ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DEVLET: MODERN PARADİGMANIN DEVLET ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR MUKAYESESİ

Haydar AKSUNGUR

Tez Danışmanı
Doç.Dr. Yusuf PUSTU

YÜKSEK LİSANS
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
YÖNETİM BİLİMLERİ DALI

MAYIS 2021

ankara
HBM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DEVLET:
MODERN PARADİGMA DEVLET ANLAYIŞI ÜZERİNE
BİR MUKAYESESİ

Haydar AKSUNGUR

YÜKSEK LİSANS TEZİ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
YÖNETİM BİLİMLERİ DALI

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

MAYIS 2021

ONAY

Haydar AKSUNGUR tarafından hazırlanan ‘’İslam Düşüncesinde Devlet: Modern Paradigmanın Devlet Anlayışı Üzerine Bir Mukayese’’ adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ/OY ÇOKLUĞU ile Hacı Bayram Veli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Doç. Dr. Yusuf Pustu

Siyaset Bilim ve Kamu Yönetimi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum…….....

Başkan: Doç. Dr. Tekin Avaner

Siyaset Bilim ve Kamu Yönetimi, Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum .....

Üye: Doç. Dr. Çiğdem Erdem

Siyaset Bilim ve Kamu Yönetimi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum .....

Tez Savunma Tarihi: 06.05.2021

Jüri tarafında kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

(İmza)
Haydar AKSUNGUR
15.02.2021

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DEVLET:
MODERN PARADİGMANIN DEVLET ANLAYIŞI ÜZERİNE
BİR MUKAYESESİ
(Yüksek Lisans Tezi)

Haydar AKSUNGUR

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
Mayıs 2021

ÖZET

Bu çalışma İslam düşüncesi ve ilerleme doktrininin devlet anlayışının tarihsel serüveni ve düşünsel devinimi içermektedir. Çalışmanın temel amacı, modern paradigmanın ve İslam düşüncesinin devlet tasavvurunun beslendiği kaynakları irdelemek, düşünsel farklılıkları tahlil etmektir. Çalışma kapsamında, iki farklı anlayışın düşünsel altyapısı ve tarihsel koşulları ekseninde kuramsal bir çerçeve oluşturulmuştur. Batı Avrupa'da yaşanan düşünsel devinim, geleneksel devlet anlayışının yerini modern devlet anlayışına bırakması, İslam yönetim anlayışı ve bu anlayışın mekana yansıması ele alınmıştır. Bu bakımdan değerlendirildiğinde, modern paradigma ve İslam düşüncesi tarafından ortaya konan devlet anlayışlarının birbirinden farklı iki olgu olduğu görülür. Çalışma kapsamında modern devlet anlayışının tarihi ve felsefi temelleri, İslam düşüncesinde devlet anlayışının felsefi yorumları ve tarihi gelişimi incelenmiştir. Çalışmanın muhtevasını iki farklı devlet anlayışının mahiyeti ortaya konularak aralarında yapılan mukayeseler oluşturmaktadır. Bu bağlamda farklı ontolojik ve epistemolojik içeriğe sahip modern devlet anlayışı ile İslam düşüncesinin devlet anlayışı iki farklı bölümde irdelenmiştir. Son bölümde oraya konulan iki anlayışın ayrıştığı temel hususlar değerlendirilmiştir. Sonuç olarak iki farklı anlayış arasında uzlaşının sağlanmasının mümkün olmadığı, İslam devlet anlayışının hakkaniyete daha uygun bir yönetim zemini oluşturduğu söylenebilir.

Bilim Kodu :
Anahtar Kelimeler : Zihniyet, İslam Düşüncesi, Modern Paradigma, Devlet
Sayfa Adedi : 122
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Yusuf PUSTU
Öğrenci ORCID :

STATE IN ISLAMIC THOUGHT:

ON THE MODERN PARADIGMA STATE APPROACH

A COMPARISON

(M.Sc. Thesis)

Haydar AKSUNGUR

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

THE INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

May 2021

ABSTRACT

This study includes the historical adventure and intellectual precession of the state understanding of Islamic idea and progress doctrine. The main purpose of the study is to examine the sources on which the modern paradigm and Islamic idea feed on the state and to analyze the intellectual differences. Within the scope of the study, a theoretical framework has been created in the axis of the intellectual background and historical conditions of two different mentality. Intellectual precession in Western Europe, the replacement of the traditional state understanding with the modern state understanding, the understanding of Islamic administration and the reflection of this understanding on the space are discussed. When evaluated in this respect, it is seen that the mentality of the state put forward by the modern paradigm and Islamic idea are two different phenomena. Within the scope of the study, the historical and philosophical bases of the modern state mentality, the philosophical interpretations and historical development of the state mentality in Islamic idea were examined. The content of our study is based on the comparisons between two different conceptions of state. In this context, the modern state mentality with different ontological and epistemological content and the state mentality of Islamic idea are examined in two different parts. In the last section, the basic issues that differed between the two mentality put there are evaluated. As a result, it can be said that it is not possible to reach a consensus between two different mentality, and that the mentality of the Islamic state creates a more equitable administrative ground.

Science Code :
Key Words :
Page Number :
Supervisor :
Student ORCID :

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın meydana gelmesinde vermiş olduğu katkılardan dolayı saygıdeğer danışmanım ve sevgili arkadaşlarıma teşekkür ederim. Çalışmayı bana olan inancını ve sevgisini hiçbir zaman esirgemeyen Sn. Zerrin GÜNGÖR'e ithaf ediyorum. Ona yaşamımdaki eşsiz varlığı için şükranlarımı sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET I

ABSTRACT II

İÇİNDEKİLER IV

1.GİRİŞ 1

2. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DEVLET ANLAYIŞI 7

2.1. İslam Düşüncesinde Devlet Anlayışının Ontolojik Temelleri 7

2.2. İslam Düşüncesinde Devlet Anlayışının Tarihsel Gelişimi 9

2.3. İslam Düşüncesinde Devlet Anlayışının Felsefi Yorumları 11

2.3.1. Farabi 13

2.3.2. Maverdi 15

2.3.3. Gazzali 18

2.3.4. İbn Haldun 20

2.3.5. İslam Siyasetname Geleneğinde Devlet Tasavvuru 23

2.3.5.1. Yusuf Has Hacib 23

2.3.5.1. Nizamülmülk 25

2.3.6. 15. Yüzyıl Sonrası İmparatorluk Devrinde Devlet Görüşü 27

2.3.6.1. Kınalızade Ali Efendi 27

2.3.6.2. Katip Çelebi 28

2.3.6.3. Naima 29

2.3.6.4. Ahmet Cevdet Paşa 30
2.3.6.5. Namık Kemal 32
2.3.6.6. Said Halim Paşa 33
2.4. İslam Düşüncesinde Yeni Devlet Anlayışları 35
3. MODERN DEVLET ARAYIŞI 39
3.1. Modern Devlete Doğru 39
3.2. Modern Devlet Anlayışının Tarihi Temelleri 41
3.2.1. Haçlı Seferleri 41
3.2.2. Ticaretin Gelişimi 43
3.2.3. Kentlerin Yükselişi 43
3.2.4. Reform 44
3.2.5. Rönesans 45
3.2.6. Coğrafi Keşifler 47
3.2.7. Kapitalizmin Yükselişi 48
3.2.8. Aydınlanma 49
3.2.9. Sanayi Devrimi 50
3.2.10. Fransız İhtilali 51
3.3. Modern Devlet Anlayışının Felsefi Temelleri 53
3.3.1. Antik Kaynaklarda Devlet Anlayışı 53
3.3.2. Geleneksel Kaynaklarda Devlet Anlayışı 56
3.3.3. Machiavelli 58
3.3.4. Bodin 60
3.3.5. Hobbes 62

3.4. Modern Ulus Devlet Anlayışının Felsefi Temelleri 67

3.4.1. Locke 68

3.4.2. Rousseau 70

3.4.3. Sieyes 73

3.5. 19. Yüzyıl Devlet Anlayışı 74

3.5.1. Hegel 74

3.5.1. Karl Marx 75

3.6. 20. Yüzyıl Devlet Anlayışı 76

3.7. Modern Paradigma 78

4. MODERN PARADİGMA VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DEVLET ANLAYIŞININ MUKAYESESİ 83

4.1. İnsan Tasavvuru 85

4.2. Düşünce Yönetimi 86

4.3. Etik ve Ahlak 88

4.4. Hak ve Hukuk 90

4.5. Uygarlık ve Medeniyet 92

4.6. Anlayış ve Algı 94

4.7. Adalet ve Egemenlik 94

4.8. Doğallık ve Kurgusallık 95

5. SONUÇ 97

KAYNAKLAR 105

Sayfa

ÖZGEÇMİŞ 121

1.GİRİŞ

Devlet yapılanmasının oluşumunda her zaman insanların birlikte yaşamasını zorunlu kılan etmenler etkin olmuştur. İnsanlık tarihinin en köklü kurumlarından biri olarak kabul edilen devlet, modernleşme sürecinin yaşanması ile birlikte evrensel bir forma kavuşmuştur. Günümüz dünyasında var olan siyasi iktidar yapısına dönüşmüştür. Bu siyasi iktidar yapısı, Batı Avrupa'nın düşünsel serüveninin evrilmesinin bir sonucudur.

Modern devletlerin geleneksel siyasi yapılanmalardan ayrıştıran temel unsur onun sahip olduğu egemenlik anlayışı olarak nitelenebilir. Modern öncesi dönem bütün iktidarların meşruiyet kaynağını Tanrı oluşturmuş, egemenlik Tanrı'ya dayandırılmaktadır. Oysa modern devlet anlayışında iktidarın kaynağı toplumda aranmakta, iktidara toplum meşruiyet kazandırmaktadır. Bu sayede siyasi iktidarın kaynağı dünyevileşme süreci başlamış, meşruiyetine rasyonel esaslar hakim olmuştur. Aydınlanma sonrasında gelişen modern düşüncenin normatif ile pozitif, ahlaki olan ile bilimsel olan arasındaki ayrım büyük bir yıkıma yol açmıştır.

Modernitenin ilerleme doktrini üzerinden 19. yüzyılda sistemli hale gelerek tek tipleşmeci anlayışı, elde ettikleri teknik üstünlük sayesinde insanlığın düşünce evrenine siyasi baskı ve ekonomik sömürü araçları ile kültür ve medeniyet dayatmacılığı gerçekleştirmektedir. Modernite kendisi dışında bir kültür ve bilincin gelişimine imkan tanımamaktadır.

İslam düşüncesi devlet anlayışı dayanışma eksenli, toplumsal düzen ve adalet esas alır. İslam düşüncesinde devlet anlayışını irdeleyen Müslüman entelektüellerin düşünsel alt yapısını tevhit düşüncesi oluşturur, o'nun kurguladığı medeniyetin kültür anlayışı, dünya görüşü ve zihniyet yapısı kendisine mahsustur. Bu anlayış bütün insanlığa hitap eder.

İslam düşüncesinde devlet günümüz pratiklerinin modern devlet yaygın tanımları ile içsel bir çelişkiye sahiptir. Çağımızda yaşanan bu uyumsuzluklar, iki temel nedenden kaynaklanır. İlki kolonyal dönem öncesi uygulanan şeri devlet modeli ve bu modelin modern devlet yapısında karşılığına ilişkin tasavvurun yanlışlığı. İkincisi çağdaş İslam yönetim söylemlerinin modern devlet algısını; temel ilkeleri kutsal kitap tarafından

belirlenen, ideal değerleri yaşama geçirebilen devlet yapılanmasını içeren bir yapı olarak değerlendirmesi.

Müslüman toplumlarda kurulan hegemonya geçici bir durumu ifade eder. Bu açıdan değerlendirildiğinde, modern devlet hiçbir zaman tarihsel olarak varlık bulmuş bir siyasi entite ile kıyas edilemez. Bu bağlamda modern devletin İslam'ın temel prensipleri ile çelişmeyeceğine dair iddiaların yüzeysel kaldığı görülür.

İslam siyasi düşüncesi ilim ve ahlak modeli, özgün bilgi üretme sistematiği ve onun gelişime açık yapısı sayesinde ideal bir insan, ileri bir toplum, kendi medeniyet değerleri ile uyumlu bir sistem tasavvur eder. İslam siyasi düşüncesinde, Tanrı'nın mutlak egemenliğinin hüküm sürmesi, şeriat dışında yabancı bir hukuk sistemi kanonize etmek mümkün olmamasından dolayı, modern siyaset felsefesinde olduğu gibi soyut bir egemenlik kavramı ortaya çıkaramaz.

Tarihsel bir sürecin ürünü olan modern devlet ile pre-modern dönem Müslümanlar tarafından kurulan sosyo-politik sistemlerde somut olarak yansıyan İslam yönetim anlayışı arasında bulunan farklar, diyakronik varyantlara sahip iki farklı anlayışın kıyas edilmesinin doğurduğu metodolojik problemlerdir. Bu yüzden kıyas probleminin aşılması mümkün değildir.

Modern devlet halk iradesinin dışavurumu hukuk sisteminin somutlaşmış hali olarak karşımıza çıkmıştır, kültürel hegemonyanın kurulması sayesinde kendi toplumunu üretmiştir. Hukuk, siyaset ve toplum birliğini temsil eder. O yüzden hukukun üstünlüğü prensibinin ideal halinin tatbik edilmesi mümkün olmaz. Modern devlet taraflıdır, modern devlet anlayışı Batı Avrupa'nın toplumsal değerlerinden bağımsız bir biçimde ele alınamaz.

Ulusal iradenin yerinin Tanrı'nın egemenliğine bıraktığı İslam yönetim anlayışında irade hukuki ve ahlaki normların bütününde somutlaşsa da, bu normları ortaya koyma yetkisi sosyo-politik ilişkileri ahlak temelinde düzenleme amacı bulunan hukuk anlayışına yani şeriat'a aittir.

Modern siyaset felsefesi, belirli bir yetkinlik aşamasına gelmiş gelişimini izafi olarak tamamlar. Modern siyaset felsefesi, siyasi iktidarın meşruiyetini sağlamakla görevli hukuk düzenine ruhunu verir. Hiçbir geleneksel anlayışın bu sürece nüfuz etmesi mümkün değildir. Kurumsallaşmış siyasal iktidar modern açılımı olarak görülen modern devlet, belirli bir dünya tasavvurunun ürünüdür. Modern devletin dönüşümü iktidar tiplerinin sahip olduğu bütüncül yapının değişmesi, yeni bir kurguyu ortaya çıkarır. Bu yeni kurgu toplumsal iktidarın değişimine neden olur. Değişim toplumun kontrol mekanizmasını yerinden eder. Artık toplum, kontrolü sağlayan bir aktör olmak yerine kontrolü sağlanan bir nesneye dönüşür.

Akıl, kutsalla olan illiyet bağının kesilmesine, mitlerin yıkılmasına zemin hazırlar, büyü bozulur. Ancak aklın düzeni devlet ile kutsallık arasındaki ilişkinin görünür bir düzeyde kurtarabilir. Modern devlet, kutsal olarak kabul edilen siyasi iktidardan kalan mirası devralır. Tebaanın yerine yurttaşı koyan siyasi iktidar, yurttaşı ulusla birleştirerek onu kutsamıştır. Aklın hakimiyeti ise devleti şekillendirememiş, durumu daha kaotik hale getirir.

Devasa bir mekanizma olan modern devletin kutsallık odakları barındırır. Bu odaklar ortadan kaldırılamaz, yalnızca biçim değiştirir. Modern devletin kutsal metni yasadır, modern devlet toplumu onunla kuşatacaktır.

Çalışmanın birinci bölümü İslam düşüncesinde devlet anlayışının tekamül sürecini işlenecektir. Bu süreç tarihi ve düşünsel bağlamda incelenecek ve İslam düşüncesinde devletin konumu belirlenmeye çalışılacaktır. Bütün dinler varlığını sürdürmek için bir düzene ihtiyaç duyar. İslamiyet de varlığını sürdürmek için bir düzen öngörmüştür. O düzen tevhid anlayışını egemen kılan, adalet üzerinde şekillenen meşru bir araçtır. Asr-ı saadet sonrasında yaşanan gelişmelerle beraber İslamiyetin egemenlik biçimi konjonktürel değişimlere uğramıştır. Uzun süre sürdürülen cihan hakimiyeti modernizm sonrasında yerini parçalı bir yapıya bırakmıştır. Yaşanan süreç sonucunda ise, Müslümanlar hakim oldukları devletleri amaç haline getirmişlerdir. Düşünsel anlamda Batı dünyasının gelişimine kaynaklık eden, çağının ötesinde kurumlar inşa eden İslam toplumu modern

dünyanın hızlı gelişimi karşısında afallamış ve uzun süredir komplekslerinin üstesinden gelememiştir.

Çalışmanın ikinci bölümü modern devletin tarihi ve felsefi serüveni anlatır. Antik dönemden orta çağa uzanan geleneksel anlayış imparatorlukların yıkımından sonra yaşanan otorite boşluğu, din ve devlet arasında dualist bir yapının oluşması yeni bir kıvılcım meydana getirmiştir, bu durum Batı dünyasını yeni bir arayışa yöneltmesine neden olmuştur. Bu yeni arayış neticesinde yaşanan felsefi, tarihi, siyasi ve ekonomik dönüşümleri beraberinde getirmiştir. Bu dönüşümler burjuvanın egemenlik sınırlarını genişletmiş, onun modern bir düzen ortaya koymasına zemin hazırlamıştır. Bu düzen kendisini sürdürebilmek için büyük kıyımlar ve facialarn yaşandığı yeni bir dönem başlatmıştır. Modern paradigma bu sürecin sonucunda varlık bulmuştur.

Çalışmanın üçüncü bölümü modern paradigma ve İslam düşüncesi arasında paradokslar ortaya konulmaya çalışılacaktır. Modern dünyanın vaat ettiği düzen İslamın temel değerleri ve düşünsel yapısı arasında gözle görülür bir uyumsuzluk bulunur. İslamın varlık tasavvuru, düşünüş biçimi ve dünya algısı tevhid inanç dairesinde belirlenir. Onun sahip olduğu değerler adaletin esas alındığı, tek meşru otorite olarak hakkın görüldüğü, siyasi iktidarın araç olarak benimsendiği kutsal değerlerden beslenen bir anlayışın ürünüdür. Oysa modern dünya kendi yarattığı otoriteyi amaç edinen kutsal değer olarak maddi araçları benimseyen bir anlayış ortaya koyar. Olan ve olması gereken arasında meydana gelen ayrışmanın artarak devam etmesi, bu sorunu irdelemeye yönelmemiz açısından etkili olur.

Bu çalışmada yöntem olarak yorumlayıcı paradigma benimsenecektir. Yorumlayıcı paradigma sosyal bilimlerde yaygın bir biçimde kullanılır. Çalışma deney ve gözlem içermez, bilakis nitelik ve araştırma nesnelerinin içeriğinin çok boyutlu incelenmesinden dolayı yorumlayıcı paradigma tercih edilir.

Bu çalışmada öngörülen araştırma tekniği ifade analizi olarak belirlenecektir. Bu bağlamda çalışmanın içerisinde yer alan kavramlara dair literatürde yapılan yorum ve tespitler mukayese, değerlendirme ve eleştiriler irdelenerek veri haline dönüştürülür.

Bu çalışma tümevarım yöntemi kullanılarak gerçekleştirilecektir, Bu bağlamda iki düşünce yapısının temel dinamikleri incelenecek sonrasında belirlenen kavramlar çerçevesinde kuramsal açıklamalardan yararlanılarak bir değerlendirme ortaya konacaktır. Çalışmada tarihi süreçlerin irdelenmesi, çalışmanın tarihsel bir araştırma niteliğinde değerlendirilmesine de imkan tanıyabileceği düşünülmektedir,

2. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DEVLET ANLAYIŞI

2.1. İslam Düşüncesinde Devlet Anlayışının Ontolojik Temelleri

İslamiyet insanın yeryüzüne halife olarak gönderildiğini bildirir. İrade sahibi insan hür ve mesul bir varlık olduğu için yükümlü kılınmıştır. İnsanın irade sahibi olması, ona tercih yetisine sahip olması ve bu nedenle amellerinin neticelerinden sorumlu tutulması sonuçlarını doğurur. İslamiyet insanın en güzel biçimde yaratılmış olduğunu vurgular. İnsan tutkularına esir olması durumunda kendisine verilen bu değeri yitirir. Bundan dolayı insanın ölçülü bir yaşam kurmaya çalışması ve bu ölçüyü toplum içinde gözetmesi gerekli görülmüştür. (Köse H.M, 2009: 13-14)

İslamiyet'te din-siyaset ile gündelik yaşam iç içedir, birbirleri arasında sınır öngörmezler. Bu durum din ve iktidar arasındaki ilişkinin bütünsellik oluşturduğunu gösterir. Din ile siyaset arasındaki bu karşılıklı ilişki apriori olarak nitelendirilebilir. İslam devlet anlayışının doğru bir biçimde tahlil edilebilmesi için din ve devlet kavramları ele alınmalı ve bunun üzerine yapılacak değerlendirmeler bu kavramlara dayandırılmalıdır.

Din inancı, yaşam tarzını, buyruk ve yasakları içeren, tanrı düşüncesine dayalı toplumsal bir kurumdur. Din insanlara bir kimlik kazandırır, toplumda davranış normları oluşturur. Dinin nihai amacı, insanın tanrıya, doğaya ve topluma karşı yabancılaşmasına mani olmaktır. Bir dini kabul eden fert, o dinin dünya hakkında benimsemiş olduğu değerlere karşı kayıtsız kalamaz. Dinin dünyaya karşı tutumu, inananların zihniyetini şekillendirir ve inananlara yeni bir form kazandırır.

Kutsal kitap, yüce yaratıcı tarafından kullarına huzur ve mutluluk sağlaması için indirilmiş ilahi bir mesajdır. (Wach, 1990: 347) İslam kutsal kitap, peygamber sünneti ve yerleşik içtihatlar üzerinden insan ilişkilerini, toplumun bir bütün halinde yaşamasına imkan tanıyan normlar düzenler.

Din-siyaset ilişkisi, İslamiyet'in erken döneminden bu yana Müslüman toplumların medeniyet inşası sürecinde pek çok farklı bağlamda tartışılmıştır. İslam tarihi incelendiğinde devlet ve siyaset kavramlarının yaşadığı değişimin sürekliliği rahatlıkla görülebilir. Bu veriden yola çıkarak İslamiyetin yayılış sürecinde yaşayan Müslümanlar ile

modern çağda yaşayan Müslümanların siyasi anlayışı önemli ölçüde farklılık bulunduğu söylenebilir. (Watt, 1995: 78)

Devlet egemenlik temelinde örgütlenmiş, belirli bir toprak parçası üzerinde yaşamını sürdüren toplumun yönetim sanatı olarak tanımlanır. Devlet aygıtının gövdesini oluşturan esas ilke, hukuka dayanan yönetimdir. Bunun nasıl sağlanacağı devleti taşıyıcı konumda bulunan insan topluluğu ile ilişkilidir. (Macit, 2010: 111) Kur'an-ı Kerim incelendiğinde devlet kelimesinin terim olarak kullanılmadığı görülecektir. Bununla birlikte bu kelimeye Müslümanların erken dönemden itibaren siyasi manalar yüklemesine şahit oluruz. Kur'an Kerim nüshalarında devlet kavramı genel olarak mülk terimi ile ifade edilir. Mülk bir şeyin sahibi olmak, o şey üzerinde tasarruf yetkisi bulunmak ve siyaset yapmaya olanak sunan kuvvet anlamındadır. İnanç farkı gözetmeksizin insan ve toplumların tamamını ilgilendiren siyasi bir kavramı içerir. (Uludağ, 2000: 112) Kur'an-ı Kerim nüshalarında biçimi ve sınırlı belirlenmiş kuramsal bir yapı ve onunla ilgili herhangi bir unsurdan bahsedilmez. İslam evrensel bir dindir, sosyal hayatla ilgili ilke ve değerleri belirler. Ancak bunların nasıl uygulanması gerektiği konusunda hüküm vermez; insan, zemin ve zamana bırakır.

Bu bağlamda İslamiyetin kapsamının neler olabileceği konusu birbirinin karşıtı iki görüşü ön plana çıkarır: Birincisi *"İslam, her şeyi kapsar"* görüşünü benimseyenler. İslam'ın yaşamın her alanı ile ilişki kurmasını tevhit ilkesi temellendirilebilir. Bu görüşün temsilcileri İslamın fert, toplum ve sosyal kurumların bütün faaliyetlerini düzenlediğini savunurlar. (Uludağ, 1990: 27) Bu görüşün çıkış noktası kutsal kitapta her şey hakkında hüküm bulunmasıdır. Bu görüşün temsilcilerine göre din hem tanrı ile insan ilişkisini hem insanların kendi arasındaki ilişkilerini düzenliyor ise, o dine inanan insanlar kendi arasında inandıkları dinin ilkelerinin geçerli kabul edilmesini isteyebilir. (Güngör, 1993: 91). İkincisi *"Din, bir vicdan işidir"* görüşünü savunanlar. Bu görüş tarihsel ve sosyal gerçekliğe aykırı kabul edilir. Zira her din toplumsal problemlere çözüm önerileri sunmuş ve toplumu belli bir düzeyde dönüştürmüştür. (Uludağ, 1990: 28)

İslamiyet yaşamın her safhasında insanı yüceltmeyi amaç edinir. Şayet insanın yükselmesi gerekli gördüğü bir durum öngörmüşse, bunu gerçekleştirmek için ahlak temelinde ve esas

faktörlerde ısrarcı olmuştur. Bu açıdan bakıldığında dünyevi ve ruhani arasında ayrım yapmak mümkün olmayacaktır. (Şirvan, 1965: 176). İslamiyet diğer dinlerde olduğu gibi toplum içerisinde bir kurum olarak değil, kendisi ile bütünleşen bir topluluk olarak ortaya çıkarmıştır. İslam toplumu dinin bir organizmaya benzer biçimde sınırları belirsiz bir biçimde sosyal hayata sirayet etmesi, biçimsel olarak *"dini ve dünyevi"* ayrımına neden olabilecek bir kurumsal yapının meydana gelmesini engellemiştir. (Kışlalı, 1965: 187)

İslamiyet günlük hayatı bir yandan toplumsal kural ve yasaların, diğer yandan yeni ideal ve arzuların tüm toplumun anlayabileceği düzeyde rasyonel gerekçelerini üretmiştir. (Lewis, 1992: 14). Bütün toplumlar yaşamına devam edebilmek için devletin varlığına ihtiyaç duyarlar. Devlet kutsal kitaplarda zorunlu bir kurum olarak yerini alır. Devletin mahiyeti, yapılanma biçimi ve yasal sınırları toplumların kültürlerine göre farklılık gösterir. Kutsal kitap ise devlet modeli ve siyaset biçimi üzerinde genel ilkeler koymakla yetinmiştir.

Kur'an-ı Kerim'in temel ilkeleri referans alındığında adaleti hakim kılan ahlaki bir toplum oluşturmak için gereken şartları sağlamanın Müslümanlara bırakıldığı görülür. Bu siyasi oluşum Kur'an-ı Kerim tarafından ortaya konan temel ilkeler doğrultusunda, sosyal değişimlere karşı konumlanabilecek ahlaki bir sistemdir.

2.2. İslam Düşüncesinde Devlet Anlayışının Tarihsel Gelişimi

Devlet kavramının tanımını doğru bir biçimde yapabilmek mahiyetinin bilinmesi ile mümkün olabilir. Mahiyet tartışmalarında etkili olan en önemli faktör, konu üzerinde çalışan uzmanların kavrama bakış açılarıdır. Bu kapsamda sosyoloji ve hukuk alanlarının iki farklı yaklaşım sunduğu görülebilir. Sosyolojik bakış açısına göre, ilkel bir toplum dahi olsa, yöneten-yönetilen ayrımı oluşmuşsa ve yönetime karşı isyan tasvip edilmiyorsa var olan örgütsel yapı devlet olarak ifade edilebilir. (Duguit, 1925: *) Hukuki açıdan yaklaşanlar içinse bu yeterli görülmez. Şayet bir ülkede yaşayan toplumun, egemenin hükmi kimliğinden ayrışması mümkün olursa, ancak bu durumda devletin varlığından bahsedilebilir. (Türcan, 2001: 21)

Devlet yapılanmasının İslam tarihi içinde varlık serüveni konusu Müslüman ve oryantalist düşünürleri farklı görüşleri bulunmaktadır. Bu görüşlerin iki farklı kategoride değerlendirilmesi mümkündür. Birinci görüşü savunanlar, devletin varoluşunun

başlangıcını vahiy olarak görür. Devlet Medine'ye hicret sonrası hayata geçmiştir. (Zeydan, 1987: 131) İkinci görüşü savunanlar ise, Hz Peygamber dönemi günümüz anlamında bir devlet yapılanmasından ziyade bir cemaat yapılanması olarak nitelendirilebilir. (Davutoğlu, 1994: 235) İlk görüşe göre devlet evrensel bir anlamda siyasi örgütlenme olarak ele alınmış, diğer görüş modern ulus-devlet örgütlenmesinden hareket ederek yorumlanır

Devlet siyasi örgütlenme bakımından ele alındığında, İslam tarihinde devletin oluşumu Akabe biatleri ile birlikte başlatılan bir süreç çerçevesinde gelişir. (Niyazi, 1989: 235) Hz. Peygamber'in açık davet süreci karşısında Müslümanlara karşı uygulanan sistematik şiddet artmaya başlar. Tebliğin devam edebilmesi ve güvenliğin sağlanabilmesi için Müslümanların örgütlü bir yapıya sahip olmaları zorunluluk haline gelir. Müslümanlar örgütlenmelerini mümkün kılacak bir zemin için yeni arayışlara koyulur ve hicret başlar.

Hicret sonrasında Medine'de yapılanma süreci başlar. Bu gelişmelerin yaşanması Hz Peygamber'in dini önderliğinin yanında toplumun örgütlenmesinden sorumlu siyasi lider vasfı da yükler. Birbirinden farklı sosyal tabanların yaşadığı Medine şehrinde oluşan toplumsal mutabakat, siyasi bir birliğe dönüşmesi bütün kesimleri kapsayan bir anlaşma ile mümkün olmuştur. ‘*’Medine Vesikası’’* olarak bilinen bu anlaşma, siyasi birliğin sağlanmasına ve Hz Peygamber'in siyasi liderliği konusunda konsensus oluşmasına imkan tanımaktadır. (Kapani, 1989: 86-87). Bu vesika devletin üç temel unsuru olarak kabul gören ülke, toplum ve siyasi otorite hakkında önemli düzenlemeler içerir.

Müslümanlar hicret sonrası Medine'de yeni bir siyasi yapılanma oluşturarak tarih sahnesinde yerlerini aldılar. Bu yapılanma devlet olmanın asgari gerekliliklerine sahiptir. Bu devletin unsurları, ülke ve toplum Hz Peygamber'in şahsında toplanmış bir siyasi otorite oluşturur. (Lewis, 1965: 59)

Medine siyasi toplumu, Batı siyasi tarihinin polis, imparatorluk ve ulus-devlet anlayışından farklı bir siyasi anlayışı ve örgütlenme biçimini gerçekleştirir. Bu pratik, katı üyelik kalıplarının ve siyasi katılım kısıtlamalarının şehir devletleri örneklerinden ayrılır. Medine toplumunda farklı şura uygulamaları bütün kesimler için açık bir katılımın önünü açmıştır.

Siyasi örgütlenme olarak devlet, inanç sistemi tarafından belirlenen ahlaki ve sosyal ideallerin gerçekleşmesini sağlayan bir araçtır.

Hz Peygamber'in vefatı sonrası, İslam dünyasının en önemli meselesi siyasi liderliğin tesis edilmesidir. Hilafet sistemine geçilmesi, İslam devlet anlayışında dönüm noktası kabul edilir. Halife seçimi yeni dönemin devlet olgusunun temellerini mesuliyet, kabiliyet ve ehliyet kavramları oluşturur.

Hz Ebu Bekir döneminde devlet şura ve biat esası etrafında kurumsallaşır. Hz Ebu Bekir sınırları genişleyen İslam coğrafyasında dağınık yapılanmanın önüne geçmiş, merkezi otoriteyi güçlendirmiş, devleti etkin kılmıştır. Hz Ömer Hz Osman ve Hz Ali dönemlerinde bu yapılanmaların İslami esaslar çerçevesinde gelişimini sürdürdüğü görülür. Hulefa-i Raşidin döneminin siyasi liderin belirlenme biçimlerinde farklı seçim yöntemlerine başvurulmuştur. Bu dönemin farklı uygulamaları, siyasi esaslara bağlı kalındığı müddetçe kurumsallaşma konusunda esnek ve yenilikçi davranılabileceğini gösterir.

Hilafet döneminde siyasi örgütlenme, ulus-devlet tanımlamasına dayanan uluslararası sistem anlayışından çok farklı yapıdadır. Bu manada darü'l-islam kavramı siyasi bir örgütlenme olarak ifade edilen devlet anlayışının ötesinde bir dünya nizamının yansımasıdır.

İslam devlet anlayışında en önemli dönüşüm, hilafetin kaldırılması sonucunda ulus-devlet örgütlenmelerine geçiş süreci ile başlar. Devlet ahlaki ve sosyal idealleri gerçekleştiren bir araç olma işlevi yerine modern düzenin bir unsuru olarak algılanmaya başlar. Bu devletlerin yeni siyasi kimlik oluşturma çabası, siyasi kimliklerin tarihi temelden mahrum olması çelişkilerin yaşanmasına sebep olur.

2.3. İslam Düşüncesinde Devlet Anlayışının Felsefi Yorumları

İslam düşüncesinde devlet mefhumunun yaşadığı anlam değişiklikleri üç safhada incelenebilir. İlk safhada devlet kelimesi siyasi bir kavram haline gelir, üstün gelmek ve hakimiyet kazanmak anlamlarını taşır. İkinci safhada devlet kelimesi hakimiyetin süreklilik kazanması anlamını alır, nihai bir siyasi otoritenin varlığını işaret eder. Devlet kelimesinin bu benzer kullanım şekilleri İslam düşünce tarihinde devri tarih anlayışının

yansıması olarak görülür. Üçüncü safhada ise devlet kelimesi çağdaş siyaset literatüründeki kullanımı ile karşımıza çıkar.

Devlet siyasi gücün kurumsallaşması anlamını içerir, bu anlamı ona evrensel bir nitelik kazandırır. Devlet, tarihin ilk dönemlerinden bu yana toplumsal hayatın vazgeçilmez unsurlarından biri olmuştur. Ancak siyasal iktidarın mahiyeti, fonksiyonu ve yapılanma biçimi her zaman içinde bulunduğu kültürel zemin ile bağlantısını korur. Toplumların devlet algısı tanrı, insan ve doğa ile olan ilişkilerini yansıtır, belirli bir dünya görüşü çerçevesinde şekillenir.

