine göre Üçoklar, Bozoklara tabiyetlerini birdirmişlerdir<sup>4</sup>.

Oğuzlar hakkında ayrıntılı bilgi veren bir diğer önemli eser, Kaşgarlı Mahmud'un *Divânü Lügati't Türk* adlı eseridir. Burada Oğuzlar 22 boy olarak gösterilmektedir<sup>5</sup>. İlerleyen yüzyıllarda Maverâünnehir bölgesinde Hokand Hanlığı kurulmuş, bu dönem milli Oğuz tarih yazıcılığı için mihenk noktasına dönüşmüştür. Nitekim kurulmuş ve bölgedeki Oğuz-Türkmen kalıntılarını hâkimiyetleri altına almışlardır. Hanlık bünyesinde bulunan Türkmen beyleri, Ebulgazi Bahadır'dan kendilerine ait milli bir tarih yazdırılmasını talep etmişler, Ebulgazi de bu doğrultuda Türkmen'lerin elinde bulunan Oğuzname ve şecereleri tasnif ve tahlil ederek Oğuzlara dair *Şecere-i Terâkime*<sup>6</sup> adlı eserini kaleme almıştır. Söz konusu bu eserde Oğuz boylarına, Kaşgarlı'nın listesi haricinde iki boy eklenerek 24 boy olarak listelenmiştir. Bununla birlikte yine Reşidüddin'in listesinde de 24 boylu Oğuz tabiri geçtiğini bilmekteyiz.

<sup>2</sup> Yengi Kend için bkz Serhan Çınar, "IX-X. yy'da Sirderya Boyundaki Oğuz Şehirleri (Yengi Kend ve Farab Örneğinde)", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2016.

<sup>3</sup> Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Ötügen yay, İstanbul 2013, s. 95.

<sup>4</sup> Zeki Velidi Togan, *Oğuz Destanı (Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili)*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1982,s.25-27.

<sup>5</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lügati't Türk*, Çev. Besim Atalay, TTK, Ankara 2006,s.10.

<sup>6</sup> Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Terâkime: Türklerin Soy Kütüğü*, Çev. Muharrem Ergin, Tercüman yay, Kervan Kitapçılık, Konya 1974, s. 3.

Oğuz tarih yazıcılığının ilk örnekleri olan söz konusu bu eserlerin yazılmasındaki asıl gaye, müelliflerin mensubu olduğu hanedanların siyasi meşruiyetlerini Oğuznamelere dayandırarak geleneksel Oğuz verasetinin baş mirasçısı konumuna gelme teşebbüsleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu müelliflerden birincisi Kaşgarlı Mahmud olmakla birlikte müellif kendi döneminde Selçuklu hanedan mensuplarından Terken Hatun tarafından himaye edilmiştir. Selçuklu hanedanına siyasi bir meşruiyet kazandırmak amacıyla eserinde Oğuz şeceresinin başına tarihi Oğuz ananesine aykırı olmasına rağmen Üçoklardan Kınık boyunu yerleştirmiştir. Reşidüddin ise Osmanoğulları'nın hâkimiyetini kendi zamanında görmesi ve Selçuklulara karşı alternatif bir Oğuz veraseti yaratma çabasıyla, eserinde Türkçedeki y-k değişiminden mütevellit, Oğuz hükümdarları olan Yavkuyları, (Yabgular) Kayı boyuna bağlayarak, onları Oğuz listesinin başına geçirmiştir<sup>7</sup>. Söz konusu bu Oğuzname silsilelerinden meşruiyet kazanma geleneği Anadolu'daki Türkmen feodal siyasi birliklerinde de tezahür etmiştir. Nitekim Akkoyunlu dönemi tarihçilerinden Ebubekir Tehranî, *Kitab-ı-Diyarbakriye* adlı tarih yazmasının giriş kısmında bulunan Oğuz şeceresinin başında Kayı ve Kınık boyları haricinde Akkoyunluların hâkim kitesini oluşturan Bayındır boyunu ilk sıraya yerleştirmiştir<sup>8</sup>.

## II. Osmanlı Devleti Kuruluş Nazariyeleri ve Meşruiyet Sorunu

Kayılar, 1250 Köseadağ savaşından sonra Batı Anadolu coğrafyası ve Bizans sınırlarında Anadolu Selçuklu devletine bağlı olarak uç beyliği vazifesinde bulunmaktaydılar. 1290'lı yıllarda Selçuklu Sultanı Aleaddin Keykubat'ın ölümüyle birlikte Osman Bey, Karacahisar'ı ele geçirerek bağımsızlığını ilan etmiştir. Bu yeni siyasi oluşum kısa zamanda aşiretten beyliğe, beylikten devlete dönüşerek, II. Mehmed döneminde Konstantinopolis'i ele geçirmiş ve meşruiyetini çağdaşı olan bütün devletlere kabul ettirmiştir<sup>9</sup>. Osmanlı Devleti'nin bir asırlık kısa bir zaman diliminde cihanşümul bir yapıya

<sup>7</sup> Faruk Sümer, *Oğuzlar(Türkmenler):Tarihleri- Boy Teşkilatı-Destanları*, Türk Dün-yası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1999, s. 229, 230.

<sup>8</sup> Fuzuli Bayat, "Sözlü Tarihten Destana, Destandan Oğuznâmelere", *Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri*, V. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, Ankara 2015, s. 289.

<sup>9</sup> Cemal Kafadar, *İki Cihan Arefesinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Çev. Ceren Çırkın, Editör. Mehmet Öz, Birleşik yay, İstanbul 2010, s. 203.

dönüşmesindeki başlıca amiller devlet bürokrasisinin, her dönemin şartlarına göre şekillenebilen hiyerarşik yapısı ve devralmış olduğu Selçuklu, Bizans ve İran mirasını güzel bir şekilde harmanlayabilmesi olarak açıklanabilir. Osmanlı kuruluş döneminde görülen bu zengin ve köklü miras geleneği, Osmanoğulları'nın meşruiyet kaynaklarının neler olduğuna dair Osmanlı tarihi araştırmacıları tarafından çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Erken dönem Osmanlı, Bizans ve İlhanlı kronikleri üzerinden ortaya çıkarılan söz konusu bu nazariyelerde işlenen tarihi meseleler genellikle Devleti Aliyye (Osmanlı Devleti)'nin meşruiyet kaynakları ve söz konusu Osmanoğulları'nın etnik menşelerinin tespiti konularını kapsamaktaydı.

Osmanlı tarihinin modern tarih yazıcılığındaki ilk araştırmaları bilindiği üzere Hammer ve Babinger tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde gerçekleştirilen modern Osmanlı tarihi çalışmaları, kuruluş nazariyelerinden ziyade erken dönem Osmanlı kroniklerini tercüme teşebbüsleri olmuştur. Nitekim Hammer' da bu doğrultuda Osmanlı Devleti'nin sosyal, siyasi, kültür ve müesseselerini Osmanlı vakanüvislerinden aktardığı şekliyle eserine eklemiş ve onları tenkit süzgecinden geçirmemiştir. Hammer'in vakanüvislere duyduğu güven sebebiyle 10 ciltlik eserinde kuruluş dönemi problemleri ne dair sadece 40 sayfalık bir yer ayırdığı anlaşılmaktadır<sup>10</sup>.

#### *a)Yeni bir Osmanlı Irkı Nazariyesi*

Modern dönem Osmanlı tarih yazıcılığında ilk defa menfi görüşünü açıklayan kişi, Amerikalı gazeteci ve ilahiyatçı H. A. Gibbons olmuştur. Müellif, "*Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*" adlı eserinde devletin kuruluşunda yabancı unsurların hâkim olduğunu görüşünü savunarak, Osman Bey'in gayrimüslim olan Cuk adlı bir çobanın veya Bizanslı Komnenoslar ailesinden ihtida etmiş bir prensin soyundan geldiğini düşünmektedir. Gibbons bu doğrultuda ortaya çıkan Osmanoğulları'nı ise bölgedeki gayr-i müslim ve göçebe

---

<sup>10</sup> Yücel Öztürk, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Hakkında Bazı Görüşler", *Kuruluş ve Çöküş Süreçlerinde Türk Devletleri Sempozyumu Bildirileri*, Sakarya Üniversitesi yay. No 52, Sakarya 2008, s. 196.

Türkmen boylarının karışıp kaynaşmasından ortaya çıktığını ve Osmanlıların, köken olarak Türklükten ayrı yeni bir ırk olduğunu iddia etmektedir<sup>11</sup>

Gibbons'un ortaya attığı bu görüşünü özellikle Köse Mihal, Malkoçoğlu vb. Rum tefurlarının aslen Bizans kökenli oldukları ve sonradan asimile olarak Müslüman oldukları üzerine kurgulanmıştır. Bileneceği üzere Osmanlı'nın kuruluş döneminde benimsenmiş olduğu yöntem asimilasyon politikasından ziyade, İran kaynaklı hoşgörü, adalet ve denge sistemi üzerine kurulmuştur<sup>12</sup>. Gibbons'un nazariyesi ayrıntısıyla irdelendiğinde, erken dönemde Osmanlı saflarına geçmiş olan Rum tefurlarının asimile edilmesi mümkün gözüküyordu. Zira XIV. yy Bizans ve İlhanlı kaynaklarından, Marmara bölgesindeki Türk popülasyonunun, Rum vb. yerel kalınlardan daha az olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca söz konusu Rum tefurlarının Müslüman-Gazi kimliklerine bürünmelerinde menfi çıkarların daha fazla etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu Rum tefurlarının, ilerleyen dönemde Osmanlı tarafından bölgede oluşturulacak yeni siyasi oluşumlara katılarak, Bizans'a karşı daha fazla pay alabilme gayeleri güttüklerini düşünebiliriz<sup>13</sup>.

### b) Gaza Teorisi

Alman tarihçilerinden P. Wittek, Osmanlı imparatorluğunun kuruluşunu Haçlılar bağlamında incelemiş ve Gibbons'tan ayrılarak devletin kuruluş felsefesini, Bizans faktörü değil aksine İslamiyet'in dârülharb bölgelerinde yayılmasını düstur edinen "gaza ideolojisi" ne bağlamıştır. P. Wittek'e göre ilk dönem Osmanlı hanedan

<sup>11</sup> Mehmet Öz, Oktay Özel, *Söğüt'ten İstanbul'a*, İmge yay, 2011, s. 33, Yücel Öztürk, "a.g.m, s. 208, 215.

<sup>12</sup> Burada Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde "denge" sistemi olarak adlandırılan ve Pers-İran menşeli devlet yönetim sisteminin özünde "Devleti denetlemek için büyük bir ordu gerekir. Orduyu beslemek için çok mal ve servete ihtiyaç vardır. Bu serveti elde etmek için halk zengin olmalıdır. Halkın zengin olması için de yasalar adil olmalıdır. Bunlardan biri ihmal edilirse devlet yıkılır" düsturu benimsenmiştir bkz Halil İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600) Çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2004, s. 71, 73.

<sup>13</sup> Köse Mihal-Osman Bey ilk dönem ilişkileri hakkında "Biz bu vilâyete garip geldik; bunlar bizi hoş tuttular. İmdi bize vaciptir ki bunlara hürmet edelim." bkz Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 235.

üyelerinin birçoğunun devlet yöneticisinden ziyade birer gaza koordinasyonunu sağlayan kişiler olarak kabul edilmelidir. Wittek, gaza düsturuna destek olarak da Orhan Gazi'nin Bursa'yı fethinden sonra 1337 tarihli bir câmi kitabesinde Osmanlı hükümdarlarının unvan ve sıfatlarını "*Gaziler Sultanın Oğlu Sultan, Gazi oğlu gazi, Ufukların Beyi*" olduğunun altını çizmektedir. Müellif, kendi döneminde Türk tarih yazımında Osmanlı hanedanını Oğuz-Kayı kökenine bağlanmasına şüpheyle bakmaktadır. Nitekim Kaşgarlı Mahmud'un, Oğuz Kağan Destanı esasında mevcut olmayan ve kendisi tarafından bazı boyların listeye eklendiğini düşünmektedir. Ayrıca Osmanlı döneminde hazırlanmış olan 52 isimlik Oğuz şeceresinin ancak 21'inin gerçek olduğunu, 31'inin ise sonradan uydurulduğu görüşündedir<sup>14</sup>.