İslam düşünce tarihinde devlet anlayışına ilişkin farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bu yaklaşımlar felsefe, hukuk, kelam ve tarihi-sosyolojik olarak sıralanabilir. İslam düşüncesinde devlet anlayışı bu tahliller üzerinden şekillenir.

İslam felsefe ekolünde devlet, siyasi bir gerçeklikten ziyade teorik bir sistemin bir uzantısı olarak görülür. İslam filozofların temek meseleleri, devleti ideal bir kurum olarak tanımlamak ve bu ideal kurumu noksan ve batıl yapılanmalardan ayırabilmektir. Bu idealin tarihi bir gerçeklik halini alması veya var olan yapılanmaların kendisini düzeltmesi öncelikli bir gaye olarak görülmez. Dönüşüm, idealin ve bu ideali şekillendiren bilgi temelinin toplumun tüm fertleri tarafından özümsenmesi nispetinde gerçekleşebilir. İslam felsefesinin ilk özgün ifadesi Farabi'de bulunur. Farabi'nin eserlerinde kurguladığı kozmolojik düzen ve ideal devlet arasında var olan analojik ilişki sistemli bir teorik zemin ortaya koyar.

İslam hukukunun metodolojisi kapsamında devlet anlayışını yorumlanmasının Maverdi öncüsü olmuştur. Maverdi'nin eserleri bu perspektifin en tipik örneği kabul edilir. O, İslam prensipleri ışığında devleti yeniden yorumlamış, devletin ahlaki denetim altına alınmasını önermektedir. Ulaşılan her hüküm İslam hukuku kapsamında delillendirir, teorisinin inşasına bu prensip üzerinde temellendirir. Onun düşüncesinde devlet anlayışı var olan siyasi gerçeklikten bağımsız ideal bir tasavvur olarak görülmez, bilakis pratik alana yansıması gerekli hukuki bir zorunluluk olarak görülür. Maverdi eserlerinde devletin temel kurumlarını tanımlar, her kurumu hukukun öngördüğü ahlak prensipleri ışığında yorumlar.

Kelam ilmi kapsamında yaşanan tartışmalar İslam düşünce geleneğinin en önemli parçalarından birini oluşturmaktadır. Kelamcılar bir devlet modeli ortaya koymaktan ziyade akide ile siyasi liderlik arasındaki teorik ilişkilere yönelmektedirler. Kelam ilim metodunun en büyük temsilcisi Gazzali olarak görülür. Gazzali devlet mefhumunu nakli ve akli esaslarını tartışır, İslam'ın temel değerlerine aykırı yaklaşımlara karşı çıkar. Kelamcıların farklı görüşleri, siyasi otoritenin temellendirilmesi konusunda oluşan teorik birikime önemli katkılar sunmaktadırlar.

İslam düşüncesinde devlet anlayışına tarih ve sosyoloji üzerinden yaklaşan İbn Haldun, devleti mutlak anlamda gerekli doğal bir yapı olarak görür. Hukuk pratikleri açısından bu durum tarihsel bir zorunluluktur. Haldun'a göre insan medeni bir varlıktır, varlığını sürdürebilmek için sosyal örgütlenmelere ihtiyaç duymaktadır. Bundan dolayı, devlet tarihin ilk dönemlerinden bu yana sosyal yaşamın zorunlu bir sonucu olarak varlık bulmuştur. Haldun'a göre devlet ideal, hukuki araç ya da tarihsel ürün değildir. Devlet bütün bunları farklı düzlemlerde kapsayan ancak tarih içinde ortaya konulmuş doğal bir politik düzendir.

Modern dünyanın yaşadığı düşünsel serüven, siyasi ve ekonomik üstünlüğü devralması ile sonuçlanmaktadır. Modern dünya ile hesaplaşma süreci Müslüman entelektüelleri yeni bir düzen arayışına itmektedir. İslam düşüncesinin siyasi idealleri modern siyasi mekanizmalar arasındaki uyumsuzluk yaşanan sürecin en önemli konusunu oluşturur. Sömürgecilik döneminin sonunda ortaya çıkan yeni devlet yapılanmaları kimlik ve tanımlama problemlerini de beraberinde getirmektedir. Bu dönemin Müslüman entelektüelleri İslam devlet düşüncesini İslam inanç bütünlüğünün doğal bir sonucu olarak yorumlamaktadırlar.

2.3.1.Farabi

Farabi 872 yılında, Farab şehrinde dünyaya gelir. (Kaya, 1995: 45) Farabi'nin gençlik dönemi hakkında detaylı bir bilgi edinilemese de, kaynaklardan iyi bir eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. Belli bir süre ilim öğrenmek için yolculuğa çıkan Farabi, en önemli eserlerini devrinin ilim merkezi Bağdat'ta kaleme alır. Daha sonra Bağdat'tan ayrılır, Halep'e gider. Farabi 951 yılında Şam'da hayata gözlerini yumar. (Sayılı, 1951: 1)

Farabi, İslam felsefesinde Aristocu eğilim olarak bilinen Meşşailik akımının Kindi'den sonra ikinci kurucusu olarak kabul edilir. Farabi, birinci öğretmen Aristoteles'in sistemli bir şekilde kaleme aldığı mantık ilmini şerh edip Arapça'da yeniden yazmasından dolayı Mualim-i sani unvanı ile anıldı. Farabi İslam'ın Altın Çağı olarak belirtilen dönemde yaşamış en ünlü düşünürlerdendir. Ayrıca onun çalışma alanları arasında doğa felsefesi, metafizik, psikoloji ve müzik yer alır.

Farabi'nin devlet hakkındaki görüşleri Antik Yunan Felsefesi ile İslam Düşüncesi arasında karşılıklı etkileşimden beslenir. Farabi toplumları sınıflara ayırır, bunlar arasından sadece erdemli bir toplum ile mutluluğa ulaşılabileceğini savunur. Farabi'ye göre insanın temel amacı mutluluk ve erdeme ulaşmaktır. Bunu yalnızca erdemli bir toplum sağlayabilir.

Farabi felsefi analizler yaparak devlet kavramını temellendirmeye çalışır. Ona göre, ilk var olan aynı zamanda ilk nedendir. O Tanrı'nın bizzat kendisidir. (Aydınlı, 2008: 25) İlk var olan, diğer var olanların nedenidir. O bütün noksanlıklardan münezzehtir. Bundan dolayı, o en üstün varlıktır. O ezelidir, onun ezeli olması kendisini varlıkta kalıcı kılan herhangi bir şeye ihtiyaç duymaksızın varlığını devam ettirebilmesidir. (Farabi, 2004: 29-30)

Farabi ilk var olanı tözü bakımından eylemli olarak akıldır. İlk var olanın varlığında maddeye ihtiyaç duymaz, var olanın yalnızca akıldan ibaret olması onun maddesi olmadığının göstergesidir. (Farabi, 2004: 32-34). Faal aklın kaynağı ilk nedenin varlığıdır. Farabi'nin siyaset düşüncesinin temel kavramlarından biri sayılan faal aklı, Aristo'nun siyasi düşüncesinde bulmak mümkündür. Peygamberler ve filozoflar bilgi kaynağı olarak faal akıl ile bağ kurarlar, onları ideal devlet yöneticisi olmalarını gerekli kılan meşruiyet ölçüsünü bu bağ belirler. (Ayaz, 2008: 39)

Farabi, devleti parçaları uyum içinde görev yapan canlı bir varlığa, insan organizmasına benzetir. Organizmayı oluşturan organlar arasındaki ilişki karşılıklıdır. Bu ilişki çerçevesinde her organ üstlendiği görevi yerine getirmekle sorumludur. Ancak organlar arasındaki karşılıklı ilişki, bütün organların eşit olduğu anlamını içermez. Her organın farklı görevleri bulunur. Devlet kurumlarında da kurumlar arası ilişkiler hiyerarşik bir düzen içerisinde gerçekleşir. (Farabi, 1987: 41; Güriz, 2011: 182-183)

Farabi'ye göre insanlar belirli ihtiyaçlara sahiptir. İnsanların bütün ihtiyaçlarını tek başına yerine getirebilmeleri mümkün değildir. Bundan dolayı insanlar kimi ihtiyaçlarını yerine getirmek için başkalarını ihtiyaç duyar. İnsan yaratılışı gereği mükemmelliğe ulaşabilmeyi arzu eder, bunun için dayanışmak zorundadır. İnsanların bir araya geliş nedeni onların oluşturduğu toplumun biçimini belirler. Farabi insanların oluşturduğu toplulukları iki sınıfa ayırır: mükemmel toplum, eksik toplum. (Farabi, 1990: 117-118)

Farabi'ye göre köy halkı ve mahalle halkı birer birlik olarak tanımlanabilir, ancak bu birlik eksiklik taşıyacaktır. Farabi, en üstün iyiliğin, en büyük mükemmelliğin yalnızca şehir ile mümkün olabileceğini savunur. O, mutluluk ve erdemin bulunduğu şehre, insanların birbirlerine yardım etmesi erişilebileceğine inanır. Ona göre, birbirine yardım eden insanların oluşturduğu şehirler erdemli milleti, birbirine yardım eden erdemli milletler mükemmel devletin oluştururlar. (Bayraklı, 2000: 90)

Farabi'nin erdemli şehrinin yöneticisi hem uyarıcı peygamber hem filozof vasfını taşır. İlk yöneticinin modeli, Allah'ın evreni yönetmesidir. İlk yönetici kendisinde bulunan özel yetenekler sayesinde herhangi bir kılavuza ihtiyaç duymaz. Farabi'ye göre, ilk yönetici toplumsal ve siyasal düşünceleri dini hükümlerden soyutlanarak ele alınması mümkün değildir. Farabi'nin ideal devletinde yöneticisinde filozof ve imamın sentezi görülür. (Mücahid, 2012: 85)

Farabi'ye göre beşeri topluluk dünya ve ahret mutluluğunun kazanılmasında yüce bir gayeye erişmek için araçtır. Ona göre yöneticinin öncelikli vazifesi yurttaşları erdemli hale getirmektir. Birçok düşünüre göre adalet en üstün erdem kabul edilir. Farabi adil bir dünyanın daha erdemli ve mutlu olacağını savunur. Farabi devletin esas amacını akıl ve bilgelikle mutluluğa erişmek olarak ortaya koymuştur. O, siyaset anlayışının temeline ferdi koymaktadır. Erdemi siyasi amaçların bir aracı olarak görür.

Farabi, siyaset felsefesine iki önemli eser kazandırır: Faziletli şehir ve şehir siyaseti. Birbirini tamamlayan bu eserlerde Farabi'nin görüşleri, Platon'un görüşlerine oldukça yakındır. O Platon'un Devlet diyaloglarını geliştirir ve İslam inancı ile uzlaştırmak için çaba sarfeder. Ülken, Farabi'yi ütopyacı olarak görür. O, Farabi'nin ütopyasını More ve

Campanella'nın ütopyalarından farklı görür, çünkü Farabi ütopik toplum ile birlikte reel toplumu da kabullenir. (Ülken, 1967: 77)

Farabi'nin devleti tüm insanlığı kuşatır, onun devleti dünya devletidir. Ülken'e göre antik sitelerin toplum görüşü İslam'ın evrensel toplum anlayışı Farabi'nin Antik Yunan filozoflarını aşmasının sebebidir. (Ülken, 1967: 79)

2.3.2.Maverdi

Maverdi, 974 yılında, Basra şehrinde dünyaya gelir. (Brockelman, 1993: 410) Eğitim hayatına Basra'da başlar Daha sonra o dönemin en önemli kültür merkezlerinden Bağdat'a gelir. Kısa sürede birçok ilim dalında ihtisas sahibi olur ve icazet alır. Bağdat'ta fıkıh ve hadis üzerine dersler verir, gelecek nesillere birçok eser bırakır. Abbasi Devleti'nde kaza vazifesini yerine getirir. İlmi ve tecrübesi ile devlet erkanından büyük saygı görür. Kadıların kadısı lakabı ile meşhur bir alim haline gelir. (Zirikli, 1992: 327)

Ahlakı, dini yükümlülüklerin esası olarak gören Maverdi, aklın dinden önce geldiğini savunur. (Edebü'd-dünyâ, 1988: 33) İktidar sahiplerinin yanlış davranışlarına ve haksız uygulamalarına meşruiyet kazanmalarını olanak sağlamamak için ahlakı ''iradenin fiilleri'' olarak tanımlar. Maverdi'ye göre insan mutlak manada erdemli ve kötü olamaz.

Maverdi beşerin doğası gereği uzlaşmacı olmadığını söyler. Bu sebeple Allah birbirlerini tanımaları ve tamamlamaları için insanı sayısız sınıfa ayırmaktadır. Bu sayede insanlar birbirlerinden faydalanmış, ihtiyaçlarını giderebilmişlerdir. İnsanlar birbirlerine bağımlı olarak yaratılmışlardır, yardımlaşma güdüsü insan doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Allah insanın ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için nedenler, yetersizliklerini aşabilmeleri için meslekler yaratır. Maverdi'ye göre devletin ortaya çıkışı yalnızca üretim ilişkileri tarafından yönlendirilen doğal bir süreç olarak görülemez. O bu sürecin Allah'ın takdiri olarak algılanmasını daha doğru bulur.

Maverdi, Antik Yunan felsefesinin etkisi ile toplum bilimindeki ihtiyaç doktrinini savunur. Ona göre insanlar arasındaki ilişkilerde çekişmeleri düzenleyebilecek aşkın bir değere ihtiyaç duyulur. Bu aşkın değer, dindir.

Allah'ın insanları farklı yaratmasından kaynaklanan doğal eşitsizlikler, sosyal hayatın içinde var olan eşitsizliklerle birlikte çatışma durumu yaşanmasına sebep olabilir. Bundan dolayı sosyal adalet ve güvenin sağlanması için siyasal iktidarın varlığına ihtiyaç duyulur. Devletin nesnel yargılar koyması barışın sağlanabilmesine imkan tanıyabilir. Devletin temel gayesi, insanlığın hilafet misyonuna sadık kalmaktır. (Birsin, 2004, 34)

Maverdi raşid halifelerin seçim yöntemlerini esas alarak hilafet nazariyesi geliştirmiştir. Ona göre siyasal iktidar, peygamberin misyonuna bağlı bir liderliği ifade eder. O halifenin peygamberin vekili olduğu düşüncesini savunur. Halifenin misyonu dini korumak ve yaymak, toplumun yönetimini içerir. Halifenin sahip olduğu konumu "nübüvvete halef" (hilafetu'n-nübuvve) olarak ifade eder. (Kallek, 2004,191-182)

Maverdi, ideal devlet teorileri ortaya koymaya çalışan filozoflara siyasetname geleneği tesiri altında yöneticilere pratik öğütler verme çabası içinde olan bürokratlara karşı politik sözleşmeye dayanan hilafet merkezli bir hukuk devleti tasarlar. Maverdi'nin devlet tasarısı toplum birliğini gözetmekle yükümlü dini liderin aşkın otoritesini, etnik çıkarlara öncelik vermelerinden çekinilen emirlerin üzerinde otoritesini etkin kılmayı hedefler.

Maverdi'ye göre mülkün istikrar kazanması iki temele bağlıdır: Kuruluş ve yönetim. Mülkün kuruluşu, üç farklı unsura dayanır: Din, kuvvet ve servet. Bunların en güçlüsünün toplumsal istikrar ve gelişimin temel koşulu olan din olduğunu belirtir. Maverdi, yönetimin asli fonksiyonlarını yerine getirebilirse, toplumun saygısını ve bağlılığını kazanacağını belirtirken, yönetimin hak ve vecibelere göz ardı ettiği takdirde bundan dolayı sorumlu tutulacağını, tanrı katında ve toplum vicdanında yargılanacağını belirtmektedir.(Çağrıcı, 2003, 82-87)

Mâverdî, devleti temel kurumları ile tanımlar, belirli bir hukukî yaklaşım çerçevesinde inceler ve söz konusu kurumları hukukun öngördüğü ahlak prensipleri ile yorumlar. (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, 1988, 51-53) Maverdi'nin fikirleri bir kısım oryantalist tarafından yaşamın gerçeklerinden kopuk bir ideal, ütopik bir tasarı olarak nitelenmektedir. (Brockelmann, 1991, 869; Sauvaget, 1943, 89) Maverdi'nin realist bir düşünür olduğunu savunan araştırmacıların ortak yaklaşımı ise onun görüşlerinin döneminin sosyo-politik koşullarla ilişkili olarak işlemektedirler (Gibb, 1982, 151-153; Rosenthal, 1958, 27-18)

Maverdi'nin devlet anlayışının çıkış noktası, siyasî gerçekliğin İslam hukuku çerçevesinde yorumlamasıdır. Onun eserleri bir yandan Kur'an ve sünnete dayalı bir siyasi nazariye geliştirmeye çalışmış, öte yandan İslâm toplumu siyasi hayatında bulunan kurumları İslam ilkeleri ışığında yeniden yorumlar ve ahlak ölçüleri tarafından denetimine sokmaya çaba sarf eder. Maverdi tarafından ortaya konan devlet anlayışında İslam hukukunun rolünün belirleyiciliği ağırlık kazanır.

Maverdi ulaştığı hüküm ve sonuçları İslam hukuku kapsamında değerlendirmektedir, düşüncelerini bu zeminin üzerine oturtmaktadır. Devleti temel kurumlarıyla tanımlar, bu kurumları hukukun öngördüğü ahlaki ilkelerle yorumlamaya çalışır.

2.3.3.Gazzali

Gazzali, 1058 yılında Tus şehrinde dünyaya gelir. Nişabur Nizamiye Medresesinde eğitim görür. 1095 yılında Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nin Baş Müderrisliğine getirildi. Burada bilgi birikimi ve yetiştirdiği talebeler ile kısa sürede şöhret kazanır. Gazzali, ömrünün son dönemlerinde tasavvufa yönelir. Gazzali, 1111 yılında Tus şehrinde yaşama gözlerini yumar. (Çağrıcı, 1996: 489-505)

Gazali'ye göre siyasi düzen toplumsal düzenden sonra gerçekleşir. Siyasal düzenin temel amacı uhrevi saadeti kazanmaktır. İnsanın ihtiyaçlarını gidermesi, saadeti kazanması din ve cemaat ile mümkün olabilir. İnsan yaşamını devam ettirebilmek için başkalarına ihtiyaç duyar. İnsanlar arasındaki doğal zorunluluklardan kaynaklanan ilişkilerde her zaman meşru yollara başvurulmaz. İnsanlar rızkını temin etmek için gayrı meşru yollara başvurarak başkalarının haklarını gasp edebilirler. Bu duruma maruz kalan hakkını geri almak için üstün bir otoriteye başvurması gerekir. Böyle bir otorite ile toplumsal düzenin sağlanması mümkün olur. Ona göre bu otorite devlettir. (Gazali, 1993, 170)

Devlet ve onun otoritenin bulunmaması, düşünceler ile arzuların çatışmasına sebep olur. Gazali, devleti bir organizma olarak açıklar: hükümdar, kalp; vezir akıl; idareciler arzu ve hiddeti temsil eder. Hükümdar, vezir ile istişare ederek arzu ve hiddeti kontrolü altına alır. Arzu ve hiddetin yayılması durumunda, devlet yozlaşır, halk mahvolur. (Gazali, 1990, 19) Gazali devletin devamını, faziletlerin devamına bağlı kılmaktadır. Yozlaşmanın ve yıkımın kaynağı olarak alimleri görür. Devletin yıkılmasında, halk ve idarecilerle, onları

aydınlatma görevi bulunan alimlerdeki dini ve ahlaki değerlerin önemini ortaya koyar. (Loust, 1968, 138)

Gazali, devletin varlığını sosyolojik bir gerçeklik olarak izah eder. Ona göre, insan medeni doğar, insan toplum içinde yaşamını sürdürmek zorundadır. Yaşamını sürdürebilmek için zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilmesi ancak toplumsal yaşam ile mümkün olur. Ancak insanlar toplumsal ilişkilerinde doğaları gereği aşırılıklar gösterirler. Bu bakımdan incelendiğinde onların ilişkileri düzenlenmeye muhtaçtır. Bu durum devletin varlığına zemin hazırlamıştır. Bu noktada Gazali'nin görüşlerinin, Farabi ve İbn Haldun'dan ayrıştığı görülür (Gazali, 1974, 503)

Doğal koşullar insanı birlikte yaşamını sürdürmeye mecbur kılar. İnsanlar için, diğer canlılarda olduğu gibi, yaşam koşullarına hazır bir durum geçerli değildir. Diğer canlılar sanat ve meslek sahibi olmadan yaşamlarını idame edebilirler. Onların fiziksel özellikleri yaşadıkları coğrafya ile uyum içindedir. Ancak insanın yaratılışı buna uygun değildir. İnsan temel ihtiyaçlarını karşılamak için dayanışmaya muhtaçtır. (Orman, 2000, 362)

Gazzali'ye göre, insanlar nesillerini devam edebilmesi için birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Onun bu düşüncesinde aile önemli bir yer tutar. Ona göre aile örgütlenmesi ihtiyaçları temin edilebilmesi için tek başına yeterli değildir. Ayrıca aile yapıları toplumdan bağımsız bir biçimde yaşamını sürdüremezler. Çünkü ailenin temelini oluşturan fertler ihtiyaçların karşılanabilmesi için gerekli görülen işlerin sadece bir bölümünü yerine getirebilirler. (Gazali, 1974, 503) Gazzali, toplumu oluşturan fertlerin spesifik mesleklerle ilgilenemez. Şayet bu durum gerçekleşirse, diğer ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan mesleklerin ölmesine yol açar. Gazzali, mesleklerin seçimindeki dengesiz dağılımın, toplumsal düzenin bozacağını vurgular. (Gazali, 1974: 504)

Gazzali'ye göre insanın varlığı toplumsal yaşamı, toplumsal yaşamın varlığı devleti zorunlu kılar. Gazzali'nin devletin ontolojisi hakkındaki görüşleri sosyal gerçeklikten hareket ederek açıklaması onu, devlet kuramı üzerine çalışan diğer düşünürlerden ayırır. Gazzali, devletin sorumlulukları toplumsal düzeni ve adaleti sağlamak, dini korumak ve ihya etmek, insanları hem dünya hem ahiret hayatında mutlu kılmak biçiminde sıralanabilir (Korkmaz, 1995: 137)

Gazzali toplumsal hayatın dini yaşanılabilir kılması insanın bireysel sınırının korunması ile mümkün olabilir. İnsanların güven içinde yaşayabilmesi adalet ve sosyal düzen gerçekleşmesini sağlayacak siyasi iktidara bağlıdır. Bu bakımdan Gazzali, toplumsal yaşamda dinin etkin olabilmesi için devletin varlığını zorunlu görür. Gazzali daha ileri giderek, devletin varoluşunu, toplumsal düzenin sağlanmasını din müessesesi için yeterli görür. (Gazali, 1969: 52)

Gazzali'ye göre din ve ahlak kaidelerini devlet tarafından desteklenmezse, toplumsal çalkantılar yaşanması kaçınılmaz hale gelir. Onun düşüncesinde ahlakın kaynağını din belirliyorsa, devlet dinin yasaklarına karşı kayıtsız kalamaz.(Gazali, 1990: 384) O halde din devletin himayesinde olmalıdır. Gazzali'nin devlet anlayışı din ile siyaset birbirini tamamlar, onları ikiz kardeş olarak görmek mümkündür.

Gazzali, devleti insanın nihai amaca ulaşmasını sağlayan bir araç olarak görür. Nihai amaç insanın hakiki mutluluğa kavuşmasıdır. Onun hedeflediği toplum dini bir yapıdadır. Bu amacın gerçekleşmesi için din siyasete bağımlı kılınabilir. Rosenthal, Gazzali'nin dini ideallerinin siyasi gerçeklikle uyumlu olduğunu söyler. Gazzali kötü bir düzeni, düzensizlik durumuna tercih eder. (Rosenthal, 1996: 57)

2.3.4. İbn Haldun

İbn Haldun 1332 yılında Tunus'da dünyaya gelir. (Gürkan, 1967: 225) Ailesinin bulunduğu konum, onun yetişmesinde önemli bir etkiye sahip olur. Dönemin önde gelen ilim adamlarından birçok farklı alanda eğitim görür. Yaşadığı toplumu çok iyi tanımasından dolayı şöhreti kısa sürede yayılır. Bundan dolayı aranan bir devlet adamı olur. Kadılık ve danışmanlık vazifelerini üstlenir. Eserleri Osmanlı tarih anlayışında önemli bir yer edinir, birçok Osmanlı tarihçisinin çalışmalarını ışık tutar. 19. Yüzyıla gelindiğinde Batı tarihçileri tarafından keşfedilir. Günümüzde birçok düşünür tarafından İbn Haldun toplum biliminin kurucusu olarak kabul edilir. (Candan, 2007: 237)

İbn Haldun'a göre insanlar yaşamlarını sürdürebilmeleri için, birbirleri ile yardımlaşmaları ve birbirlerini korumaları gerekir. İnsanın doğa karşısındaki yalnızlığını giderebilmesi birbirleri ile dayanışması ile mümkün olur. İnsan sürekli hemcinsini arar. Çünkü o, kendisi dışında var olan yaratıklardan farklı bir yaratılışa sahiptir. Kaldı ki, insanın topluluk

oluşturma güdüsü fizyolojik ihtiyaçlardan kaynaklanmaktadır. Ayrıca doğada yaşanan hadiseler ve vahşi hayvan saldırıları insanların beraberliğini zorunlu kılar. (Haldun, 1968, 310)

İbn Haldun'a göre cemiyetli sürekli hareket halindedir. Göçebe cemiyetlerin yerleşik hayata geçmesi kaçınılmazdır. Yerleşik cemiyetlerin oluşması ise çoğunlukla devletin kurulması ile birlikte ya da devletin kurulmasından sonradır. Göçebe cemiyetlerde meydana gelen asabiyet, bir müddet sonra bu cemiyetleri devleti kurmasını zorunlu hale getirecektir.

İbn Haldun'a göre cemiyetlerin devlet halini almasını asabiyet mümkün kılar. Cemiyetler yalnızca asabiyet oluşturarak devleti kurabilir. Asabiyetini oluşturamayan cemiyetlerin zorluklar karşısında beraberliklerini sürdürmeleri mümkün değildir Bunun sonucunda beraberliğini sürdüremeyen cemiyetlerin asabiyeti daha kuvvetli olan toplumların hükmü altına girmeleri kaçınılmaz hale gelir. (Togan, 1969, 160)

İbn Haldun devletin devamlılığını sağlayabilmesini asabiyete bağımlı görür. Ona göre, asabiyetsiz bir devletin var olabilmesi olanaklı değildir. Devlet kurulabilmesi için gerekli olan maddi ve manevi kuvvet, asabiyetin kendisidir. (Haldun, 1968, 353) Asabiyet, temelde akrabalık bağı çerçevesinde meydana gelmiştir. Sonrasında akrabalık bağ genişler ve ırki bir ideolojiye dönüşür. Genişleme devam ettikçe inanç birliği ortaya çıkar. Bu aşamaların tamamlanması asabiyeti evrensel bir boyuta ulaştırır. Bu evrensel boyut din birliği denebilir. Bu, asabiyetin en geniş ve en ideal ölçüsü olarak kabul edilir. Asabiyetin inanç birliğine dönüşme evresi devletin varoluşundan önce de gerçekleşebilir sonra da. (Haldun, 1968, 353) Asabiyetin temel gayesi devletin ortaya çıkmasıdır. Fakat asabiyet devlet kurulduktan sonra dinamik yapısını koruyamayacaktır. Devletin kurulmasından bir müddet sonra asabiyetin bozulması kaçınılmaz hale gelecektir. (Haldun, 1968, 328)

İbn Haldun'a göre, asabiyetin yegane amacı devletin varoluşuna olanak sağlamaktır. Devlet kurulduktan sonra o, artık "ila-i kerimetullah" sancağını yeryüzünde dalgalandırmak için bir araç haline gelir. Devlet, insanları bu dünyanın ötesini düşünmeye davet eder. Bu, sonu olmayan bir mekanın düşüncesidir. İbn Haldun asabiyeti, bu ideolojinin kölesi olarak görür. (Haldun, 1968, 512)

İbn Haldun'un devlet düşüncesinin temellerini asabiyet ve cemiyet kavramları oluşturur. Bu kavramlar başvurmadan onun devlet düşüncesinin mahiyetini anlayabilmek mümkün değildir. Cemiyetlerin meydana gelişinde olduğu gibi, kuvvetli bir asabiyete sahip olan uruğları, doğal ve sosyal şartların baskısı devlet kurmaya yöneltir.

İbn Haldun, devleti bir organizmaya benzetir: cemiyet bedeni, asabiyet ruhu, devlet biçimsel yapısını oluşturur: *"Devlet ve hükümetler insanların yeryüzünde bir araya toplanarak cemiyetler halinde yaşamalarının ve hilkatin bir şekil ve suretidir."* (Haldun, 1968, 295)

İbn Haldun'a göre, *"Kişilerin bir araya toplanarak cemiyetler halinde yaşamaları, geçinme hususlarında, birbirleri ile yardımlaşmak ve nefslerini korumak için"* insanlar bir araya gelirler. (Haldun, 1968, 302) Cemiyetleri meydana getiren insanlar yardımlaşmak, dayanışmak ve birbirini korumak amacı ile kendi aralarında uzlaşırlar. Bu uzlaşmadan sonra insanlar kendilerini bir takım örfi kaidelerle bağlı kılar. Bu noktaya ulaşan cemiyet, asabiyet sayesinde devletin oluşumuna ilk adımlarını atmış olur. Burada karşımızda kısmi olarak ‘’mukavele nazaiyesi’’nin çıktığını görürüz. Asabiyetin meydana gelmesinde var olan mukavele, devletin kuruluşunda ön planda değildir.

İbn Haldun İslamiyetin ilk dönemlerinde kurulan devleti *‘’mukavele nazariyesi’’* ile açıklar. Zira o dönem son peygamber Müslümanların lideridir. Sahabe kadrosu Allah'ın denetimi altında yaşamlarını sürdürür. Onların yegâne amacı Allah'ın rızasını kazanmaktır. Allah rızasının nasıl kazanılacağı ise kutsal kitap ve Peygamber sünnetinde tüm yönleri ile belirtilmektedir. Birçok farklı kabile islamiyetin mesajları ışığında kabile dürtülerini geride bırakarak ideal olanın uygulanmasına eşlik etmişlerdir. İbn Haldun İslam devlet anlayışının temellerini oluşturan ‘’biat kavramı’’nı çok önem verir. Biat sosyal anlaşma kuramının çıkış noktasıdır. (Haldun, 1968, 528)

Devlet hiçbir noksanı bulunmayan İslam devletidir. *"Hepsi de hak ve hakikat etrafında toplanırlar, din, onları maslahat ve menfaatlerinde basiretle düşünmeye sevk eder, amaç ve hedefleri bir ve hepsi içinde eşit bir derecede olduğu için maksatlarına ulaşmalarına kimse engel olamaz"* (Haldun, 1968, 481) İbn Haldun'a göre devlet, tebasına öte dünyanın kazanılması yollar gösterir. Devletin varoluş gayesi, Allah'ın emirlerini yeryüzünde

abideleştirmektir. Devlet tebasının medenileşmesine öncülük eder. Devlet halkı ile bir bütündür. Tebası ile bağlantıları zayıflayan devlet, uzun süre yaşayamaz.

İslamiyet insanı yeryüzünün halifesi kılar. İlahi emirler bunu göstermektedir. O halde devlet, halkına adaletle hükmetmelidir. Devlet kendi tebasını ezmemeli, onların birbirlerini ezmesine müsaade etmemelidir. O, tebasının hayra ve iyiliğe yönlendirilmesinde mesuldür.

Devletin en önemli işlevlerinden birisi de yeryüzünün ‘’umran’’laşmasına amaçlamasıdır. İlim ve sanatın yaygınlaşması, bilgin ve sanatçının korunması devletin görevleri arasındadır. İlim ve sanat erbabları devletin tebası ile arasında bağlantı kurma vazifesini üstlenir. Devletin tebası ile arasında bulunan bu bağlantının kopması, devletin sonunu getirecektir.

İbn Haldun devleti insana benzetir. İnsanın kalbini ise hükümdar simgeler. Kalbin iyi olması devletin de iyi olmasına, kötü olması devletin kötü olmasına sebep olur. (Haldun, 1968, 476) İbn Haldun’a göre, hükümdarlar veya liderler halkı tarafından taklit edilirler. Bir aile için baba figürü neyi ifade ederse, halk için hükümdar onu ifade eder. Taklit nazariyesi devletler ve kavimler için de geçerlilik arz eder. Devleti olmayan uruğların fertleri, egemen devletin fertlerine taklide yönelirler. Yenenler yenilenler tarafından taklit edilirler. Taklitçilik, dünya durdukça insanlar arasında varlığını sürdürecektir. Taklit nazariyesini ilk defa ortaya koyan İbn Haldun’dur. (Haldun, 1968, 375)

Devletler doğuşundan çöküşüne kadar birçok devre geçirirler. Bu devrelerin yeryüzünde kurulan bütün devletler, kaçınılmaz olarak geçirir. Her devlet, bu devreleri sırası ile yaşar. Süreler farklılık gösterebilir. Erken teşhisin konulması, yalnızca devletlerin çöküşünü geciktirebilir. İbn Haldun’un bu görüşleri literatürde tavırlar nazariyesi olarak yerini alır. (Haldun, 1968, 444-445)

İbn Haldun’a göre her devlet doğal bir yaşam süresine sahiptir. Bu ömrü 120 yıl olarak belirler. Devletin bu süre zarfında çöküşü kaçınılmazdır. Bir devletin çöküşünde birçok genel neden etkili olabilir: asabiyetin zayıflaması, idarecilerin zulmü, mali yapının bozulması. Devletler asabiyetin her zaman canlılığını korumasını sağlayamazlar. Asabiyetin zayıflamaya başlamasında, medeniyet önemli bir rol oynar. Bundan dolayı, alınabilecek hiçbir tedbir devletin bozulmasını önleyemez, yalnızca geciktirebilir.

2.3.5. İslam Siyasetname Geleneğinde Devlet Tasavvuru

2.3.5.1. Kutadgu Bilig-Yusuf Has Hacib

Tanrı tarafından verilen devlet yönetme hakkı olarak nitelenen kut, hükümdarı halkı karşısında görevli kılar. Hükümdarlar halkı kılarak kut'a sahip olabilir, hüküm verebilir. Aksi takdirde kut geri alınabilir, hükümdarın meşruiyeti sorgulanabilir. İlahi bir lütuf olarak görülen kut, sahip olan kimsede bir takım nitelikler olmalıdır. Kutadgu Bilig mutluluğun sürekliliğini bu niteliklerin oluşuna bağlar.

Kutadgu Bilig Türk-İslam devletinin felsefesinin esaslarını belirlemiştir. Bu felsefeye dayanarak devletin demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devleti niteliklerinden doneler barındırdığı görülür.

Kutadgu Bilig kendi dönem koşullarında ileri bir demokratik yapıyı işaret eder, bundan dolayı eserin politik mesajına ileri dönük olduğu savunulabilir. Demokratik devlet olarak nitelenmesi yapılmasının esas nedeninin iktidarın sınırlandırılma durumu olarak anlaşılması gerekir. Demokrasilerde siyasal iktidar anayasa ve yasalar, demokratik değer ve geleneklerin denetimi altına girer, bu sayede gücünü sınırlandırmış olur. Kutadgu Bilig devlet anlayışında siyasal iktidarın gücü töre tarafından sınırlanır. (Baser, 1990: 1-3; Kafesoglu, 1980: 22; Niyazi: 1993, 53) Siyasal İktidarı sınırlayan bir diğer demokratik düşünce liyakat sisteminin uygulanmasıdır. Kutadgu Bilig liyakat sistemini uygulayarak yöneticilerin yetkilerini sınırlandırma düşüncesini hayata geçirir. Sınırlandırma düşüncesi belirli kurum ve uygulamalarla gerçekleştirilir. Bunlar seçim, meşveret ve iktidarın paylaşılması olarak sıralanabilir.

Kutadgu Bilig devlet anlayışında ideal devletin diğer niteliği laiklik olarak karşımıza çıkar. Çoğulcu bir toplum inanışlar arasındaki çatışmayı devlet müdahale ederek ezilen bir kesim yaratılmasını önler. Kutadgu Bilig eserinin temel düşüncesi ve devletin birbiri üzerinde baskı oluşturmamasıdır. Kutadgu Bilig teokratik bir yönetimi savunmaz. Şeriatın kayıtsız, şartsız uygulanmasını vurgusu görülmez. Değişen şartla göre toplumsal yaşam düzenlenir, kanunların sabit kalmasına müsaade edilmez. Ne devlet dini kontrol altına alabilir, ne de din devletin varlığını güvence altına alabilir. Bundan hareketle devlet ve din otonom

alanlara sahip olduğu söylenebilir. (Dankoff, 1983, 33) Bu durum devlet ile din arasında hiçbir etkileşim olmayacağı anlamını taşımaz.

Kutadgu Bilig devlet anlayışında sosyal bir devlet işaret edilir. Sosyal devlet üyelerinin belirli bir refah düzeyine erişmesi için gerekli koşulları hazırlar, onlara temel ihtiyaçları konusunda destek verir. (Soysal, 1986: 232) Devlete hizmet edenlerin hakkının verilmesi, devletin sürekliliğini sağlar ve refah düzeyini yükseltir. Çalışan üyelerin temel gereksinimlerini karşılayacak ekonomik ortamın oluşturulması devletin asli vazifesidir. Bu durumun gerçekleşmemesi toplumu kaosa sürükler ve devletin sonu hazırlanmış olur.

Kutadgu Bilig devlet anlayışı, hukuk devletini benimser, çünkü devlet varlığını adil kanunlar sayesinde devam ettirebilir. Hukukun toplumsal yaşama yerleşmesi toplumdaki sorunların barışçıl bir biçimde çözülmesini sağlar. Toplum hukukun üstünlüğünü kabul etmeli, toplumun sorunları fertlerin vicdanına dayanılarak konulan kurallar vasıtası ile çözülmelidir. Yöneticilerin de hukuka riayet etmesi durumunda hukukun üstünlüğünden söz edilebilir.(Hacib, 1998, 103-454) Hakan ülkeyi töreye uygun bir biçimde yönetir, töreye uymayan hakan meşruiyetini yitirir. Kutadgu Bilig'de yer alan genellik, eşitlik, adalet ve yargının bağımsızlığı ilkeleri toplumda kökleşerek hukuk devletinin var olmasına zemin hazırlar.

Kutadgu Bilig önemli bir rehber işlevi görür. Bu eser devleti şekillenmesini ve toplumsal yaşamda uyulması gerekli kuralları belirterek mutluluğa erişilmesini ele alır. Kutadgu Bilig amaçları adına araçlar belirleyen, bir zihniyetin ürünü olarak karşımıza çıkar. Kutadgu Bilig devlet tasavvuru yaratıcı inancına dayanır. Bu tasavvur devlete adaletin müsaade ettiği sınırları belirler. Devletin varlığı öteki dünyada yer edinebilmek için bu dünyada iyilikler sunmanın bir aracı olmasından kaynaklanır.

2.3.5.2. Siyasetname-Nizamülmülk

Nizamümmülk'ün meşhur eseri siyasetname, sultanın başvuru eseri olarak kaleme alınmasına karşın, medeniyet tarihi ve devlet teşkilatı üzerinde önemli bilgiler sunarak döneminde büyük etki yaratır. Eser devrin siyasi görünümünü yansıtmasının yanında siyasi iktidar kavramının üzerinde durarak onun varlık gayesi, etkin yönetimi ve toplumsal

düzeni sağlama gücünü ortaya koyarak kendisinden sonra yapılacak çalışmalara ışık tutmaya devam etmektedir.

Hukukun hayata geçirilmesini sağlamak için devletin var oluşu kaçınılmaz bir zorunluluk olarak görülür. Nizamülmülk siyasi iktidarın tanrının inayetiyle idaresini üstlendiği toplum haklarına riayet edilmesini, bununla birlikte bütün düzenlemelerin tanrının buyrukları ölçüsünde yapılmasının gerekliliğini savunur. (Siyasetnâme, 1997, 28-29.) Devletin var oluş nedenlerini irdeleyerek onun kutsallığı konusunu izah eder. (Siyasetnâme, 1997, 30-34.)

Toplumsal düzenin sağlanması neticesinde insanlar fert olarak güven ve huzur içerisinde yaşayabilirler. Nizamülmülk hükümdarın vazifesini belirli ilkeler çerçevesinde ortaya koyar. Bu ilkelerin ihlal edilmesi durumunda iktidarın izleyeceği yol üzerine bir değerlendirmede bulunmamaktatır. Onun eserinde yalnızca tek bir yaptırım gücü bulunur, o güç uhrevi otorite olarak karşımıza çıkar. Yöneticileri onun buyruklarına uymaları konusunda ihtar eder, aksi takdirde mülklerini koruyamayacaklardır. (Siyasetnâme, 1997, 70)

Nizamülmülk'e göre yöneticilerin sorumlu olduğu tek merci tanrıdır, onlar halka karşı sorumlu tutulamazlar. Yöneticiler otoritesi tanrının doğrudan yetkilendirmesinden ve kendi özünde var olan kabiliyetlerden kaynaklanır. Bundan dolayı Nizamülmülk üstün otoriteyi ilahi tayine dayandırır. Ona göre bütün ülkede refah ve huzur yöneticinin sorumluluğu altındadır, ancak yönetici siyasi icraatlar konusunda halka karşı sorumlu bulunmaz. (Sıddıki, 1969, 166-167) Buna karşılık tanrıya karşı sorumluluğu göz ardı edilemez. (Siyasetnâme, 1997, 33, 69-75)

Nizamülmük devlet yönetiminde toplumun huzuru ve refahı için herkesi kuşatan bir adaleti gerekli görür. Sultanın nihai amacı halkını refah içerisinde ve kendi adaletinin gölgesinde yaşamasını sağlayabilecek koşulları hayata geçirmektir. Ona göre sultanın en önemli vazifesi kargaşaları önleyerek düzenin ve barışın sağlanmasıdır. Onun düşünce dünyasında devlet kurum olarak tarihsel deneyimlerin birikiminin bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Devletin devamlılığını sağlayan, yöneticilerin başarılı kılan ilkeler ancak tarihsel

deneyimlerin anlaşılması ile ortaya konabilir. Bu ilkeler ahlaki bir çerçeveye dayandırılmalıdır.

Nizamülmülk'ün eseri devlet erkanına yönelik nasihat mahiyetindedir. Onun benimsediği ilkeler Kur'an, hadis, ahlaki değer yargıları ve tarihsel deneyimlerden hareket ederek delil getirmeye çalışmaktadır. Nizamülmülk bu eserinde beslendiği kaynaklar sayesinde devlet olgusu hukuki idealizmin ötesinde objektif tarihi geleneklere dayanarak bir kurum olarak kavranabilmiştir.

2.3.6. 15. Yüzyıl Sonrası İmparatorluk Devrinde Devlet Görüşü

2.3.6.1. Kınalızade Ali (1511-1571)

Kınalızade Ali çalışmalarından insanın kendi varlığını ve ahlaki durumunu inceler. İnsan ailenin bir ferdi olarak aile içerisinde uyulması gerekli ahlak kurallarına ve belirli sorumluluklara dikkat çeker. Ona göre insan aileden topluma doğru yayılan bir sosyalleşme çizgisi izler. Bu sosyalleşmenin neticesi olarak yaşadığı toplumun ve ona yön veren devletin bir üyesidir. Kınalızade Ali Efendi, ahlak ve fazilet üzerine kurulan şehri, iki konuda hemfikir olması gerekir. Bunları görüş birliği ve tavır birliği olarak izah eder. Ona göre tüm fertler ilim ve hikmet, anlayış ve kavrayış konusunda farklı düzeydedir. O çalışmalarında düşünceyi yüceltir, onunla ilahi kuvvet arasında yakınlık öngörür.

Kınalızade Ali, aile hayatında cemiyet düşüncesini dikkate alarak toplumu oluşturan fertlerin bir arada yaşama zarureti, bu zaruret sırasında sağlanması gereken toplumsal düzenin üzerinde durur. Bundan hareketle devlet, toplumun düzenini sağlayan toplumun fertlerini mutluluğa sevk eden kurum olarak tanımlanır. Kınalızade cemiyeti büyük ve geniş bir aile olarak görür, bundan dolayı onu aile ahlakının sonuna yerleştirir. O toplumu ön plana çıkarmış, devlet anlayışına toplumun ihtiyaçları doğrultusunda yer vermiştir, onun devlet düşüncesine bir anlamda toplum gözüyle bakıldığı söylenebilir. İnsanların birlikte yaşama ihtiyaç duymalarından dolayı oluşturdukların toplulukların siyaset ihtiyacı neticesinde ortaya çıkmış ve onun çalışmalarında yer almaktadır.

Kınalızade düşünce dünyasında biçimlenen insan mefhumu üzerine görüşler İbn Miskeveyh, Tusi ve Devvani yoluyla kendisine ulaşan düşünceler olarak görülür. Bu görüşlere göre insanın ahlak açısından kemale ermesinin ancak toplumsal bir varlık olduğunda ulaşabilecektir. (Miskeveyh, 1983, 153: Tusi, 1964, 264: Devvani, 1898, 244)

Kınalızade'ye göre insan başka insanlarla bir arada yaşayarak erdemin toplumda yayılması sağlanabilir, (Ali, 1833, 66) İnsan gereksinimlerini tek başına temin edebilmesi olanaklı değildir (Ali, 1833, 76-77) Tanrının bütün varlıkları insanın hizmetine sunması, onu diğer insanların yardımına ihtiyacı olmayacağı anlamı taşımaz. Ona göre cemiyeti oluşturan fertlerin farklı sanatlara yönelmesi tanrının bir lütfudur, aksi halde iş bölümü oluşamayacağı için toplumsal düzenin sağlanması mümkün olmazdı. (Ali, 1833, 72) Kınalızade insanların bir arada yaşamasını ilahi bir emir olarak görür. Şeriat düzeni insanların beraber yaşamalarını destekleyen ibadetler içerir. Cemaatle ibadet sosyal faydaların yanında vahdet anlayışını ortaya çıkarır. (Ali, 1833, 91)

Kınalızade imparatorluğun en geniş sınırlara ulaştığı, kültür hayatının en yoğun olduğu döneme tanıklık eder. Onun devlet ahlakı konusundaki düşünceleri dönemin şartlarından etkilenir. Kendisine ulaşan geleneksel bilgi birikimini dönemin ihtiyaçlarına uygun bir biçimde değerlendirmektedir. Dini ve edebi geleneğin yaygın olduğu ortamda kalıpların dışına çıkarak eserler ortaya koyması onu başarılı kılmıştır. Geleneksel anlayışın dışına çıkamaması onun sistem düşünürü olmaması tutarsızlık ve boşlukların oluşmasına neden olur, bu durum eserlerinin bütünsel yapısında hissedilmektedir.

2.3.6.2. Katip Çelebi (1609-1657)

Katip Çelebi düşünce yapısında toplumsal yapı ile insan hayatı arasında analojik bir ilişki kurar ve devleti tanımlar. Ona göre insanın ömrü üç aşamada takdir olunmuştur. İnsanların oluşturduğu toplumsal yapı olan devlet de üç evreden oluşur. Bu evreler gelişme, duraklama ve gerileme dönemi olarak nitelenir. (Kâtip Çelebi, 1280: 119–123) Ancak bu evrelerin toplumların yapısına göre farklılık gösterebileceği göz önünde bulundurulmuştur. Katip Çelebi bedenin dört karışımdan oluştuğunu belirtir, bunlardan her biri toplumda bir sınıfı işaret eder. Bu sınıflar ulema, asker, tüccar ve reaya'dan oluşmaktadır. Çelebi bu

sınıfları uzviyete benzetir, sınıflar arasında denge ve uyumu vurgular. ” (Kâtip Çelebi, 1280: 124-125).

Katip Çelebi, devlet yapısını ve onun bir uzantısı olarak biçimlenen toplumu bir organizma olarak düşünür, bu düşüncesine uygun analizler ortaya koyar. Bu doğrultuda sunduğu çözüm önerilerini bir ilaca benzetir, analojisi tamamlanmış olur. O kendince gerileme sürecine giren imparatorluk ve onu oluşturan topluma ilaç arayan bir şifacıdır (Okumuş, 2008: 88)

Katip Çelebi imparatorluğun İbn Halduncu düşünürleri arasında kabul görmüştür. (Ülken, 1991: 181; Öz, 1997: 88,91; Okumuş, 2008: 85; Yurtoğlu, 2009: 16). Bu kanının temel nedeni iki ismin organik toplum düşüncesi üzerinden devlet görüşlerini şekillendirmeleridir. Ülken’e göre Katip Çelebi alınacak tedbirlerle kadercilik anlayışını yumuşatarak insan iradesini ön plana çıkarmış, bu noktada Haldun’dan ayrılır. (Ülken, 1991: 181–2) İbn Haldun devirlerin belirli ölçüde esneyebileceğini söyler, ancak bu durum biyolojik analojinin zayıf olduğu anlamını taşımaz. Katip Çelebi düşüncesinde ön plana çıkan tıbbi analojiye odaklanmak onun düşüncesini tanımak açısından önem taşır.

Katip Çelebi, devletin mülk ve saltanat anlamı verir, devleti birtakım kurallara bağlı birbirlerine karşı sorumlu insanlardan oluşan bir kurum olarak tanımlar. İmparatorluk sorunları ile yakından alakadar olan Çelebi kendi döneminde yaşanan bunalımların aşılması için önemli bir reçete sunmaktadır. Naima Çelebi’nin eserlerinden esinlenerek benzer yapıda düşünceler kaleme almıştır. Onun bu konudaki düşüncelerinden Naima ve Ahmet Cevdet Paşa istifade etmiş, ederlerine taşımışlardır. Bu verilerden yola çıkarak devlet üzerine düşüncelerinin sürekliliğinden söz etmek mümkündür.

2.3.6.3. Naima (1655-1716)

İmparatorluk kültür çevresinde sosyal hadiseleri izah etme tarzı 20. Yüzyılın başlarına kadar teolojik bir zemine dayanıyordu. Sosyolojinin öncüsü olarak görülen İbn Haldun’un etkisinde kalan düşünürler bu tespitin dışında tutulur Katip Çelebi ve Naima metafiziksel ve doğa üstü unsurlardan arınmış düşünceleri cesaretle ele almaya çalışır. Naima mukaddimelerinde dinin devlet, cemiyet ve sosyal ıslahat konusundaki tavrını incelenir,

onun eserleri bir dönemin sosyal anatomisi görünümündedir. İbn Haldun ve Weber tarafından öncülük edilen tarihi realitelere dayanan bir din sosyolojisinin yansımasına sıkça rastlanır. Fındıkoğlu'na göre Naima, Haldun uzviyetçiliğini ilahi hikmetlere bağlayan sosyal bir teolog olarak belirtilebilir (Fındıkoğlu, 1971, 48)

Naima'nın eserlerinde İbn Haldun, Kınalızade Ali ve Katip Çelebi'nin izlerine rastlanır. Aynı zamanda onun eserlerinde Antik Yunan Felsefesinin öncü isimleri Eflatun ve Aristo'ya atıflar bulunur. (Naima, 1283, 11) Onun batı düşünce dünyası ile ilgilenmesi hür düşüncesinin en açık kanıtıdır. Naima şarklı bir düşünürdür, buhrandan kurtuluş reçetesini yine şarkın kültür dünyasından edinmiştir. Ancak nakilci tarih anlayışının yanında modern tarih anlayışının izlerine de eserlerinde rastlamak mümkündür.

İbn Haldun'un düşünce evreninden etkilenen Naima devletlerin gelişmesini yönlendiren etkenleri sıralar. Haldun'un beş dönem teorisi hakkında önemli açıklamalarda bulunur.(İnalcık, 2006, 63) Bu beş dönem ona göre, devletin teşkilatlandırılmasından başlar, kuruluş ile nihayete erer. Birçok devlet ikinci evreyi göremeden tarih sahnesinden çekilir. Sonraki dönem bürokratların özgüveni ile vasıflandırılır. Devlet fütuhat konusunu bırakmışsa, sorun ve buhran dördüncü dönemde gün yüzüne çıkar. Bu dönem sonunda yönetici zümre geçmişe özlem duymaya başlar (Faroqhi 2002: 42). Son aşamada devlet teşkilatı bozulur ve çöküş dönemi yaşanılmaya başlar. (İpşirli 2002: 844).

Naima, İmparatorluğun sürüklendiği bunalım sürecinde olumsuz değişimleri, bu değişimlerin etkenlerini konu edinen, sorunlara çözüm önerileri sunan uyarıcı çalışmalar ortaya koymuştur. Çalışmaları imparatorluk ve cumhuriyet dönemlerinde birçok araştırmacının çalışmalarına kaynaklık eder.

2.3.6.4. Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895)

Batı dünyasında devletin kökenine dair görüşler belirli dönemlerde belli amaçlar için kurgulanmış devletin yapısı ve iktidarın sınırları sorunlarında siyasi tercihleri açıklayıcı bir rol almaktadır. (Gözübüyük, 1995, 11) Bu konuda pek çok kuram ortaya atılmıştır. En kapsamlısı sosyal sözleşme teorisi olarak kabul edilir. İslam düşüncesinde ise varsayımsal kuramlar yerini doğa kanunları ve sosyal olgular üzerinden temellenen fikirler gelişmiştir

(Türcan, 2001, 40) İslam düşüncesinin devlet nizamı hakim olarak yalnızca tanrıyı kabul eder. Bundan dolayı yasama yetkisi sınırlı olarak kullanılır. Bunun neticesinde İslam düşüncesi gelişmiş bir kamu hukukuna sahip olamamaktadır.

Ahmet Cevdet Paşa, devlet düşüncesindeki görüşleri İbn Haldun'dan izler taşır. Onun düşüncesinden yararlanarak içinde bulunduğu devletin yapısına özgü bir devlet anlayışı kurgular. Ona göre, devlet toplumsal yaşamın bir gereği, insanlar için doğal bir zorunluluktur. Kendisinden önceki İslam düşünürlerine benzer bir biçimde devletin kökenini toplumsal ihtiyaç teorisi ile izah etmeye çalışır. İnsanlar için toplum oluşturmak iradeye dayanmaz, onların yapıları bu zorunluluğu emreder. (Türcan, 2001, 40)

İmparatorluk geleneğinde 19. Yüzyıl gerçeklerine uyum sağlayan bir devlet anlayışı bulunmadığı görülür. Egemenlik ve devlet kavramı imparatorluk aydınları arasında terimsel bir karşılık bulmamış, genellikle birbirleri ile örtüştürülmüştür. Zira batı dünyasının siyasi serüveninin imparatorluğun siyasi dönüşümü çok farklı bir çizgide seyreder.

Ahmet Cevdet Paşa devleti maddi ve dini riyasetin ayrılmadığı bir yapı olarak görür. Ona göre toplum bir zorunluluk sonucunda ortaya çıkan bir kurumu temsil eder. İnsanlar medeni bir yaratılışa sahiptir. Ekonomik nedenler ve güvenlik gereksinimi İbn Haldun düşüncesinde toplumun oluş nedenini belirleyici unsurlardır. Toplumsal yaşama geçiş sonrasında insanlar düzenleyici bir otoriteye gereksinim duyar. (Hassan, 1998, 140) İbn Haldun devlet anlayışında görülen bu kademeli sosyal hayattan devlet aşamasına geçiş Cevdet Paşa tarafından detaylandırılmamış, onun saptamalarından beslenme yoluna gidilmiştir. Cevdet Paşa, imparatorluğun menfaatleri söz konusu olduğu durumlarda İbn Haldun'un devlet anlayışından ayrılır. İbn Haldun kadar katı bir mutlak determinizm görüşü benimsemez, çünkü onun nihai hedefi imparatorluğun devamlılığıdır. Cevdet Paşa, İbn Haldun'un tavırlar nazariyesini benimsemiş olmasına karşın, onun çöküş tavrını alınabilecek tedbirlerle durdurabileceği inancındadır.

Ahmet Cevdet Paşa'nın toplum ve devlet anlayışı rasyonel biçimde ele alarak irdelemiştir. O çelişkileri ve gel-gitleri ile seyircisi olduğu tanzimat döneminin bir ürünü olarak

karşımıza çıkar. Onun düşüncelerini yaşadığı dönem şekillendirmiştir. Cevdet Paşa tarafından hazırlanan medeni kanun örneği olarak sayılabilecek mecelle, vatandaşlık kavramının ilk kodifikasyonu olma niteliği taşır. Hukuk birliğinin sağlanması uluslaşma sürecinin önemli bir boyutunu oluşturur. Tek hukukluluk, ulus olma düşüncesinin bir ürünü olarak görülebilir. Cumhuriyetin imparatorluğun hukuk mirası üzerinden biçimlenmiş, bu mirasın arkasındaki en önemli ismin Cevdet Paşa olarak kabul edilmektedir

2.3.6.5. Namık Kemal (1840-1888)

Namık Kemal Batılı düşünürlerin ve ulusların sağduyusundan etkilenir. Ona göre ilahi yasanın adil ve hikmetli hükümleri, Montesquieu'nün kavramsallaştırdığı doğal hukuk arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bundan dolayı doğal hukukun kaynağı olarak görülen eşyanın doğası, tanrı kavramı arasında çelişki bulunmamaktadır. (Lewis, 2008, 117) Onun asıl gayesi, devlet ve toplum yapısı köklü bir değişime uğramadan onların sürekliliği sağlanmasıdır. (Kabaklı, 1985, 574-576: Kara, 2011, 64) Lewis'e göre onun yaklaşımı İslam düşünürlerinin Antik Yunan Felsefesi ile dini hükümler arasında uzlaştırma düşüncesi ile benzerlik taşıyordu. (Lewis, 2008, 197) O, yazılarında halkın aydınlanması ve ülkenin ilerlemesine katkı sunmaya çalışmıştı

Namık Kemal devletin kişilerin doğal toplumsallığının bir neticesi olarak ortaya çıktığını düşünür. Ona göre insanlar doğaları gereği birbirlerine zarar verme eğilimindedir, bunu önleyecek güç yalnızca onların oluşturacağı bir yapıyla sağlanabilir. (Mardin, 1998, 322) Onun bu düşüncesi İbn Haldun devlet örüşlerinden izler taşır. Ona göre devletin var oluşu dünyevi bir gereksinime dayanır. Bu açıdan bakıldığında onun devlet görüşünün seküler bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir. (Uygun, 2014, 162-164)

Namık Kemal insanların devlet aygıtına olan gereksinimini toplumu meydana getiren bireylerin yönetimsel konularda bizzat rol almamasına dayandırır. (Berkes, 1978, 285) Bundan dolayı, devlet, yönetimine uzman kişilerin gelmesi için toplum üyelerinin kendi aralarında oluşturulmuş bir sözleşmenin sonucunda doğar, nüfusun artışından dolayı iş bölümünün doğal bir ürünü olarak algılanabilir, (Mardin, 1998, 322) O, hakimiyeti

insanların yekununa atfedilen soyut bir hak olarak görmez, her insanın doğuştan sahip olduğu hakimiyet ile ilgili bir hak olarak görür. (Özön, 1938, 1997: Mardin, 1998, 322: Yetkin, 2009, 727)

Namık Kemal'in düşüncesinde egemenlik gerçekte kamuya ait bir fenomendir. Şayet devlet egemenliği güç kullanarak edinmiş olsa, bireylere de güç kullanarak egemenliği ele geçirmesi mümkündür. Bundan dolayı onun egemenlik anlayışı Rousseau'nun üstün bir genel iradenin varlığı düşüncesinin karşısında konumlandığı anlaşılır. (Yetkin, 2009, 726-727) O siyasi iktidarın salt devlet olmasından dolayı imtiyaz kazanmadığını yalnızca kendisini meydana getiren bireylerin toplamını içerdiğini belirtir. Mardin'e göre Namık Kemal'in bu düşüncesi bir zorunluluktur. Çünkü doğal hukukun ilahi yasadan önce gelmesi kabul edilemezdi. Bu değişmez olan hukuk, her konuda yalnızca kendisini belirleyici kabul ediyordu. Bundan dolayı ilahi yasanın önüne hiçbir şey geçemezdi. Namık Kemal'e göre, Müslümanlar için doğal hukuk, vahyin ışığında yükselen ilahi adaletin dışında bir norm olamazdı. (Akyılmaz, 1999, 240)

Namık Kemal iktidarın kaynağını biat kurumuna dayandırır, yönetici seçiminde biat kurumuna gönderme yapar. O biat kavramını, Rousseau tarafından geliştirilen halk egemenliği kuramına oturtur. Ona göre biat sözleşmesi hem yönetici hem halk kesimine sorumluluk yükler. Namık Kemal yönetici ile halk arasında yapılan sözleşme feshedilebilir, ancak bunun karşısında direnme kuramı ortaya koymamıştır. Namık Kemal'in liberal değerlerden etkilenmiş olduğu görülse de, düşüncesinin özünü İslam'ın prensipleri oluşturur. Onun düşünceleri içinde bulunduğu toplumun cemaatçi yapısını görmezden geldiği, Batı dünyasında burjuvazinin dünya görüşünün toplumsal düzenin oluşmasındaki etkisini dikkate almadığı için eleştirilere maruz kalır.

2.3.6.6. Said Halim Paşa (1864-1921)

Osmanlı Devleti'nin son döneminde ön plana çıkan ideoloji akımlarından en etkilisi kabul edilen İslamcılık akımının önemli temsilcilerinden Said Halim Paşa egemenlik anlayışını farklı bir boyutta incelenmektedir. O, Batı dünyasının yönetim şekillerine bir seçenek olarak İslami bir yönetim şekli önermektedir.

Said Halim Paşa, yönetim anlayışını inşa ederken; İbn Teymiyye, Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh'dan etkilenmiştir, İslam toplumlarının ilerlemesinin yolunu İslam ilkelerinin rehber edinilmesinden geçeceğini savunmaktadır. Ona göre, İslamlaşma İslamiyet'in inanç ahlak ve siyasete ilişkin esaslarını ödün vermeden yaşayışına uygulamak anlamını taşır. Bu uygulamanın hayata geçirilmesi İslam esaslarını zaman ve mekanın ihtiyaçlarına en uygun şekilde yorumlanması ile mümkün olacaktır. (Paşa, 1991, 184)

Said Halim Paşa batılılaşma karşıtı olmasına rağmen yönetim anlayışında batılı kaynakların yer almasına izin vermiştir. Bununla birlikte ortaya koyduğu yönetim anlayışının özgün bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Ona göre egemenlik kavramı, ahlaki hakikatin ve toplumsal adaletin doğal koruyuşu olarak kabul edilen ilahi gücün toplumsal yaşayış üzerinde kurduğu hakimiyettir. (Paşa, 1991, 231) O, toplumsal yaşamın egemen olan yasalarını şeriat olarak isimlendirir. Şeriat toplumsal düzenden ve kurumdan üstün bir nitelik taşır. Şeriat, ahlaki ve toplumsal bir takım doğal gerçeklerin bütünü olarak ifade edilir. Onun egemenliği insan doğasına uygun olan ancak onların iradelerine olmayan, değişmez ahlaki ve toplumsal yasaların otoritesidir. Said Halim Paşa şeriat yasaları ve doğal yasalar arasında benzerlikler kurmaktadır, o şeriatı egemen kılarak insanlık için gerçek eşitlik ve özgürlük ilkelerini belirlemektir. (Paşa, 1991, 229) Ona göre milli iradenin egemenliğinin eksenini güç oluşturur. Böyle bir egmenlik anlayışı beraberinde sürekli bir iktidar kavgasını getirmesi kaçınılmaz olarak yaşanacaktır. (Paşa, 1991, 237-238)

Said Halim Paşa dünyada var olan her şeyin doğa yasalarına toplumsal yaşamın gerçeklerine bağlı olduğunu düşünür. Bu yasalar yaşamın her alanında insan iradesini yönlendirir. Bunun sonucunda akla ve hikmete uygun olan insan iradesi bu yasaların gereklerine uyum sağlamak durumunda kalır Bu anlayıştan hareketle İslam toplumunda şeriatın egemenliği ilkesinin kendisini kabul ettireceği sarihtir. (Paşa, 1991, 241) O, toplumsal iradeyi temsil edenlerin toplumun hassasiyetlerini görmezden gelerek karar almamaları gerektiğine dikkat çeker, bu sayede toplumun iradesini olun değerleri ile sınırlandırmış olur.

Said Halim Paşa'nın toplumsal iradeye karşı olmasının temel nedeni, şeriat içerisinde ahlaki ve toplumsal ilkelerin modern devlet anlayışı ile önemsiz görülme ihtimalidir Ona göre Müslüman entellektüellerin milli egemenliği benimsemesi batının gücünden büyülenmeleri neden olmaktadır. Ancak milli egemenlik ilkesi, onun siyaset düşüncesine göre, bir moda akımını temsil ederler. Nasıl ki kilise egemenliğini monarşiye bırakmıştı, milli egemenlikte süreç içerisinde yok olmaya mahkum olacaktır. (Koçak, 2006, 56)

Said Halim Paşa, milli iradeyi tasvip etmiyor, onu çoğunluğu temsil etmediği için yapay olarak görmektedir. Çoğunluğu temsil etme varsayımı doğru kabul edilse bile, onu haklı ve doğru kabul etmek mümkün değildi. Çünkü bu ilke çoğunluğun kararını kanun kabul ediyordu, çoğunluk ise gücünü yalnızca sayısal üstünlüğünden alıyordu. Halbuki ona göre hak sayısal üstünlüğe dayandırılamazdı. (Paşa, 1991, 240)

Said Halim Paşa, mükemmel ve ideal bir düzenin ancak ilahi yasalara dayanan bir sistem ile mümkün olacağını savunmaktadır. Bu sistem sayesinde sınıf çatışmaları ve toplumsal eşitsizlikler son bulacak, insanlık en gerçek dayanışmanın yaratılmasına tanık olacaktır. Ona göre bu durum ancak yönetim şeklinin ilahi prensipler üzerinden inşa edilmesi ile mümkün olabilir. Bu prensiplerden dolayı yönetim sarsılmaz bir meşruiyeti ve mutlak bir dokunulmazlığı kazanmış olur Bu sayede İslam dünyasında yaşanan bölünmüşlük ve etnik ayrım son bulacaktır. (Seyhun, 2010, 75) Bu iddialı açıklamalarına karşın Müslüman coğrafyasında şeriat ilkelerinin pratik durumuna değinmemiştir. Müslüman toplumların güncel durumuna egemenlik anlayışında yer vermemiş, Müslümanları bir aile içerisinde birleştirilebileceğini öne sürmüştür.

Said Halim Paşa'nın anlayışını ideolojinin bir toplumsal grubun geçmiş koşullara bağlı düşüncesi olarak anlayan Karl Mannheim tarafından kavramsallaştırmasından yola çıkarak ideolojik olarak nitelendirilmesi mümkün olabilir. (Mannheim, 2009, 192-193) Çünkü ona göre İslam toplumlarının geri kalması, İslam ilkelerinden uzaklaşmış olmasından kaynaklanıyordu. Kurtuluş ise yalnızca dinin özüne dönüş yapmakla mümkün olabilirdi.

2.4. İslam Düşüncesinde Yeni Devlet Anlayışları

İslam'ın altın çağ olarak bilinen dönemin sonrasında İslam kültür ve medeniyetinin gelişimi yavaşlamaya başlamıştır. Cabiri bu dönemi hermetik âtıl aklın hakimiyeti olarak niteler. Ona göre bürhan, beyan ve irfanın karşısında mağlup olmuştur. (Cabiri, 1997: 259-307) Molla Sadra durumu varoluş yerine mahiyetin öncellenmesi olarak görür. (Corbin, 1994: 440-444). Muhammed İkbal, ontolojik olarak aşkıncılığın, epistemolojik olarak dinin düşünsel evreninin yıkabileceği endişesinin rasyonel tavrı dışlamış, irrasyonellik egemen hale gelmektedir. (İkbal, * : 204-205)

Çağdaş İslam düşüncesinin siyasi boyutu birbiri ile iç içe geçmiş evrilme sürecinin yaşandığı görülür. Birinci dönemin Müslüman devletlerin çöküş evresine girdiği, imparatorlukların tarih sahnesinden çekildiği zaman dilimini kapsar. Dönemin düşünürlerinin temel siyasi vurgusunu devletin kurtuluşu oluşturur. İkinci dönemin siyasi vurgusu devletin kurulması üzerine evrilmiştir. Bu dönemin düşünürleri, dinin sahnenin dışına itilmesi ve vicdanlara hapsedilmesi olarak gördükleri süreç karşısında dinin yaşamın her alanında var oluşunu tema olarak belirlemişlerdir. Asırlardır dünyanın hükmedicisi rolünü üstlenen Müslümanlar, artık muhalefet durumuna düşmüştür. Bu dönem İslam'ın siyasi alan dışında kalan yönelimleri arka planda kalmaktadır. Üçüncü dönemin temel sorunsalı devletin ontolojisidir. Hayal kırıklığı ile neticelenen iktidar deneyimleri yaşanmış, özeleştiriler başlamıştır. Radikalizmin yerini realizm almıştır. Üçüncü dönem geçmişle bağlarını koparmamış olmasına rağmen daha rafine söylemlerin gözlendiği bir dönem olmuştur. Bu dönem sorgulama, diyalog, birlik ve değerlerin önceliği temaları ön plana çıkmıştır.