Wittek, Gibbons'un üzerine bütün nazariyesini inşa ettiği 400 çadır efsanesini reddederek Osmanlı Devleti'nin açıkça bir Rum Sultanlığı olduğunu iddia etmektedir. Yazar bununla birlikte Kayı geleneğinin Osmanlıların tarihine sonradan eklendiği fikrini açık şekilde savunmaktadır. Müellif, Oğuz/Kayı kökeni hakkında Yazıcıoğlu Ali'nin Türkçeye uyarladığı Selçukname'den itibaren Osmanlılar arasında Kayı geleneğinin yerleştiğini belirterek, ilk kroniklerdeki bir taraftan Oğuz'un büyük oğlu Gökhan'a diğer taraftan Günhan'a (Günhan'ın oğlu Kayı idi) bağlanan iki şecerenin birbiriyle çeliştiğine dikkat çekmektedir.

Wittek bununla birlikte Osmanlı Devleti içerisindeki ilk romantik teşebbüslerin II. Murad döneminde başladığını belirtmektedir. Wittek'in belirtmiş olduğu söz konusu bu teşebbüslerden, ilerleyen dönemlerde Osmanlı Devleti'nin çehresini Türk kökenli milli bir çizgiye çekilmeye çalışılacaktır<sup>15</sup>.

Bir diğer Osmanlı tarihçilerinden olan Colin Imber ise P.Wittek'in görüşüne karşı olarak Osmanlı'nın kuruluş dönemi gaza hareketlerindeki ilham ve disiplini, İslam şariat hukukuna değil, evliyalık telakkisine dayandırıyordu<sup>16</sup>. Nitekim XIV. yy gazilerinin

<sup>14</sup> Orhan Fuad Köprülü, "*Osmanlı Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesindeki İtici Güçler*", Osmanlı (Siyaset), s. 158, Yücel Öztürk, a.g.m, s. 215.

<sup>15</sup> M. Fuad Köprülü, *Osmanlı'nın Etnik Kökeni*, Kaynak yay, İstanbul 1999,s.74, Yücel Öztürk, a.g.m, s. 204.

<sup>16</sup> Mehmed Öz, Oktay Özel, *Söğüt'ten İstanbul'a*, s. 36-37.



dini ilhamları, İslam hukuk âlimi ulemasının belirlemiş olduğu şeriat düsturuna göre değil, ilk Osmanlı kroniklerinde sıklıkla görülen Türk kökenli sufi ve dervişleri referans almaktaydı. Örnek olarak “*Aydos Kalesi hâkimi Rum tekfurunun kızı Peygamber’i rüyasında gördükten sonra babasının sarhoşluğundan yararlanarak kale kapılarını gazilere açıyor. Diğer bir rivayette göre, “Bir derviş tahta kılıç ile kâfirleri ortadan ikiye ayırmaktadır”*. Kuruluş dönemi hakkında bilgi veren erken dönem Osmanlı kroniklerinin hemen her hadisede bu tür mucizelerin konu edinmesi ilgi çekicidir<sup>17</sup>.

### c) Gök Oğuz (Oğuzculuk) Nazariyesi

Mehmed Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti’nin kökenini Gaza, Ahi mefhumlarından ziyade Gök–Oğuz telakkisine dayandığını belirtmektedir. Gök–Oğuz görüşü, Osmanlıları Oğuz Kağan nesline ve Oğuz dünya hâkimiyet telakkisine uygun, Selçukluların devamı olarak nitelendirilen Kayı’lara dayandırma geleneğidir. Köprülü, Osmanlıların Kayı geleneğine önem vermesini aniden uydurulmuş bir şey değil aksine mevcut bir geleneğin canlandırılması olduğuna vurgu yapmıştı<sup>18</sup>. Gök–Oğuz görüşünün temelinde Osmanlıların ırki dayanak olarak aşireti benimsese de, dünya görüşü olarak Türk kozmik cihan telakkisini esas alması itibariyle üniversal bir açılıma sahip olduğu anlaşılmaktadır<sup>19</sup>. Köprülü’ye göre, *Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde ahilik ve Sufizm adlarıyla İslami bir karakter kazanan mistik din telakkisinin arka planında eski Türk ananesinin yer almaktadır*<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Erkan Göksu, “Osmanlı Devletinin Kuruluşunda Gaza ve Türkmen(Oğuz) Ananelerinin Rolü Üzerine”, *Oğuz Geleneği Çerçevesinde Tarihten Günümüze Karakeçililer*, Ed. İsmail Özçelik, Kırkkale 2003, s.27, Yücel Öztürk, a.g.m, s. 212-212.

<sup>18</sup> Colin. J. Heywood, “Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi Yeni Hipotez Hakkında Bazı Düşünceler”, *Osmanlı(Siyaset)*, Ankara 1999, s.128,139, M. Fuad Köprülü, a.g.e, s. 58.

<sup>19</sup> Yücel Öztürk, “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Hakkında Bazı Görüşler”, s. 208.

<sup>20</sup> M.Fuad Köprülü, “Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Meseleleri”, *Belleten*, C. VII/28, TTK Ankara, 1943, s. 225-226.

Yücel Öztürk, a.g.e, s. 208.

Halil İnalçık'ta Gök Oğuz nazariyesine uygun olarak Osmanlı'nın kuruluş aşamasındaki bu süreçte başlıca üç temel etmene işaret etmektedir: *Birincisi, Oğuzların Anadolu'ya yaptıkları yoğun göç hareketleri, ikincisi, Türk- İslâm gaza hareketinin etkisi ve son olarak Denizli, Antalya, Ayasuluk ve Bursa'nın o tarihlerde milletlerarası pazar durumuna gelerek, Türkiye'nin dünya ticaret yolları üzerindeki önemini artırmasıydı*"<sup>21</sup>.

Zeki Velidi Togan ise İnalçık ve Köprülü'nün Kayı boyu ile ilgili ileri sürdükleri fikirleri ayrıntılı bir tahlil ve reddiye sürecinden sonra Osmanoğulları'nın Kayı boyuna mensup olmadığını, söz konusu bu boyun Oğuzlarla birlikte Anadolu'ya gelen Tatar boylarından meydana getirilmiş olabileceğini düşünmektedir<sup>22</sup>. Oğuz ve Türkmenler üzerine önemli çalışmaları bulunan F. Sümerde, Osmanoğulları'nın Kayılarla olan irtibatının hayli zayıf olduğunu düşünmektedir. Faruk Sümer, kuruluş döneminde Vefai tarikatı mensubu olan Şeyh Edebalı'ye devlet bünyesinde verilen imtiyazları belirtmiş, buna rağmen Kayı'ların Batı Anadolu'daki akrabaları olan Karakeçili vb. boylara II. Abdülhamid dönemine kadar hiçbir şekilde bir bağlantının kurulmamış olduğunu belirtmektedir<sup>23</sup>.

### III. İlk Dönem Osmanlı Kroniklerinde Oğuz-Türkmen İmgeleri

Osmanlı dönemi erken dönem kroniklerinin birçoğunda Kayı'ların geleneksel Oğuz ananevisi doğrultusunda yazılmış olan gazavet ve menakıpnameleri, devlet bünyesinde sınırlı sayıda da olsa bulunmaktadır. Özellikle kuruluş ve yayılma döneminin erken safhaları Osmanlı tarihçilerinin kaynak sıkıntısı çektiği bölümlerin en başında gelmektedir<sup>24</sup>. Nitekim bu meselenin oluşmasındaki en büyük etken, şüphesiz Timurîlerin, Ankara savaşı öncesi ve sonrasında Anadolu'da uyguladıkları tahribat olarak karşımıza çıkmaktadır. Erken dönem Osmanlı kroniklerinin yazılış amacı, Osmanlıların karşısında yetişen kulların sadakat, korku ve çekinme duygularını

<sup>21</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ*, s.70,71, Mehmed Öz, Oktay Özel, a.g.e, s. 225, 226.

<sup>22</sup> M. Fuad Köprülü, a.g.e, s. 18, 19.

<sup>23</sup> Faruk Sümer, "Kayı", *İslam Ansiklopedisi*, C.XXV, TDVA, Ankara 2002, s.77,78, Faruk Sümer, *Oğuzlar Türkmenler*, s. 236,238.

<sup>24</sup> Halil İnalçık, "Osmanlı Türk Tarihçiliği Üzerine Notlar", Çev. Bülent Arı, *Uluslararası Askeri Tarih Dergisi*, yay No: 19, Ankara 2007, s. 214,215.

kuvvetlendirmektir. Söz konusu bu kroniklerde kendi yaşadıkları döneme kadar olan Osmanlı tarihinin kronolojisini açıklamaktadırlar. Bu kroniklerin genel üslubunda ağdalı bir İslâmî motifler eserlere işlenmiştir. Bu üslubu özellikle kullanan, kaleme alınan eserlerin birçoğunun müellifinin ulema sınıfına mensup İslami medrese eğitimi almış kişilerden oluştuğu anlaşılmaktadır<sup>25</sup>.

I. Bayezid'e sunulduğu düşünülen Ahmedî'nin *İskendernâme-sine* Osmanlı kuruluş sürecinde Sultan Alaeddin'e yardım edenler arasında Gündüz Alp ve Ertuğrul'un olduğu, Gök Alp ve Oğuz'dan çok kişinin de birlikte bulunduğu yazılıdır. Bu eserin hangi dönemde yazıldığı ve kime sunulduğu hakkında çeşitli ihtilaflar vardır<sup>26</sup>.

II. Murad döneminde Osmanlı Türkçesi, Gök-Türk, Uygur, Karahanlı devri kültür dili, ilk İslâmî Kur'an tercümeleri ve Türkçe eserleri ile gelişen bir yazı dilinin son halkasını teşkil etmekle beraber, Orta Asya ananesi kesilmiş, onun yerine Anadolu'da başlayan edebiyat ve kültür dili yine de bu temel üzerinde kurulmuştur<sup>27</sup>. II. Murad özellikle kendi döneminde Anadolu'daki Timur tahribatının izlerinin silinmesi ve Moğol bağıllığından Türkmen/Oğuz geleneğine yönelmek ve Anadolu Türkmen Beylikleri üzerindeki Osmanlı meşruiyetinin yeniden pekiştirilmesi amacıyla kendi döneminde hanedanının Oğuzhan- Hz Nuh'a dayanan şecere hazırlatılması istenilmiştir. Bu doğrultuda çeşitli eserler hazırlanmıştır<sup>28</sup>. Bunlar sırasıyla;

Baba İlyas'ın torunlarından Aşıkpaşazâde, II. Murad'ın isteği üzerine *Tevârih-i Âl-i* adlı eserini kaleme almıştır. Bu eser, esasen tercüme olmakla birlikte İbn Bibî'nin *el-Evamirü'l Alaiye* adlı kitabına

---

<sup>25</sup> Haldun Eroğlu, *Osmanlılar: Devlet ve Hâkimiyet*, Bilge Kültür Sanat yay, İstanbul 2016, s. 13-14-25, M.Fuad Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, Akçağ yay, Ankara 2005, s. 25.

<sup>26</sup> Mehmet Öz, "İlk Osmanlı Kroniklerinde Oğuz Türkmen İmgesi", *Oğuzlar; Dilleri, Kültürleri, Tarihi, V. Hacettepe Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*, Ankara 2015, s.378.

<sup>27</sup> Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 254-256.