Ali Abdürrazık'a göre devlet doğası gereği güç kullanır, tahakküme başvurur. Eğer Peygamberin bir devlet kurduğunu iddia edersek, onun zor kullandığını ve tahakküme başvurduğunu söylemiş olunur. Oysa bu durum peygamberlikle çelişki içerisindedir. Peygamberin temel misyonu tebliğ ve tekliftir. Bundan dolayı İslamiyet'te esas olan din ve nübüvvettir, devlet ve hükümdarlık değil. (Abdurrazık, 1995: 17-18)

Muhammed İkbal kendi varoluşunu siyasi görüşlerine yansıtır. Ona göre tanrı ile evren, ruh ile beden bir olması, din ile devlet için de geçerlidir. O devleti, ruhaniyetin bir insan

kuruluşunda gerçekleştirme girişimi olarak tanımlar, devlet ideal değerlerin varoluşu için bir gerekliliktir. (İkbal, * :210-211)

Mevdudi, dinin bir devlet nizamı öngörür, peygamberler mücadelelerini gerçekleştirmek için tanrıdan iktidar istemişlerdir. Ona göre, yüce bir gayeye yalnızca nasihatlerle ulaşılması mümkün değildir. (Mevdudi, * : 214)

Fazlurrahman, dini literatürde devletin kendi başına bizatihi bir anlamı olmadığını, dinden bağımsız bir devletin var olmadığını düşünür. Ona göre devlet, dinin ahlak anlayışının mekana yansımasıdır. Dinin kendisine itibar edildiğinde kendiliğinden kaybolması öngörülen şeffaf bir araç olarak görür. Dinin siyasi görüşünün özünü yeryüzünde adaleti ve barışı hakim kılan bir düzen kurmak oluşturur. (Fazlurrahman, 1995: 7- 22)

Batı medeniyetleri ile karşılaşma sürecinde Müslüman düşünürler yeni devlet anlayışları kurgulamaya yönelmiştir. Bu dönemin esas siyasi meselesi, siyasi katılımı etkin kılacak kurumların İslam'ın temel kaynakları açısından yorumlanması olarak görülür. İslam'ın siyasi idealleri ile modern siyasi mekanizmaların birbirleri ile uzlaşma zemini, bu dönemin en önemli sorunsalı olarak kabul edilmiştir.

Rayyıs'e göre hicret sonrası gerçekleşen biat, İslam devlet anlayışının temelini oluşturur, bu kavram modern devlet teorisyenlerinin sosyal sözleşmelerine denk düşer. O, İslam devlet anlayışında yer alan biat kavramının sosyal sözleşmelerden yüzyıllar evvel ortaya çıkan tarihsel gerçeklik olduğunu ifade eder. (Rayyıs, 1990; 48).

Parray'a göre Medine vesikası, İslam yönetim anlayışında danışma, fikir birliği, toplumsal mutabakatın önemini ve hukukun üstünlüğünüm Magna Carta'dan yüzyıllar evvel benimsendiğini gösterir. (Parray, 2012; 67)

Dünya savaşlarını takip eden dönemde Müslüman toplumlar hızla bağımsızlıklarını kazanmaya başlamıştır. Yeni düzende kurgulanan devletler kimlik ve tanımlama sorunlarını beraberinde getirmiştir. Ulus-devlet örgütlenmelerine dayalı yeni devlet yapılanmaları din-devlet ikilemini tartışmaya açılmasına yol açmaktadır. Yeni devlet arayışlarının temel konusunu kimliklerin tanımlanmasında İslam'ın esaslarına biçilen rol oluşturmaktadır. Müslüman entelektüeller yeni devlet yapılanmalarında modern siyasi

katılım mekanizmalar ile İslam yönetim ilkelerinin uygulama alanı konusunda çözüm üretmeye çalışmaktadırlar. Bu bağlamda İslam yönetim anlayışı İslam inanç bütünlüğünün doğal bir sonucu olarak yorumlanmaktadır.

3. MODERN DEVLET ANLAYIŞI

3.1. Modern Devlete Doğru

Modern devlet hakkında doğru tahliller yapabilmek için, modern dönemden önce hayata geçirilen siyasi oluşumları incelenmesi gerekli görülür. Bu sayede, siyasi iktidarın belirli bir bölümünü oluşturan modern devletin anlaşılması mümkün olur. (Saygılı, 2010: 61). Geleneksel devletler olarak tanımlanan bu devlet biçimlerini insanlar çağlar boyunca kent devleti, imparatorluk, feodal krallık başta olmak üzere pek çok farklı isimde anmışlardır. (Pierson, 2000: 70)

Modern dönem öncesinde devletler parçalı ve kırılgan iktidar yapılarına sahiptirler. (Özipek, 2005: 72) Bu dönem insanlar iktidarın kaynağını ilahi güçlerde ve kutsal metinlerde aramışlardır. Siyasal iktidar meşruiyeti doğaüstü güçlere dayandırır. (Çetin, 2002a: 2)

Günümüzdeki anlamda devletin varlığını, ortaçağın son döneminde, feodal sistemin çökmesi ve dini yapıların nüfuzunun kırılması neticesinde ortaya çıkar. (Kapani, 1992: 39-40). Bu açıdan değerlendirildiğinde, modern devletin varoluşu ortaçağın mirasında aranması uygun olacaktır.

Ortaçağı olarak tasnif edilen dönemde Avrupa'nın sosyokültürel yapısını, bu çağın önde gelen iki kurumu tarafından belirlenir. Bu kurumlar; Roma İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra ortaya çıkan feodalite ve Hristiyanlığı resmi din kabul edilmesi ile gücünü giderek arttıran kilisedir.

İstilalar sonucunda Roma İmparatorluğu parçalanmaya başlaması ve İslam devletlerinin yayılmacı siyaset izlemesi, Avrupa'da kapalı bir ekonomik sistemin kurulmasına zemin hazırlar. Ortaçağ Avrupası'nda meydana gelen bu yeni sosyoekonomik yapıyı belirleyen sistem feodalite olarak isimlendirilir. (Göze, 2007: 63).

Feodalite, merkezi otoritenin bulunmadığı, toplumsal düzenin bozulduğu, ticari hayatın durma noktasına geldiği, kent yaşamın sönümlendiği, genel bir yoksullaşmanın yaşandığı, pek çok yerel gücün ortaya çıktığı, toplumsal hiyerarşinin oluşmaya başladığı dönem olarak ifade edilir. (Göze, 2007: 63)

Batı toplumlarında meydana gelen bu radikal değişim, ticaret ve şehir hayatının önem kaybetmesine, nüfusun kırsal alanlara yönelmesine ve büyük malikanelerin cazibe merkezi olmasına yol açar. (Göze, 2007: 63-64).

Kapalı bir ekonomik yapıdan oluşan feodal sistem, zenginlik ölçüsü olarak toprak görülür. Feodal sistemin sosyal yapısını insanlar ve toprak arasında ilişki belirler. Bu sistemde topraklar üzerinde mülkiyet hakkına senyörler, tasarruf hakkına selfler sahiptirler. (Huberman, 2003: 14) Feodal sistem senyörlere selflerin ihtiyaçlarını gidermek, onları saldırılardan korumak, adaleti ve düzeni sağlamak rollerini vermişti. Selflerin rolü ise, senyörlere feodal rant ödemek, onların arazisini ıslah etmektir (Saybaşılı, 1999: 23).

Feodal sistemde imtiyaz sahibi soyluların kendi arasındaki ilişkiler de hiyerarşik bir yapıya dayanır. Bu feodal ilişkinin doğasını oluşturan sosyal statüye vassallık denir. Vassallık ilişkisi soylular sınıfın hiyerarşik bir biçimde örgütlenmesini sağlamıştır. (Somçağ, 1994: 9)

Feodal sistemin esas güç merkezinin kilise olduğu söylenebilir. Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesi ile gücü etkinliğini giderek arttıran kilise, bu dönem maddi ve manevi gücün önemli bir temsilcisidir. (Beriş,2006:53–56). Kilise bu dönem önemli düzeyde mali imkana sahiptir, toprak sahiplerinin en büyüğü o'dur. Dünyevi otoritenin meşruiyet kazanmasında en önemli kuruluş olarak görülen kilise, sosyal yaşamın her evresini yönlendirmiştir. (Çetin, 2002b: 82).

Feodal düzende toplumu üç sınıf oluşturur. Bu sınıflar dua eden, çalışan ve savaşan olarak ayrışır. Sınıfsal ayrılığı toplumu oluşturan tabakalar arasındaki iş bölümü esası belirlenir. Kilise bu ayrımı, ilahi iradenin yansıması olarak görür. Bu sayede tabakalar arasında oluşabilecek hareketlilik engellenmiş olur. (Çetin, 2002b: 81)

Roma İmparatorluğu'nun parçalanması sonucunda Avrupa çok sayıda parçanın oluşturduğu siyasi mozaik halini almıştır. Feodal düzende merkezi bir siyasi güç tesis edilememiş, siyasi iktidar yerel düzeyde feodal beyler tarafından paylaşılmıştır. (Göze, 2007: 71)

Feodal dönemin en geniş topraklarına kilise sahip olur. Bu dönemde yaşayan insanlar bir ibadet ritüeli olarak kilisenin mülkiyetine topraklarını bağışlamışlardır. Bu ibadet ritüelinin yaygınlaşması ile kilise Avrupa'nın topraklarının büyük bir kısmının sahibi haline gelir. (Huberman, 2003: 22-23).

Kilisenin güçlenmesi, onu yalnızca dini alanın değil, siyasi alanın da belirleyici unsuru olmasına imkan tanır. Kilisenin sahip olduğu güç, ona siyasi iktidar karşısında özerk bir otorite niteliği kazandırır. Bu dönemde kilise siyasi iktidarın hukuk sistemine bağlı değildir, o kendi özel hukuk sistemini yaratır. Bu dönem kilise bütün Hristiyan ülkelerden vergi toplamış, kendine ait mahkemeler kurar. Kilisenin sahip olduğu imtiyazlar, onun özerk yapısını güçlendirir. (Huberman, 2003: 93-94).

Kilisenin siyasi iktidar karşısında özerk konumunun kapsamının belirlenememesi onun siyasi iktidar ile egemenlik mücadelesine girişmesine sebep olur. Bu sürecin sonunda siyasi iktidar üzerinde otoritesini kanıtlayan kilise, siyasi iktidarı kendi buyruklarına bağlı kılar. (Beriş, 2006: 56-57).

Kilisenin ilahi merkezli meşruiyet anlayışı insanların egemenliğe kaynak arayışında gökyüzüne yönelmesine sebep olur. Modern devlet anlayışı, batı toplumunda var olan feodal düzenin çözülme süreci ile başlanır. Modern devlet anlayışının kökenini, bu dönemin yapısındaki dönüşümü sağlayan şartlarda aranmalıdır.

3.2. Modern Devlet Anlayışının Tarihi Temelleri

3.2.1. Haçlı Seferleri

On birinci yüzyıl sonrasında Avrupa ticaretinde önemli gelişmeler yaşanır. Akdeniz ticaret yolları üzerinde egemenliğin kurulması, ticaretin canlanması ve kentlerin gelişmesi sonuçlarını doğurur. Avrupa'da yaşanan bu dönüşüm, feodal düzenin yıkılmasını, kapitalist sistemin oluşmasını beraberinde getirmiştir. (Beriş, 2006: 76)

On birinci yüzyıl sonrasında Avrupa ticaretinin yaşanan gelişmelerdeki temel unsur Haçlı seferleri olarak görülür. Haçlı Seferlerinin ilki 1096 yılında gerçekleşmiştir. Avrupalılar, kendileri için kutsal kabul edilen Kudüs'ü İslam egemenliğinden kurtarabilmek savaşa davet edilmesi ile başlar ve bu seferler sürekli yenilenir. (Şahin, 2002: 99).

Haçlı Seferleri'nin esas nedenini dini gerekçeler perdesi arkasında gizlenen ekonomi oluşturur. Bu neden kilise tarafından bir saygınlık maskesi ile örtülür. Haçlı Seferleri'nin temel motivasyonu belirli gruplar tarafından edinilen menfaatlere dayanmaktadır. (Huberman, 2003: 28-29).

Kilise Hristiyanlığın dünyaya yayılmasını hedefler. Bu sayede kendi gücünü yaygınlaştırabilecektir. Hristiyan dünyasının genişlemesi Kilise'nin gücünün ve servetinin büyümesi anlamını taşır. Feodal beylerin temel hedefi ise, Haçlı Seferleri sayesinde yeni topraklar edinmektir (Huberman, 2003: 29-30).

Haçlı Seferleri'nin sonuçları ekonomi üzerinde görülen etkileri uzun ömürlü olur. Çünkü bu seferler sonucunda Akdeniz üzerinde egemenlik kurulur. On birinci yüzyıl sonrasında Akdeniz yeniden ticaretin büyük merkezlerinden biri haline gelir, Avrupa Akdeniz'de ticaret hacmini hızla büyütür. (Huberman, 2003: 31-32).

Haçlı Seferleri kısa sürede kilisenin emellerine ulaşmasını sağlar. Kilise toplumdaki saygın konumu güçlendirir. Ancak, bu seferlerin uzun vadede yarattığı etki, Avrupa'yı derinden sarsacaktır. Feodal düzenin egemen sınıfları, toplum üzerindeki hakimiyetini yitirecekleri bir süreç kaçınılmaz hale gelmiştir. (Şenel, 1996: 278)

Haçlı Seferleri sayesinde Doğu'nun zenginlikleri Batı tarafından keşfedilir, Batı'nın işlenmiş mamülleri Doğu'ya tanıtılmıştır. Bu durum burjuvazi olarak bilinen tüccar sınıfın hızla zenginleşmesini sağlar. Haçlı Seferleri sonucunda toprak serveti yanında ticaretten kazanılan servet yerini alır, feodal düzenin egemen sınıflarının yanına ticaretin zenginleştirdiği tüccar sınıf eklenir. (Şenel, 1996: 279)

Maddi gücü eline geçiren tüccar sınıfı, bir süre sonra siyasi gücün sahibi olmanın yollarını arayacaktır. Bundan dolayı kendi ekonomik gelişimine uygun yeni bir siyasi düzen kurmak isteyecekler, feodal düzen ile mücadeleye girişeceklerdir. Egemen sınıfların savunmasını kırmak için, ilk olarak hükümdarlar ile ittifak kurarak mutlak monarşilere destek verecekler, mutlak monarşilerin güçlenmesi sonrası hak ve menfaat öne sürerek önce hükümdarların iktidarlarını sınırlandırmak çalışacaklar sonra iktidarı imtiyaz vermeye zorlayacaklardır.

3.2.2.Ticaretin Gelişimi

Avrupa kıtasında, ticari canlanmanın ilk belirtilerini İtalya'nın liman kentlerinde görüldü. İtalya'nın kentlerinde başlayan ticari canlanma bir süre sonra Batı Avrupa'nın büyük kısmına yayılır. Ticari büyüme nüfus artışına ve kentlerin genişlemesine sebep olur. Yeni kentler kurulur. Bu gelişmeler taleplerin canlı tutulmasını sağladı, tüccar sınıfına yeni pazarlar yaratır. (Pirenne, 1991: 76).

Gelişen ticaret ekonomide paranın kullanım alanını daha yaygın hale getirir. Para kullanımının yaygınlaşması ticari faaliyetlerin hızını arttıracaktır. Feodal düzenin kapalı ekonomisi yerini pazar ekonomisine bırakır. Tüccar sınıfı kendi arasında ticari faaliyetleri kolaylaştırmak için kıymetli evraklar kullanılmaya başlandığı görülür. Ayrıca bu dönem tüccarlar nakit akımındaki sürekliliği sağlayabilmek için, tarihin ilk bankalarını kurar. (Tanilli, 2001a: 342).

Ticari faaliyetlerin yaygınlaşması ile zenginleşen tüccar sınıfı, egemen sınıflar için bir tehdit oluşturur. Tüccar sınıfının pazar anlayışı ve kent hayatını tercih etmeleri, alt sınıflara yeni fırsatlar sunabilmektedir. Ayrıca tüccarların zenginlik kaynaklarını oluşturan faaliyetler kilisenin temel prensiplerine aykırı kabul edilmektedir.

3.2.3.Kentlerin Yükselişi

Uygarlık tarihinde ticaretten bağımsız bir şekilde kent hayatının gelişmesi mümkün değildir. Ticaretin yayılması kentlerin gelişmesine olanak sağlar. Tüccarlar, ticari faaliyetlerinde güvenliği sağlamak için, elverişli bölgelere ihtiyaç duyarlar. Bundan dolayı, ilk kentler sağlam duvarlarla çevrili bir kale görünümündedir. Bu kentlerde yaşayan tüccarlara burjuvazi ismi verilir. (Pirenne, 1991: 105).

Hızla büyüyen tüccar sınıfı feodal düzen ile bağlarını koparmak ister. Ticari yaşamın dinamik yapısı feodal düzenin otoriter yapısına uymamaktadır. Yeni sınıf ticari faaliyetlerinde müdahale istemez, seyahat özgürlüğünü, fiyatları piyasanın belirlemesini, ekonomik etkinliklerin serbest bırakılmasını ister. Ticari faaliyetleri ile uyumlu kanun ve vergi sistemi ister. (Huberman, 2003: 39)

Burjuvazi ve soylular arasında yaşanan mücadele kralın desteği ile burjuvazi lehine sonuçlandırır. Burjuvazi kralın kurmak istediği güçlü ordu için gerekli maddi destek sağlanır. Kral, burjuvazinin ticari faaliyetlerini geliştirmek için ihtiyaç duyduğu özgürlük ve güven ortamına kavuşmasını sağlar. (Çetin, 2002b: 84).

Kentlerdeki imtiyazlı yönetim sayesinde burjuvazi üzerinde kurulan baskı ortadan kalkar. Ticaretin gelişmesi ve kentlerin büyümesine burjuvazinin zenginliğini sürekli arttırır. Bu süreç soyluların yoksullaşmasına ve selflerin işsiz kalmasına sebep oldu. Şehirlere yönelen selfler, feodal düzenden kurtularak kapitalist sistemin bir unsuru haline gelir. (Şenel, 1996: 280-281)

Kent yaşamındaki sürekli gelişim, kent ile kırsal kesim arasında karşılıklı bir işbölümünün doğmasına zemin oluşturur. Bu sayede insanlar aralarında ekonomik bütünleşmenin sağlandığı karşılıklı ilişkiler sistemine dahil olurlar. Bu ekonomik ilişkilerin sürekli hale gelmesi siyasi bütünleşmenin sağlanması ile mümkün olur. Avrupa'da yaşanan sosyal hareketlilik görünürde var olan dini birliğin bozulmasına sebep olur. İnsanlar yaşadıkları toprakları ülke, menfaat birliği oluşturdukları toplumu ulus olarak görmeye başlar. (Şenel, 1996: 282). Soyluların gücünün kırılması, kralların karşısında kiliseyi yalnız bırakır. Kilise gücünü reform hareketlerine karşı korumaya çalışır

3.2.4. Reform

Reform hareketi, kilisenin uygulamalarına karşı bir başkaldırı olarak nitelenebilir. Reform hareketi sonucunda Avrupa'da kilise egemenliği son bulur ve bu hareket yeni mezheplerin doğuşuna zemin hazırlar. (Ağaoğulları ve Köker, 2004: 93-96)

Kral ile Papa arasındaki mücadele birçok farklı alana yayılmıştır. Kilise en büyük toprak sahibi olmasına rağmen vergi verme sorumluluğunu yerine getirmemektedir. Halkın dini duygularını suistimal eder, onları kendisine bağımlı kılar. Kilise, kendi mahkemeleri ile yargılama yapabiliyor, halkı cezalandırabilmektedir. Ayrıca kralın uygulamalarını ve ülkenin yönetimini eleştirebilir. İktidarın çift başlı görünümü yürütülemez hale gelmişti. Krallar bu çift başlı yapıdan kurtulmak ve iktidarını kilisenin gölgesinden kurtarmak ister. (Çetin, 2002b: 84).

Burjuvazi, gelişimi önündeki en önemli engel olarak kiliseyi görmektedir. Çünkü kilise feodal düzenin koruyuculuğunu üstlenir, onu temsil eder. (Huberman, 2003: 98). Kent yaşamında özgürleşmenin karşısında kilise durmaktadır. Kilise ticari faaliyetlerin kısıtlanmasını ister, kiliseye göre maddi zenginliğin insan ruhuna zarar vermektedir. Kilisenin maddi ilişkilere koyduğu yasaklar, yeni sınıfın ticari faaliyetlerini zorlaştırır. (Huberman, 2003: 48-50)

Reform Hareketlerinin en önemli nedenlerinden biri, toplumun alt tabakalarının kilisenin yozlaşmasına karşı duyduğu hoşnutsuzluktur. Kilisenin maddi gücü, iktidar hırsı, dinsel sömürü kilisenin toplum ile olan ilişkilerinin bozulmasına sebep olmuştur. (Ağaoğulları ve Köker, 2004: 93-94).

Burjuvazinin girdiği ikinci büyük mücadele kiliseye karşı olmuştur. Burjuvazi kilisenin feodal düzeni koruyucu tavrına karşı kralları ve muhalif dinsel kesim ile birlikte hareket etmektedir. Reform olarak nitelenen bu mücadele, bir din hareketi biçiminde yürümektedir. (Çetin, 2002b: 84)

Reform hareketinin öncüsü Martin Luther olarak kabul görür. Ancak bu hareketin arka planında geniş kitleleri etkisi alan reform düşüncesi bulunur. Bu düşüncelerin organize bir harekete dönüşmesinde, önemli isimler rol oynar. (Çetin, 2002b: 85)

Reformcuların farklı görüşlere sahip olmasına rağmen, hareketin temel felsefesini Avrupa'ya yaymayı başarmışlardır. Onların görüşleri toplum üzerinde önemli bir karşılık bulmuş, kurumun yeniden yapılanması gündeme gelir. (Çetin, 2002b: 85-86).

Matbaanın yaygınlaşması ile kitap basımında artış meydana gelmiş, kutsal kitaplar farklı dillere çevrilir. Kutsal kitapları insanlar kendi yerel dillerinde okuma imkanı bulması, farklı yorumların yayılmasına ve reform hareketinin hızlanmasına sebep olmuştur. (Ağaoğulları ve Köker, 2004: 101-109)

Toplumun birçok farklı kesiminden destek alan reformcuların, kilise ile giriştiği mücadele sonucunda Papalık kurumu mağlubiyeti kabul etmiştir. Böylece mutlak monarşilerin kurulma sürecini hızlandırmıştır. Reform hareketi sonucunda kilise otoritesini yitirmiş,

onun evrensellik iddiası nihayete erer. Bu sayede ulusal kiliselerin önü açılır, ulusal ayrımlar güçlenir. (Çetin, 2002b: 86)

Yeni yapılanan ulusal kiliseler kralın otoritesine boyun eğer, bu sayede iki kılıç kuramı olarak bilinen iktidar düşüncesi sona erer. Ruhani iktidarın otoritesini kaybetmesi üzerine, krallar güçlerinin merkezileşmesi ve ülkenin bütününe sirayet etmesi için bürokrasi ve hukuk alanında birtakım yenilikler meydana getirir.

Reform hareketi, ruhani iktidarın siyasi iktidara tabi kılma sürecini başlatır. Reform sonucu dinsel olan dünyevi olanın bağımlılığını kabul eder, bu durum dünyevileşme süreci adını alır. (Ağaoğulları ve Köker, 2004: 149-150). Reform hareketi toplumun dönüşümüne katkı sağlamış, bu sayede modern siyasi örgütlenmeler temelleri atılır. Reform ile birlikte, iktidar güç kullanma tekelini eline geçirir. İktidarın bütün çıplaklığı gözler önüne serilmesi, siyasi iktidarın yegane güç olduğu egemenlik kavramı ortaya çıkarır. (Ağaoğulları ve Köker, 2004: 150)

Reform hareketi yeni bir mezhep ortaya çıkar, bu mezhep tarafından kabul gören ahlak anlayışı modern dönemin ekonomi sistemi kapitalizmin varoluşuna zemin hazırlayan kültürel unsur olarak kabul görür. Bu anlayış, modern dünyada sermaye birikim süreçlerine ve bununla ilişkili olarak kapitalist sistemin gelişimine katkıda bulunmaktadır. (Çetin, 2002b: 86)

3.2.5.Rönesans

Rönesans, Avrupa'nın yaşadığı iki büyük dönem arasında köprü olarak görülür: Ortaçağ ve Yeniçağ. Bu dönemler kendilerine özgü siyasi, sosyal ve ekonomik kurumlara sahiptir. Rönesans hareketi sayesinde ortaçağ düzeninde çözülmeler meydana gelir, yeniçağa geçiş sürecinde oluşan ilke ve değerler benimsenmeye başlanır.

Kilisenin öğretilerinin temellendirilmesi skolastik felsefenin önemli bir payı vardır. Bu felsefe ortaçağın dinsel kurumlarında teolojiye dayanan bir düşünce sistemidir. Bu felsefenin temel gayesi, aklın vahyin egemenliği altına girmesidir. Kilise skolastik felsefe sayesinde dinin dogmalarını akıl tarafından işlemek ve dinin dogmalarına felsefi bir temel kazandırmak ister. (Gökberk, 2004: 138-166).

Rönesans hareketi sayesinde yeni bir insan tipi ve bu insan tipi ve onun gelişimine zemin hazırlayacak yeni bir felsefe ortaya çıkarır. Ortaçağın statik insan tipi yerini Rönesans'ın dinamik insan modeline bırakır. (Ağaoğulları ve Köker, 2004: 161-162).

Rönesans hareketi insanı birey olarak yaşadığı toplumdan bağımsız bir varlık olarak algılanmaktadır. Rönesansın oluşturduğu felsefi sistem hümanizm ismini alır. Hümanizm. İnsanı feodal düzenin önceden belirlenmiş değişmez kalıplarını kırar, ona özgün bir nitelik kazandırır. Rönesans insanı yaşamının merkezini kendi olarak belirleyen, kendine özgün renkleri yaşamına yansıtan her yönüyle özgür bir bireyi temsil etmektedir. (Gökberk, 2004: 168).

Skolastik felsefenin gücünün kırılması Avrupa tarihinde önemli bir dönüşümün gerçekleşmesine neden olur. Her alanda görülmeye başlanan özgürleşme süreci değişimin dinamosu haline gelir. Pek çok düşünüre göre rönesans aydınlanma çağının başlangıcı kabul edilir. (Çetin, 2002b: 86-87).

Rönesans hareketi insanların ve ulusların kendi benliklerini keşfetmelerine yardımcı olmaktadır. Uluslar dillerini ve kültürlerini özgül motiflerle süslemişler, farklı ses ve renklerden oluşan yeni bir dünyanın temellerini atmışlardır. (Gökberk, 2004: 166-168)

3.2.6. Coğrafi Keşifler

Rönesans döneminde her alan gerçekleşen ilerleme ve yenilik, coğrafi keşiflerin yapılmasına zemin hazırlar. Avrupa'da coğrafya ve astronomi alanlarında meydana gelen ilerlemeler sayesinde coğrafi keşifler yapılmıştır. Coğrafi keşiflerin yapılmasının temel sebebi ekonomik gereksinimlerdir.

Haçlı Seferleri sırasında Avrupalılar Doğu medeniyetlerinin zenginliklerine tanışma fırsatı bulur. Bu zenginlikler Avrupalı tüccarlar tarafından Batı medeniyetine kazandırılır. Akdeniz'in İslam egemenliğine girmesinden sonra Doğu medeniyetleri ile ticaret yapmak zorlaştı, yapılan ticaretin maliyeti arttı. Bu durum Avrupalıları yeni bir yol bulmaya yöneltir. (Gelibolu, 2008: 52)

Coğrafi keşiflerin yapılmaya başlaması ticaret yollarının değişimine neden olur. Yeni dünyanın keşfi sonrasında ortaya çıkan yeni bilgiler, geçmişten kalan birçok anlayışı altüst

eder. Yaşanan dönüşüm aydınlanma dönemine geçiş sürecini hızlandırır. Yeni bir döneme zemin hazırlar. (Tanilli, 2001: 54)

Coğrafi keşifler sonucunda sömürge imparatorlukları ortaya çıkar. Sömürge sistemi, Avrupa'nın diğer kıtaların sahip olduğu kaynakları yağmalamasına dayanır. Keşifler sonucunda diğer kıtalardan Avrupa'ya hammadde ve köle transferi gerçekleşmeye başlar Bu durum kapitalizmin gelişimi için gerekli koşulların oluşmasına zemin hazırlar. Bu sayede modern devletin ekonomik temelini oluşturan sermaye birikim süreci başlar

Coğrafi keşifler sonucunda diğer kıtalardan getirilen kıymetli madenler, Avrupa'da fiyatlar önemli derecede yükselmesine neden olur. Bu sayede burjuvazi ile toplumun alt katmanları arasındaki var olan mesafe artar. (Şahin, 2002: 134).

3.2.7 Kapitalizmin Yükselişi

Feodalizmin çözülme sürecine girmesi, kapitalizme geçiş sürecinin başlangıcı kabul edilir. Kapitalist düzeni tarih sahnesi çıkaran esas unsur sermaye birikim sürecinin yaşanmasıdır. (Wallerstein, 2006: 11). Batı'da ilk sermaye birikim süreci, Haçlı Seferleri sonrasında ticaretin canlanması sonucu başlar. Sermaye birikimini en üst seviyeye ulaştıran gelişme ise coğrafi keşiflerdir.

Kapitalist düzenin ortaya çıkmasını Avrupa'da yaşanan ticari gelişmeler ve mali etkinlikler sağlar. Ticari kapitalizmden kazanılan servet, sanayileşme sürecini hızlandırır, devrim sürecinin yaşanmasında etkili olur. Böylece ticari kapitalizm yerini sanayi kapitalizmine bırakır. (Ebenstein, 2001: 132).

Mutlak monarşiler, kral ile burjuvazi arasında gerçekleşen uzlaşmanın sonucudur. Krallar, burjuvazinin ticari faaliyetlerinde oluşan kısıtlamaları kaldırmış, bunun karşılığında burjuvazinin finansal desteğini arkasına almıştır. Kapitalizmin doğuşu, burjuvazinin bir sınıf olarak tarih sahnesine çıkışı mutlak monarşilerin gelişimi kaynağını bulur. Mutlak monarşiler kapitalist sistemin kurulmasına öncülük eder. (Tanilli, 2001b: 30).

Avrupa'da yaşanan gelişmeler neticesinde, toprağa bağlı ekonomik yapının yerini paraya bağlı ekonomik yapıya bırakır. Bu dönem Avrupa toplumlarının temel sorunu, merkezi bir

devlet oluşturabilmektir. Devletler güç kaynağı olarak sahip oldukları servetleri görmüşler, servet arttırıcı politikalar üretmişlerdir. (Göze, 2007: 129)

Kapitalizme geçiş sürecini hızlandıran bir başka etken, bir zihniyet devriminin yaşanması olmuştur. Reform sonrası Protestanlığın yaygınlaşması yeni bir iktisat anlayışı oluşturur. Protestanlık tanrı katında makbul olmanın ticari başarı kazanmak ile mümkün olacağını savunur. Weber'e göre Protestan ahlak, kapitalist sisteme geçişi olanaklı kılan kültürel unsur olarak niteler. (Ağaoğulları ve Köker, 2004: 95)

3.2.8. Aydınlanma

Aydınlanma çağı, Rönesans düşünürleri tarafından oluşturulan akıl anlayışının kartezyen akıl anlayışı ile buluşması sonucu başlar. Aydınlanma, dünya tarihinin yönünü değiştiren insan ve evren tasarımları oluşturan zihinsel dönüşümün gerçekleşmesidir. (Çetin, 2002b: 86-87)

Aydınlanma döneminde, insanın evrendeki konumu üzerine oluşan bilgi birikimi yıkıma uğrar. Doğal yasalara dayalı bilimsel görüşün ortaya koyduğu tablo, skolastik düşüncenin öğretilerini yanlışlar. (Tanilli, 2001b: 73).

İlk olarak astronomi alanında önemli gelişmeler yaşanmasına tanıklık edilir. Bu gelişmeleri fizik takip etti. İnsanlar deney ve gözlem sayesinde varılan sonuçlar ile doğa yasalarını keşfeder, bu yasaları matematiksel kural ve illiyet bağ çerçevesinde açıklamaktadır. (Tanilli, 2001b: 305-306)

Descartes tarafından oluşturulan rasyonalist anlayış aydınlanma çağına damga vurmuştur. Ona göre, insanlar uygun metot kullanarak gerçeklere ulaşabilir. Descartes kesin doğruya ulaşmanın ancak akıl yoluna başvurarak mümkün olacağını savunur. (Duman, 2006: 127-128)

Aydınlanma düşüncesi ile din merkezli evren ve insan anlayışı yerini birey merkezli anlayışa bırakır. Bu dönem insanı kul olarak görüldüğü toplumsal düzen son bulur, insan birey olarak toplumsal düzende yerini alır. (Çüçen, 2006: 26).

Aydınlanmanın hedefi akıl ürünü bir devlet, aklın aydınlattığı bir siyasi anlayış yaratmaktır. Bu dönem hukuk teoloji ile bağını koparmış, ilahi emirlerden uzaklaştırır.

İktidarın kaynağı tanrı ve dinsel kurumlar yerine sosyal sözleşme teorilerinde aranır. Aydınlanma çağ iktidarı insanın kendi iradesine bağlar. (Göze, 2007: 131)

3.2.9. Sanayi Devrimi

Sanayi kapitalizminin doğuşu, dış ticaret fazlası veren, sermaye birikimini gerçekleştiren, yeni buluşlar sayesinde hızla gelişen makineleşmenin üretim sürecinde uygulanmasını sağlayan İngiltere'de ortaya çıkar. Sanayi kapitalizmi İngiltere'den bütün dünyaya yayılır. (Hamitoğulları, 1975: 101)

Avrupa'da sanayileşme sürecine düşünsel hazırlık Reform ve Rönesans hareketleri ile başlar. Rönesans öncesinde doğa karşısında aciz kalan insan, Rönesans ile birlikte doğayı kontrol altına alınması gereken bir nesne olarak görmeye başlar. Rönesans, insanı rasyonalizm ve bireycilik anlayışını benimsemiş, onun maddeye yönelmesini sağlamıştır. Reform sonrası Protestan ahlak tarafından maddi zenginlik kutsanmış, yoksulluk ise mahkum edilmiştir. (Hamitoğulları, 1975: 104).

Feodal düzen tasfiye edilmesinden sonra tarımsal üretim ticarileşmiş, nüfus artmış ve kentler büyümüşlerdir. Bu durum iç piyasanın genişlemesine sebep olmuştur. Coğrafi keşiflerin gerçekleşmesi sonucunda sömürge imparatorlukları kurulmaya başlanır, bu sayede dış piyasa genişler. Avrupa'da yaşanan gelişmeler hammadde ve iş gücünde meydana gelen sıra dışı artış, sanayileşme sürecini hızlandırır. (Kazgan, 1999: 44)

Bu gelişmeler neticesinde toplumlar modern değerlerle uyumlu hale gelir. Ulaşım ve altyapı alanında yaşanan gelişmeler siyasi iktidarın tüm alanlara yayılmasını, piyasalara bütünsel bir yaklaşılmasını sağlar. Bu süreçte yaşanan değişimler, modern devletin temelini oluşturan ekonomik yapıyı şekillendirir.

Sanayileşme süreci burjuvazinin güçlenmesine, işçi sınıfının doğmasına yol açar. Sanayi Devrimi sonrası burjuvazinin ekonomik gücünün giderek artması, iktidar dağılımını yeniden kurgulamayı düşünmeye başlar. Bu amacına ulaşmak isteyen burjuvazi, özgürleşme sürecini her alana yaymak ister. Bu süreç sonunda mutlak monarşiler tarih sahnesinden silinir. (Göze, 2007: 173-174).

Bu sayede sanayi devrimi sonrasında mutlak egemenlik anlayışı yerini demokratik egemenlik anlayışına bırakır, hükümdarın şahsında somutlaşan egemenlik yaşadığı evrim sonucunda sınırlandırılmaya başlanır

Modern devletin serüveni iki döneme ayrılabilir. Feodalite ve kilisenin gücünün kırılması sonucunda mutlak monarşilerin ortaya çıkması modern devletin gelişim sürecinin ilk aşaması olarak kabul edilir. Bu döneme Fransız İhtilali son vermiştir. Fransız İhtilali sonrasında yaşanan süreç modern devletin ikinci aşaması olarak kabul edilir. Bu aşama kralın egemenliğinin toplumun egemenliğine dönüşmesidir. Ancak egemenin kullanabileceği yetkilerin sınırsız bir biçimde kullanılmasının mümkün olmaması, sınırlı bir egemenlik anlayışını gündeme getirir. Egemenlik sınırlandırılmış, demokratik bir niteliğe kavuşturur. (Hakyemez, 2004: 14)

3.2.10. Fransız İhtilali

Fransız İhtilali, burjuvazi sınıfı ile soylular arasında gerçekleşen iktidar mücadelesinin bir sonucu olarak meydana gelir. Burjuvazi bu mücadelesinde halkın desteğine başvurur. Fransız ihtilali soyluların mağlubiyeti ile sonuçlanır. Burjuvazi ve halk ulusal meclisi ilan eder.

İhtilalin etkisi kendi sınırlarını aşar, bütün dünyaya yayılmaya başlar. (Hakyemez, 2004: 42) Fransız İhtilali modern devlet anlayışını derinden etkilemiş, egemenlik kavramını revize eder. Fransız İhtilalinin en önemli sonucu egemenliğin kaynağının kraldan ulusa geçişi olarak görülür. (Göze, 2007: 220) Yeni egemenlik anlayışında, egemenliğin sahibi halklardır. Bu sayede egemenlik demokratik bir boyut kazanmıştır.

Egemenliğin uluslara geçişi ulusal egemenlik kavramını ortaya çıkarır. Ulusun egemenliğinin erkler tarafından kullanılması ulus devleti tarih sahnesine çıkmasına zemin hazırlar. Ulusal egemenlik sayesinde modern devlet yeni bir form kazandırır. (Beriş, 2006: 102).

Fransız ihtilali egemen tarafından kullanılabilecek yetkilere sınırlamalar getirmiştir. Devletin egemenliği sınırlandırılır ve devlet demokratik niteliklere kavuşur. (Hakyemez, 2004: 14)

3.3. Modern Devlet Anlayışının Felsefi Temelleri

Batı Avrupa'da yaşanan tarihi gelişmeler modern devletin oluşmasına önemli katkılar sağlamıştır. Bu gelişmeler Avrupa'nın siyasi sosyal ve ekonomik yapısında çarpıcı bir dönüşümün gerçekleşmesine neden olur, yeni bir devlet algısının oluşmasına zemin hazırlanır. Modern devlet anlayışı, belirli bir dönemde yaşanan tarihsel dönüşümün neticesi olduğu kadar, düşünsel hareketliliğin de bir neticesidir. Yeni anlayış bu dönem yaşanan felsefi dönüşümün ürünüdür. Bu dönem kurgulanan devlet teorileri tarihsel gerçekliğe uygun bir devlet modeli ortaya çıkarma arzusu olarak nitelendirilebilir.

Modern devlet geleneksel devletler arasındaki ayrım egemenlik ve meşruiyet anlayışına dayanır. Modern öncesi dönem, siyasi iktidar meşruiyet zeminini dinler, mitler ve gelenekler oluşturur. Modern devlet ise meşruiyet kaynağını toplum olarak belirler. Bu sayede siyasal iktidar kaynağını rasyonel esaslarda aramaya başlar.

Modern devlet anlayışının oluşumunda, Avrupa'da yaşanan tarihsel süreçler ve sosyal gelişmelerin seyri etkili olur. Modern devlet anlayışının ortaya çıkması, feodalite ve kilisenin gücünün kırılması ile mümkün olmuştur. Burjuvazi sınıfının ekonomik gücü kontrol altına almasından sonra siyasi gücün kontrol edilmesi zorunluluk haline gelir. Aydınlanma hareketleri ile siyasal iktidarın kaynağı insan iradesine dayandıran kuramlar ortaya konur.

Modern devlet anlayışı aynı zamanda felsefi bir dönüşümün ürünüdür. Modern devlet kuramcıları siyasal iktidarın kaynağını yeryüzüne indirmiş, onu rasyonel esaslara dayandırmışlardır.

Modern devlet anlayışında Fransız İhtilali sonrasında mutlak monarşiler döneminin yıkılması ile yeni bir aşamaya geçilir. Egemenlik sınırlandırılmış, yeni bir siyasi iktidar tipinin temelleri atılır. Modern devletler Avrupa'da ortaya çıkmış, Avrupa'da yaşanan tarihsel serüven ve felsefi dönüşümler neticesinde günümüzde var olan formunu oluşturabilmiştir.

Modern devlet teorilerinin tartışıldığı dönem Avrupa'nın birçok bölgesinde olağanüstü toplumsal hareketlilik yaşanmaktadır. Bu dönem ortaya konan devlet teorilerine

Machiavelli, Bodin, Hobbes öncülük etmektedir. Bu düşünürlerin ortak noktası siyasal iktidarı laik bir zemine oturtmak ve bunu mutlak monarşiler bağlamında savunmaktır.

Modern öncesi dönem iktidarın kaynağı olarak tanrı görülür, iktidarların tanrıdan geldiğine inanılır. Bu dönem siyasi iktidar din ve mit kaynaklarına başvurarak meşruiyet kazanır. Modern devlet teorisinin mimarları iktidarın kaynağının toplum olarak görüldüğü, meşruiyet zeminin toplumun kendisinde aranması gerektiği fikrini işlemeye başlar. Bu sayede egemenlik dünyevileşti, meşruiyet rasyonel temeller üzerine oturtulur.

Bu süreci Machiavelli başlatır, onun tanrısallıktan arınmış siyasi iktidar kurgusunu Bodin'in egemenliği kavramsallaştırması, Hobbes'un toplum sözleşmesi teorisi takip eder. Bu süreç modern devlet düşüncesinin yetkinleştirmesine zemin hazırlar. (Beriş, 2006: 9)

3.3.1. Antik Kaynaklarda Devlet Anlayışı

Antik kaynaklarda devlet anlayışı irdelendiğinde polis kavramının ön plana çıktığı görülür. Polisin temel özelliklerinden biri vatandaş olarak kabul edilen her bir yetişkinin yönetimde söz sahibi olmasıdır. Polisin özgün yapısını oluşturan temel etmen tarıma dayalı ticaret olarak görülür. Polise temel şeklini onun dini yapısı verir. Antik dönemin varlığına inanılan tanrılar, hiyerarşik ve kabile biçiminde örgütlenen tanrılar sistemine inanılır. Tanrılar arasında var olan ilişki polisin yönetim ilişkilerine de yansır. (Ağaoğulları, 2011, 28)

Polisin önemli kılan özgür insanların oluşturduğu vatandaşların anlamıdır. (Ağaoğulları, 2011, 43) Polisin yönetiminde vatandaşlar birtakım kurum ve meclisler oluştururlar. Polisin içerisindeki kurum ve meclisler, sınırlı katılım olmasına rağmen işlerlik kazanamaz, sınırlamalar katılımın yeterli seviyeye erişmesi oldukça güç bir halini alır. (Davies, 2011, 154)

Bu karmaşaya bir son vermek için bazı düşünürler yeni arayışlar içerisine girerler. (Cevizci, 2015, 63) Sokrates, Platon ve Aristoteles insanı merkez alarak polisin sorunlarına çözüm bulmaya ya da kendi düşünceleri neticesinde sorunlarından kurtulmuş bir polis kurma amacı taşırlar. Poliste var olan devlet anlayışı kendi özgül yapısı ile ekonomik, toplumsal ve felsefi tartışmaların varlığını teminat altına almıştır. Vatandaşlar

için var olan bu anlayış, özgürlüğün sürekliliği için himaye edilmesi gerekli bir olgu olarak nitelenebilir. Polisin himaye edilmesi için geliştirilen yöntem ve düşünceler, polisin sınırları içinde kalarak uygulanabilir hale gelebilir, bu surette anlam kazanabilir. Her vatandaş bu durumun bilincindedir.

İnsanın felsefenin konusu haline gelmesinde önemli rol oynayan Sokrates, dönemin devlet anlayışını irdelemek açısından büyük önem taşır. Onun düşünce dünyası öğrencileri aracılığıyla gelecek nesillere aktarılmıştır. Yazılı bir eser bırakmayan Sokrates, yaşadığı dönemde poliste meydana gelen çekişmelerden büyük rahatsızlık duymuş, o dönem insanlarla giriştiği tartışmalar tepki toplamasına neden olmuş, bu uslanmaz tavrı onun sonunu hazırlar. (Platon, 2018, 176)

Sokrates'in ölümü üzerine Platon, onun düşüncesine eserlerinde yer vermiş, kendisinden önce başladığı kabul edilen insanın felsefenin nesnesi olma durumu gelişimine devam etmiştir. İnsanı öncelemesinin yanı sıra Platon'un düşüncesinde organizmacı toplum anlayışını savunduğu görülebilir. Göze, 1983, 32) Bu durum insanları üzerine düşen görevleri yerine getirmesini zorunlu kılar.

Platon'un siyaset felsefesine ilişkin eserleri o dönemde devlet anlayışına dair fikirler edinebiliriz. Onun eserlerinden yola çıkarak dönemin devlet algısından ziyade idealinde var olan devlet tasavvuruna, devlet tahayyülünden ziyade bu tahayyülün ardında yer alan zihni olgulara erişmemiz mümkündür. Onun eserleri dönemin noksanlarını ve rahatsızlıkları görmek açısından önemli bir yer tutar. Platon insanların ilk amacının mutluluk olduğunu savunur. İnsan toplumdan bağımsız düşünülemez, bu yüzden toplumun mutluluğu onun için tek gayedir. (Platon, 2018, 117) Devletin var oluşu bu nedenden dolayı zaruret kazanır. Platon'a göre yasaların varlığına erdem içermeyen davranışlar neden olur. Devlet erdemli bireylerin yetişmesi için zemin hazırlamalıdır (Platon, 2012, 238)

Onun için önce yöneticiler ve sonra vatandaşlar tanrılara benzemelidir; çünkü yalnızca tanrılar tarafından yönetilen bir devlet kusursuzluğu hakim kılabilir. Platon mutluluğu kolektif bir çabanın neticesi olarak görür, onun için toplumsal mutluluk insanın tek amacı olabilir. Vatandaşlar, bireysel ve toplumsal yararın optimum seviyeye çıkabilmesi için

erdemin tek gaye olduğunu kabul etmelidir. Adaletin temin edilmesi, yalnızca bu sayede mümkün olabilir. Platon mükemmel toplumun inşa edilmesi için insanların mükemmel hale gelmesi gerektiğini savunur. Platon kendi döneminde yaşanan sıkıntıların çözümünü tasavvur ettiği devlet üzerinden betimler. Antik Yunan'da polis ve onu oluşturan vatandaşın varlıklarını devam ettirebilmesinin ne kadar önemli olduğunu Platon'un düşüncesinde ütopya şeklinde gözlemlemek mümkündür.

Aristoteles, Platon ile benzer kaygılar gütmesine rağmen, farklı çözüm önerileri sunar. Onun reçetesi Platon tarafından önerilen idealist reçeteden farklıdır. O materyalist felsefeyi savunur. Her ikisinin düşüncesi de kendi dönemlerinde polisin kurtuluşu için yeterli olmamıştır; fakat Avrupa Orta Çağ'ına ve sonraki döneme felsefi açıdan kaynaklık etmiştir. Aristoteles devletin herkesi aile ve akraba içinde iyi yaşamasını sağlayan bir yapı olarak tanımlar. (Aristoteles. 2017, 40) Ona göre devlet iyi bir yaşamın varlığından sorumludur. İyi yaşamı ise tam ve doyurucu nitelikleri üzerinden ayrıştırır. Bu yaşam mutlu ve soylu yaşamdır onun için. Bu yaşam, beden zihin ve ahlak varlığının temin edilmesi ile birlikte sair tüm unsurları kapsar. O vatandaşın zihnindeki devlet algısının önemini ortaya koyar. Birey ve devlet arasındaki güçlü bağ Platon'un düşüncesi ile benzerlik taşır. Aristoteles, devleti doğal ve zorunlu bir aşama olarak görerek, devletin önemini o dönemin en üst seviyesine taşır.

Aristoteles'in devlet düşüncesinde en önemli araç olarak adalet görülür. Ona göre insanın bireysel eylemlerinin yegane amacı mutluluğa ulaşmaktır. Bu mutluluk iyi olanla eşdeğer görülür. İyi olana erişmeyi ise erdemler mümkün kılar. Birey kendi mutluluğunu zorunlu olarak toplum içinde gerçekleştirir. Bu durumda bireysel fayda ile toplumsal olanın kaçınılmaz bir biçimde karşı karşıya geleceği açıktır. Aristoteles bu çatışmanın erdem ile aşılmasının mümkün olduğunu gösterir. İnsan toplum ilişkisinde bu süreç yalnızca devlet ile sağlanabilir. Aristoteles adalet ile dostluk arasında bir ilişki kurar, erdemden kaynaklanan bir dostluk oluşturulamıyorsa yasalar polisin devamlılığı için siyasi bir dostluk kurulmasına zemin hazırlar. Ona göre erdem insan eylemleri neticesinde ortaya çıkar, bu düşünce erdemin mevcut yerinden yaşanılan dünyaya inmesini sağlar. Polis ve vatandaş arasındaki karşılıklı ve zorunlu ilişki birbirinin varlığına meşruiyet kazandırır.

3.3.2. Geleneksel Kaynaklarda Devlet

Roma'nın devlet anlayışı Hristiyanlık öncesinde antik devlet anlayışında, Hristiyanlık sonrasında geleneksel devlet anlayışında önemli bir yer tutar. Roma düşünce tarihinin önemli simalarından birisi olan Cicero'nun yaşamı devlet anlayışında ve yönetim mekanizmasında köklü değişikliklerin meydana geldiği bir döneme rastlamıştır. O Antik Yunan düşünürlerinin rahatsızlıklarını düşünce dünyasına ve eserlerine yansıtmıştır. Cicero vatan kavramını yücelterek toprak ile devlet kavramını örtüşmesine zemin hazırlar. Ona göre vatan insanların var oluşunu teminat altına alır. Bundan dolayı kişi vatanı kendinden önce tutmalıdır. İnsan için vatandan geriye kalan zaman dilimi kendisine lütfedilir. (Cicero, 2018, 119) Onun vatan vurgusu ardında insanların toplumsal yaşama zorunlu olduğu, bu zorunluluğu karşılayacak koşulların doğa tarafından onlara lütfedildiği düşüncesi bulunur Doğanın lutfettiği bu olanaklar, erdem sayesinde fiili yaşama dökülür. Ona göre iyi bir yaşam devletin var olması ile mümkündür. Tanrı dünya ve evreni yaratır, onlara hareket kabiliyeti verir. İnsan bu sistemin işleyişini yaşamında tatbik edecek yasaları ortaya koymalıdır. Bu sayede erdeme dayalı bir adalet temin edilmesi mümkün olabilir. (Cicero, 2018, 137-143)

Hristiyanlık öncesi dönemin önemli düşünürlerinden bir diğeri Marcus Aurelius'tur, kendisi bir imparator olan Aurelius, Stoacı felsefeden etkilenmiştir. Stoacı felsefecilere paralel olarak evrenin hakimini doğa kanunları olarak görür. Olması gerekenlerin engellenmesini mümkün olmayacağı için, insanın üzerine düşen görevin olanlar karşısında aldığı tutumdur. Ona göre erdem insan eylemlerine yansır. (Aurelius, 2018, 101) Ona göre insan kendisi tanrı ve çevresi ile ilişkiye girer. İnsan bir bütünün parçası olarak bütünün hareketine uygun bir metot belirlemelidir. Bu noktada insanların erdemi adalete ve doğru olana dayanır. Adaletin tesis edilmesi, tanrıların veya doğanın insana verdiği değerlerin insanlara temin edilmesi ile gerçekleşebilir.

Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesiyle birlikte, Hristiyan bir imparatorun hükmüne girer. Bu durum Hristiyan toplumunu imparator ve devlet üzerine düşünce üretmeye zorlar. Bunun sonucunda din üzerinde yetkili iki otoritenin ortaya çıkar: bir taraf kilise, öteki taraf imparatorluk. Bu iki otoritenin aralarında yaşanan

çekişmeler, Orta Çağ devlet yapısı ve geleneksel devlet anlayışı konusunda fikir edinmemize olanak sunar. Kilise'nin Roma topraklarında yayılması sonucunda antik kaynaklar ve Hristiyanlık düşüncesi harmanlanarak yeni bir felsefe ortaya konulur, buna patristik felsefe ismi verilir. Patristik felsefe etkisini skolastik düşüncenin ortaya çıkmasına kadar sürdürdü. Skolastik düşüncenin oluşma evresinde toplumsal değişim etkili olur, akıl büyük önem kazanır. Fakat akıl imana olan bağımlılığı, bilginin kaynağının tanrısallığı devamlılığını sürdürür. Hristiyanlık düşüncesinin Tanrının yardımı ile birbirleri arasında bağ kuran insan, vatandaşlık kavramını ortadan kaldırır, insanlar arasında evrensel bir birliktelik oluşmasını arzular. (Akın, 1962, 51-52) Hristiyanlık düşüncesinde insanın dünyada meydana getirdiği tüm zorunlu ilişkiler ve kurumlar işlenen günahların neticesidir, bu yüzden Hristiyanlık düşüncesi devlet kavramını olumlamaz. Tüm durumlar tanrının yaratması ile meydana geldiği için onun kurallarından bağımsız hareket edemezler. Devletin koymuş olduğu kuralların bağlayıcılığı sınırlıdır, esas yasalar tanrı tarafından konulmaktadır. (Ağaoğulları, 2011, 219) İnsanlar tarafından konulan yasalara tabi olan devlet yeryüzü devleti, Tanrı tarafından konulan yasalara boyun eğen devlet ise tanrı devleti olarak tanımlanır. Orta Çağ'ın en çekişmeli konusunu bu ayrım oluşturur. Yeryüzü devleti insanların kişisel ihtiraslarını yaşama geçirmek için kurguladıkları bir araçtır. Kutsal olan Tanrı devleti adalete dayanmasından dolayı ulaşılması gerekli bir amaç olarak görülür (Ağaoğulları, 2011, 221-222)

Antik ve geleneksel devlet anlayışları erdemler, toplumun merkezini oluşturur. Toplumu erdemlere uygun biçimde davranış benimseyen insanlar şekillendirir. Ancak antik Yunan'da erdemleri toplum belirlerken, Hristiyanlık düşüncesinde erdemlerin kaynağı ve denetimcisi tanrı olarak kabul edilir. İki devlet anlayışı arasında farklılaşan bir diğer husus insan aklına olan güven olarak karşımıza çıkar. Hristiyanlık düşüncesinde akıl zamanla önemli hale gelse de sürekli imanın gölgesinde kalmıştır. Her iki form arasında farklılaşan bir diğer noktayı egemenlik alanlar ve bu alanla ilgili beklentiler oluşturur. Her iki toplum formunun ortak noktasını toplumsal sistemin merkezinde toplumun yer alması düşüncesidir.

3.3.3. Machiavelli

Skolastik düşüncenin egemen olduğu Orta Çağ döneminde Kilise hem siyaset hem de toplum üzerindeki gücü temsil etmektedir. Rönesans döneminin en önemli figürleri arasında yer alan Machiavelli'nin devlete dair görüşleri din ve ahlak bağlamından ayrışmış, modern politika düşüncesinin oluşturulmasına öncülük etmiştir. (Şenel, 2017: 330)

Machiavelli'nin yaşadığı dönemde Avrupa değer, düşünce ve kurumların sorgulanmaya başlandığı geçiş evresi yaşamaktadır. Aynı zamanda bu dönem coğrafi keşiflerin gerçekleştiği ve bu keşiflerin sosyal, politik ve ekonomik dönüşümleri beraberinde getirdiği bir dönemdir. Ayrıca bu dönemde, dinsel reform hareketi meydana gelmiş, kilisenin otoritesi sarsılmaya başlamış ve bunun neticesinde Avrupa'da farklı dinsel azınlık grupları ortak politik fikirler etrafında toplanabilmiştir. (Machiavelli, 2008: 13)

Bu dönemde Rönesans hareketinin yaşandığı İtalya'da bulunan Machiavelli'nin görüşleri, politik yazın tarihinde yeni bir çığır açmıştır. Machiavelli'nin insanı birey olarak ele alması ve onu kendi tutku ve menfaatlerine bağımlı bir varlık olarak tanımlaması, Rönesans hareketi ve Hümanizm düşüncesinin, insanı kendinde bir amaç olarak gören anlayışı ile örtüşür

Machiavelli'nin politik görüşlerine en meşhur eseri Prens'te yer verir. Machiavelli bu eserinde öncelikle egemenlik konusuna yoğunlaşmaktadır. (Machiavelli, 2008: 76-77) Machiavelli'nin hayatı boyunca İtalya'nın birliği ideali doğrultusunda mücadele verdiği söylenebilir. O, bu amacını gerçekleştirmesinde en büyük engel olarak Katolik Kilisesini görmektedir. (Knutsen, 2006: 55)

Prens ve Tito Livio'nun İlk On Yılı Üzerine Söylevler, isimli eserleri kaleme alan Floransalı devlet adamı, stratejist, şair ve oyun yazarı Machiavelli söz konusu eserlerinde iktidarın alınışı ve korunması üzerinde durur. Prens'te Mutlak Monarşi'ye, Tito Livio'nun İlk On Yılı Üzerine Söylevler'de, cumhuriyet'e yakın durur. (Taşkın ve Becermen, 2013: 48).

Machiavelli'nin yaşadığı dönem İtalya, birbirleri ile mücadeleye girişmiş küçük eyaletlere bölünmüş bir siyasi yapıdan oluşmaktadır. Machiavelli, İtalya siyasi birliğinin kurulmasını amaç edinir. Onun bu amacı karşısındaki en büyük engel Vatikan'dır. (Şenel, 2017: 333) Machiavelli'nin kuramının ana temasını oluşturan politik iktidarın sekülerleşme süreci, Orta Çağ Avrupası'nda yönetimde bulunan erklerin, iktidarlarını kiliseden uzaklaştırmak için ortaya koydukları mücadele ile başlamışlardır.

Orta Çağ'da devlet, ortak bir inançtan dolayı fikir birliğine varılmaz, dinsel yaklaşımların her türlü menfaatin üzerinde kabul edildiği bir hayat tarzına hizmet eden bir yapıda görülmektedir. Kiliseye bağımlı görülmeyen hiçbir yönetim adil görülemez.

Machiavelli, modern devlet kavramını olgusal seviyede ilk defa kullanması açısından Rönesans döneminde bir eşik olarak nitelendirilebilir. Machiavelli siyasi iktidar ile dinsel otorite arasındaki kopuşun simgesi olmuştur. O, devleti laik esaslar üzerine inşa etmiştir. (Hakyemez, 2004: 28).

Machiavelli'nin siyasi fikirleri kendisinden önceki düşünürlerden birçok açıdan ayrışır. Machiavelli öncesi tüm siyasi yazın, siyasi iktidarı aşan dini ve mistik argümanlarla izah edilmeye çalışılmıştır Machiavelli ise, devlet olgusunu dini ve mistik öğelerden ayırarak, laik bir esas üzerine inşa etmektedir. (Ebenstein, 2001: 167)

Machiavelli için, İtalya siyasi birliğinin kurulması en ulvi gayedir. O'na göre bu gaye, yalnızca kudretli bir hükümdar öncülüğünde gerçekleştirilebilir. (Machiavelli, 2008: 101) Bu gayenin gerçekleşebilmesi için hükümdar, kendisini hiçbir din ve ahlak kuralına bağlı olmamalıdır. Bu fikir siyasi literatüre "*amaca giden her yol meşrudur"* biçiminde geçmiştir. (İskit, 2011: 21).

Machiavelli'ye kadar hiçbir filozof politika, ahlak ve din birbirlerinden ayırmaz. Machiavelli ise politikanın temel ölçütünü, iktidarın alınışını ve korunması olarak görür. Bu ulvi gayenin gerçekleştirilmesi için her araç meşruiyet kazanır. (Çetin, 2007: 129).

Machiavelli siyasi ahlakı kendi paradigması içinde irdeler. Ona göre, siyasi ahlak ile toplumsal ahlak birbirleri ile örtüşmez. Toplum tarafından kötü ve yanlış olarak

nitelendirilen davranışlar iktidarın devamını sağlamak ve iktidarı korumak için bir erdem olarak nitelendirilebilir (Çetin, 2007: 129-130)

Machiavelli'nin amacı siyasi iktidarı kontrol altına almak, kontrol altında tutmak ve yaygınlaştırmaktır. Bu amacın esas ölçüsü başarıdır. Bir davranış, bu amaca hizmet ettiği sürece iyi olarak nitelenebilir. Bu davranış toplum ahlak ve din kurallarından bağımsız, kendine özgü bir değere sahiptir. Bu davranış iktidar üzerinde yaptığı tesir ile iyi veya kötü olarak nitelendirilir. (Dursun, 2005: 22).

Machiavelli'nin görüşlerinde, iktidar mücadelesinde iki yol bulunur. Birincisi belirli yasalar çerçevesinde ortaya konan mücadele, ikincisi ise güç ile ortaya konan mücadeledir. İlk yol insanlar, diğer yol hayvanlara mahsustur. Prens birinci yolu etkili kılamazsa, ikinci yolu denemeye koyulmalıdır. Prens, tilki ve aslanın belirgin özelliklerini kendinde toplayabilmelidir. Bunlar tuzakları kavrayabilmek için kurnazlık, düşmanları korkutabilmek için güçlülüktür. (Çetin, 2007: 129)

Machiavelli, devlet kavramını modern manası ile ilk kez kullanan düşünür olarak karşımıza çıkar. Machiavelli, Prens isimli eserinde, "örgütlenmiş bir güç olarak, kendi bölgesinde üstün ve diğer devletlerle ilişkilerinde bilinçli bir yükselme politikası izleyen siyasal kurum" manasında devlet kavramını ele almaktadır. Bundan dolayı, Machiavelli ülke, toplum ve hakimiyet unsurları ile beliren modern devletin kurucusu olarak tanınır. (Ağaoğulları ve Köker, 2004: 172).

Modern devlet, dini otoritenin dünyevi iktidar üzerinde kurduğu vesayetin sona ermesi ile varlık kazanır. Bu nedenle politik alanın laikleşmesi, modern devletin doğuşuna zemin hazırlamış olduğu söylenebilir. Siyasal iktidarın kuramsal temelinin atılmasına Machiavelli öncülük etmiştir. O, siyasal iktidarı siyasetin üzerinde herhangi bir öğe ile açıklamak yerine iktidarın varlığını kendinde bir amaç olarak inceler. Bu sayede devlet din, ahlak ve metafizik unsurlarlardan sıyrılmış ve o laik bir esas üzerine konulmuştur.

Machiavelli ile birlikte, modern devlet ve egemenlik kavramlarının olgusal boyutta ilk defa kullanılmıştır. Machiavelli devletin meşruiyetini ve devamlılığını teorik boyutta incelememiştir. Bu, Machiavelli'nin en büyük noksanı olarak nitelendirilir. Onun bu noksanı sonraki dönemlerde Bodin tarafından giderilmiştir.

3.3.4. Bodin

Bodin'in siyasi fikirleri, Fransa'da din savaşlarının yaşandığı kaotik bir dönemde oluşmuştur. Bodin, ülkesinde meydana gelen bu iç savaşın kaynağı olarak iktidar boşluğunu görür. Bodin'e göre bu durumun aşılması yalnızca egemen gücün tek bir otorite altında toplanması ile mümkün olabilir. O ülkesindeki kaotik ortamın son bulması ve var olan sistemin yeniden inşa edilmesi için taraflara krallığa biat etmeleri telkininde bulunur. (Ağaoğulları ve Köker, 2000: 11-12)

Bodin devletin ontolojisini ve hakimiyetin kaynağını sorgular. Onun devletin kökeni hakkındaki görüşleri aileye dayanır. Onun devlet tanımı *"birçok ailenin ve bu ailelerin ortak olan şeylerinin, egemen erk tarafından, hukuka uygun olarak yönetilmesidir"* biçimindedir. Bodin'in bu tanımı ile devlet ve aile kurumlarını özdeşleştirmiştir. Ona göre devlet güç kullanma yetkisine sahiptir, ve bu despot bir yönetim olarak değerlendirilemez. Devletin bu yetkisinin meşruiyeti yönetimin adalete ve ortak menfaate dayanması ile mümkündür. (Çetin, 2002a: 3-4)

Bodin'in siyaset teorisini, olgu ve eylem üzerine inşa etmez, onun teorisinin meşruiyetini dayandığı hukuki zeminden alır. Bodin, devletinde dini ve mistik unsurlara yer vermemiş, devleti yasal ve laik bir temel üzerine koymuştur. (Ağaoğulları ve Köker, 2000: 18-19).

Bodin modern devlette egemenlik kavramınını tanımlamış ve bu kavramı sistemli bir kuram haline getirmiştir. Bodin, "*Devlet Üstüne Altı Kitap*" isimli eserinde egemenlik kavramını "*yurttaşlar üzerindeki en üstün, en mutlak ve en sürekli güç"* olarak tanımlar. Bodin, bu eserde egemenlik kavramının niteliklerini ortaya koymuştur. (Kapani, 1992: 56)

Bodin egemenlik kavramına yasal çerçeveden bakar. Onun için, egemenlik devletin varlığının temel koşuludur. Modern devlet olarak tanımlanan siyasi örgütlenme şekli, yasal çerçevede varoluşunu egemenlik yetkisine borçlu görülür. Modern devlet kendisinden önceki siyasi yapılardan farklı kılan esas unsur egemenlik anlayışıdır. (Özman, 1964: 57)

Bodin'in modern devlet anlayışına en önemli katkılarından biri süreklilik prensibini ortaya atmak olmuştur. Bodin, devletin sürekliliğinin egemen otorite yerine, egemenlik olgunun devam etmesi ile gerçekleşebileceğini savunur. Bodin'in bu düşüncesi, modern devletin

kurumsallaşması ve toplumsal uzlaşının sağlanması noktasında önemlilik arz eder. (Çetin, 2002a: 3).

Bodin, egemenliğin var olabilmesi için belirli bir otoritenin elinde somutlaşması gerekir. Egemen otoritenin belirlenebilmesi için, yasama gücünün hangi otorite tarafından kullanıldığına bakmak yeterli olacaktır. (Ağaoğulları ve Köker, 2000: 30)

Bodin, yasama gücünün paylaşımı doğrultusunda yönetim biçimlerini kategorize eder. Egemenliğin tek elde toplanması mutlak monarşi, belirli bir azınlığın elinde bulundurulması aristokrasi, halkın elinde tutuluyorsa demokrasi olarak tanımlanabilir. (Ağaoğulları ve Köker, 2000: 30).

Bodin üç farklı yönetim biçimini kabul etse de, egemenlik yetkisinin tek bir otorite tarafından kullanılmasını savunur. Bodin'in bu fikrinin oluşmasında en önemli etken Fransa'da yaşanan iç savaştır. Bodin, ülkesindeki karışıklığın temel nedeninin iktidar boşluğu olduğunu düşünür. Ona göre, bu durum yalnızca mutlak monarşinin güçlenmesi aşılabilir. (Ağaoğulları ve Köker, 2000: 11-30). Bodin'e göre egemenlik sürekli, bölünmez ve mutlaktır. Eğer egemenliğin taraflar arasında paylaşılması söz konusu olursa, bu beraberinde kaosu ve karışıklığı getirecektir. (Hakyemez, 2004: 30-31)

Bodin, modern devlet anlayışını laik ve yasal temelleri üzerinde durmuş, egemenlik kavramını ve bu kavramın niteliklerini irdelemiştir. Bodin'in siyasi literatüre en büyük katkısı egemenliğin sürekliliğini savunması olmuştur. Bodin siyasi iktidarın belirli bir otoriteden soyutlayarak kurumsal bir yapı oluşturmasına zemin hazırlamıştır. Bodin sayesinde devlet meşruiyetini metafizik öğelerden arındırmış, rasyonel ilkelere dayandırmıştır. Bodin'in ortaya koyduğu bu yenilikler, modern devlet anlayışı oluşum sürecinin temel prensipleri halini almıştır

3.3.5. Hobbes

Hobbes'un siyaset teorisini güven ve barış ortamı oluşturmak üzerine tasarlamıştır. Onun yaşadığı dönemde ülkesi İngiltere'de Katolik ve Protestan mezhepleri arasında, kraliyet ve parlamento arasında çekişmelerden kaynaklanan siyasi kaos hakimdir. Hobbes, yasamının

önemli bir bölümünü siyasi istikrarsızlıklar içinde geçirmektedir. Bu durum Hobbes'un siyaset düşüncesinde çok önemli bir etkiye sahiptir.