<sup>28</sup> Feridun Emecen, "Kayılar ve Osmanlılar: Sahte Bir Kimlik İnşası mı", s. 208.

dayandırılarak, ekleme ve çıkarmalar yapıldığı anlaşılmaktadır<sup>29</sup>. Eserde, *Selçukoğulları anlatılırken Oğuz boylarının onlara tabi olduğu vurgulanır*. Aşıkpaşazâde Türk kavramını Osmanlılar için çeşitli bağlamlarda kullanır. Ertuğrul Gazi'yi Oğuz Han oğullarından Gök Alp'e bağlar. Âşıkpaşazâde, Osmanlıların atalarına Türk denildiğini, bunların göçer evli olduklarını ve içlerinde Türkmen ve Tatarların bulunduğunu açıklamaktadır<sup>30</sup>. Bununla birlikte Âşıkpaşazade böyle bir eseri kaleme almasını kendisine salık verenlerin Vefâî tarikatına üye dervişlerin olduğunu, Şeyh Edebâli'nin kendi ailesinin, Osmanlı hanedanının ortaya çıkmasındaki rollerini öne çıkarmaya çalışan aynı tarikatın bir üyesi olduğunu ve Şeyh Edebali vasıtasıyla kendisi ve yoldaşlarını güçlendirmeye, meşrulaştırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır<sup>31</sup>.

Bu dönemde yine II. Murad'ın Karakoyunlu Cihanşah'a elçi olarak gönderdiği Şükrullah'ın *Behçetüt-Tevarih'te* zikrettiği anekdotlarda Türkmen-Oğuz köken birliği bilinci ve imgesinin yaygınlığının bir başka göstergesidir. Nitekim eserde Oğuz taifelerinin putperestinden Müslüman olanlarına, konar-göçerinden yerleşigine kadar kapsamlı ve detaylı bir şekilde sınıflandırıldığı ve Türklük kavramının ve şuurunun fazlasıyla bulunduğu anlaşılmaktadır<sup>32</sup>.

II. Mehmed döneminde İstanbul'un fethedilip merkezi bir cihan devletinin esasları atıldıktan sonra makbul hükümdar motiflerinin oluşturulması için geleneksel Türk-Oğuz anânelerinin referans gösterildiği eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu gelenekten, özellikle II. Mehmed'in şehzadelerinden olan Cem Sultan tarafından *Cam-ı Cem-ayin*, *Kayı ve Saltuknâme*-eserleri kaleme alınmıştır<sup>33</sup>.

II. Bayezid dönemine gelindiğinde dönemin ulemalarından olan Neşrî'nin *Kitâb-ı Cihan-nümâ* adlı eserinde Oğuz-Türkmen im-

<sup>29</sup> Erdal Taşbaş, "Klasik Dönem Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserlerine Kısa Bir Bakış", *Mediterranean Journal of Humanities*, S. I/2, Antalya 2011, s. 216,218.

<sup>30</sup> Mehmet Öz, a.g.m, s. 378.

<sup>31</sup> Haldun Eroğlu, a.g.e, s. 22.

<sup>32</sup> Mehmet Öz, a.g.m, s. 377.

<sup>33</sup> Feridun Emecen, "Kayılar ve Osmanlılar", s. 209.

geleri karşımıza çıkmaktadır. Müellif, Âşıkpaşazâde gibi gazi-derişler zümresine mensup olmasına rağmen kaleme aldığı bu eserinde Oğuzculuk ve Türklük vurgusu fazlasıyla belirgindir. *Nitekim Kitâb-ı Cihan-nümâ'da 24 Oğuz boyu mensuplarının Müslüman Türkler olduğunu aktarılmakta ve Oğuz taifelerinin Türkistan ve Maverâünnehir'den Mısır ve Mağrib'e uzanan coğrafyada sakin olduklarını zikredilmektedir.* Neşrî bu eserinde Oğuzculuğun kapsayıcı ve içerici bir kavramı ve şuurunun bulunduğunu vurgulayıp, Türk taifelerini, putperestinden Müslüman olanlarına, konar-göçerenden yerleşigine kadar detaylıca ayrımını yapmıştır<sup>34</sup>. Yavuz Sultan Selim döneminin ünlü Şeyhülislam'ı İbn Kemal(Kemalpaşazâde) başlangıç dönemlerinde, tıpkı kaynaklarını teşkil eden yazarlar gibi Osmanlıları Türk ve Türkmen olarak tavsif etmektedir. Müellifin Akkoyunlular ve Dulkadirîler için *Türkmân* tabirini kullandığı anlaşılmaktadır<sup>35</sup>.

Hoca Saadeddin Efendi, III.Murad dönemi tarihçilerinden olup, *Tacü't Tevarih* adlı eserinde Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan I. Selim'in ölümüne kadar ki Osmanlı tarihi ve ilk Osmanlı fetihlerinden bahsederken Osmanlı ordusu için "*zaferleri gölge edinmiş Türk askerleri, savaş günleri yurttacı arslan, Efrasyab gibi Türk yiğitleri*" adlandırmalarını kullanmıştır<sup>36</sup>.

Yukarıdaki kroniklere ek olarak Osmanlı devlet yönetiminde sultanların meşruiyetlerini ekseriyetle İslami teoloji üzerine kurmuş olsa da; Ahmedî'nin *İskendernâme'si ile Dâstân ve Tevârih-i*

---

<sup>34</sup> Neşrî, eserinde Sırların Osmanlılara vergi göndermesini Sırp kralının ağzından "*Türkler biz çıkışamazuz*" diye ilçi gönderüp *yılda bin cebelü ve ellibin vukiyye gümüş virecek oldu*" ifadelerini eserinde aktarmaktadır. Müellif ayrıca I. Kosova savaşını tasvir ederken "*Kâfirler'den biri "Size gülerim zira hiç omren görmedim ki Türkü kâfir zincire veya ipe dize. Amma hemişe Türk gelir kâfirleri ipe ve zincire dizip alıp gider. Ve andan ki sonra Türk hergiz kâfir olmaz amma daim kâfirleri gelir, alır, gider Müslüman ider. Korkarım ki yine ol Türkler sizi kendi zincirinize ve iplerinize dizip, alıp, gide"* sözleriyle Osmanlı kimliğinin ilk sırasında Türklük-Oğuzculuğun, İslam mefhumundan ön sırada yer aldığını aktarmaktadır. Bkz. Mehmet Öz, "Osmanlı Kroniklerinde Oğuz İmgesi", s.378, Tufan Gündüz, a.g.m, s. 93-94.

<sup>35</sup> Mehmet Öz, , "İlk Osmanlı Kroniklerinde Oğuz Türkmen İmgesi", s. 378.

<sup>36</sup> Tufan Gündüz, "Osmanlı Tarih Yazıcılığı'nda Türk ve Türkmen İmajı", *Osmanlı*, Editörler: Kemal Çiçek-Cem Oğuz, c. VII, s. 92, Haldun Eroğlu, a.g.e, s.

*Mülûk-ı Âl-i Osman* adlı eserlerinde, yine Enverî'nin *Düstûrnâmesi'nde* belirgin bir şekilde Oğuz gelenek ve göreneklerinin izleri görülmektedir. Osmanlı yönetiminde ve sosyal yapılanmasındaki Oğuz-Türk gelenekçiliği, Osmanlı gerileme döneminde bile eserlerde az da olsa kendisine yer bulmaktaydı. Nitekim XVIII. yüzyılda ki eserlerde dâhi "*Padişâh-ı ruy-ı zemin zillullah-i fi'l-arz*" anlayışına vurgu yapılmaktaydı<sup>37</sup>.

#### IV. Osmanlı Devlet Yönetiminde Oğuz Gelenekleri

Osmanoğulları, Bizans sınır uçlarında kurmuş oldukları beylik, devlet ve cihanşümül bir imparatorluk olma yolunda bürokrasi ve teşkilatlanma yapılarını şüphesiz ki tek bir kaynaktan alınmamıştır. Bunlar içerisinde özellikle araştırmamıza konu olan Oğuz-Kayı anânelerinin klasik dönem Osmanlı yönetimine olan sirayetleri yadsınamayacak derecede fazladır. Osmanlı bürokrasi ve teşkilatlanmasındaki geleneksel Oğuz kaide ve anâneleri sırasıyla;

##### a) Ağaç Kültü ve Rüya Efsaneleri:

Ağaç kültü, Oğuz ve diğer Türk boyları arasında İslamiyet öncesi dönemde bereket getirildiğine inanılan efsanevi bir kült motifidir. Söz konusu bu motif, şekil itibariyle paganizmden izler taşımakla birlikte Oğuzlar tarafından kutsiyet atfedilmiştir. Nitekim Oğuz Kağan Destanına göre; İt Barak ülkesine doğru gerçekleştirdiği bir sefer sırasında Oğuz'un askerlerinden hamile kalan bir hatunun, ağaç içerisinde doğurduğu çocuğa Oğuz Kağan tarafından Kıpçak(ağaç özü-kovuğu) isminin verildiği bilinmektedir<sup>38</sup>. Tarihi Oğuznamelerde sıklıkla dünyanın merkezine konumlandırılan mitolojik tasavvurlu ağaç kültleri<sup>39</sup>, işlevselliği itibariyle Oğuz hükümdar

<sup>37</sup> Haldun Erdoğan, "Osmanlıda İktidarın Değişim Süreci ve Meşruiyet Sorunu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, S. 2, Ankara: 2004, s. 25.

<sup>38</sup> Saadettin Gömeç, *Türk Destanlarına Giriş*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2015, s. 66.

<sup>39</sup> Bu bilgiye örnek olarak günümüzde Kazakistan'ın başkenti Astana şehir merkezinde bulunan ve kadim Türk mitolojisinde bereket getirildiğine inanılan "Bayterek" adındaki hayat ağacı, Kazakistan'ın milli sembolleri arasında bulunmakla birlikte Kazak'lar için de günümüzde bolluk ve bereket simgesi olarak kabul görülmektedir.

ailelerine meşruiyet kazandırılmak amacıyla sıklıkla kullanılan unsurlardan bir tanesiydi. Oğuzlar arasındaki söz konusu bu ağaç kült inanışları o denli derin ve köklü bir geçmişe sahip olmalıydı ki Türk boylarının ortaya çıkışına dair konu edilen mitlerde “*ağaçtan yaratılma*” veya “*kayın ağacı tarafından doğrulmuş olma*” geleneği ve buna bağlı olarak kayın ağacının kutsal kabul edilmesi düsturu yaygınlaştırıldı<sup>40</sup>. Ortaya çıkarılan bu geleneğin ise Türk boyları arasında Oğuzlar tarafından daha fazla benimsendiği anlaşılmaktadır. Nitekim günümüzdeki Oğuz dil ailesi grubuna mensup boylar arasında, kayın ağacının akrabalık ilişkilerinin kurulması amacıyla kullanıldığını, bu doğrultuda kayın-ata, kayın-baba tabirlerinin çok eski dönemlerden itibaren Oğuzlar arasında kullanılıyor olması ilgi çekicidir.

Söz konusu ağaç kültü, Oğuz boyları arasında ilk olarak Kınık boyu tarafından Horasan’da kurulan Selçuklu hanedanı mensuplarından Dukak’ a atfedilmektedir. Efsanevi ağaç kültürünün Selçuklu varyantına göre, Dukak rüyasında göbeğinden üç ağacın çıktığını ve bu ağaçların dallarının her tarafı sararak göklere yükseldiğini görmüştür. Dukak’ın bu kutlu rüyası, Dede Korkud tarafından tabir edildiğinde kendisine evlatlarının cihan sultanı olacağını müjdesi verilmiştir. Ağaç kültü motifi ilerleyen yıllarda milli Oğuz tarih yazıcılığının vazgeçilmeyen hükümdarlık âlametlerinden biri haline dönüşmüştür. Nitekim Osmanlı dönemi kuruluş efsaneleri arasında mevzu bahis bu ağaç kültürünün Osmanlı dönemi varyantı da farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu rivayete göre Osman Bey, Şeyh Edebalı’nın zâviyesinde misafir iken Kur’an’ı çok ta’zîm etmesi sonucu, geceleyin rüyasında şeyhin kucağından çıkan bir ayın kendi koynuna girmesi ve Osman’ın göbeğinden çok muazzam bir ağaç yükselmesi ve bu ağacın dallarının bütün dünyayı sarması konu edinilmiştir<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Özkul Çobanoğlu, “Batı Sibirya Türk Kültürü Tetkiklerine Göre Kayın Ağacının Türk Mitolojisinde “Kutsal”laşmasının Maddi Kültürel Nedenleri” *Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl Konulu III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*, Ankara 2010, s. 245-247.

<sup>41</sup> Osman Turan, a.g.e, s. 278.

**b) Mitoloji ve Oğuz Hükümdar Sarayları:**

İslam öncesi kadim Türk kozmogonisine göre tanrıların sarayı, yer-yüzünün merkezinde yer alan ve sıradağ silsileleriyle çevrili, iç denizlerin ortasında altın bir halka üstünde yükselen Altın Dağın zirvesinde tasavvur ediliyordu. İslami dönemde bu Altın Dağ motifinin yerini Kaf Dağın almıştır. Türk boylarındaki şehircilik faaliyetleri, tarihi Oğuznamelerde de sıklıkla karşımıza çıkan unsurlar arasındadır. Efsaneye göre, Oğuz Han çıktığı seferler sonrasında Türkistan'a dönmüş ve Aral Gölü çevresine geldiğinde buradaki eski bir şehri tamir ettirerek buranın yönetimine veziri Irkıl'ı vazifelendirmiştir. Tamir ettirilen söz konusu Yengi Kend (Yenişehir), ilerleyen dönemlerde Oğuz Yabguları tarafından ordu (hükümdar sarayı) olarak kullanılmıştır. Oğuz bakiyesinden çıkan Türk devlet başkentleri de Türk kozmogonisi düsturu doğrultusunda buldukları bölgenin hâkim tepesine inşa edilme geleneği ortaya çıkmıştır<sup>42</sup>.

Selçuklular döneminde devam ettirilen söz konusu bu Oğuz şehircilik geleneği, Sencer Bey'in Türkmenistan'daki sarayı, Anadolu Selçuklularının başkenti olan Konya'daki suni Aleaddin Tepesi'nde karşımıza çıkmaktadır. Oğuz şehircilik geleneğinin Osmanlılardaki örneğini ise, II. Mehmed'in İstanbul'un fethinden sonra yaptırmış olduğu Topkapı Sarayında görmekteyiz. II. Mehmed, kurdurmuş olduğu bu yeni sarayını İstanbul'un yedi tepesine hâkim bir noktaya inşa ederek, kadim Türk kozmogonisinin birer tezahürü olan Altın Dağın zirvesinde bulunan Tanrı sarayları ile özdeşleştirmeyi amaçlamıştı. II. Mehmed'in ayrıca bu yeni sarayının bahçesine Türk mitolojisinde sonsuzluğu simgeleyen bir Çınar ağacını diktiği de bilinmektedir<sup>43</sup>.

**c) Geleneksel Kızıl Elma Kavramı**

Kadim Oğuz devletçilik geleneği içerisinden çıkan Kızıl Elma mefhumu, hedef, ülkü ve ulaşılması gereken menzil olarak adlandırılmış ve Oğuzlar ona sahip olmayı her daim canlı tutma gayesi olarak

<sup>42</sup> Emel Esin, "Ordu: Türk Saray Mimarisinin XV. Yüzyıldan Önceki Tarihi", TBMM Milli Saraylar Sempozyumu, C.1, Ankara Kasım 1984, s. 110,112

<sup>43</sup> Emel Esin, a.g.m, s. 110,112.



belirlemişlerdir. Türk siyasi tarihinde Kızıl Elma ülküsünün dönem ve şartlara göre değişiklik gösterdiği anlaşılmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde Türk boyları arasındaki ilk ülkünün boyunduruğu altında buldukları devletlere karşı giriştikleri bağımsızlık mücadelelerinde, komşu kavim ve devletler tarafından meşru bir zeminde tanınma gayesi olduğu anlaşılmaktadır. İlk Göktürk kağanı Bumın, henüz istiklal hareketine giriştiği ve yabgu unvanı taşıdığı bir zamanda, M.S. 545 yılında, kendilerine Çin elçisi gelince "*bütün Türkler bununla devletlerinin yükseldiğine inanıyor ve birbirlerini tebrik ediyorlardı*". Daha garbi Göktürklerin hükümdarı İstemi Han, Bizans İmparatoru Justinianus'a tarafından gönderilen Zemarkos adlı Bizans elçisi ile görüştüğü esnada Göktürk Yabgusunun gözlerinden yaş akar. Zemarkos bunun sebebini sorunca, *İstemi: Atalarımızdan işittik ki Garp İmparatorluğu (Roma-Bizans)nun elçileri geldiği zaman bu, bizim için, artık yeryüzünü fetih ve istilâ edeceğimize delâlet eder*" cevabı ile Türk boyları arasındaki cihan hâkimiyeti inancının çok eski dönemlerden beri mevcut olduğu ve böylece komşu kavimlere de yayıldığı anlaşılmaktadır<sup>44</sup>.

Söz konusu Kızıl Elma mefhumu, Oğuzların İslamiyet'i kabulüyle farklı bir kimliğe dönüşerek Peygamberin hadis ve öğretileri doğrultusunda Konstantiniye ile özdeşleştirilmeye başlanmış, böylece Türk boylarının, özellikle Oğuz taifelerinin yeni milli ülküsü haline dönüşmüştür. Oluşturulan bu yeni geleneğe göre: Aya-sofya'nın önünde dikili bir sütun üzerinde, at üstünde bulunan Justinianus heykelinin bir elinde kızıl bir küre olup Türk Kızıl elması ve cihân hâkimiyetinin yeni hedefi olmuştur. Ortaya çıkarılan İslam kökenli bu yeni mefhum ileride fatih unvanını alacak olan II. Mehmed tarafından gerçekleştirilerek, Hz. Peygamberin hadis-i şerifine mazhar olunacaktır<sup>45</sup>.

#### *d) Hâkimiyetin Sembolü olarak Ok ve Yay Telâkkisi*

Tarihi Oğuznamelerde, Oğuz Han kendi belirlemiş olduğu töreye göre Oğuz dünya hakimiyetini kurduktan ve ihtiyarladıktan sonra devletini altı oğlu ile her oğlundan doğan dört torunu arasında bö-

<sup>44</sup> Osman Turan, a.g.e, s. 279.

<sup>45</sup> Osman Turan, a.g.e, s. 279.

lüştürmüş, böylece geleneksel 24 boylu Türk-Oğuz feodal devlet verasetinin sınırları belirlenmiştir. Oluşturulan bu verasete göre Oğuzhan'ın üç oğlu olan, Gün, Ay ve Yıldız'dan olma on iki torunu (boy) sağ, Gök, Dağ ve Deniz'den olma on iki torunu da sol kolu teşkil eder. Oğuz han *hâkimiyeti temsil eden yayı* birincilere, tabiiyeti temsil eden oku da ikincilere vermiştir. Yani Üç-oklar, Boz-oklara tâbi kılınmıştır. Bu taksim tarihe İç-Dış Oğuz veraset sistemi olarak geçmiştir. Bu veraset geleneği Oğuzlar tarafından kurulan Selçuklu ve Osmanlı hanedanları tarafında da değiştirilmeden tatbik edilmiştir. Nitekim bu geleneksel Oğuz verasetinin örneklerine Büyük Selçuklular döneminde Tuğrul Bey'in, Bağdat'ın fethi sonrasında Meseleme câmii mihrabına kendisine bağlılık nişanesi olarak ok ve yay işaretleri koydurduğu; yine Anadolu Türkmen Beylerinden Artuk'un, Kudüs'te Kıyâme (Resurrection) kilisesi tavanına üç ok motifini yerleştirdiği; son olarakta Osmanlı'lar döneminde Evliya Çelebi, II. Mehmed'in bu geleneği sürdürerek İstanbul'un fethinden sonra âlametim olsun diye Ayasofya'nın kubbesine ok yerleştirdiği ve bunun kendi zamanında dahi oradan görüldüğü zikredilmektedir<sup>46</sup>. Söz konusu bu ok-yay motiflerini Osmanlı dönemindeki hanedan üyeleri ok ve yayı şahsi imzaları olarak kullanmışlar ve buna tuğrâ adını vermişlerdir. Bu hususta Kâşgarlı Mahmud, tuğranın "Oğuzlara mahsus olup diğer Türklerce bilinmediğini" aktarmaktadır<sup>47</sup>.

#### e) Hükümdarların Pederânelik Vasıfları

Eski Türk kağan ve sultanları semavi menşe ve cihan hâkimiyetine sahip bulunmak inancı ile milletin ve tebaanın velisi veya babası sayılıyor ve dünyanın efendisi sıfatlarını haiz bulunuyorlardı. Bu velilik sıfatı (velayet-i pederane, Oğuz Han ile veziri İrkil Hoca'ya atfolunmuş bir anane idi. Filhakika Oğuz Han dünyayı fethettikten sonra muhteşem bir altın çadır (otağ) kurdu; büyük bir toy hazırlattı. Destana göre 90.000 koyun, 700 kadar büyük baş hayvan kestirdi. Bütün hatunlar, beyler, kumandanlar ve halk bu toya katılmıştı. Oğuz Han bu büyük merasimde hâkimiyeti kendi oğullarına devrediyor, hükümlerini kaidelerinin hukuki esaslarını (türeyi) kuruyordu. Oğuz Han'ın üç büyük oğlu Boz-okları teşkil eden Gün,

<sup>46</sup> Osman Turan, a.g.e, s. 283, 284.

<sup>47</sup> Osman Turan, a.g.e, 284.

Ay ve Yıldız sağ tarafta bulunuyor ve kendilerine yay; sol kolda diğer üç oğlu Gök, Dağ ve Deniz'e yani Üç-oklara da ok veriyor ve bunları birincilere tabi kılıyordu. Oğuzların on iki sağ, on iki sol beyleri ve boyları bu esasa göre hâkimiyet hakkına sahip bulunuyordu.<sup>48</sup>

Türk boyları hakkında önemli bilgiler edindiğimiz Göktürk yazıtlarında Türk hakanlarının pederanelik vasıfları hakkında şu önemli bilgiler geçmektedir: *“Türk Tanrısı Türk milletinin adı ve sanı yok olmasın diye babam Kağan (Kutluğ) ile anam Hatun’u yükseltmiş; şimdi de beni tahta çıkarmıştır. Ben hali ve vakti yerinde bir millet üzerinde hükümdar olmadım. Aç ve çıplak halkın hanı oldum. Türk milleti için gündüz oturmam, gece uyumadım; ölesiye çalıştım. Başka yerlere göçmüş ve bitkin olan halkı tekrar yurtlarına topladım. Milletlin belini doğrultayım diye şimalde Oğuz iline, şarkta Kitaylara, cenupta Çinlilere karşı on iki sefer yaptım. Tanrı yardım ettiği için olgun milleti dirilttim. Çıplak halkı giydirdim; yoksul halkı zengin ettim; nüfusu azalmış milleti çoğalttım. Türklerin başka milletler arasında mevkiini yükselttim”* bilgileri verilmektedir<sup>49</sup>.

Söz konusu bu kadim Türk geleneği Osmanlı hükümdarları tarafından da tatbik edilmiştir. Osmanlı hükümdarları, kendi saraylarında ikinci vakti, halk gelsin yesin diye nöbet çaldırmışlardır<sup>50</sup>. Osmanlı’daki bu uygulamaya dair Tevârih-i Âl-i’de şu bilgiler geçmektedir: *“II. Bayezid’in Ladende yakınında verdiği ziyaret vesilesiyle, o kadar çok yemek dağıtıldı ki “ol yerün Türk- ü Türkmanı taşımadan üşendi”<sup>51</sup>.*

### **f) Siyasi Hakîmiyetin Meşruiyeti olarak Kut Düşüncesi**

Türk devletlerinde siyasi iktidarın kaynağı *“Kut”* olarak adlandırılan bir tabir ile ifade edilmekteydi. Hükümdar ile özdeşleştirilen Kut’un kan vasıtasıyla babadan oğula geçtiğine inanılmaktaydı. Türklerde hükümlanlık telâkkisi karizmatik olup, hükümdarlık yetki ve kudreti Tanrı tarafından bahşedilmiş, yani kut’lanmıştır. Nitekim Mete’nin unvanı *“Gök Tanrının, güneşin tahta çıkardığı Tanrı*

<sup>48</sup> Osman Turan, a.g.e, s. 121.