Hobbes'un siyaset teorisinin hareket noktası doğa durumu olarak görülür. Doğa durumunu insanlar arasında sürekli savaş hali, güvensiz ve istikrarsız bir ortam olarak tanımlar. Devletin varoluşu, insanların bu kaotik zeminden kurtulabilmek için toplumsal bir sözleşme ortaya koymaları ile mümkün olmuştur. İnsanın güven içinde yaşamına devam edebilme arzusu, devletin varlığını mecbur kılmıştır. (Saygılı, 2010: 81)

Hobbes devletin bir fenomen olarak ortaya çıkışının izahını bir varsayıma dayandırır. Doğa durumu olarak adlandırılan bu varsayım ile otoritenin oluşmadığı bir düzenin, insanların yaşamında meydana getirebileceği olumsuz durumları çarpıcı bir biçimde işler. Bu varsayımından yola çıkarak siyasal iktidarın mutlak zorunluluğu sonucuna varır. (Ağaoğulları ve Köker, 2000: 175-176).

Hobbes'un doğa durumu olarak adlandırdığı kaotik zemin, tarihsel bir anlam içermez. Siyaset teorisinin bütünlük oluşturmasını sağlayan metodolojik bir tasarıdır. Siyasi iktidarı zorunlu kılan yolun başlangıç noktası kabul edilen doğa durumu, insanların otoritesine teslim olacağı meşru gücün varoluşuna zemin hazırlar.

Hobbes'a göre; tabiat insanı fiziksel ve mental kabiliyetleri açısından eşit yaratmıştır. Eşit olan insan tutkuları ve arzuları benzerlik taşıyacaktır. Benzer isteklere sahip olan insanlar, kaçınılmaz bir biçimde birbirlerinin düşmanı olacaklardır. İnsanların her biri, diğerine üstünlük kurmaya ve onu yok etmeye kalkışacaktır. İnsanlar öncelikle varlığını korumaya calışacak, ve sonrasında varlığını güçlendirme ve sahip olduklarını arttırma yoluna gideceklerdir. Bu döngü sonucunda, insanların birbirleri için tehlike oluşturduğu güvensiz bir ortam oluşur. (Göze, 2007: 135)

İnsanları saldırgan tutumlarından alıkoyabilecek, caydırıcı bir gücün bulunmadığı doğa durumu insanları birbirleri ile mücadelesi, sürekli bir savaş hali olarak görülür. Doğal yaşamın savaşa teslim olduğu bu düzende ''*insan insanın kurdudur.''* (Zabunoğlu, 1957: 230; Güriz, 1955: 305; Ağaoğulları ve Köker, 2000: 179)

Doğal düzende insanlar arasındaki savaş üç nedene dayanır: Bunlar kazanç, korunma içgüdüsü ve şöhrettir. Bu duygulardan dolayı insanlar sürekli birbirleri ile çekişme halindedirler. İnsanlar başkalarına ait olan şeyi elde etmek için sürekli yarışırlar. Sonra sahip olduklarını korumak amacı ile birbirleri ile savaşırlar. Üstünlüklerini kanıtlama ihtiyacı, insanlar arasındaki savaşın süreklilik arz etmesini sağlar. (Göze, 2007: 135)

Doğa durumunda tarım ve sanayi faaliyetlerinin yapılamaz, ticari faaliyetlerde güven sağlanamaz, sanat gelişemez, bilim ilerleyemez. En kötüsü ise ölüm korkusunun devamlı hissedilmesidir. İnsanların hayatında yalnızlık ve yoksulluk kaçınılmazdır. Böylesi bir mücadele durumunda adaletin sağlanması mümkün değildir. Hukuki norm ortaya koyabilecek egemen bir gücün var olmadığı bir yerde, adaletten söz edilemeyecektir. (Güriz, 1955: 305)

Doğa durumunda mülkiyetin varlığından söz edilemez. İnsanların sahip oldukları şey üzerindeki hakimiyeti yalnızca güçleri ölçüsündedir. Kendisinden daha güçlü bir rakip sahip olunan şey üzerinde yeni bir hakimiyet tesis edebilir. (Hobbes, 2001: 92)

Doğal yaşamın insanlara sunduğu hayat, insanın bu durumdan kurtulmasını zorunlu kılmıştır. Aksi durum, insanı varlığının devamını tehlikeye düşürecektir. İnsanın kendini koruma içgüdüsü ve yaşama arzusu onu barışa yöneltecektir. İnsan korkuları ile başa çıkabilmek ve yaşamını devam ettirebilmek için diğer insanlarla uzlaşma yoluna gidecektir. (Saygılı, 2010: 81).

Hobbes'a göre insanlara yaşam olanağı sunmayan doğa durumunun, sürekliliği mümkün değildir. Doğa durumunda yaşanan güvensiz ve istikrarsız ortamdan çıkış yolu arayan insanlar bir sözleşme ortaya koymaya mecbur kalırlar. İnsanların korunma içgüdüsü ve yaşama arzusu, onları rasyonel tercih yapmaya yönlendirir. Bunun sonucu olarak insanlar barışı tesis edebilmek için bir sözleşme ihdas ederler. (Güriz, 1955: 306; Göze, 2007: 137)

Bu sözleşmenin bir anlam ifade edebilmesi için, sözleşmenin taraflarının sözleşme metnine sadık kalmaları gereklidir. Oysa insanlar hırslarına ve tutkularına karşı koyma iradesi gösteremeyen mahluklardır. Kişisel menfaatleri barışa ve huzura baskın çıkabilir. Bu durum insanların sözleşmeye olan sadakatlerini kendi vicdanlarına bırakacaktır. Bu koşulda, insanları sözleşmeye uymaya zorlayacak caydırıcı bir güce ihtiyaç duyulacaktır.

Sözleşmeyi anlamlı kılan üçüncü tarafın varlığıdır. Hobbes'a göre barış ortamının sağlanması ancak kılıç zoru ile mümkün olacaktır. Bu yüzden sözleşmenin varlığını ve tarafların sözleşmeye bağlılığını sağlayan egemen bir güce ihtiyaç duyulacaktır. Devlet, bu egemen gücün somut ifadesidir. (Güriz, 1955: 306; Hobbes, 2001: 94-96)

Hobbes'a göre, insanların hakkını koruyacak ve güvenliğini sağlayacak, ona düzenli bir hayat vaat edebilecek egemen güç, insanların sahip oldukları yetkilerin belirli otoritelere devredilmesi ile kurulacaktır. Bunun için insanlar sözleşme ile hak ve yetkilerini kişi ya da meclis lehine terk ederler. Herkesin taraf olduğu bu sözleşmenin kurulması sonucunda ''devlet'' ortaya çıkar. Bu hadise ''leviathan''ın, mecaz anlamda ölümlü tanrının doğuşu olarak tasvir edilir. (Hobbes, 2001: 130)

Toplum sözleşmesi kurulması ile insanlar sahip oldukları hak ve yetkileri egemen bir güce bırakarak siyasal toplumun oluşmasına zemin hazırlarlar. Sözleşmenin tarafı olan insanlar iradelerini üstün otoriteye bırakacak, ve iradeleri üstün otorite tarafından temsil edilecektir. Sözleşmenin tarafları iradesini devrettikleri otoritenin işlem ve eylemlerini, kendi işlem ve eylemleri olarak göreceklerdir. Bu sayede insanlar güven ve istikrarı sürekliliğini hedeflemektedirler. (Göze, 2007: 139)

Toplum sözleşmesinde egemenin sözleşmenin tarafı kabul edilmez. Çünkü egemen güç, sözleşmenin yapılması ile ortaya çıkmıştır. Bu durumda devlet sözleşmeye bağlı sayılamaz. Sözleşmeye taraf olmayan devlet, sözleşmenin hükümlerinin dışına çıkması da mümkün olamaz. Egemen gücün yaratılması katılan insanlar, otoritenin uygulamalarının sorumlusudur. Bundan dolayı, egemen gücün hiçbir hareketi şikayet edilmemelidir. (Ebenstein, 2001: 205).

Hobbes'un egemenlik tanımı "*bireysel güçlerin toplamını, toplum sözleşmesi sonucu meydana gelen egemenin kendi iradesine göre kullanma yetkisi"* şeklindedir. Egemen ''leviathan''olarak adlandırılır. Egemenin nitelikleri mutlak, sürekli ve bölünmez olarak kabul edilir. Öyle ki, egemen artık tanrı katına yükselmiştir. Hobbes onu ''ölümlü tanrı'' olarak tabir eder. (Çetin, 2002a: 4-5)

Hobbes'un devleti sözleşmenin tarafı olarak görmemesinin ardında bilinçli bir tasarım söz konusudur. Egemenin sözleşmenin tarafı olmaması onu herhangi bir mesuliyet altına

girmemesi, onun için bağlayıcı hiçbir kaide olmaması sonuçlarını doğurur. Leviathan'ın insanlar üzerinde gücü mutlaktır. O, hüküm verme, uyuşmazlıkları çözme, savaş ve barış kararını verme, cezalandırma, insanlara birbirlerine nasıl davranmasını belirleme gibi sınırsız yetkilerin yegane sahibi kabul edilir. (Şenel, 1996: 326; Hobbes, 2001: 131-139)

İnsanlar kendilerini yönetme hakkını tamamen egemen güce bıraktıkları için, egemen gücün iradesine karşı mutlak bir itaat ile yükümlülüğü altına girerler. Bundan dolayı, insanlar egemene itiraz edemezler. Hobbes, sözleşmenin insanlara egemene karşı direnme ve başkaldırı hakkı vermediğini belirtir. Bununla beraber, insanlar yeni bir yönetim biçimi geliştirme hakkını ellerinde bulundurmazlar. (Şenel, 1996: 326)

Hobbes egemenliğin sürekli ve bölünemez olduğunu vurgular. Bunun için, toplum sözleşmesi ile kurgusal bir devlet inşa eder. Hobbes kuvvetler ayrılığı ilkesini, egemenliğin parçalanmasının doğa durumuna geri dönüş anlamını taşıyacağı için reddetmiştir. Hobbes'a göre egemen güç yasa koyucudur, fakat koyduğu yasalar egemen gücü bağlı kılmaz. O, güven ve barışı tesis edebilmek için gerekli göreceği her şeyi yapma hakkını kendinde görür. (Ağaoğulları ve Köker, 2000: 212-213)

Hobbes yönetim biçimlerini üçe ayırır: Monarşi, aristokrasi ve demokrasi. Devlet biçimleri arasında meydana gelen bu farklılığın nedeni, egemenliğin bulunduğu yerin farklılık göstermesidir. Hobbes bu yönetim biçimleri dışındaki oluşumları yönetim tipolojileri arasında saymaz. (Ağaoğulları ve Köker, 2000: 207;).

Hobbes yönetim biçimleri arasında bir tercihte bulunmaz. Önemli olan müsait oluşudur. Hobbes'un esas gayesi, merkezi otoritenin mutlak gücüne bir gölge düşmemesidir. Yönetim biçimleri arasındaki ayrılık ancak amaca hizmet ölçüsünde fark edilir. Monarşi diğer yönetim biçimlerine nazaran daha istikrarlı görülür. Monarşi insanlar arasında eşitliğin sağlanabilmesi bakımından daha elverişli bir yönetim biçimidir. Demokrasi ve aristokrasi her zaman belirli sınıfların temsil edilememesi olasılığı bulundurur, bunun neticesinde yeni bir kargaşa ortaya çıkabilir. (Ebenstein, 2001: 205; Göze, 2007: 144)

Hobbes, Machiavelli ve Bodin'den sonra modern devlet anlayışının salt egemenlik temelinde irdeleyen düşünürlerin sonuncusu olarak görülür. Hobbes'un teorileri syesinde, laik ve mutlak siyasal iktidar anlayışı yetkin bir hal almıştır. Hobbes, diğer düşünürlerden

farkı, laik ve mutlak siyasal iktidar anlayışını özgül bir felsefi sistem kapsamında sunma başarısıdır. (Şenel, 1996: 317).

Hobbes, modern devlet anlayışına en büyük katkısı, siyasal iktidarı insanlar tarafından kurgulanan suni bir oluşum olarak görmesidir. Eski Yunan'dan bu yana birçok düşünür siyasal iktidarı doğal bir olgu olarak görülmüştür. Hobbes, siyasal iktidarın insanların iradesi ile ortaya çıktığını savunmuştur. Siyasal iktidar, insanların birbirleri ile yaptıkları sözleşmeden doğmuştur. O, toplumsal bir sözleşmenin ürünüdür. (Aydınlı ve Ayhan, 2004: 75, Çuhadar, 2007: 122; Göze, 2007: 146).

Hobbes'un siyasal iktidarı suni bir oluşum olarak görmesi, modern devlet anlayışının bir eşiği kabul edilir. Modern devlet anlayışını düşünülebilir kılınması, siyasal iktidarın kurgusal düzlemde değerlendirilmesi ile mümkün hale gelmiştir. Hobbes, bir kurum olarak siyasal iktidarı düşünsel düzeyde ortaya koyar ve bu sayede kendisinden önceki düşünürlerden ayrışır. (Hakyemez, 2004: 35).

Hobbes devletin kökenini toplum sözleşmesine dayandırarak, meşruiyet kaynağını tanrıdan topluma vermiştir. Egemenlik laikleşmiştir. Machiavelli ile ortaya çıkan laik devlet algısı, Hobbes'un toplum sözleşmesi sayesinde teorik bir zemine oturmaktadır.

Modern devlet anlayışının ilk aşaması, Avrupa kıtasında mutlak monarşilerin hakimiyetinin yaşandığı dönem olarak ifade edilir. (Çetin, 2002a: 2). Bu dönemin Fransız ihtilali bitirmiştir. Fransız ihtilali sonrasında yaşanan süreç, modern devlet anlayışının ikinci aşaması olarak kabul edilir. Bu aşamada egemenlik yetkisini topluma geçmiş, egemenlik demokratik bir nitelik kazanmıştır. Bununla birlikte, insanlar üstün otorite konumunun sahibi olmuşlardır. Fakat egemenlik yetkisinin sınırsız kullanılması yaşanan gelişmeler neticesinde yerini sınırlı egemenlik anlayışına bırakmıştır. (Hakyemez, 2004: 14) Sınırlı bir egemenlik anlayışının benimsendiği bu dönemde siyasal iktidar, ulus devlet olarak ifadesini bulur.

3.4. Modern Ulus Devlet Anlayışının Felsefi Temelleri

Mutlak monarşiler feodal yapının tasfiyesi ve din kurumlarının gücünü kaybetmesi sonucunda ortaya çıkar. (Kapani, 1992: 40). Bu süreç sonunda krallar, burjuvazi ile ittifak kurarak iktidarın yegane sahibi olarak tarih sahnesinde yerlerini aldılar.

Yüzyıllar sonra burjuvazi, mutlak monarşilere verdiği desteği geri çeker, bu kez onların karşısında konumlanır. Mutlar monarşilerin feodal yapının siyasi birimlerini ortadan kaldırarak tarihsel misyonunu sona erdirir. Mutlak monarşiler iktidarını sürdürmesi burjuvazinin gelişiminin önünde yeni bir engel olmuştur. Burjuvazi kendi iktidarını kurgulayarak yeni bir siyasal zemin oluşturmak ister Bundan dolayı, demokratik parlamenter görüşler ortaya koymaya başlar. (Şenel, 1996: 334)

Aydınlanma dönemi laik ve rasyonel doktrini savunan düşünürler serbest piyasa ekonomisi, kuvvetler ayrılığı, sınırlı devlet ve anayasacılık ilkelerini temel alan yeni bir siyasi teori ortaya koydular. Bu düşünürlere Locke öncülük eder.

3.4.1. Locke

Locke, 17. Yüzyılda İngiltere'de dünyaya gelir. Çocukluk dönemi, dini unsurların mezhep çatışmalarına ve siyasi yapılanmaların egemenlik mücadelelerine rastlar. Locke üst düzey bir eğitim görmüş, birçok bilim dalında incelemelerde bulunur. Gençlik döneminde liberal partinin özgürlükçü görüşleri etkisi altında kalır. Locke'un siyasi düşüncesinin oluşumunda, yasadığı tecrübelerin önemli bir etkisi bulunmaktadır. (Çetin, 1995: 15)

Locke yasamı boyunca mutlakiyetçi görüşlerin karşısında durmuştur. Burjuva sınıfı dünya görüşünün felsefi altyapısı oluşturmuş, burjuva sınıfının siyasi görüşlerini sistemleştirmesine öncülük etmiştir. Bundan dolayı Locke liberal devlet teorisinin öncüsü kabul edilir. (Şenel, 1996: 335; Göze, 2007: 154).

Locke, siyasal iktidarın varoluşunu açıklamak için doğa durumun varsayımından hareket eder. Locke, Hobbes'tan farklı olarak, insanların birbirleri ile mücadele ettiği savaş durumu olarak betimlemez, aksine onun için doğa durumu barışın egemen olduğu bir dönemi ifade eder. (Akipek, 1953: 258-259).

Locke'a göre insanlar doğa durumunda özgür ve eşit bir biçimde yaşamlarını sürdürürler. Locke'a göre, doğa durumu, insanların birbirlerine karşı sorumlu olmaksızın doğa yasaları çerçevesinde kendi eylemlerini düzenleyebildiği tarihsel bir gerçekliktir. Doğa durumunda insanlar iradelerini özgürce kullanma hakkına sahiptir, hiç kimse bir başkasının iradesi üzerinde baskı kurma hakkına sahip değildir. (Bulut, 2002: 25; Locke, 2016: 13).

Locke doğa durumunda insanların birtakım temel haklara sahiptir, bu hakların sınırlarını doğa yasaları belirler. Doğal yasa, insanlara birbirlerinin haklarına karşı saygı göstermesi emrini verir. Ancak doğal yasanın varlığı insanların birbirlerinin hakkını ihlal etmelerine engel olmaya yetmez. İnsanlar haklarının ihlal edildiğini düşündüğünde, saldırgan tarafı cezalandırma hakkını kendilerinde bulacaklardır. Cezalandırmanın belirli bir ölçüsü olmalıdır. Ancak hakkı ihlal edilen tarafın, kendisine tanınan bu yetkiyi amacına uygun bir biçimde kullanması mümkün olmayacaktır. Bu durum toplumda karışıklık yaşanmasına sebep olur. Doğa durumu bozulur, savaş ortamına geçiş süreci başlar. (Göze, 2007: 156)

Locke'un tarihsel bir gerçeklik olarak gördüğü barış dönemi cezalandırma yetkisinden dolayı savaş durumuna dönüşür. İnsanları doğa durumu yerine siyasal bir toplum oluşturmaya yönelten temel unsur, savaş durumuna son verme düşüncesidir. (Bulut, 2002: 26; Locke, 2016: 40-41)

Locke'a göre doğa durumunda insanlar doğal haklarını koruyacak egemen bir güç bulunmadığı için barış dönemi yerini savaş durumuna bırakmıştır. İnsanlar bu savaş durumun oluşturduğu güvensizlik ortamından kurtulabilmek, doğal haklarını güvence altına alabilmek için bir sözleşme ihdas etmiş, bu sözleşme devletin ortaya çıkmasını sağlamıştır. (Akipek, 1953: 261).

Locke, Hobbes'ta olduğu gibi, doğa durumundan devlet düzenine geçiş sürecini toplum sözleşmesi izah etmiştir. Ancak o, insanların haklarının tümünden egemen güç lehine feragat edeceklerini düşünmez, Hobbes ile bu noktada ayrışır. Locke'a göre insanların geçiş sürecinde yalnızca cezalandırma haklarını egemen güce devrederler. Bunun dışında var olan tüm hakları kendilerinde saklı tutarlar. (Bulut, 2002: 26).

Locke'un toplum sözleşmesi teorisinde, devletin esas gayesi, insanların can ve mal güvenliklerini sağlamak, onları dış tehditlere karşı korumak ve onlar arasındaki

dayanışmayı kuvvetlendirmektir. Devlet bunun dışında bir gaye edinemez. Çünkü insanlar temel haklarını korumak için doğa durumundan devlet düzenine geçmektedir. Onun dışında var olan haklar üzerinde devletin herhangi bir yetkisi bulunmamaktadır. (Yayla, 1992: 34-35). Locke siyasal iktidarın amacını temel hakların korunması olarak belirlemektedir. (Locke, 2016: 11)

Locke'a göre siyasal iktidar meşruiyetini insanların özgür iradeleri ile oluşturdukları sözleşmeden bağlı kaldığı sürece koruyacaktır. (Locke, 2016: 141) Locke, toplum sözleşmesi ile siyasal iktidarın sınırını ortaya koyar. Sınırlarının dışına çıkan veya keyfi uygulamalar gerçekleştiren yönetim meşru kabul edilemez. O halde, halk sözleşmeye karşı sadakat yükümlülüğünü yerine getirmeyen yönetime karşı direnme hakkına sahip olacaktır. İnsanlar sözleşmeye bağlı kalmayan yönetimi, direnme hakkını kullanarak düşürme ve değiştirme hakkını kullanabilirler. (Tunçay, 1969: 166-167)

Locke siyasal iktidarı sınırlandırmak için ortaya koyduğu bir diğer mekanizma kuvvetler ayrılığı teorisidir. Ona göre, siyasal iktidarın üç temel unsuru vardır. Bunlara yasama, yürütme ve konfederatif güç adını verir. Locke hiyerarşi bakımından yasamanın, üstün bir konumda bulunduğu kuvvetler ayrılığı anlayışını savunur. Yasama gücü, her şeyden evvel yürütme ve konfederatif gücünün sahibidir. Bundan dolayı yasama gücünün ruhuna uygun bir biçimde kullanılmalıdır. (Göze, 2007: 159-163).

Locke yaşadığı asırda mutlakiyetçi görüşlere çok büyük bir darbe vurmuştur. O burjuva sınıfının dünya görüşünün felsefi altyapısını oluşturmuş ve burjuva sınıfının siyasi görüşlerini sistemleştirmiştir. (Şenel, 1996: 335; Göze, 2007: 154) Locke monarşiye karşı çıkar, demokrasiyi savunur. İnsanların doğal haklarının korunması için en iyi koruyucusunun parlamento olduğunu düşünerek parlamenter demokrasinin savunucusu olmuştur

Locke'un insanların doğuştan gelen devredilemez doğal haklara sahip olduklarını ileri sürmesi, günümüz insan hakları teorisinin temelini oluşturur. Locke'un düşünceleri İngiliz Devriminin meşruiyetine katkıda bulunur. Tarihin ilk anayasal metni olarak görülen ABD Anayasasında onun özgürlükçü düşüncesinin büyük etkisi olmuştur. Fransız İnsan Hakları ve Vatandaşlık Bildirgesinde onun düşünceleri önemli bir yer tutar. (Yayla, 1992: 44-45).

Locke insanların devlet ile olan ilişkilerinin yasal bir çerçevede gerçekleşmesinin gerektiğini belirtir, anayasal yönetim ve hukuk devletinin savunucusu olur

3.4.2. Rousseau

Rousseau, İsviçre'de dünyaya gözlerini açar. Henüz çocukluk yaşlarında ailesinden ayrılır ve yaşamının geri kalan kısmını Avrupa ülkelerini dolaşarak geçirir. Birçok farklı alanda yetkinlik kazanır. Rousseau'nun kariyerinin dönüm noktası Dijon Akademisi'nin düzenlediği yarışmada başarı kazanması olmuştur. Bu yarışmada Rousseau, bilim ve sanattaki gelişimin insanlara olumsuz etkilerini savunur. Bir süre sonra Rousseau Dijon Akademisi'nin düzenlediği bir başka yarışmaya katılır. Bu yarışma için kaleme aldığı eşitsizliğin kökeni ile ilgili eser beklenen başarıyı gösteremez, fakat bu eser siyasal düşünce tarihine damgasını vuracaktır. (Ebenstein, 2001: 247-248).

Rousseau'nun siyaset teorisinin doğa durumu varsayımına dayanır. Ona göre, doğal yaşamda insanlar özgür ve eşit olarak yaşamlarını sürdürürler. (Rousseau, 2011: 4-5). Rousseau'ya göre, doğa durumunda insanın temel endişesi fiziksel ihtiyaçlarını gidermektir. İnsan basit ve ulaşılabilir ihtiyaçlara sahiptir. Bu bakımdan, doğa durumu insanlara mutlu bir yaşam olanağı sunar. Doğa durumunda insanların birbirlerine karşı herhangi bir sorumlulukları bulunmaz. Bundan dolayı onlar hiçbir baskıya maruz kalmaz. Doğa durumunda iyi ve kötü ayrımı, suç ve erdem tasviri bulunmaz. İnsanlar yalnızca belirli duygulara sahiptir. (Göze, 2007: 194)

Rousseau doğa durumunu barış dönemi olarak betimler. Çünkü insanların istekleri sınırlıdır ve bu isteklerini karşılamakta herhangi bir güçlük çekmezler. Doğa durumunda insanlar kötülüklerden kaçınmak için çaba sarf ederler. İnsanlar şiddet eylemi ile karşılaştıklarında, bu eylemi makul bir kötülük olarak değerlendirmeyi tercih edeceklerdir. (Göze, 2007: 194)

Rousseau özgürlük ve eşitlik ortamına uygar toplumun oluşmasının son verdiğini savunur. Bir insanın bir toprak parçasında egemenliğini ilan etmesi ile uygar toplumun temelleri atılmış, doğa durumu son bulmuştur. (Rousseau, 2010: 133) Mülkiyet, güç istenci ve hükmetme arzusu insanların ayrışmalarına sebep olur. Rousseau'nun teorisinin odak

noktasını eşitlik oluşturur. Rousseau, bütün olumsuzlukların kaynağını eşitliğin var olmamasında bulur. (Gül, 2003: 180).

Rousseau'ya göre, uygar toplumun ortaya çıkması insanın saldırgan ve bencil olmaya yönetmektedir. İnsanların sahip olduklarını arttırma çabası yeni oluşmuş toplumda savaş durumunun görülmesine neden olur. (Göze, 2007: 198). Ona göre, savaş durumuna rasyonel çözüm bulmaya çalışan insanlar, doğa durumuna geri dönüşü gerçekleştiremeyecekleri için, toplum sözleşmesini oluştururlar, siyasi iktidar ortaya çıkar.

Rousseau'ya göre toplumsal sözleşmenin amacı toplumun oluşması ile ortaya çıkan savaş haline son vermek, insanların varlıklarının ortak bir güç tarafından korunmasını sağlamaktır. (Göze, 2007: 201). Toplum sözleşmesi, insanların varlığının ve tüm haklarının genel bir iradeye devretmesi anlamına gelir. Sözleşmenin akdi şu şekildedir: *"Her birimiz varlığımızı ve tüm haklarımızı genel iradenin emrine verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul ederiz"* (Rousseau, 2011: 15)

Genel irade insanların iradelerini aynı yönde bildirmeleri neticesinde ortaya çıkar. İnsanlar genel iradenin bir parçası konumundadır. Bu durumda, Rousseau'nun teorisinde egemen, toplum sözleşmesi insanları bir siyasi topluluk haline getirilen halk olarak ifadesini bulur. Böylece Rousseau'nun egemen ile halkı özdeşleştirmesi, onun halk egemenliği teorisinin ulaşmasını sağlar. (Beriş, 2006: 88-89).

Rousseau'ya göre insanlar iradelerini toplumsal sözleşme etrafında birleştirmiş, hak ve yetkilerin siyasal topluluğa devri gerçekleşmiştir. Bu durum genel irade kavramının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Genel irade kişisel iradenin üzerinde, kendine özgü bir varlık biçimi olarak beliren kolektif iradenin görünümüdür. (Kapani, 1992: 71).

Rousseau'ya göre egemenliğin kaynağını halk oluşturur. Yurttaşların her biri egemenlik hususunda eşit derecede paya sahiptir. Rousseau egemenliği halka dayandırarak, devleti demokratik bir zeminde yükselmesine imkan sunmuştur. Rousseau'nun teorisi iktidar ve egemenlik birbirinden kesin hatlarla ayrılmasını sağlamıştır. Onunla birlikte halk kendi iradesinin iktidarı değiştirebilecek, geri çağırabilecek bir güce sahip olduğunu fark etmiştir. Artık egemenliğin asli sahibi halk olmuştur (Beriş, 2006: 89-90)

Rousseau devletin toplum üzerindeki otoritesinin rasyonel esaslara dayanmasını sağlamıştır. Egemenliğin gerçek sahibinin halk olduğunu, halkın egemenliğini yasalar aracılığı ile kullanması gerektiğini savunmuştur. Bu bakımdan değerlendirildiğinde Rousseau'nun fikirlerinin doğrudan demokrasi modeli ile uyumlu olduğu görülür

3.4.3. Sieyes

Sieyes 1748 yılında Fransa'da dünyaya gelir, 1836 yılında Fransa'da yaşamını yitirir. Yaşamının büyük bölümünü aktif siyaset ile iç içe geçirir, önemli görevler üstlenir. (Tunçay, 1969: 233)

Sieyes Fransız devriminin yaşanmasına tanıklık eder. Onun fikirlerini anlayabilmek için, devrimin yaşandığı konjonktür doğru bir şekilde tahlil edilmelidir. Devrim öncesi Fransa'da toplum belirli tabakalara ayrılmıştı. Bu tabakaları üç gruba ayırabiliriz. İlk iki tabaka imtiyazlı kesimi ifade eder. Üçüncü tabaka ise imtiyaz sahibi olmayan toplumun geri kalan kesimi. Bu tabaka, imtiyazlı tabakaların baskısı altındadır, onlar tarafından engellenmiş ve ezilmiştir. (Göze, 2007: 214-215) Sieyes bu durumdan rahatsızlık duymuş, bu düzeni eleştirmiş, görüşleri devrim ve sonrasına damga vurmuştur.

Sieyes'in düşünceleri devrimin yaşanmasında önemli bir rol oynamıştır. Meclisin oluşturulmasında onun düşünceleri büyük ölçüde etkili olmuştur. Devrimin sona ermesine neden olan hükümet darbesi yine Sieyes'in etkisi görülür. O devrimin başlamasını ve bitmesini etkileyen önemli düşünsel figürdür. (Sarıca, 1999: 98-99).

Sieyes milli egemenlik hakkında görüşlerini *"Üçüncü Tabaka Nedir?"* isimli eserinde ortaya koyar. Sieyes eserinde sorular ve cevaplar üzerinden yola çıkarak yeni bir yol haritası çizer. (Göze,2007:214-215). Sieyes'e göre imtiyazların ortadan kaldırılması herkesin haklar ve özgürlüklere kavuşmasını sağlayacak, bu sayede hukukun önünde eşit bir bütün ortaya çıkabilecektir. (Sarıca,1999:100). İmtiyazlar ortadan kalktığında geride yalnızca "üçüncü tabaka" kalacak, bu milleti ortaya çıkaracaktır. (Beriş,2006:91) Milletin her şey haline gelmesi, ona devleti yönetme hakkı verecektir. Bunun için meclisi yalnızca milletin temsilcileri oluşturmalı, millet meclisleri kurulmalıdır. (Göze, 2007: 217)

Sieyes milleti ortak yasalara tabi olan, ortak yasa koyucu tarafından temsil edilen topluluk olarak tanımlar. İmtiyazlara sahip hiçbir tabaka millet içerisinde yer alamaz. (Beriş, 2006: 91). Millet kendisini meydana getiren üyelerden oluşan yeni bir sentezdir. O bu gün, geçmiş ve geleceği ihtiva eden manevi bir varlık olarak ifade edilir. O yaşayan, ölen ve doğacak olan tüm üyeleri kapsayan bir bütündür. (Sarıca, 1999: 100).

Millet kendisini oluşturan üyelerden ve onların iradelerinin dışında, kendine mahsus bir kişilik ve iradenin sahibidir. Milli irade ise milleti oluşturan üyelerin iradelerinin dışında ve onların üzerinde bir irade olarak kavramsallaşır. Egemenliğin yeni ve soyut olan bu biçimi burjuvazinin menfaatlerine kayıtsız kalmamıştır. Bu dönem burjuvazinin dışında kalan sınıflar kendi sınıf bilinçlerini oluşturamadıkları için, Burjuvazinin dünya görüşü ve menfaatleri halkın bütününü etkisi altına almıştır. (Sarıca, 1999: 101). Bu süreç ulus egemenliğinin gerçekleşmesi beklenirken, burjuvazinin yasa koyduğu ve bu yasaları uygulama alanları bulduğu görülecektir. (Beriş, 2006: 105).

Sieyes modern devlet anlayışına millet kavramını ve temsil anlayışını yerleştirerek çok önemli katkılarda bulunur. Sieyes milli egemenlik teorisini meydana getirir. Ona göre egemenlik ancak, millet adına hareket eden temsil yetkisine sahip yapılar aracılığıyla kullanılabilir. Sieyes, temsil mekanizması oluşturur. Onun düşünceleri ve ortaya koyduğu kavramlar, devrim sonrası, devlet düşüncesinin siyasi temellerini oluşturmaktadır.

3.5. 19. Yüzyıl Devlet Anlayışı

3.5.1. Hegel

Hegel, insanların bireysel özgürlükleri bağlı bulundukları topluluk ile gerçekleştirebileceklerini iddia eder. Modern siyaset düşüncesinin bireyci anlayışı yerine toplumcu bir siyaset anlayışı ortaya koyar. Hegel devlet idealini özgürlük kavramı ile ilişkilendirir. Ona göre Hristiyanlık ile birlikte insanlarda özgürlük düşüncesi genişlemeye başlamış, bu durumdan dolayı anayasal ve özgürlükçü devlet düşüncesi ortaya çıkmıştır. (Hegel, 2007: 168) Hegel devlet kavramını törel ve tarihsel bir bakış açısı ile ele alır. (Cassirer,1984: 255). Hegel'e göre birey ve devlet arasında bütünlük sağlama sorunu modern tarihte çözülmelidir. (Arnhart, 2005: 368). Hegel devleti, yaşam ve mülkiyet

üzerinde hak iddiasında bulunan aşkın bir varlık olarak görür. Onun devlet teorisi tarihten bağımsız bir şekilde kurgulanmaz, çünkü o, akıl ve doğayı birlikte düşünür. Bu çerçevede sistem inşa eden Hegel'in felsefesi devasa bir zenginliğe sahiptir.