<sup>49</sup> Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 109.

<sup>50</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 73.

<sup>51</sup> Mehmet Öz, *“Osmanlı Kroniklerinde Oğuz-Türkmen İmgesi”*, s. 283.

*Kut'u Tanhu*", Atillâ'nın ise "*Tanrının Kılıcı*" idi. Göktürk hükümdarlarından Bilge Han, kendisinin hükümdar olmasını aynı ilâhî menşeye bağlamakta: "*Türk Tanrısı Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye babam kağan ile anamı tahtta oturttu. Ben de Tanrı irade ettiği için, Kut'um olduğu için kağan oldum. Öte yandaki milletleri nizama soktuk. Tanrı güç verdiği için Türk askerleri kurt gibi, düşmanları koyun gibi idi*" ifadelerini kullanmaktadır<sup>52</sup>.

Türklerin İslamiyeti kabûl etmesiyle birlikte İslami bir kimliğe dönüşen kut mefhumu Osmanlı zamanında özellikle Tursun Bey'in referanslarıyla II.Mehmed zamanında "*Padişâh-ı ruy-ı zillullah-i fi'l-arz*" padişahın, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğu görüşüyle İslami bir motife dönüştürülmüştür. Bu doğrultuda Osmanlı hanedanlığı tebâsı önünde meşruiyetinin çizgilerini çizmiş ve kutsiyet atfedilen bu hanedanın erkek evlatlarının kanının dökülmesi yasaklanmıştır. Bu doğrultuda Osmanlı şehzâdelerinin öldürülmesinde yay kirişi kullanılmıştır.

### **Toprakların Tâksimi Problemi**

Geleneksel Türk Devlet telâkkisi Türkistan bölgesinde M.Ö dönemlerden itibaren yağma düsturuna göre şekillenmiştir. Özellikle Orta Asya'da kurulan göçebe Türk Kağanlıklarının geleneksel feodal devlet verasetine göre, ele geçirilen topraklar, *hükümdar ve ailesinin ortak malı* görüşüne göre tâksim edilmekteydi. Bu geleneğe göre iki'li sistem teşkilatlanması ortaya çıkmış ve asıl hükümdar güneşin doğduğu taraf olan doğuda otururken, naibolan Yabgu ise ülkenin batı kısımlarını yönetmiştir. Geleneksel bir feodalite teşkilatlanması olan bu sistemin tezâhürlerine Osmanlı Devletinde de karşılaşmaktayız. Her ne kadar II. Mehmed'in çıkardığı kanunâmeyle, ülke hükümdar ve oğullarının ortak malıdır düsturuna çevrilerek feodal teşkilatlanma yerine daha merkezîyetçi bir konuma getirilmeye çalışılmış olsa bile, II. Mehmed'in verasetin sınırlarını çizdiği Kânun-i Esasî'ye rağmen vefatından sonra şehzâdeleri II. Bayezid ve Cem Sultan arasındaki saltanat mücadeleleri esnasında devletin tekrardan eski üsüllere göre taksim edilmesi teklifi ortaya çıkarılmıştır. Buna göre Cem Sultan, ağabeyi II. Bayezid'e, Anadolu ve Rum-eli olmak üzere, devleti aralarında taksim ederek mücadeleye nihayet vermeyi teklif etmiş, II. Bayezid ise bu teklife "*Bu kişver-i Rûm bir*

<sup>52</sup> Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, s. 249.

*ser-i pûşîde-i arûs-i pür namustur ki iki dâmad hutbesine tâb götürmez" (Osmanlı Devleti öyle bir başı örtülü namuslu bir gelindir ki iki dam adın talebine taham m ül edemez " 'Arûs-i saltanat taksim kabul etmez" sözüyle karşılık verir<sup>53</sup>.*

Söz konusu veraset sistemi hakkındaki bir diğer örnek ise, Ankara savaşı sonrasında Emir Timur'un ölümü sonrası başa geçen oğlu Şâhruh'un, Osmanlı yöneticilerinden Çelebi Sultan Mehmed'e yazdığı bir mektupta: "*Süleyman Beg ve İsa Beg ile mücâdele ettiğiniz ve Osmanlı töresince onları bu fâni dünyadan uzaklaştırdığınızın haberini aldık. Ama biraderler arasında bu usûl İlhanî töresine münasip değildir*" sözleriyle yaşanan taht mücadelesi kınanmaktaydı. Çelebi Sultan Mehmed ise Şâhruh'a verdiği cevabında: "*Osmanlı Pâdişâhları başlangıçtan beri tecrübeyi kendilerine rehber yapmışlar ve saltanatta ortaklığı kabûl etmemişlerdir. Gülistan sâhibi (Şâir Sa'dî)nin dediği gibi on derviş bir kilim üzerinde uyur; lâkin iki pâdişâh bir iklimte sığmaz*" sözleriyle Oğuz verasetinin Osmanlı dönemindeki akislerini aktarmıştır<sup>54</sup>.

Yukarıdaki bilgilere ek olarak yine Osmanlı kuruluş dönemindeki Yeniçerilerin Bektâşî geleneğine göre yetiştirildikleri ve "börk" giydikleri bilinmektedir<sup>55</sup>. Bununla birlikte davul, nevbet törenleri ve sefer sırasında ordulara iştirak eden mehteran bölükleri, II. Murad'ın sarayında Dede Korkut hikâyelerini okuyan ozanların, Kânuni döneminde seferlerde orduya moral aşılama amacıyla Oğuz Han'ın destanının okutulması geleneği, Türkistan'dan gelen derviş ve âlimlerin İstanbul'da konaklama ihtiyacının karşılanması için Özbek tekkeleri yaptırılması. Bu vb. gelenekler, Osmanlı dönemindeki diğer Oğuz izlerinin yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak Osmanlı hanedanlığı kuruluş döneminden itibaren dönemin şartlarına göre şekillendirdikleri pragmatik yöntemlerle kısa sürede Bizans ve Anadolu Selçuklu devletlerinin yerine alternatif olmayı başarmışlardır. Osmanlı hâkimiyetinin kaynağının birçok taraftan beslendiği aşikârdır. Bunun içerisinde geleneksel Türk devlet telâkkisinin Osmanlılardaki tezahürleri olarak

<sup>53</sup> Osman Turan, a.g.e, s. 241.

<sup>54</sup> Osman Turan, a.g.e, s.241.

<sup>55</sup> Haldun Eroğlu, *Osmanlılar Devlet ve Hâkimiyet*, s.23.

Oğuz(Türk) devlet geleneklerinin de klasik dönemde belirgin bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

### Kaynakça

- Bahadır Han, Ebulgazi, *Şecere-i Terâkime:Türklerin Soy Kütüğü*, Çev.Muharrem Ergin, Tercüman yay, Kervan Kitapçılık, Konya 1974.
- Bayat, Fuzuli, "Sözlü Tarihten Destana, Destandan Oğuznamelere", *Oğuzlar: Dilleri,Tarihleri ve Kültürleri, V. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2015.
- Bulduk, Üçler, "Osmanlı Beyliğinin Oluşumunda Oğuz/Türkmen Geleneğinin Yeri", *Osmanlı (Siyaset)*, Ankara 1999.
- Çobanoğlu, Özkul," Batı Sibiryaya Türk Kültürü Tetkiklerine Göre Kayın Ağacının Türk Mitolojisinde "Kutsal"laşmasının Maddi Kültürel Nedenleri" *Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl Konulu III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*, Ankara 2010, s.245-247.
- Ergin, Muharrem, *Orhun Abideleri*, T.D.K, Ankara 2011.
- Esin, Emel, "Ordu: Türk Saray Mimarisinin XV. Yüzyıldan Önceki Tarihi", *TBMM Milli Saraylar Sempozyumu*, C.I, Ankara Kasım 1984.
- Fazlullah, Reşidüddin, *Câmü't Tevârih(Selçuklu Devleti)*,Çev. Erkan Göksu, Hüseyin Güneş, Selenge yay, İstanbul 2010.
- Göksu, Erkan, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Gaza ve Türkmen(Oğuz) Ananelerinin Rolü Üzerine", *Oğuz Geleneği Çerçevesinde Tarihten Günümüze Karakeçililer*, Ed.İsmail Özçelik, Kırıkkale 2003.
- Gömeç, Saadetin, *Türk Destanlarına Giriş*, Berikan Yayınevi, Ankara 2015.
- İnalçık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*,Çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_ "Osmanlı Türk Tarihçiliği Üzerine Notlar",Çev.Bülent Arı, *Uluslararası Askeri Tarih Dergisi*, yay No:19, Ankara 2007.
- Kafadar, Cemal, *İki Cihan Arefesinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Çev.Ceren Çırkın, Editör: Mehmet Öz, Birleşik yay, İstanbul 2010.
- Köprülü, M.Fuad, "Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Meseleleri", *Belleten*, C. VII/28, TTK, Ankara1943.
- \_\_\_\_\_ *İslam ve Türk Hukuk Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, Akçağ yay, Ankara 2005
- \_\_\_\_\_ *Osmanlı'nın Etnik Kökeni*, Kaynak yay, İstanbul 1999.
- \_\_\_\_\_ "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesindeki İtici Güçler", *Osmanlı(Siyaset)*.
- Mahmud, Kaşgarlı, *Divânü Lügat'it Türk*, Çev. Besim Atalay, TTK, Ankara 2006.

- Öztürk, Yücel, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Hakkında Bazı Görüşler", *Kuruluş ve Çöküş Süreçlerinde Türk Devletleri Sempozyumu Bildirileri*, Sakarya Üniversitesi yay.No 52, Sakarya 2008.
- Sümer, Faruk, "Kayı", *İslam Ansiklopedisi*, C.XXV, TDVA, Ankara 2002.
- Faruk, *Oğuzlar(Türkmenler):Tarihleri- Boy Teşkilatı-Destanları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1999.
- Togan, Zeki Velidi, *Oğuz Destanı(Reşideddin Oğuznamesi Tercüme ve Tahlili*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1982.
- Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Ötüken yay, İstanbul 2013.
- Heywood, Colin.J.,"Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Problemi Yeni Hipotez Hakkında Bazı Düşünceler",Osmanlı(Siyaset), Ankara 1999.
- Eroğlu, Haldun, *Osmanlılar: Devlet ve Hâkimiyet*, Bilge Kültür Sanat yay, İstanbul 2016.
- \_\_\_\_\_ "Osmanlıda İktidarın Değişim Süreci ve Meşruiyet Sorunu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, S.2,Ankara 2004.
- Öz, Mehmet, "İlk Osmanlı Kroniklerinde Oğuz Türkmen İmgesi", *Oğuzlar; Dilleri, Kültürleri, Tarihi*, V. Hacettepe Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu, Ankara 2015.
- Taşbaş, Erdal, "Klasik Dönem Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserlerine Kısa Bir Bakış",*Mediterranean Journal of Humanities*,S. I/2, Antalya 2011.
- Gündüz, Tufan, "Osmanlı Tarih Yazıcılığı'nda Türk ve Türkmen İmajı", *OSMANLI*, Editörler: Kemal Çiçek-Cem Oğuz, c. VII, Ankara 1999.



## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Milel ve Nihal, 14 (1), 2017  
doi: 10.17131/milel.324228

---

Halil Hacımüftüoğlu, **Kral Tanrı, Allah'ın Krallığı**,  
(İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 280 s.