Hegel tanrı kavramını mantıksal bir düzleme oturtmuştur. Buradaki temel amacı devlet kavramının ilk olarak akla, oradan kutsallığa bağlanmasıdır. Bu girişim tanrı için değil, akıl mantık ve devlet üzerinde bir çabanın dönüşümüdür. Hegel birçok devletin arasından sıyrılan kökleri tarihsel olarak belirlenmiş bir devlet ideasını gündeme getirmiştir. (Kaufmann, 2014: 21). Ona göre devle insanın var oluşuna bağlı bir zorunluluk içindedir. Onun için devlet tarşihsel yaşamın özünü oluşturur. (Cassirer, 1984: 2). O, devlet kavramını nesnel ahlak idesinin pratik gerçekliği olarak görür, devlet kendini bilen ve düşünen ahlaki bir geist olarak anlaşılır. Onun felsefesinde evrensel özgürlüğü devlet gerçekleştirebilir. Bundan dolayı devlet yalnızca kendisi için bir amaç olarak görülür. (Hegel, 1986a: 108)

Hegel'in devlet kavramında birey toplum ve devleti bütünleşir, devlet araçsal çerçeveden uzaklaşır. (Hegel, 1986b: 31) Devlet gerçekleri bireylerin yaşam alanlarına göre şekillendirir, onlarla birlikte varlık bulur (Copleston, 2000: 66). Bu sayede bireyin tikel çıkarı evrensel çıkarlara dönüşebilir. Onun devleti tin sevgi ve duygu biçimleri yerine bilinç isteme ve bilme biçimlerinde var olur. (Hegel, 2003: 122) Hegel devlet kurumunu insanlık tarihindeki yerini sağlamlaştırmak için güçlü bir devlet teorisi oluşturur. Düşünce ve gerçekliği teorisinde birlikte kurgulamış, bunu spekülatif tarihi bir arka plana dayandırır.

3.5.2. Karl Marx

Marx, bazı kavram ve örüntüleri ardıllarına metaforik dille dolaylı biçimde sunar. Devlet teorisi ve modern devlet anlayışı, onun eserlerinde önemli bir yer tutmamıştır. Onun devlet anlayışının serimlenmesi, idealist hukuk biçimlerini eleştirdiği politik metinlerde yer alır. Marx'a göre tarihsel gelişimin yönünü üretici güçler tarafından mülkiyet üzerinde yaratılan dönüşüm belirler. Marx'ın devlet anlayışında mülkiyetin dönüşümü esas alınır. (Marx ve Engels, 2013, 31-34) Her dönem yeniden biçimlenen mülkiyet anlayışı, kendisine uygun bir devlet formuna ihtiyaç duyar. Mülkiyetin iyeliğini sınıflar arasındaki hakimiyet

mücadelesi olarak tanır, bu hakimiyeti sağlayan siyasi organ devlet olarak gün yüzüne çıkar. Ona göre, mülkiyet ilişkileri sınıf mücadelesini yaratır, bu mücadelenin aracısı olarak devlet zorunlu bir biçimde var olur. Marx burjuva toplumu üretim ilişkileri içerisinde rolünü devlet tikel formu şeklinde ifade alanı bulabilir, fakat onun evrenselliği devleti aşar. Marx'a göre burjuva toplumu dışarıda milliyet olarak kabul görmeli, içeride devlet olarak örgütlenmelidir, bu durum onun için bir zorunluluktur. Burjuvazi kendi menfaatlerini teminat altına almak için devletin modern şekline gereksinim duyar. (Marx ve Engels, 2013, 41-42)

Marx, burjuvazinin sınıf mücadelesinde modern endüstri ve dünya pazarının kurulmasıyla uygun bir devlet şeklinin oluşması egemenliğini ilan etmesi anlamını taşır. Ona göre devlet egemen sınıfın bir aracı konumundadır. Modern devlet örgütlenmesi önceki yapılanmalardan farklı olarak sömürü biçimini perdelemiştir. Sınıflar arasında ortaya konan farklar ise yalnızca mülkiyet biçiminin ortadan kalkması ile mümkün olur (Marx ve Engels, 1976, 44)

Marx'a göre proletaryanın devrim imkanı burjuvazinin devlet makinesi üzerindeki hakimiyetini giderek güçlendirmesine neden olmuştur. Devlet bürokrasi aygıtını ve memurlarını kullanarak hakim sınıfın çıkarını koruma altına almaktadır. Marx memur ordusu ile yürütmenin etki alanlarını toplumun bütününe yayan, sivil topluma baskı yapan devlet biçimini parazit olarak nitelendirir. Onun düşüncesinde modern devlet siyasi iktidarın topluma karşı kullanımını örnekler. Marx'ın egemen sınıf kuramı modern devleti izahında ve dönüşümünde nihai bir kuram olamayacağı belirtilir. Ancak onun devlet eleştirileri ardılları için önemli bir miras olmuştur.

3.6. 20. Yüzyıl Devlet Anlayışı

Engels'in devlet düşüncesi Marx'ın devlet düşüncesi ile benzerlik taşır. Ancak eserlerinde Engels'in siyasi antropoloji ışığında devlet düşüncesinin kökenlerine uzandığını görürüz. Onun devlet düşüncesinde Morgan'dan ilham alarak aile ve devlet olgularını ortaya çıkışı kurgulanır. Devlet kendini ilk olarak Antik Yunan'da bulur, bunu halkın silahlarını kamu gücüne bırakması hadisesi ile ilişkilendirir. (Engels, 2017, 128) Engels'e göre devletin toplumda doğumu sakıncalı bir noktayı temsil eder. Bu konuda Marx ile aynı fikri paylaşır.

Marksistler devletin sönümlenecek bir aygıt olarak görürler, bu yüzden devlet konusunda detaylı incelemeye gerek duymazlar. Devlet düşüncesinde Marksistler için çok sonraları önemli hale gelir. Engels'de ,Marx sonrası, devlet teorisi yerine devletin kökenler, üzerine incelemelerde bulunur. Engels'in devlet düşüncesi Marx'ın düşüncelerinin devamı niteliğindedir, O yeni bir teori arama yoluna gitmez, Marx'ın düşüncelerini sistemli bir biçimde inceler.

Gramsci, yeni bir soluk katar, siyasi eylem bilimi onun sayesinde sistemleşir. (Carnoy, 2001, 252) Gramsci'nin devlet tahlilleri, devlet kavramında genişletici etki yaratır. Onun için devlet, sivil toplum karşıtı, sivil toplumu saran ve sivil toplumla benzer şekillerde konumlanır. (Göksel, 2009 18) (Carnoy, 2015, 99-100) Gramsci düşüncesinde sivil topum kavramı kamu özel ayrımında özel alanda karşılığını bulur. Bu alan hegemonya uygulanabilen bir saha olarak tanımlanır. Hakim sınıfın hegemonya uyguladığı sivil alan devlet ile eş ve karşıt anlamlarda kullanılır. Gramsci düşüncesinde devlet üst yapı unsuru olarak birincil önem taşır, Gramsci bu konuda Marx'tan ayrışır. Devlet hegemonyanın ulaştığı bir alanı ifade eder, hegemonya amacıyla kullanılır. Sivil toplumda hegemonya devlette ise egemenlik uygulama alanı oluşturur. Hakim sınıf, hegemonya üzerinden rıza kazanırken, devlet üzerinde bulunan baskıcı gücü kullanmaktan imtina etmez. Devlet rıza ve zorlamayı elinde bulundurarak sivil toplumu kuşatır. Gramsci bakımından devlet negatif bir anlam barındırır, onun literatüre en büyük katkısı, devletin konumunda değişiklik yaratmasıdır. (Gramsci, 1975, 345)

Althusser'in devletin ideolojik aygıtları düşüncesini kavramsallaştırır. Onun yapısalcılığı kendisinden sonra bazı düşünürlere öncülük etmiştir. (Yılmaz, 2002, 54) Althusser düşüncesinde devlet ideolojik ve baskıcı aygıtlar olarak iki şekilde incelenir. Althusser'e göre bireylerin kendilerini özgür hissetmeleri, ideolojik aygıtlarla mümkün olur. Bu yöntemle kapitalist sistem baskıya ihtiyaç duymadan yeniden üretimi meydana getirir. Bu yüzden modern devlet, kapitalist devlettir, çünkü ideolojik aygıtların varlığı baskı aygıtlarına yaslanarak sürdürülebilir. Althusser, yapısalcı yöntemini marksizmin tanımasını sağlamış, devleti bu yöntemle incelemiş ancak devlet teorisi ortaya koymamıştır. Devlet teorisi, ortaya koymayı ardılı Poulantzas gerçekleştirebilmiştir.

Poulantsaz'ın devlet teorisine özgün katkısını, devlet ile sınıf mücadelesi arasında ilişkilere odaklanması, analizini bu eksende biçimlendirmesi sağlamıştır. Devlet sınıf ilişkilerine içkindir, bu ilişkilerin sürekliliğini sağlamayı misyon edinir. Devlet bizatihi sınıf ilişkilerinin siyasi düzlemde var olan karşılığıdır. (Bank, 2012, 23) Poulantzas'a göre devlet iki temel işleve sahiptir. Yalıtıcı etki adı verilen içkinlik, sınıf mücadelesinin perdelenmesine işaret eder, devlet bireyleri özgürlüklerini kabuk ederek, onlara hitap eder. Diğer işlev ise yalıtıcı etkiye bağlı olarak ortaya konur, sınıf mücadelesinin görünürlüğünü önlemeye ilişkin bir çabadır. (Poulantzas, 2003, 141) Bu iki işleve bağlı olarak yeni bir işlev ortaya çıkar, bu işlev burjuvazinin birliğini sağlamaya yöneliktir. (Demir ve Göymen, 2017, 45) Ona göre iktidar, sınıfların kendi çıkarlarını gerçekleştirme kapasitesi olarak tanımlanır. (Jessop, 2016, 279) Poulantzas devlet konusunda iktidar ve aygıt ayrımını gündeme getirir. O, devlet üzerine yapılan çözümlemelere yeni bir boyut kazandırarak iktidar bloğu kavramını literatüre katar. Bu kavrama göre hakim sınıf kendi içindeki çelişkileri kanalize etmk etmek için iktidar bloğu oluşturur. Poulantzas alternatif bir devlet teorisi ortaya koyarak çözümlemelere katkıda bulunur.

Jessop devleti farklı sınıfların politik stratejilerini uygulama zemini oluşturarak hakimiyet kurulan bir hegemonya alanıdır. (Güney, 2006, 156) Jessop devlet tanımının üç unsurunu yeni bir unsurla güçlendirerek kendine ait bir teori oluşturur. Ona göre modern devletin meşruiyet kazanmasını sağlayan olgusu, devletin hakim norm halini alışında açıklanır. Onun tarafından eklenen bu unsur devlet düşüncesidir. Modern devletin kurumsal inşasını bu düşüncenin mental açıdan etki uyandırması, ona meşruiyet kazandırır. (Jessop, 2016, 72). Devlet düşüncesinin varlığı esas zemini oluşturur.

3.7. Modern Paradigma

Modern devleti modern paradigma inşa eder, onu anlayabilmek için onun teorik kapsamını açıklamak gerekmektedir. Modern devletin sorunları, kendi meşruiyetini sağlayan modern paradigmanın temel sorunlarının yönetsel alanda tezahür etmesidir. Bir paradigmanın ortaya çıkışı öncelikle bilimsel alanda, sonrasında toplumsal, politik ve ekonomik alanlarda belirli bir aktör kadrosu tarafından üretilir. Modern paradigma ana ekseni akıl ve bilimin yol gösterdiği kozmik, mutlak, değişmez gerçeklerin ulaşılabilirlik karinesi yer alır.

Doğa bilimlerine egemen olan yöntemler, yaşanan gelişmeler doğayı dönüştürmüş, bu yöntemler sosyal bilimler tarafından taklit edilmeye başlanmıştır. Doğa bilimlerine uyarlanan bu yöntem benzer biçimde evrensel yasaların keşfi ve bu yasalar istikametinde toplumun nesneleştirilmesi anlamını taşır.

Modern paradigmanın kendi yapısı ilerlemeci ve rasyonel ideallerin yaşam alanını oluşturur. Modern paradigmanın ürünü olarak var olan modern devletin kurgusu bu minvalde önemli bir yer taşır. Toplumun tarihsel gerçekliği, varoluş serüveni onun nesne durumuna dönüşmesine izin vermez. Bundan dolayı devlet ile toplum arasındaki ilişki çok yönlü, gergin bir yapıda gerçekleşir.

Paradigma, ilerlemenin gerçeklik üzerindeki yansıması, dış dünyanın yegane gerçeklik olduğu algısı ve bu gerçekliğin salt yöntemlerle bulunabileceği düşüncesine dayanan evrensel akıl ve bilim savlarına karşı geliştirilmiş bir kavramdır. Paradigmayı önemli kılan bilgi üretiminin, geçerliliği ve neticelerinin tarihsel konjonktüre bağımlılığını göstermesidir. (Kuhn, 1995: 111-112)

Paradigma belirli aktörlerin sosyal hayatın ekonomik politik ve yönetsel alanlarda üretimini sağlayan, bu alanların herhangi birinin içinde bulunduğu kaotik bir zeminde, yeniden inşa etmesini mümkün kılan olgusal açıklamalara yönelik teorik bir bakış açısıdır. (Kuhn, 1995: 59-60)

Modern paradigmanın aydınlanma düşünürlerinin belirlediği ilkelerin yine aydınlanma düşünürleri tarafından sosyal bilimlere taşınması, sürecin evrilmesi ile hakim paradigmaya dönüşmesini sağlamıştır. Modernizmin temel dinamikleri Rönesans dönemi kent devletleri tarafından ortaya konan dünyevi, içkin gelenek oluşturur. (Hardt ve Negri, 2003: 94- 99)

Feodal ve dini kurumların imtiyazlarına karşı otonom yapı oluşturmayı arzulayan, kaynağını toplumsal sınıflardan alan kent devletleri, siyasi gelenekleri modernizm içerisinde kuramsal varlığını devam ettirmiştir. Bir süre sonra karşı bir modern gelenek meydana gelir. Modernlik, tarihsel bağını yitirmiş, dünya ve yaşama dair içkinliğini ilan etmiş, zamanın odağına insanı yerleştirerek demokratik bir düzene doğru yelken açan bir yönelimin ifadesidir. İktidarın yeniden kurgulanışı ve sosyal hayatın düzenlenmesini hedefleyen karşı gelenek ortaya çıkar. Bu gelenek, her şeyi bu dünyada yaşandığının,

eylemlerin mesuliyetinin insanın kendi iradesinin ürünü olduğunun kabul edilmesi anlamını taşıyan dünyevi ve içkin yapının bedeli olan siyasi kırılganlıklara son vermeye yöneliktir. Modernizmin kendi yapısı bu iki anlayış arasında gerçekleşen mücadele olarak tanımlanmaktadır (Hardt ve Negri, 2003: 94- 99)

Dünyevilik karşısında farklı bir bağlam içeren kutsallık, içkinlik karşısında aşkınlık çıkmıştır. Bu geleneğin temel gayesi bilim ve teknik üzerinden kurgulanan sosyal düzen oluşturmaktır. Burjuvazinin feodal imtiyazlara karşı verdiği mücadele neticesinde önce monarşide sonrasında ulus devlette merkezileşen devlet aygıtı ile toplumsal disiplin oluşturma söylemi somutlaşmıştır. 18 asrın sonlarında Batı dünyasında yaşanan sosyal hareketlilik ve devrimler, merkezileşen devlet olgusuna süreklilik kazandırır. (Wagner, 1996: 26)

Modern paradigma, devletin bağlamını aydınlanma düşüncesinin sosyal pratiklerini hayata geçirecek bir araç olarak görmektedir. Modern devlet ve onun kaynağı olarak görülen rasyonelleşme, sosyal hayatın akıl tarafından üretilen prensiplere uygun bir biçimde düzenlenmesi, bu kuralların benimsenmesi ve birtakım pratiklerin yerleşmesi anlamını taşır

Modern devletin kendisini oluşturan toplumda somutlaştığı form, bürokrasidir. (Weber, 2006: 42). Modern paradigma devlet olgusuna yansıması farklı sonuçları ortaya çıkarmıştır. İnsanlığın keşfettiği en etkili örgütlenme biçim olarak kabul edilen bürokrasi, aynı zamanda demokrasi ve özgürlüğü tehdit eden kollektif bir özneye dönüşmüştür. (Mouzelis, 2003: 21- 22)

Modern paradigma aydınlanma düşüncesi ile varlığını kazanan, yüzyılları aşan bir düşünce zinciri, teorik bir bakış açısı olarak ifade edilen bir genellemedir. (Kale, 2002: 32). Modern paradigma olgular arası illiyet bağı esasında izah etme çabası, onun pozitivist yöntemlere yaslanmasını sağlar. Varılan sonuçlar, yaşamın bütün alanlarında mutlaklık iddiasının kurallarını yaşamın düzenlenmesinde etkin olması çabalarını beraberinde getirmiştir. (Özlem, 1999: 142; Kale, 2002: 32).

Pozitivizm, doğal bilimlerin yöntemlerini sosyal bilimlerde uygulanabileceği yanılgısına düşer. Oysa sosyal bilimlerin araştırma konusunu insan ilişkileri oluşturur. Sosyal

bilimlerin özgül yapısını görmezden gelmek, bilimsel yaklaşımlar sergilemek, toplum içinde ampirik süreklilik aramaya kalkmak, evrensel yasalar tahsis etmeye çalışmak sosyolojinin gelecek zaman üzerinde yeni bir işlev yüklenmesini gerektirecektir. Rasyonellik hayatın her alanının rasyonelleşmesi, bütün olarak akıl ürünü olan kurallar etrafında şekillenmesi amacını taşıyan bir anlayışa dönüşür. (Hayek, 1979: 41)

Kendisini gerçeğin sahibi olarak görme iddiasında bulunan küçük bir azınlık gerçek adına toplum üzerinde baskı oluşturma, toplum değerlerine uygun bir biçimde davranış sergileyen milyonların, öznel tercihlerime müdahale etmesi anlamını taşır. Bu müdahale şekli genellikle aklın ve bilimin öncülüğünde sosyal problemlerin çözülebileceği varsayımı kaynaklık eder. (Lesnoff, 1999: 156-158).

Modern paradigma doğa ve insanı araçsallaştırır, iktidarı gizler ve onun tahakkümü kaçınılmaz hale gelir. Habernas'a göre, kamusal alan teorisi tahakkümden arındırılmış bir iletişim süreci ile bağlantılıdır (Habermas, 2001).

Sosyal politik ekonomik ve yönetsel alanlarda geçerli görülen paradigma, bakış açısın ve ilkelerini yine bu alanlarda meydana gelen problemlerin çözümü için yeterli görülmemeye başlamıştır. Rasyonelleşme, hayatın belirli ölçülerde hesaplama ve denetime tabi tutulması, onu mekan ve zamanın standartlarına bağlamasıdır. Modern paradigma ve onun toplumsal ürünü olan modern devlet eleştirileri geçerli hale gelmesi sosyal pratiklerde, siyasi kurumlarda ve toplum zihninde çözülmenin meydana gelmesi ile bağlantılı olacaktır. Modern paradigma tarafından üretilen sonuçlar, onun dışında kalan paradigmatik yapıların tahakküm üretmeyeceği anlamı taşımamaktadır.

4. MODERN PARADİGMA VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DEVLET ANLAYIŞININ MUKAYESESİ

Modern devletin oluşum süreci aydınlanmanın bir ürünü olarak ortaya çıkar. Aydınlanma düşüncesinin evrimi geçmiş ile hesaplaşmaya koyularak kendisini yeni bir ontolojik zemine oturtmuştur. Bu zeminin ortaya koyduğu kurgusal gerçeklik yüzyıllar süren modern devlet anlayışının inşa sürecinin, egemenlik kavramındaki dönüşümün serüveni olmuştur.

Egemenlik, modern devletin yönetimine meşruiyet kaynağıdır. İnsanları oluşturulan kurgunun bir parçası haline getirmek egemenlik sayesinde mümkün olmuştur. Bu sayede devlet nüfuzunu ülkenin tamamına yaymayı başarabilmiştir. Devletin esas unsurunu egemenlik kavramı oluşturur. Egemenliğin ilahi bir güce dayandırılması egemenliğin bölünmesine sebep olur. Modern devletin oluşum sürecine katkıda bulunan düşünürlerin çıkış noktasını egemenliğin bölünemezliği ilkesi oluşturur.

Avrupa tarihinde yaşanan kanlı çarpışmaların en büyük sorumlusu dini müesseseler olarak görülmüştür. Bu durum aydınlanma düşünürlerinin dini müesseselere öfke duymasına neden olur. Yaşanan dönüşüm, bu öfkenin zamanla tanrıya yönelmesini kaçınılmaz hale getirmiştir. Tanrının yeryüzü sahnesinden çekilmesi modern devlet yegane egemen güç halini alır. Dini müesseseler tarafından dayatılan hakikatlerin yerini modern devlet tarafından baskılanan hakikatler alır.

Batı toplumunun yaşadığı aydınlanma serüveni devlet anlayışlarının kendi kurgularını yaratmalarına zemin oluşturur. Bu sayede modern devlet tarih sahnesine çıkar. Batı düşüncesi kendi egemen devletini evrensel bir form olarak sunmaktadır.

Uluslararası sistem tarafından kabul gören devletler, aynı amaca yönelen birimlerdir. En yüce amaç egemenliktir, bu amacın gerçekleşmesi doğrultusunda modern devlet adaleti egemenliğin aracı haline getirir. Modern devletler, yalnızca kendi vatandaşlarına adalet sağlamak ile mükelleftir. Bu düşünce çarpık egemenlik anlayışının oluşturduğu uluslararası sitemin halini gözler önüne serer.

İslam düşüncesi modernitenin aksine yaratıcı gücün ortaya koyduğu ahlak anlayışına dayanan bir siyasi yapılanma öngörür. Bu sayede yaratıcı gücün ahkamına uygun bir devlet anlayışının var olabilmesi mümkün olmuştur.

İslam düşüncesi, akıl ile kalp bağlantısı üzerinde tecessüm eder. İslam düşüncesinde bilimsel bilgi, gelenek ve vahiy tarafından desteklenir. Bu epistemolojik tutum, yaratılış ve ahlak tarafından biçimlenen anlayışı meydana getirir. İslam düşüncesinde ontolojik olarak varlığın başlangıç noktasını yaratılış oluşturur. Yaratıcı güç inancı devleti sınırlı kılacaktır.

Modern devletin oluşum sürecinin düşünsel altyapısını oluşturan kuramcılar, siyasi iktidarın varlığını toplumsal sözleşmelere dayandırmışlardır. Modern devletin oluşum serüveni üzerine çalışan kuramcıların düşünsel tasarımları egemenlik anlayışının evrilmesini sağlamıştır.

İslam düşüncesinde devlet, kurgusal bir durum değildir, o doğal bir gerçekliktir. Devlet insanın varoluş gayesinin gerçekleştirebilmesine olanak sunan önemli bir araçtır. Modern devlet kuramcıları tanrının yeryüzündeki egemenliğini reddeder, onlara göre insan akıl ve doğa yasaları ile uyum içinde yaşamalı, ona uygun bir yönetim biçimi belirlemelidir. İslam düşüncesinde yaratıcıya ve onun elçisine iman esas koşuldur. Devletin varoluşu ve yaşayışı bu esasın önemli bir etkisi bulunur.

Modern devlet anlayışında yaşanan dönüşümler burjuvazinin ideolojisi ile paralel ilerler. Ancak İslam düşüncesinde devlet ahlaki normlar üzerine inşa edilir. İslam düşüncesinde devletin en önemli amacı adaleti sağlayabilmektir. Modern devlet ise, varlığını sürdürebilmek için adaleti araç olarak kullanmaktadır. Adaletin araç olarak görülmesi, onun daha önemli bir amaç uğruna feda edilebilmesini de beraberinde getirecektir. Oysa İslam düşüncesinde adalet devletin kuruluş zeminine oturtulur, onun ikame edilmesi ya da ondan vazgeçilmesi mümkün değildir.

Modern devletin temel gayesi, egemenliktir. Egemen gücün egemenliğini koruyabilmesinin temel şartı güçtür. Çünkü egemenliğin sürekliliği yalnızca güç ile mümkün olacaktır. Egemenlik ve güç arasındaki bu ilişki güçlünün hukukunu doğurur. Oysa haklının hakkını koruyabildiği bir sistem devletlerin varoluşunun adalet anlayışına dayanması ile mümkün olabilir.

4.1. İnsan Tasavvuru

Modern dünyada sınıfların sahip olduğu hegemonyayı reddeden ve onların mülkiyet düzeninden ayrılmak isteyen kişiler insan, birey ve vatandaş kavramlarını gündeme getirmiştir. Pre-modern dönemde kişilerin ruhu kilisenin, bedeni senyörlerin baskısı altındadır. İki otoritenin reddedilmesi bireyin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Birey toplumu oluşturan ancak içinde bağımsız bir varlık olarak davranabilen, kendi menfaatini önceleyen, inandığı tanrı ile doğrudan ilişki kurabilen kişi olarak tanımlanır. Modern paradigmanın bireyden beklentisi, içinden çıktığı bütün toplumsal yapıların çözülmesini sağlamasıdır. Bu toplumsal formlar yıkılmadan bireyin ortaya çıkması mümkün değildir.

Modern paradigma ve İslam düşüncesi arasında temel çatışma insan ile kul arasında var olan farklılıklardan kaynaklanır. Tanrı ile bağlılığını ortaya koyan kişi birey olmayı öne çıkararak sekülerleşir. Kul olmak toplumsal hayatında inşasında fert-birey düzleminde vicdani bir kategoride kalır.

İslam düşüncesinde birey karşısında konumlanan varlık olarak fert bulunur. Fert eşsiz bir varlık olarak görülür. Her fert biriciktir, genellemeye tabi tutulamaz. Oysa modern paradigma için insan bir genellemedir. Modern paradigma evrensel bir varlık icat etmiştir. Birbirinden farklı kaderlere sahip kişilerin kaderlerini aynılaştırma düşüncesi insan kavramının icat edilmesi ile ortaya çıkar. İslam düşüncesinde fertlerin kaderleri birbirlerinden farklıdır. İslam düşüncesi için her fert kendi başına kutsal bir varlıktır. Bundan dolayı fert olmak yaratıcı, onun yarattığı kul arasında yapılan sözleşmenin tarafı olmaktır. Bu ferdiyet toplumsal yaşamda yaratıcı ile birliktelik anlamı taşır. Modern paradigma bize yaşadığımız toplumları onaylamayı ve onların içinde ferdiyetsizleşmeyi önerir. Birey olmakla insanların eşit ve özgür olacağını iddia eder.

İslam düşüncesi bilgi yöntemi eşliğinde toplumsal yapıyı fert ile toplum dengesini muhteşem bir eşgüdüm çerçevesinde oluşturan birliği temel alan yönetim anlayışına sahiptir. (Türkdoğan, 1997, 119). Toplumsal yapının bütünlük sağlama açısından fert ile toplum ilişkisinin modern devlet kuramları bütünlük sağlama açısından kurumsal yapılanmasında ve toplumsal işleyişinde bulunmadığı görülür.

Modern paradigmanın kurguladığı insan tipi birey ile İslam düşüncesinin ortaya koyduğu insan tipi fert arasında tarihsel, kültürel ve toplumsal farklılıklar bulunmaktadır. Bu sayede devlet ve toplum konusunda eylemlere yön verebilen insan, kendinde var olan farklılıkları keşif ederek tavır geliştirmesi olguları bu bilinç ile tahlil etmesi önem taşır.

İnsanın ait olduğu medeniyet değerleri zihniyet yapısının düşünce sisteminin ve ahlak anlayışının oluşmasına kaynaklık eder. İnsan kendi medeniyetini anlamladırdığı sürece itici güç olarak görülen soyut unsurların harekete geçmesini sağlayabilir.

Modern paradigmaya uygun insan modelini, pragmatist düşünce kapsamında oluşturulan homo economicus tanımlar. Modern paradigma kurumsal ve sosyo-kültürel yapısını ekonomi temelinde anlamlandırır. Bu dünya görüşünün sistem modelini yalnızca homo economicus sağlayabilir. (Cantekin. 2015, 50) Homo economicus, maddi imkanlar içinde refahını maksimize eden, egosantrik birey olarak tanımlanır. Modern paradigma tarafından tanımlanan bireyin ekonomiyi esas alan düşünce kökleri değer arayışları ve zihniyet yapısı her dönem varlığını korumuştur.

İslam toplumsal yaşamda var olan tüm alanlarda tevhit düşüncesi ekseninde bir bakış açısı ortaya koyarak kendi toplumsal inşa sürecini gerçekleştirmiştir İslam düşüncesinde bulunan fert anlayışı, medeniyet bilinci ve kültürel özü insan inşa ve ihyasını zorunlu kılar. İslam düşüncesinde insanın kulluk üzerine tanımlanır, toplumsal yaşamdaki bütün pozisyonlarımı manevi hayatın sınırları biçimlendirir. İnsan yaşamına materyalist dünya görüşü ile yön veremez, onun maddi menfaatleri temel gaye edinmemesi gerekir.

4.2. Düşünce Yöntemi

Evreni oluşturan üç unsur varlık düşünce ve harekettir. Varlık hareket noktası olarak belirlenir. Düşünce, rehber ve yol gösterici olarak tanımlanır. Hareket ise yaşamın gayesi olarak görülür. Bu tasnif neticesinde düşünce varlık anlayışı içinde, ona göre yöntem belirleyen içsel bir hareket olarak ifade edilir. (Topçu, 2010: 17)

Yöntem kavramı gerçeğe erişebilmek için tutulan mantıklı düşünme yolunu ifade eder. Modernist düşünce bağlamında yöntem, bilgi edinmenin aracı olarak görülür. Modernist bilim anlayışı bilgi üretimi iki yol ile gerçekleşir. Birincisi ampirik yol, ikincisi bilimsel

yöntem belirlenmiştir. İslam düşüncesinin bilgi yöntemi tevhit anlayışından türetilir. Tevhit bağlamında yöntem kainat anlayışı üzerinden şekillenir. Kainat bir bütündür, onun içindeki her şey bu bütünü oluşturan bir parça olarak görülür. Bu sayede tevhit ilmi, düşünceden somut gerçekliklere indirgenerek, bütünü bir olarak ele alan bir yöntem anlayışı sunar. (Bilgiseven 2003: 69).

Modern düşünce, toplumdaki tüm parçaları salt akıl üzerinden değerlendirir. Görüneni duyu organları aracılığıyla ele alır, yalnızca buna göre bilgi üretir. Halbuki tevhit düşüncesi soyut ve somutu harmonize eder, bütüncül bir bakış açısı üzerinde inşa eder. Bu yöntemin toplumu, sosyal ilimleri ve sosyal ilişkilerin mahiyetini bir arada değerlendirebilen bilgi üretim anlayışına sahip olduğu görülür. (Şimşek, 2017: 16)

Düşünce yöntemlerinin tasnifi iki ana akım üzerinden yapılabilir. İlki vahyin üzerinden somut gerçekliğe yön veren tevhit düşüncesi, diğeri aklın egemen olduğu materyalist düşüncedir. Bu düşünce yapısını pozitivist ve hermenotik bilgi anlayışı oluşturur. (Şimşek 2017: 37-42).

Düşünce yöntemi bir medeniyeti oluşturan toplum düşüncesinin ilim yöntemine göre yön veren ana etken olarak kabul edilir. Düşünce yöntemlerinin inşa ettiği sosyo-kültürel ve toplumsal yapı farklılıkları bulunmasının gerekliliğini ortaya koyar. Bu sayede farklı düşünce sistemleri üzerinden farklı devlet anlayışlarının kurgulanması söz konusu olabilir.

Her medeniyet kendisinin düşünce yöntemine yön veren kültür ve ahlak unsurları tarafından biçimlenir. Bu sistematik işleyiş toplumların inşa sürecinin düşünce yöntemi ile olan ilişkisini kesin olarak ortaya koyar. Buradan hareketle her toplumda özgün düşünce yöntemi kültür etkileşimi meydana gelebilir.

İslam düşüncesinde devlet anlayışını tevhit düşüncesinin bilgi yönteminin oluşturduğu toplumsal yapı, kültür ve umran anlayışları ekseninde yükselir. Tevhit düşüncesi islam medeniyetinin kimliğini oluşturur. Oysa modern paradigma bir kültürü doğa felsefesine bağımlı, doğanın bir parçası olarak ele alır. (Romney & C. Moor, 2001: 156).

Tevhit düşüncesinin yöntem anlayışı onun toplumsal kurucu vasfı ile evrensel bir izahı bulunur. (Braudel, 2001: 115). İlahi kaynaklı düşünce yönteminin toplumsal zihniyet ve

gündelik yaşama ilişkin çözümler sunduğu görülmektedir. Tevhit düşüncesinin topluma yön veren ideal öğretisi varlığını korumasına rağmen, kültürel değişim ondan istifade etmeye izin vermemektedir. (Turhan, 2015: 37).

İslam düşüncesi ve onu biçimlendiren tevhit anlayışı insana var olan ve vaat edilen yaşam alanlarında mutluluğa ulaştıracak niteliksel değerlere yönelik kurumsallaşma sürecini içerir. (Meriç, 1975: 54). Toplumsal yapıyı biçimlendiren tevhit şuuruna yönelik güvensizlik, bu yapıda meydana gelen çözülme sürecinin başlamasına tanıklık eder.

Tevhit düşüncesi ekseninde inşa edilen sistem, merkezine kainatı alan, akıl ve kalp birlikteliğini sağlayan, bir bilgi sistemine kavuşabilir. Bu sayede yaşanması muhtemel çözülmeleri kendi düşünce yöntemine bağlı kalarak engelleyebilir.

4.3. Etik ve Ahlak

Etik, kendisini ahlaki eylemin bilimi olarak anlar, ahlakilik kavramını temellendirir. Ahlak ise insanların toplumsal ilişkilerini düzenleyen kurallar dizgesidir. Etik insan ilişkilerinin temelini oluşturan değerleri ahlaki açıdan değerlendirir. Etik kavramı mutluluk, özgürlük ve iyilik kavramlarını kuşatmıştır, bu kavramlarla bütünleşmiştir. Etik, doğru davranış ve iyi bir yaşam gerekliliklerini konu edinir. İyi bir yaşam insanın kendisini tatmin etmesi ile mümkün olur. Bu konu birçok filozof için ahlaklı bir yaşam sürmekten çok daha önemlidir.