---

Kur'an metninde geçen pek çok ibare ve kavramın, vahyin nüzul ortamına ilişkin bir tasavvuru yansıttığı ve bunların anlaşılmasının, Kur'an'ın nazil olduğu ilk anlamına ve muhatapları tarafından nasıl anlaşıldığına ilişkin bir keyfiyeti içerisinde barındırdığı ifade edilebilir. Bunun yanında Kur'an'ın ortaya koyduğu birtakım ifadelerin anlaşılması, O'nu indiren Allah ile olan ilişkisi açısından da oldukça önemli görünmektedir. Vahyi inzal eden Allah'ın, kendisini muhataplarına karşı nasıl ve hangi açılardan tanıttığı, Kur'an metninin tarihî bağlamını açığa çıkarmak bakımından dikkate değer gözükmektedir. Bu hususları dikkate alarak, Kur'an'ın anlaşılmasının Allah ile olan irtibatı bağlamında irdeleyen Halil Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı- Allah'ın Krallığı* isimli çalışmasında, Kur'an'da Allah'ın kendisini bir Kral olarak vasıflandırdığını, muhataplarının zihninde böyle bir tasavvurun var olduğunu ve bu vasfın özellikle kadim vahiy geleneklerinde bulunduğunu detaylı bir şekilde ortaya koymakta ve Kur'an'ın anlaşılması için Allah'ı iyi tanımanın gerekliliğine çalışmasında vurgu yapmaktadır.

Çalışmasını bir giriş ve iki bölümden oluşturan yazar, giriş kısmında Kur'an'da ve rivayetlerde geçen "Allah'ın Krallığı" algılamasını tasvir etmeyi düşündüğünü, Hristiyanlık ve Yahudilikte olduğu gibi İslam'da da böyle bir tasavvurun bulunduğunu çalışmasında ispat etmeyi hedeflediğini dile getirmektedir. Bahse konu hususları, herhangi bir ön kabule dayanmadan, bütün verileri



dikkate alarak bilimsel bir yöntemle incelemeyi hedefleyen yazar, Allah'ın Kral olarak algılanmasının daha önce ele alınmayan bir konu olduğunu, genelde Kur'an'ın anlaşılması özelde ise Kur'an'ın ilk muhataplarının Allah hakkındaki tasavvurlarının Kur'an'ın anlaşılmasına sağlayacağı katkıyı ön plana çıkarmayı düşündüğü ifade etmektedir (s. 17-23).

Yazar birinci bölümde *Kral Tanrı'nın (Allah) kimliği* üst başlığı altında ilk olarak, Kral Tanrı'nın özel adı olan "Allah" lafzının etimolojisine değinmekte (s. 25-27) ve akabinde Kral Tanrı'nın belli başlı unvanları ve sıfatlarını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Yazar, Kur'an'da geçen *Rab, es-Samed, es-Seyyid, el-Melik* gibi kavramların Allah'ın bir Kral olarak nitelendiğini açığa çıkaran önemli göstergeler olduğunu belirtmekte, bu kavramların gerçek efendi olan bir Kral'ı ifade ettiğine dair pek çok örneği, Kur'an ayetlerinden yola çıkarak, geçmiş vahiy ve kültürlerdeki anlatımlarla mukayese etmekte ve iddiasını bu şekilde izah etmeye çalışmaktadır (s. 27-49). Bunun yanında Hz. Peygamber döneminde muhatapların doğal ve saf düşündüklerini, soyut ve felsefi bir akıl yapısına sahip olmadıklarını belirten yazar, sonraki dönemlerde İslam filozofları ve Kelamcılarının Allah tasavvurunu klasik felsefedeki Tanrı algısıyla açıklamaya çalışmalarının, ilk dönemdeki Tanrı düşüncesinin daha sonradan değişmesine önemli derecede tesir ettiğini ifade etmektedir (s. 51-65). Ayrıca yazar, Kur'an'da ve rivayetlerde Allah'ın varlığıyla ilgili anlatımların tamamen mecaza indirgenemeyeceğini beyan ederken, Allah için rahatlıkla kullanılabilen *vech (yüz; varlık), ayn (göz; himaye), arş (taht)* gibi ifadelerin yeri geldikçe Allah'ın bir Kral olarak tanıtılması noktasında gerçek anlamda kullanıldığını söylemektedir (s. 65-89). Bu hususların yanında yazar, *tek, hâkim, hami(koruyucu), faal, ölümsüz, hayet veren, kılavuz ve lider, sanatkâr, bilge, kutsal* gibi bir Kral'ın sahip olduğu ve başka bir Kral'da bulunmayan özelliklere Allah'ın sahip olduğunu belirtmekte, eski zamanlarda bir Kral'a nispet edilen bu hususiyetlerin Kur'an'da açık bir şekilde Allah ile irtibatlandırıldığı ifade ederek, Allah'ın insanlara bir Kral şeklinde takdim edildiğinin altını çizmektedir (s. 95-118).

Tarih boyunca Krallar'ın (ister zorba, ister medeni olsun) da-ima örnek alındığını ve bunun örneklerinin bir hayli fazla olduğunu ifade eden yazar, aynı şekilde Allah'ın örnekliğinin Hz. Peygamber tarafından sıklıkla dile getirildiğini, Allah'a mahsus bazı hasletlerin

dışında, kendisine bağlı kullarının örnek alacağı pek çok özelliğinin bulunduğunu zikretmektedir. Yazara göre, *asil ve cömert, lütufkâr, kadirşinas, müşfik, gururlu, kıskanç* özelliklerin bir Kral'da bulunabileceği düşünülürse, Kur'an'da ve rivayetlerde geçen bu özelliklerin Allah'a izafe edildiği açıkça görülmekte, bundan dolayı Kur'an'ın ilk muhataplarının, Allah'ı doğal olarak bir Kral şeklinde algıladıklarını ifade etmek mümkün görünmektedir. (s. 120-138).

Yazar çalışmasının ilk bölümünün son kısmında, *Kral Tanrı'nın temel özelliklerine* yer vermekte ve bunlar hakkında Kur'an ile birlikte geçmiş dönemlerdeki Krallardan örnekler vererek Allah'ın nasıl ve ne şekilde bir Kral olarak tasvir edildiğini açıklamaya gayret etmektedir. Yazar, *görünmez, töre koyucu, sorgulanamaz, insanî özellikleri olan, mükemmel, ketum (sır saklamasını bilen), istişare yapan, mutlak güç ve kudret sahibi, sorumlulukları, ödevleri ve ilkeleri olan, plan ve program yapan, gerçeği söylemekten ve gereğini yapmaktan çekinmeyen, kurtarıcı, anlaşmalar ve sözleşmeler yapan, siyaset yapan, vaatlerini yetin getiren, savaş ve barış ilan eden, zamanın kendisi olan tarih yapan ve yazan gibi hususiyetleri Allah'ın kendisinde topladığını, gerek Kur'an'dan gerekse Hz. Peygamber'in sireti ve açıklamalarından yola çıkarak izah etmekte ve bunların bir Kral'a ait olduğunu ifade ederek, Allah'ın bu gibi hususiyetlere sahip olmasının O'nun bir Kral olarak takdim edildiğini net bir şekilde gösterdiğini beyan etmektedir (s. 138-183).*

Çalışmasının ikinci bölümünde yazar, *krallığın haritası ve yönetim yapısını* irdelerken, Allah'ın bir Kral olarak sahip olduğu yerleri, yönetim şeklini, kurumlarını, krallıkta yapılan törenleri detaylıca ele almakta ve bu hususların Allah'ın bir Kral olarak algılanması bağlamında incelemeye gayret etmektedir. İlk kısımda *krallığın sınırları* başlığı altında Allah'ın sahip olduğu göğün kaleleri ve onu koruyan muhafızların olduğunu söyleyen yazar, Kur'an'da geçen pek çok tasvirin Allah'ın sahip olduğu krallığına açıkça işaret ettiğini dile getirmekte, *kral'ın evi, tahtı, bağları, bahçeleri, erzak ambarları, zindanları* gibi birtakım yerlerin krallığın sınırları içerisinde bulunan önemli mekânlar olduğunu ve Kur'an'da bu yerlere sıklıkla değinildiğini belirtmektedir (s. 185-195). Akabinde krallığın hiyerarşik yapısı ve kurumlarına temas eden yazar, Allah'ın krallığında melek, cin ve insan sınıflarının bulunduğunu, bunların kendilerine ait bir statülerinin var olduğunu ifade etmekte ve krallıkta bu zümrelere

bazı unvanların Kral (Allah) tarafından verildiğini, birtakım ayetlerden hareketle tasvir etmektedir (s. 198-208). Yazar krallık hiyerarşisi bağlamında krallık teşkilatını ve görevlerini ele alırken, Allah'ın Krallığı'nda Kral Tanrı'nın yüksek konseyi bulunduğunu, burada dört büyük meleşin asli üye olduğunu ve onların bu konseydeki görevlerinin neler olduğunu klasik kaynaklardaki bilgiler ışığında farklı bir tarzda tanımlamaktadır (s. 208-218). Kral Tanrı'nın yüksek bürokrasisinin görevli meleklerden oluştuğunu ve krallık'taki işlerin planlarını yerine getirdiklerini aktaran yazar, Kral Tanrı'nın "zekat" olarak tanımlanan vergisi bulunduğunu, ahirette hesaba çeken bir yargıya sahip, kendine ait orduları ve yeryüzünde vekilinin ve Kral Tanrı'nın taraftarları ve muhaliflerinin olduğunu bazı örneklerden hareketle izah etmeye çalışmaktadır (s. 219-232). Krallıktaki iletişim süreçlerine de yer veren yazar, Kral Tanrı'nın insanlara gönderdiği elçiler vasıtasıyla onlarla iletişim kurduğu, Kral'ın ferman ve adaletnameleri -ki bunlar indirdiği ilahî vahiyleri içermektedir- elçiler aracılığıyla insanlara ulaştırdığı, O'nun istihbaratının kuvvetli olup, krallığında meydana gelen her şeyi bildiğini Kur'an'da geçen ayetler ışığında ortaya koymaktadır (s. 233-240). Yazar ikinci bölümün son kısmında krallıktaki törenleri incelerken Kral'ı (Allah) kutsama töreninin özellikle "salat" kavramı üzerinden şekillendiğini ifade ederken, bu ritüelin aşamalarının nasıl gerçekleştiğini hem tarihî verilerden hem de Kur'an'da geçtiği biçimiyle açıklamaktadır. Son olarak yazar, Kral'a yapılan ziyaret töreni konusu irdelerken, bu hususa tekabül eden kavramın "hacc" olduğunu ifade etmekte ve bu olayın bir Kral için ne anlam ifade ettiğini örnekler vermek suretiyle beyan etmektedir (s. 241-256) Sonuç kısmında ise yazar, çalışmasında tasvir ettiği meseleleri genel olarak değerlendirmekte ve gerek Kur'an'da gerek rivayetlerde Allah'ın bir krala benzetilmesinden öte adı, unvanları, özellikleri, sahip olduğu sınırları, tahtı, bağları, bahçeleri, orduları, hizmetçileri, elçileri, vb. pek çok hususiyetle birlikte bir kral olarak tanıtıldığını ve O'nun "el-meliku'l-hakk" (gerçek bir kral) olduğunu altını çizmektedir (s. 257-262).

Netice itibarıyla, *Kral Tanrı- Allah'ın Krallığı* isimli bu çalışmanın, Allah'ın bir kral olarak algılanış sürecini, tarihteki kral tasvirleri ve geçmişteki vahiy kültürlerinin anlatımlardan hareketle ortaya koyması, özgün bir niteliği haiz olduğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca bu araştırma, özellikle tefsir ilmiyle hermenötik yöntemin

buluştuğu çalışmalara kaynaklık edebilecek ve akademik tefsir çalışmalarına farklı bir bakış açısı kazandırabilecek önemli bir eser olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

**Ömer DİNÇ**

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı



Milel ve Nihal, 14 (1), 2017  
doi:10.17131/milel.324229

---

Daron Acemoğlu – James A. Robin, **Ulusların Düşüşü**  
(Doğan Kitap, 2015) 496 s.

---

Yaklaşık iki yüz yıldır Batı, dünyanın geri kalanı üzerinde, bazen sarsılrsa da, yıkılmayan bir otorite, hakimiyet tesis etti. Uzun yıllar boyunca pek çok sınavdan geçen (Fransız Devrimi, I. ve II. Dünya Savaşları) her defasında daha da pekişti. Kimi zaman İngiltere'nin, kimi zaman ABD'nin, Almanya'nın ve Rusya'nın dünya siyaseti ve ekonomisi, Batı olarak adlandırdığımız bu ülkelerin elinde şekillendi ve şekillenmeye devam ediyor. Bize düşen ise tam da bu noktada şu soruyu sormaktır: Dünyaya neden Batı hakim?

Bu otoriteyi sağlamak ve böyle bir hakimiyeti kurmak elbette pek çok etkenin bir araya gelmesiyle mümkün oldu. Hemen ilk etapta herkesin aklına bu etkenlerden bazıları gelebilir. Nitekim soruya bazı mantıklı cevaplar verebilmek için illa siyaset bilimci olmaya gerek yok. Ancak sorunun ihtiva ettiği problem bir kaç yüzyeysel gözlem ve analizle (ki sıradan vatandaşın yaptığı bundan

ibaret) çözüme kavuşturulabilecek basitlikte değil. Zira pek çok siyaset bilimci, ekonomist, teolog, sosyolog vs. bilim adamı bu mesele hakkında kafa yormuş ve farklı teoriler ortaya koymuşlardır.

Ulusların Düşüşü isimli bu eser yukarıdaki soruya bir cevap niteliğinde kaleme alınmış kıymetli bir çalışmadır. Kitabın iki yazarı vardır; Daron Acemoğlu ve James A. Robinson. Acemoğlu MIT'de iktisat profesörüdür. 2005 yılında, ekonomik düşünce ve bilgi dünyasına yapmış olduğu katkılardan ötürü kırk yaşının altındaki iktisatçılara verilen John Bates Clark onur Ödülü'nü almıştır. Ayrıca 2013'te sosyal bilimler dalında Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülü'ne layık görülmüştür. Robinson ise Harvard Üniversitesinde siyaset bilimi profesörüdür. Latin Amerika ve Afrika konusunda dünyaca ünlü bir uzmandır.

Kitap on beş bölümden oluşmaktadır. Eser, bizzat yazarların deyimiyle, ABD, İngiltere ve Almanya gibi zengin ülkelerin, Sahraaltı Afrika, Orta Amerika ve Güney Asya'nın yoksul ülkelere geliri ve yaşam standartları bakımından neden büyük farklılıklar gösterdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Nitekim böyle bir ekonomik farklılık beraberinde bu yoksul ülkeler ve diğer az gelişmiş ülkeler (ve hatta dünyanın geri kalanı) üzerinde otorite ve hakimiyeti beraberinde getirmektedir. Bu andan sonra gündemimize yeni bir soru ekleniyor: Neden zengin ve hakim ülke konumunda Meksika yerine ABD, Bosna-Hersek yerine İngiltere, Cezayir yerine Fransa ve Romanya yerine Almanya bulunuyor? Daha açık soracak olursak bu ülkelerin zenginliği ve hakimiyetinin kökeni neye dayanıyor?

Bu soruya cevap verebilmek adına önemli düşünürler tarafından farklı teoriler ortaya atılmış ve savunucu bulmuşlardır. Kültür kuramı, ırk kuramı, coğrafya kuramı vb. burada zikredebiliriz. Fakat eserde bu teorilere birtakım eleştiriler yönelttiler bunların bu sorunun cevabı olmaktan uzak oldukları vurgulanıyor. Eser hemen başında verilen örnek yukarıda saydığımız kuramların yetersizliğini gayet açık şekilde gösteriyor. Bu dikkate değer çarpıcı örnek Amerika-Meksika sınırında bulunan ve araları bir kaç yüz metre olan, sadece bir çitle birbirinden ayrılmış biri Amerika tarafında bulunan Nogoles Arizona, diğeri Meksika tarafında bulunan Nogoles Sonora şehridir. Nogoles Arizona, Nogoles Sonora'dan, sadece tel

örgüyle ayrılmasına rağmen, eğitim, sağlık, gelir ve yaşam standartları gibi her bakımdan üstündür. Bireyleri en az lise mezunu, ortalama ömürleri uzun insanlardır. Coğrafya kuramının aksine bu iki şehir aynı bölge ve iklimde bulunmaktadır. Kültür kuramının aksine iki şehrin insanları aynı yemeklerden ve aynı müzik türünden hoşlanmaktadır. Ve ırk kuramının aksine bu iki şehrin insanların çoğu birbiriyle akrabadır. O halde Nogoles Arizona'yı Nogoles Sonora'dan üstün kılan nedir? Bu soru detaylı bir tarih incelemesini gerektirmektedir.

Batı'nın dünya hakimiyetinin temelleri rönesansla birlikte atılmıştır. Coğrafi keşifler yeraltı ve yerüstü kaynakların sömürüyle de olsa batının eline geçmesine salık vermiştir. Aydınlatma çağının başlamasıyla da kaynakların verimli kullanım imkanı doğmuştur. Akabinde Batı ülkelerinde oluşturulan siyasi ve ekonomik kurumlar özel mülkiyet hakkının tanınmasına, hakların korunmasına, serbest piyasa ekonomisinin en iyi şekilde işlemesine olanak sağlamıştır. oluşturulan kapsayıcı kurumlar ülkede bulunan her bireyin ve her topluluğun haklarını en iyi şekilde korumaya yönelik oluşturulmuştur. Mesela Meksika'nın Aksine ABD'de insanlar kendilerini yönetecek kişiyi belirleme ve beğenmediğinde değiştirme hakkına sahiptir. Ekonomi ve yargı kurumları tekelleşmeyi engellemektedir. Sağlık sistemi her vatandaşının sağlık hizmetlerinden eşit derecede yararlanmasını temin etmektedir. Bunun karşısında Meksika gibi az gelişmiş ülkelerde sömürücü kurumlar siyasetin ve ekonominin dengelerinin sadece belli bir kesimin haklarının korunması ve iyileştirilmesine olanak sağlamıştır. Bu nedenle de her geçen gün ülkeler arasındaki güç dengesi bazı ülkelerin lehine gelişmeye devam etmiştir. Fakat eser temel sorumuza yani neden Batı dünyaya hükmediyor sorusuna belli bir tarihten itibaren cevap verebilmektedir.

İspanyollar coğrafi keşiflere çıkıp Amerika kıyılarına gemileriyle ve ellerinde tüfeklerle vardıklarında orada yaşayan yerliler gemi yapmak şöyle dursun hala ok ve mızraktan oluşan basit silahlar -ki bu silahlarda çelik kullanılmıyordu- kullanıyordu. Gelişmiş tarım aletlerine sahip İspanyolların aksine tarım yapabilen bir kaç topluluk -o zaman Amerika'da bazı topluluklar avcı-toplayıcılıkla geçiniyordu- basit tarım aletleri kullanıyordu. O dönemde Batı ülkeleri ve Amerika yerli halkları arasında siyasi ve ekonomik kurumlar açısından dişe değer bir fark da bulunmuyordu. Buna rağmen

aralarında sosyal, siyasi ve ekonomik yönden büyük farklar mevcuttu.

Kitap rönesans ve sonrası Batı'nın gelişimi ve bugünkü duruma gelişi hakkında kıymetli bilgiler ve görüşler ihtiva ediyor. Fakat açıkça söylemek gerekirse rönesans öncesinde toplumlar arasındaki eşitsizliğin kökenleri hakkında bir hüküm belirtmede yetersiz kalıyor. Yine de belirli bir dönem için probleme çözüm bulma noktasında aynı amaçla yazılmış pek çok kitabın önüne geçiyor.

**Hafzullah GENÇ**

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı



Milel ve Nihal, 14 (1), 2017  
doi: 10.17131/milel.324230

---

İlyas Canikli, **Hadislere Göre Yöneticiye İtaatin Sınırları**,

(İlâhiyât, Ankara 2004), 133 s.

---

Devletlerin bekası yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin sağlam bir zeminde yürütülmesiyle doğrudan ilişki içerisindedir. Gerek yöneticilerin teba tarafından kontrolü gerekse yönetilenlerin yöneticiler eliyle idaresi ve isteklerinin temini devletten en küçük idari kuruma kadar söz konusu yapının sağlıklı bir şekilde işleyişinin ilk şartıdır. Tanıtmanın gayreti içinde olacağımız, "Hadislere Göre Yöneticilere İtaatin Sınırları" isimli çalışma dinin ikinci temel kaynağı olan hadislerin bir yönüyle sınırlarını belirlediği yönetici-yönetilen

ilişkinin boyutlarını, sınırlarını ve zaman içerisinde kazandığı/kaybettiği sistematliğini ele almaktadır. Çalışma bir *giriş*, üç ana *bölüm* ve bir *sonuç*tan oluşmaktadır.

Eser sahibi Canikli, konuya dair kaleme alınmış önceki çalışmaların çok geniş muhteviyata sahip olmaları sebebiyle okuyucuyu boğduğunu; (s.9) buradan hareketle de, ilk dönemlerden günümüze yöneten yönetilen ilişkilerini Kur'an ve sünnet çerçevesinde ele alıp itaatın sınırları hakkında sağlıklı bir anlayış ortaya koyma gayesine matuf olarak bu çalışmayı kaleme aldığını belirtmektedir. (s.11) Çalışmasında literatür tarama yöntemini kullanmış ve ana kaynak olarak Kur'an ve Kütüb-i Sitte üzerinde yoğunlaşmıştır.

Giriş kısmında; Kur'an'da yer alan, "Ulu'l-emr" kavramını Neml suresi 33. Ayet ekseninde izah etmenin gayreti içinde olan Canikli; söz konusu ifadenin anlamına dair mutekaddimundan günümüze kadar birçok âlimin değerlendirmelerine yer vermiştir. Son olarak kendisi ulu'l-emr kavramının müslümanların bir millet olarak yaşamalarını tanzim ve tertibe koymak için seçilmiş veya tayinle iş başına gelen kimse olarak tanımlanması gerektiğini belirtmiştir. (s. 13-17)

Birinci bölümde sorumluluk anlayışının yönetime yansımaları, *halife* kavramına Kur'an'da yüklenen anlam çerçevesinde değerlendirilmiştir. Canikli'ye göre, "halife" kelimesine ıstılahi ve siyasi anlamıyla değil de salt anlamı üzerinden bakıldığında söz konusu bu kavram, bir otorite tarafından verilen görevleri onun yerine kullanan kişi anlamı taşımaktadır. Elbette bu yetki kullanımı sınırsız olmadığı gibi belli sorumlulukları da beraberinde getirmektedir. Bu sorumluluklar yöneticiden yönetilene kadar her aşamada farklı değerler taşısa da her bireyde yansımaları mevcuttur. (s. 19-28)

İkinci Bölümde yönetici ve yönetilen kesiminin karşılıklı görevleri ele alınmıştır. Canikli'nin tespitlerine göre yöneticiler; ehliyet sahibi, halkın mesuliyetini taşıyan, her hususta istişareyi uygulayan, adil ve her koşulda dürüst, rüşvet ve haksız kâncâla mücadele eden, maslahata uygun davranan ve vazifeyi ehline veren kimseler olmalıdır. (s. 29-59)

Yöneticinin sorumlulukları bahsini ele alırken Canikli; ayet, hadis ve ulemanın görüşlerini sırayla aktardıktan sonra, son olarak



kendi görüşünü vermeyi yöntem olarak kullanmıştır. Özellikle istişare konusu kitabın içeriği açısından önemli bir yer tuttuğu için bu bölümde örneklendirme, temellendirme ve sorunlara dair bahisleri daha ayrıntılı inceleyen yazar; istişare mekanizmasının Hulefâ-i Raşidîn dönemini de içine alan süreçte Kur'an ve sahih sünnetin prensiplerine uygun olarak işletildiği; ancak devam eden süreçte bu mekanizmanın bir yönüyle ortadan kaldırıldığı ve ona sadece teorik bir anlam yüklediğine vurgu yapmıştır. (s. 39)

Üçüncü bölümü 3 başlık altında toplayan Canikli; İtaatin belli şartlarda zorunlu olduğunu ifade eden rivayetleri verdikten sonra yöneticiye itaatin her durumda mutlak olduğunu belirten rivayetlere değinmiş son olarak da konuya dair alimlerin görüşlerini aktarmıştır. (s. 75-118)

Yöneticiye itaatin belli durumlarda olması gerektiğine dair 7 rivayete yer veren müellif; söz konusu rivayetleri genel olarak muttefekun aleyh olanlarından seçmiş ve belki de bu yüzden herhangi bir senet değerlendirmesine gitmemiştir. Bu rivayetlerden hareketle yöneticinin masiyeti emretmemesi, Allah'ın kitabına göre hükmetmesi, ırk renk ve fizyolojik özelliklerinden ziyade ehliyet sahibi olması durumunda kendisine itaat edilebileceği vurgulanmıştır. (s. 75-78)

Mutlak manada yöneticiye itaati emreden 25 rivayete değinen Canikli tüm rivayetleri verdikten sonra değerlendirmelerini yapmıştır. (79-97)

Canikli'nin değerlendirmelerine göre gerek Kur'an'da ve gerekse Hz Peygamber'in uygulamalarında yöneticiye mutlak anlamda itaat söz konusu değildir. Zamanla gelişen siyasi olaylar bu durumu tetiklemiştir. Bunun etkileri ise günümüzde de devam etmektedir. (s. 87)

Konuya dair rivayetlerde geçen bazı mühim ifadeleri de değerlendiren yazar bu bağlamda;

1-Yöneticinin, tebasının "sırtına vurarak hakkını alması" gibi bir durumun hayvan haklarının dahi korunduğu Hz Peygamber döneminde vaki olmadığını belirtmiştir. (s. 88)

- 2-Kezâ rivayetlerin bir kısmında geçen ne olursa olsun sabretmenin gerektiğine dair ifadelerin yanlış yorumlandığını ifade etmiştir. Zira islam dini sabrı övülmüş bir haslet olarak nitelemekle birlikte zulme sabretmenin islamın kastı olan sabır olmadığını ifade etmiştir. (s.89)
- 3-Rivayetlerde yer alan bir başka ifade de cemaatten ayrılan kişinin küfre düşeceğine dair yaklaşımlardır. Canikliye göre, cemaat kelimesine siyasi bir anlam verilerek konu başka mecralara kaydırılmıştır. (s.90)

Kehf suresi 28 ve Kalem suresi 7-8. Ayetler ve yukarda bahsi geçen rivayetlere bakıldığında yöneticilere belli durumlarda itaatın gerektiği konusu belirgindir. (s. 92-93) Ancak zaman içerisinde bir kısım hadisler yanlış yorumlanarak, bir takım rivayetler de uydurulmak suretiyle mutlak itaat ön plana çıkmıştır.

Üçüncü bölümün son kısmı olan yöneticiye itaatle ilgili İslam âlimlerinin görüşlerinin verildiği kısımda Canikli; ilk olarak klasik dönemde yer alan yaklaşımları özellikle mezhepsel bir ayrıma tabi tutarak tetkike açmış devamında da günümüz islam âlimlerinden bir kısmının görüşlerini serdetmek suretiyle bölümü noktalamıştır. (s. 98-118)

Eserde klasik dönemde yöneticiye muhalefet edilip edilmemesi meselesi ile alakalı 3 eğilimin hakim olduğunu vurgulanmaktadır.

- 1-Haricilerin başını çektiği ve gerektiğinde isyan ile yönetime başkaldırmayı benimseyen *Devrim Ekolü*
- 2-Ehl-i sünnetin bir kısmının benimsediği yönetici zalimde olsa anarşi olmaması için itaati önceleyen *Sabır Ekolü*
- 3-Uygun zamanı ve tepkiyi bekleyip tatbik etmeyi tercih eden *Temekkün Ekolü* (s. 98-100)

Bu tasniften sonra eser sahibi mezheplerin konuya dair görüşlerini ayrı ayrı ele almıştır. İlgili meyanda;

- 1-Hanefilerin Görüşü: Ebû Hanîfe temekkün ekolüne yakın olmakla beraber İmam Zeyd ayaklanmasında daha fiili bir destek sunmuştur. İmam Yusuf; fâsık bir kimsenin hükümdar olamayacağını belirtmiştir. Aynî de itaatin sınırını masiyet olarak nitelmiştir. Tüm bu yaklaşımlar Hanefiler nezdinde mutlak bir itaatin kabul görmediğini göstermektedir. (s.101-103)
- 2-Malikilerin Görüşü: İmam Malik' göre meşru halife beyatla başa geçen kimse olmakla birlikte bir kişi zorla idareyi eline alsa ona da itaat şarttır. Her ne kadar Maliki alimlerden Kâdî İyâz islami prensiplere uymayan yöneticiye ayaklanmak gerektiğini ifade etse de Malikîler nezdinde İmam Malik'in görüşü genel kabul görmüştür. (s.104) Hanbelîler de Mâlikîler gibi düşünmektedir. (s. 107)
- 3-Şafîîlerin Görüşü: İmam Şâfiî sabır ekolünün temsilcisidir. İbn Hacer itaati belli şartlara bağlamaya çalışsa da Şafi mezhebi içerisinde İmam Şafi'nin görüşü öncelik kazanmıştır. (s. 105-106)
- 4-Şia'nın Görüşü: Şia tam manasıyla devrim ekolüne mensuptur. Zalim yöneticiye isyan etmemek ateşe girme sebebidir. (s. 109-110) Haricîler de Şia ile benzer görüşleri benimser. (s.111)
- 5-Zahirîler konuyla alakalı olarak her müslümanın gücü nisbetinde eliyle, diliyle ya da en azından kalbiyle kötülüğü kaldırmak için çalışması gerektiğini ifade ederler. (s. 113)
- 6-Mutezile de devrim ve sabır ekolü arasında yer alan temekkün ekolüne daha yakın bir duruş sergilemektedirler. (s. 114)

Klasik dönemi bu şekilde ele alan Canikli; günümüz islam alimlerinin meseleye yaklaşımı sadedinde Fazlurrahman, Bernard Lewis, Mevdûdî, Malik b. Nebî, Aziz Ahmed, Abdulkерim Zeydan, Hatemi, Garaudy, Ali Abdurrazık, Muhammed Abduh, Harun Şirvani gibi yöneticiye mutlak anlamda itaati benimsemeyen âlimlerin görüşlerinden aktarımlarda bulunmuştur. (s. 115-118)

Netice olarak; Kur'anda geçen ulu'l-emr kavramının tarifıyla başlayan bu çalışma ayet ve hadislerden hareketle yöneticilerin vasıflarına yer verdikten sonra, söz konusu vasıflara sahip olsun ya da olmasın yöneticilere mutlak manada itaatın gerekliliğini tartışmıştır. Eser sahibi Canikli'ye göre ayet ve hadislerin ifade ettikleri mana yöneticilere mutlak anlamda itaate karşıdır. Ancak tarihi süreç içerisinde çeşitli yanlış yorumlamalar ve kasıtlı uygulamalar konunun bir yönüyle mecrasının dışına çıkmasına ve yanlış değerlendirilmesine sebep olmuştur. Bunun yansımaları ise günümüze kadar uzanmış; sadece devlet yönetimi değil, yönetici vasfına sahip bulunan her kurum ve cemaatte tezahür etmiştir.

**Osman AYDIN**

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

## YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki kez, altıyaş aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.
3. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
4. Dergide değerlendirilmesi istenen metinler dergi@milelvenihal.org e-posta adresine gönderilmelidir.
5. Milet ve Nihal dergisinde telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
8. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
10. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye, metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak eklenmelidir.
11. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
12. Yazar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir. Ayrıca yazar makalesinde yer alan adının sonunda dipnot referansı vererek burada akademik ünvanını, bağlı bulunduğu Üniversite ve Fakülte adıyla Anabilim Dalını yazarak sonuna e-posta adresini eklemelidir. Akademik görevi bulunmayan yazar, varsa akademik ünvanıyla birlikte bağlı bulunduğu kuruma e-posta adresini eklemelidir.
13. Yayımlanmasına karar verilen makaleye yazarı tarafından İngilizce başlık, en çok 200 kelime İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.
14. İngilizce yayımlanan makalelerin kaynakça kısmından sonra başlık ve anahtar kelimeler ile birlikte 750-1000 kelimelik Türkçe geniş özet eklenmelidir.
15. Milet ve Nihal dergisinde yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
16. Yayına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org sitesinde yayımlanacaktır.
17. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

## YAYIN İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna kaynakça eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Candara yazı tipi, 11 puntoyla, makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminin birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
  - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.-), tahkiki ise (tahk.-), sadeleştirme ise (sad.-), edisyon ise (ed.: veya haz.-), sırasıyla baskı yeri: yayınevi, tarihi parantez içinde, cildi (örnek: c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.); varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
  - b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.-), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek: c. IV), süreli yayını ise (örnek: sayı: 3), sayfası (s.).
  - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
  - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
  - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
  - f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölüm (ö.), tarihsiz (ts.), aleyh'i's-selam (ş).
7. Makalelerde, bizzat makale için araştırılmış olmayan ve orijinal değeri bulunmayan istatistikî bilgilere ait şekilsel göstergelerin, haritaların ve görsel ürünlerin mümkün olduğunca kullanılmaması; lüzumu halinde istatistikî bilgilerin renkli sütunlar ya da şekiller yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmesi gerekir.
8. İnternet kaynakları, yayımlanması planlanan makaleler için iki özelliğiyle kullanılabilir: (i) Klasik bir metne yapılan atıfta internet kaynağı kullanılabilir; (ii) Çok güncel olan ve henüz matbû formu oluşmamış aktüel bilgi, rapor ve anket çalışmalarına işaret etmek için internet kaynağı kullanılabilir. Bu durumların dışında herhangi bir internet sitesi kesinlikle kaynak olarak gösterilemez.

# MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

e-ISSN 2564-6478

## RELIGION AND AUTHORITY

Şinasi GÜNDÜZ

Theological Justification of Authority:  
Authority as a Sacred Phenomenon

Şaban Ali DÜZGÜN

From De Facto Political Authority to Legitimate Power:  
Mâtürîdî's Conceptualization of the Term Ulu'l-Amr

Mehmet EVKURAN

Historical and Theological Establishment of Authority in  
Islamic Thought: Discussion on the Absolute of Allah and  
the King/Sultan

Burhanettin TATAR

The Sacred Text and Authority:  
A Historical-Phenomenological Analysis

Ömer Faruk TEBER

Authority in Baktashism

Metin UÇAR

The Possibility of a Profane Legitimacy in  
Democratic Governments

Fatih DUMAN

The Concept of 'Authority' in the Conservative Thought

Halil HACİMÜFTÜOĞLU

The Greatest and Absolute Authority:  
King-God Allah and His Kingdom

Levent ÇAVUS

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

Şahin BAL

Religious and Mythological Origins of  
Domination in Turkish Culture

Ayşe ATICI ARAYANCAN

Activities of Nizari Ismaili in Isfahan

Yunus ÖZTÜRK

Relation of Sharh and Authority:  
Analysis of a Sharh of the 17th Century

Serhan ÇINAR

On Traditional Oghuz Inheritance in the  
Ottoman State

volume: 14 number: 1 January - June '17