Ahlak merkezine insanı alır, insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için konulmuş kurallar bütünüdür. Ancak içinde yaşadığımız modern yaşam, onun dayandığı değerler onun kurguladığı sosyal ilişkiler ahlakın dışlandığı örgütlenmeler ortaya koymuştur. Toplumların modernleşmesi neticesinde ahlakın alanı kısıtlanmış, buna karşılık hukukun alanı genişlemiştir. (Yakupoğlu 1997: 14) Modern toplumların rasyonel bakış açılarına göre ahlak, ortak bir inancın konusunu oluşturmaz, o öznel bir inanç meselesine dönüşür. (Poole, 1993: 10) Modern toplumlar içerisinde oluşturulmak istenen sosyal değerler pragmatizm üzerine kurulur. Pragmatizmi ahlakın temel ölçütü olarak görülmesi neticesinde, davranışlarımız onlardan edindiğimiz haz oranında doğru kabul edilir. (Mill, 1965, 7-13)

Devlet, modern toplumlarda ahlak yerine rasyonel hukuku esas alır. Devletin hukuk sistemi toplumsal ahlaka dayanır, toplumun ahlak sistemini koruma altına alır. Devlet hukukun yegane sahibidir, yalnızca onu korumakla yetinmez bununla beraber hukuk ortaya koyar. Bundan dolayı devlet ahlak sisteminin bir uzantısıdır. Devletin ideal vasfını gerçekleştirebildiği takdirde insanlar yaşamlarını sürdürebilmek için ahlak dışı bir eyleme başvurmayacaklar, devletlerine saygı göstereceklerdir. (Güngör, 1995, 158)

Modernizasyon kapsamında şekillenen bireyselleşme, beraberinde etik çoğullaşmayı ortaya çıkarır. Etik çoğullaşma ekonomiden siyasete, toplumsal hayattan zihniyete kadar pek çok alana kriz olarak yansımıştır. Schaar bu krizi modernliğin temel yönelimlerinin ürünü olarak niteler. (Schaar, 1989: 17)

Taylor otoritenin çöküşünü ve modernleşme sonucu ortaya çıkan ahlaki boşluğun kaynaklarını sıralar; insanın kozmik düzenden kopuşunu sağlayan bireycilik, tüm varlıkları madde olarak algılayan araçsal akıl, bireycilik ve araçsal akıl siyasal yaşamdaki korkutucu sonuçları. Bu kaynakların sıkıntılı yansımaları modernliğin bunalımı, anlam yitimi denilebilecek ahlaki ufkun kararması, yalnızlık ve güçsüzlük olarak karşımıza çıkar. (Taylor, 1995: 11,44)

Modernlik tarafından öngörülen siyasi fail, evrensel aklın bir parçası olarak kendi iradesine yön verebilen özerk bireyi ifade eder. Modern bireyin oluşumu beraberinde benlik bilincini, benlik bilinci ise ahlaki bağımlılık yoksunluğunu getirmiştir. Bunun sonucunda benlik kendisine dışsal bir hakikat ve herhangi bir ahlak kaynağı tanımayacaktır. Modernliğin birey vurgusu ahlaki parçalanmanın neticesi olarak faydacı ahlak ortaya çıkar. (Heller, 1993: 70)

Özerk birey olarak tasavvur edilen modern insanın amaç edinilecek bağları tükenmiştir, anlam kaybına uğramış özerk birey için özgürlükten bahsedilemez. Arendt, modern dünyanın anlamsızlaşmasına ilişkin ilk işaret olarak anlam ile araç arasındaki ilişkinin niteliksel dönüşümünü görür. (Arendt, 1996, 112) Bütün meşruiyetini kullanım nesnelerinin üretimine dayanan mevcut yapı içerisinde ulaşılan her amaç, yeni bir amacın gerçekleşmesi için bir araca dönüşmüştür. Tüm araçların meşruiyetini amaçlar sağlar.

Bundan dolayı modern oluşumlarda her yeni girişim, yeni bir meşruiyet zemini ihtiyacı doğurur.

Siyasi iktidarın, bireyci yaklaşımı doğal hiyerarşilerin ortadan kalkmasını sağlamış, bireyleri karşısına çırılçıplak alır. Modern devletler yurttaşlarının yaşamının bütün boyutlarını faaliyet alanı olarak gören iktidarını şekillendirmeye başlamışlardır. (Perın, 1997: 46)

Habermas'a göre bilgiye dayanan araçsal akıl, devletin ötesinde yaşam alanlarına doğru dalgalandığını orada bulunan ahlak, sanat ve pratik akla rağmen egemenliğini inşa eder. Bu sayede yaşam dünyası sömürgeleşmiştir. (Habermas, 1997: 32) Yaşam dünyasını istila eden, güncel meseleleri depolitize ederek iktidarı belirli kararlar vermekle eşdeğer görmeye sebep olan fail, araçsal akıl olarak ifade edilir.

Pre-modern dönemde iktidar söylemsel tarzda aşkın, gündelik hayatın ötesinde devlet mekanizmasına aittir. Modern dönemin iktidarı gündelik olana girmiş, toplumsal yapıya içkindir. (Lash, 1994: 56) Eski rejimlerde dışlayarak, öldürerek kendisini koruyan siyasi iktidarlar, artık normalleştirerek, ahlaksallaştırarak varlığını sürdürmektedir. Ahlak, modern devletin istediği biçimi verebileceği bir araca dönüşmüştür.

Çağımızın en büyük sorunu kurgulanan hiçbir sistemin ahlaki bir temel barındırmamasıdır. Birçok düşünür modernlikle birlikte gelen yıkıma karşı ahlaki dayanakları olan çözümler üretmiştir. Çözüm önerileri esas sorunu idealleştirme ve indirgeme çerçevesinde değerlendirmektedirler. Günümüzün toplumsal yapısında ahlaki otoritenin işlerliğini yitirdiği görülür. Otoritenin dayanağı önsel toplumsal uzlaşının bozulması esas alınacak ahlaki ilkeler ortadan kalkar, her şey bireylerin tercihleri ve arzuları çerçevesinde izafi nitelik kazanır. Bauman, yaşanan gelişmeler için, modernliğin aşılamaz çelişkisi değerlendirmesinde bulunur. (Bauman, 1998:15)

4.4. Hak ve Hukuk

Ahlak ve hukuku oluşturan değerlerin odak noktasında insan yer alır. Ancak her toplum kendi içinde özgül değerler barındırır. Değerlerin subjektif olması, insanların onun içeriğini yeniden belirleyebileceği, değerlerin bireylere göre farklılaşabileceği fikrine

sürükler. İnsanların kendi doğasını ahlak ve hukuk değerlerinin kaynağı olarak gördükleri sübjektivizm karşısında doğa düzeninin savunulduğu doğal hukuk teorisi geliştirilmiştir. İnsanın kendi doğasından kaynaklanan haklardan oluşan doğal hukuk ile insanın bizzat kendisinin koyduğu hakları içeren pozitif hukuk arasında bir ayrışma yaşanmıştır. (Tüccar, 2014: 18-20)

Sofistlerin düşüncesine göre, doğa düzeninin değişmeyen yasaları insanlar ve toplumlar arasında gerçekleşen hadiseleri düzenler. Çünkü onlar doğanın bir parçasını oluşturur. Bu durumda hukuk düzeni hakikatte evrenin düzeninin bir parçasını oluşturur. Bu hukuk bütün canlıları ilgilendirir. Yasaları doğaya uygun her yerde var olan, değişmez, kesin bir nitelik taşır. Yasaların yazılı bir kaynağı bulunmaz, onları insanlara bizzat doğa öğretir. (Hirş, 1996, 76-77)

Stoacıların esas prensipleri insanın doğaya göre yaşamasıdır. Çünkü evren doğa yasaları tarafından yönetilir, insan doğasına en uygun yaşam biçimi doğaya uyum sağlamaktır. Bu yasaları insanı diğer canlılardan ayıran yeti, akıl, kavrayabilir.

İnsan doğaya tanrı tarafından konulan yasaları akıl ile kavrayabilir, akıl bu ilkeler ışığında tanrı ile bağlantı kurar. Yasalar, evrensel aklın ürünüdür. Doğal olan akla uygun olandır. Bu yasalar bütün evreni kapsar, değişmez. Ancak var olan bütün yasalar, doğal yasalar olarak tanımlanamaz.

Doğal hukuk teorisinin izlerine Amerikan Bağımsızlık Bildirgesinde rastlamak mümkündür: ***"… doğa kanunlarının*** *ve* ***Tanrı'nın*** *ona dünya güçleri arasında bağışladığı ayrı ve eşit yeri almak gereğini duyduğu zaman (...) nedenleri açıklamakla yükümlü kılar.* ***Tüm insanların eşit yaratıldığını, Yaradanları tarafından kendilerine devredilemez hakların verildiğini ve bu hakların Yaşam, Özgürlük ve Mutluluğa Erişme haklarının bulunduğu*** *gerçeklerinin apaçık ortada olduğunu kabul ediyoruz."*

Hukukun en önemli varlık nedenlerinden biri insanlar arasındaki ilişkiler olarak görülür. Bu durumda hukuk toplumsal gerçeklikle bağlı olmalıdır. İnsanların birbirleri ile olan ilişkileri, bir amaca yöneliktir. Fert ve toplum ihtiyaçları hukukun önemli bir işlevidir. Bu bağlamda hukuk teleololojik bir niteliğe sahiptir. (Aral, 1979, 26-27)

Salt bir değer olarak kabul edilen adalet, hukuk düzeninin ideali, nihai hedefi olarak görülür. İdeal, ide ve amacın bir bütünlük oluşturmasıdır. Kanun koyucu, adaleti sağlama amacı güder. Hukuk adaleti gerçekleştirmek isteyen bir düzeni temsil eder. (Aral, 1979, 31)

Hukukun adalet ve düzeni sağlama işlevleri arasında karşıt ilişkiler bulunur. Modern dünyada toplumsal düzen bir biçimlendirmeyi gerektirir. Adalet, hakkaniyet düşüncesi gereği, somut olaylar arasındaki farklılıkları göz ardı edemez, oysa toplumsal düzeni sağlayan hukuk güvenliği düşüncesi arasında bariz çelişkiler barındırır. (Aral, 1979, 35-36)

Modern paradigmanın hukuk felsefesinde pratik amaca uygunluk, fayda olarak adlandırılır, bunun İslam düşüncesinde karşılığı hikmettir. İslam hukukçuları adaletin sağlanması için amaca uygunluğu, hikmeti bir kenara bırakabilmiştir. İslam hukukçularına göre, amaca uygunluk her zaman istikrarlı ve açık olmayabilir.

İslam düşüncesinde adalet, nassın ifade ettikleridir. Hukukçuların düzen kurma çabaları neticesinde adalet arka plana atılmıştır. Hukuk düzeni, toplumsal düzeni sağlama işlevi gereği, sadece dış görünümleri ele alır. Bundan dolayı, biçim ve biçimcilik ürünü olan hukuk güvenliği bir bakıma adaletin kendisi sayılmıştır. (Aral, 1979, 33)

İslam düşünürleri prensip olarak adaletin yalnızca ilahi iradeyi temsil eden kaynaklar beslenerek gerçekleşebileceğini kabul etmiştir. Bu bağlamda nasslarda bulunan tekil hukuk normları adaletin formal bir biçimine girer ve somutlaşır. (Türcan, 2003, 186-188)

Modern paradigma için adaletin gerçekleşmesi sosyal bir hedeftir, İslam düşüncesinde ise bu hedefin yanı sıra kişiyi tanrıya yaklaştıran bir ibadet şekli olarak görülür. Pratik hukuk adaleti ve sosyal ihtiyaçları karşılayacak, düzeni sağlayacak bir şekilde kurgulanır. Ancak İslam düşüncesinde adaleti bu amaçların çok üstünde bir konum elde etmiştir. İslam düşüncesi adaletsiz bir düzenin anlamsızlığı, pratik amaç bakımından zararları üzerinde durmuştur. İslam düşüncesinin nihai amacı adaletin gerçekleşmesidir.

4.5. Uygarlık ve Medeniyet

Uygarlık hem kendi iç dünyası ile hem medeniyet kavramının kendisi ile çatışma halindedir. Uygarlık insan davranışlarının belirli bir yönde değişimini beraberinde

getirmiştir. Aydınlanma dönemi uygarlık yaklaşımını nihai bir hedef olarak sunar. Uygar insan, ilerleme doktrininin bir ideoloji halini alması sonucunda üretilen bireyi temsil eder. Bir başka ifade ile uygar insan, kendisini yaratan uygarlık kadar yapaydır. (Luksic, 1995, 188)

Uygarlaşma, toplum iradesinden doğan düzenlemelerin, kişisel irade üzerinde tahakküm oluşturmasına sebep olmuştur. Uygarlıkla birlikte gelişen modern devlet teorileri bireyin devlet, toplumsal kurumlar ve diğer insanlarla olan ilişkilerine yeni bir çerçeve çizilmesini sağlamıştır. Bu bağlamda hukuk faktörü çerçevenin belirlenmesinde önemli bir rol oynar Hukuki irade kutsallıklardan arındırılması, tek bir merkezde toplanması modern devletin sahnelenmesini mümkün kılan önemli bir dinamik olarak nitelenir.

Modern düşünceyi belirleyen temel unsurlardan birisi olarak tarih bilinci, uygarlığın ilerleme süreci olarak kabul eden yaklaşım ile birlikte tamamlanmıştır. Batı referanslı bu model, evrensel bir nitelik taşır, diğer toplumlara ihraç edilmeye başlar. Aydınlanma düşüncesinin uygarlık anlayışı, modernite mitine katılarak modern dünya perspektifine sunulan bir vektöre dönüşür

İslam düşüncesi dünyasında uygarlık sözcüğünün karşılığında medeniyet sözcüğü yer alır. İslam düşüncesinde medeniyet politik üst yapının tanzimi yerine siyasi sistemin alt yapısında İslam inancına uygun bir iradenin şehir kurması, şehir yaşamının toplumsal kurumları imar etmesi olarak algılanır. Medeniyet İslam düşüncesinin şehir tavrıdır.

Kültür insanların tüm yaşamına yansıyan insanlar tarafından ortaya konan her üründe kendini gösteren bir yaşam deseni olarak ifade edilir. (Topçu, 1998, 16) Medeniyet, insanların eserleri ve yaşam biçimlerini ilgilendiren maddi olguların bütün olarak ele alınmasıdır. (Topçu, 1999: 153) Müslüman entelektüellere göre kültür ahlaki olguların, medeniyet ise maddi olguların çıktısı olarak kabul edilir.

Medeniyet şehir inşası üzerinden izah edilebilir. İslam düşüncesinde şehirler, hakimin değil hakemin yönetici ve yönetilen ilişkilerini belirlediği adaletin egemen olduğu alanlardır. Yönetilenler belirli konuların emniyeti karşılığında yöneticilerin ayrıcalıklı statüsünü kabul ederler.

Medine şehrinin inşa süreci muhacirlerin hicretleri ile başlamış, toplumun kuruluşu gönüllük esasına bağlanmıştır. Medine şehri farklı toplulukların birbirlerine saldırmazlık sözleşmesinin sonucuna bağlı olarak Allah'ın elçisinin aralarındaki ihtilaflarda hakem olarak belirlenmesinin kabul edilmesi ile varlık bulmuştur. Bu medeniyet tasavvuru insanlık tarihinde görülen uygarlık sistemleri ile herhangi bir benzerlik göstermemektedir.

Modern dünya uygarlık ve ilerleme kavramlarının kılavuzluğunda modern devletin yaratıcısı olmuştur. Modern devlet salt aklın ve uygarlığın bir ürünüdür. Modern tavır, ilerlemeci tarih anlayışına endekslenmeyen her oluşuma karşı nostalji suçlamasında bulunur.

4.6. Anlayış ve Algı

İnsan doğası gereği bilmek, ahlaki misyonu gereği anlamak ister. Anlamak, algının yeni bir boyut kazanmasıdır. Rasyonelliğin yaşamın her alanında vurgulanması devlet algısında önemli değişimlere neden olmuştur. Modern devlet algısı, tek bir ulusun hatta küçük bir sınıfın menfaatleri doğrultusunda hareket etmeye başlamıştır. Bu algı sayesinde tektipçilik dayatması evrensel bir telkin halini almıştır. Modern paradigma kendisi için en uygun devlet tasavvurunu ortaya koymuş, bu kurgusal algılama biçimi evrensel bir norm kazanmıştır. Bu süreç kendilik bilincini yok etmiş, moderniteyi kabul eden ötekilere ait alt birimlere kurtuluş reçetesi olarak sunulmuştur.

İslam düşüncesinin ortaya koyduğu prensipler adaletin egemen kılındığı bir devlet anlayışını vaat eder. Bunun karşılığında modern düşüncenin öne sürdüğü devlet algısı, kurgusal bir düzeni benimser. İslam düşüncesinde devlet iki cihan saadetine erişebilmek bir araç olarak görülür. Bu amaç doğrultusunda devlet, merkezini adalet olarak belirleyerek tebasına karşı kendisini sorumlu tutar.

Modern devlet yaratılışın ruhuna aykırı bir kurgunun eseri olarak ortaya çıkmıştır. Modern paradigma tarafından oluşturulan modern devlet formasyonu öğrenilebilen ve türevlerini oluşturabilen bir algıdır. Bu algı tarafından kurgulanan modern devletlerin varoluş gayesi birbirinden farklı olamaz. Çünkü modern devletler aynı epistemolojik kaynaklar tarafından beslenir. (Kafkasyalı, 2016: 470).

Modern paradigma tarafından kurgulanan devlet algısı ile İslam düşüncesinde devlet anlayışının ayrışmanın temel nedeni beslenilen kaynaklar arasındaki ontolojik ve epistemolojik farklılıklardır. Modern devlet dinin kamusal alandaki varlığını sınırlamış, onu dünya hayatında yeniden konumlandırmıştır. Oysa İslam düşüncesinin ortaya koyduğu devlet anlayışında din tartışılmaz bir otoriteye sahiptir.

4.7 Adalet ve Egemenlik

İslam düşüncesi ile modern paradigma arasında bulunan en temel ayrışmalardan biri egemenlik ve adalet kavramları konusunda sunulan perspektiftir. İslam düşüncesinde yaratıcı gücün varlığı benimsenir, onun ahkamına bağlı kalmak ilke edinilir. Bu nedenle devletin varlığının önkoşulu olarak yönetiminde adaletin egemen olması görülür. İslam düşüncesinde egemenliği adalet temsil eder. Devletin sınırları adalet tarafından belirlenir Oysa modern devlet egemenliği yönetimin meşruiyet zemini olarak görür. Egemen güç, devletin yönetiminden sorumlu yapıları ifade eder.

İslam düşüncesinde devletin merkez alanını adalet oluşturur. Devletin gelişmişlik düzeyi ve teknolojik imkanları ancak adaletin egemen olması ile bir anlam ifade eder. Adaletin hüküm sürmediği bir devletin egemenliği meşruiyetini yitirir. Devlet adaleti kendi sınırlarına hapsetmez, adaleti evrensel bir norm olarak görür.

İslam düşüncesinde devletler belirli bir yönetim biçimi benimsememişlerdir. Devletin en önemli unsuru onu yaşatan esaslardır. Modern devletin amacı egemenliğini ülkesinin her alanına yaymaktır. Egemenlik modern devletin vazgeçilmez unsurudur. Modern devlet egemenliğin sürekliliği konusunda duyarlılık gösterir. İnsanların egemenliğine karşı çıkışını önlemek için adaleti bir araç olarak kullanır. Modern devlet adaleti yalnızca kendisi için ister. (Kafkasyalı, 2016: 472).

Modern devletin ortaya koyduğu yasal düzenin temel amacı adaleti sağlamak değildir, hukuka uyulmasıdır. Oluşturulan hukuki düzen devletin ve tebasının kendisine uygun hareket etmesini beklemektedir. Hukukun gayesi, egemenliğin sürekliliğidir, adaletin sağlanması değil. Ayrıca modern devlet yalnızca kendi vatandaşlarına karşı adaleti sağlayabilir. Sınırlarının dışında kalan insanlara karşı herhangi bir vaadi yoktur.

4.8. Doğallık ve Kurgusallık

İslam düşüncesinin devlet anlayışı ontolojiktir, aynı zamanda ahlaki bir nitelik barındırır. Bu anlayış merkezine adaleti alır ve yaratılış gayesini bu yolla anlamaya çalışır. Yaratılış nizamına uygun olmayan her şey kendi içerisinde kurgusallık barındırır. Modern devletin kendi egemenliği uğruna her şeyi araçsallaştırması onun kurgusal bir yapı olduğunu ortaya koyar. O kendi varlığı dışında bir otorite kabul etmemektedir. Bu yüzden kendisi dışlayıcıdır.

Modern dünyanın yaşadığı aydınlanma serüveni kendisine dair bir devlet kurgusu oluşturmayı başarmıştır. Bu sayede modern devlet ortaya çıkmıştır. Batının yaşadığı düşünsel serüven tarafından ortaya konan özgül yapı, günümüz dünyasında tüm ülkeler tarafından kabul görmüş evrensel bir hal almıştır. (Kafkasyalı, 2010: 48-49):

Modern devlet kuramcılarının ortaya koyduğu insan tasvirleri devletin varoluşunu zorunlu kılmıştır. Devlet insanların hak ve özgürlüklerini kullanmalarından birinci derecede sorumludur. İslam düşüncesinde insanın yaratılış gayesi, tanrının ahlak anlayışını ortaya koymaktır. Devletin en önemli mesuliyeti, bu ilahi gayenin gerçekleşmesini sağlamak ve tebaasını buna uygun bir biçimde yönetmektir.

Modern devlet kuramcılarına göre, insan akıl ve doğa yasalarını kullanarak kendisine uygun yönetim formunu bulabilir. İslam düşüncesinde yaratıcıya ve onun elçisine iman her şeyin esası olarak görülür. Devletlerin varlığı ve yönetimi bu esasa uygun olmalıdır.

Modern devlet algısı kurgusal ve dışlayıcıdır. Modernite farklılıkları zenginlik olarak kabul etmez, o tektipçidir. Oysa islam düşüncesinin devlet anlayışı doğal bir öteki anlayışına sahiptir. İnsan yaratılmışlığını kabul etmesinden dolayı kendi sınırlarını bilmeli, doğal bir varlık olan ötekiye tahammül göstermelidir.

5. SONUÇ

Yüzyıllar boyunca İslam'ın ahlak yasası olarak tanımlanan şeriat, toplumsal düzeni sağlayan en önemli yasal zemini oluşturur. Yaşadığımız dönemde restore edilmiş bir şeriat çağrısına müspet bir yanıt vermek, hukuki ve politik uygulamalar göz önüne alındığında mümkün görünmemektedir. Modern dönem öncesi İslam yönetim anlayışına odaklanmak daha doğru olacaktır.

Modern Müslüman entelektüeller devlet yapılanmasının ontolojik gerçekliği şeriat yönetiminin deontolojik gerçekliğini bağdaştırmanın yollarını aramaktadır. Günümüzde Müslümanlar, Müslüman toplumları yönlendiren entelektüeller modern devlet oluşumunu kanıksamış onu doğal bir gerçeklik olarak kabullenmişlerdir. (Jackson, 1996; 90)

İslam yönetim anlayışının dağınık ve kompleks yapısına rağmen onun geri kazanılması faydalı olacaktır. Günümüz dünyasını yaratan koşullar, İslami yönetimin herhangi bir türünün var olmasına imkan tanımamaktadır. Günümüzde İslam dünyası modern devlet yapılanmasına ilham kaynağı olmaktan çok uzaktır, ve onun şeriat olarak benimsediği hukuki ve politik uygulamalar perişan durumdadır. Şeriatı bir model olarak dikkate almak modern tecrübeler yerine paradigmatik bir fenomen olarak varoluş biçimine odaklanmak ile mümkün olacaktır.

Modern devlet ile modern öncesi İslami yönetim birbirinden bağımsız iki farklı fenomen kabul edilebilir. İki varoluş biçimi çarpıcı bir şekilde ayrışır. Müslümanların siyasi yasal kültürel mücadeleleri kendileri düzen oluşturan ahlak ve kültür anlayışlarına duydukları özlemleri ile modern dünya tarafından üretilen ahlaki normlar arasında yaşanan çelişkiden kaynaklanır.

Aydınlanma düşüncesinin esas temel projesi yerel veya geleneksel ahlak prensiplerinin yerini evrensel medeniyet kurgusunun rasyonel ahlak ilkelerine bırakmasıdır. (Gray, 1995, 123) Aydınlanma doktrininin referansı ve kaynağı bizzat kendisidir. Ahlaki olan onun tamamlayıcısıdır. Aydınlanma doktrini kendi dogmatik konumunu koruyabilmek adına geçmişin büyük sorularını nostalji olarak görür. (Dawson, 1956; 16)

İslam düşüncesinde ahlaki alan Schmitt'in paradigma tanımında yer alan merkezi alan kavramında hayat bulur. İslam yönetim paradigması tanımlayıcı simgesinin şeriat olduğu görülür. Şeriat ahlakın egemen olduğu hukuk sistemini oluşturur. Bu düzen içerisinde hukuk ahlakın aracı olarak görülür.

Tarihsel ahlaki birikim modern öncesi kurumların yeniden inşası anlamını taşımaz. Onu meydana getiren ahlak anlayışı ve ruhsal yetkinlikten faydalanmak anlamını taşır. Kurumsal açıdan varlığını yitirmiş şeriat psikolojik ve tinsel olarak gizlenmiş hafızası ahlaki bir kaynak biçiminde varlığını sürdürmüştür. Maddi ve kurumsal varlığını yitirmiş olmasına rağmen İslam yönetim paradigmasının sahip olduğu ahlak prensipleri hala varlığını korumaktadır.

Modern devletin sahip olduğu tüzel karakter her bakımdan emsalsizdir. Onun meşruiyetinin merkezinde egemenlik kavramı yatar. (Nelson, 2008; 122) Modern devletin evrim süreci yalnızca farklılaşmış kurumların deneysel bütünlüğü ile izah edilemez. O kendi sosyal matrisi üzerinde hakimiyetini sürdüren ideolojik bir yapının mekana yansımasıdır.

Siyasi olarak egemenlik kavramı kurgusal bir sembol çerçevesinde biçimlenir. Ulusun iradesinin yegane sahibi olarak devlet cisimleşmiştir. Şiddet kullanılarak egemenliğin temsili oluşturulabilir. Ancak bir devlet şiddet kullanarak oluşturulan egemenlik uluslararası alanda meşruiyet kazanması mümkün değildir. Çünkü egemenlik hukuk ile inşa edilebilir. (Poggi, 1978, 90)

Schmitt'e göre devletin varlığı ancak Batı'da mümkün olabilir. O, belirli bir kültürün oluşturduğu tarihsel serüvenin bir parçasıdır. (Bolsinger, 2001; 124) Modern devletin ilahi egemenliğin temsil edilebileceği İslami düzene dönüşmesi olanaklı değildir. Modern devletin nihai amacı varlığının devamını sağlamaktır. O yalnızca kendisi için var olur. Schmitt devletin egemenliğinin sonuçlarını dinsel bir mucizeye benzetir. Onun üstünlüğü en yüce değer olarak görülür. Egemenin iradesi yurttaşın iradesini kendi içinde barındırır. En yüksek amaç olarak görülen egemen için yurttaş feda edilebilir. (Schmitt, 1985; 5-15)

Yasa egemenin iradesini toplumsal yaşam üzerinde paradigmatik tecellisi olarak yansımasıdır. Egemenin iradesi yasanın uygulanması sayesinde gerçeklik kazanır. İradenin

kendisine destek sağlayabilecek enstrümanları kullanarak iktidar anlamını taşır. (Foucault, 1978; 266) Kültürel hegemonya oluşturmasına devletin varlığının istikrar kazanmasına zemin hazırlar. Toplumsal yaşamın dizayn edilmesi organizasyon yeteneği olduğu kadar kültürel alana nüfuz etme kabiliyeti ile de doğrudan ilişkilidir.

Modern devlet kendisine ait bir topluluk oluşturur. Bu bağlamda yasanın somutlaşması olarak görülen devletin kültürel alanda organizasyon kabiliyeti gözler önüne serilir. Böylece yasa siyasi bağlamın tanımlayıcı bir parçası halini alır. (Kelsen, 1961; 19)

İslam yönetim anlayışı ve modern devlet algısının temelini oluşturan siyasi sosyal ve yasal temeller birbiri ile örtüşmediği görülür. İslam düşüncesinde devleti meydana getiren topluluk ümmet kavramı ile ifade edilir. Ümmet kavramını sınırlayan unsur şeriattır. İslam yönetim anlayışında egemen güç tanrıdır. Şeriat ahlak prensiplerine dayalı yasalar ile egemen irdaenin topluma yansımasını sağlar.

Ümmet ve onu oluşturan fertlerin varlığı devletin varlığının önüne konulur. Devletin varlık gayesi fertlerin refahlarını yükseltmektir. Fertler devletten önce gelir ve yalnızca tanrıya minnet eder. Devletin meşruiyeti fertlerin tanrı ile kurduğu bağlantı ölçü kabul edilir. (Jackson, 1996; 90) Tanrı'nın en büyük projesi kendi ahlaki iradesinin egemen olarak tanındığı yasal bir imparatorluk ile mümkün olabilir. Şeriat hukukun üstünlüğünü devletin sahip olduğu otorite karşısında imtiyazlı kılınmıştır.

İyi tasarlanmış bir toplumun temel dinamiklerini adalet oluşturur. Onun temel yapılanmalarının işbirliği ile birbirleri ile uyum içinde olmaları gerekir. Toplum adil bir düzenin varlığına inandığında oluşturulan yapılanmalara tabi olur. Toplım tarafından içselleştirilen adalet örtük bir bakış açısının oluşmasına zemin hazırlar. (Rawls, 2005; 35)

İslam düşüncesinde ahlak hukuk ayrımı gerek şeriat gerek kutsal metinlerde bulunmaz. Kur'an şeriat düzeninin ortaya çıkışının öncesinde inananların bütün eylemlerini ilahi güç tarafından belirlenen ahlak prensiplerine kriter koymayı başarılı olmuştur. (Izutsu, 1966; 106)

İlliyet yasası iyilik mücadelesinin hizmetinde bulunan doğanın yasası olarak kabul edilir. Yaşama eylemi insanın nihai imtihanıdır. Kur'an insanın yaratılış gayesi konusunda kararlı

bir tutum sergiler. Tanrının yasaları dünya üzerinde ahlak nizamı oluşturabilmek için tasarlanmıştır.

Kur'an'ın merkez alanın oluşturan etik şeriat düzeninin içine nüfuz eder. Müslümanların asırlar boyunca süregelen yaygın pratiklerinin odak noktasını meydana getirir. Kur'an yasal bir sistem vaz etmez, şeriat düzeninin ahlak ilkelerine dayalı bir hukuk öngörür. Modern devletin hukuk sistemini pozitif hukuk oluşturur. Egemen irade olarak nitelenen kurmacanın buyruklarını içerir. İslamın hukuk sistemini pozitif hukuk oluşturmaz. Ancak onu çoğulculuğa dayalı, evrensel, ilke ve ahlak temelli somut kurallar oluşturur. Müslümanların kapsayıcı ahlak kuralları tarafından yüzyıllar boyunca yapılandırılan hukuk kültürü yerine modern hukuk sistemini benimsemesi için makul sebepleri yoktur.

Politik olanın her şeye nüfuz eden yapısı onun var oluşu kuşatan bir fenomen halini almasına neden olur. Onun vahşi doğası bütün yaşam alanını istila eder. Şiddet politik olanın temel güç kaynağı olarak görülür. (Schmitt, 2007; 105)

Modern devlet kendisi dışında bir yapı önermez, kendi varlığı için uyruklarının yaşamını feda etmesini meşru görür. İslamın egemen olduğu ahlaki bir yapı uyruklarının yaşamından vazgeçmesini meşru göremez. Onun temel görevi uyruklarının iyiliğine yardımcı olmaktır. Kendi varlığını ahlaki olmayan bir yapının varlığına feda etmesi İslam yönetim anlayışı ile çelişki oluşturur.

Modernite politik olanı temsil eder, o yaşamın her alanına yansır, o günü hakimiyeti altına alır. Modern devlet Batı'nın düşünsel serüveninin ürünüdür. Batılı bir ürün olarak kendi nüfuzu üzerinde kontrol kapsayıcıdır. Bu durumda devlet tarafından üretilen bağlılık kendine mahsus olması gerekir.

Şeriat toplumsal yaşayışla ilgilidir. Şeriat toplumsal ahlakın kaşifi değil, ancak onun kontrol mekanizmasıdır. Şeriatın ahlak anlayışı varlığını sürdürmek için toplumsal ahlakın beslenme kaynağı olmuş, onu sistemli hale getirmiştir. İslam yönetim anlayışında fertlerin temel meselesi ahlaklı davranma gerekçesi değil, ahlaki bir varlık olarak şekillendirmesi kabul edilir.

İslam yönetim anlayışında egemenlik yalnızca tanrıya aittir. İnsan davranışlarını yönlendiren ahlak ebedi prensiplere dayanır, pozitivist bir yapının manipülasyonlarını aşmış evrensel prensiplere. Modern devletin merkez alanını ekonomi ve politika oluşturur, ahlak değil. Ahlakı merkez alanı olarak kabul eden toplumlar özgürlüklerini koruyabilirler. Doğal çevre yeryüzü ve insanın öznelliği her şeyin ölçütü kabul edilen yeni bir ilişkinin inşa edilmesi, ancak düşünce geleneğinin dönüştürülmesi ile mümkün hale gelebilir. (Gray, 1995; 153-155)

Modernite ve İslam düşüncesinin devlet anlayışında meydana gelmiş en önemli ayrışmayı egemenliğin dayanağı oluşturur. Modern devleti tarih sahnesine çıkaran aydınlanma serüveni evrensel bir form kazandırdığı egemenlik kalıbını en yüce amaç olarak benimser. Oysa İslam düşüncesindeki yaratıcı güç algısı, devletin toplumsal tahakkümünü sınırlı tutar. İslam düşünürleri devleti en kutsi amaçları gerçekleştirmek için en uygun araç olarak görürler. İlahi iradenin egemenliği evrensel bir ölçüt ortaya koyar

Modern paradigmanın İslam düşüncesinden ayrıldığı bir diğer nokta insan tasavvurunda gün yüzüne çıkar. Birey tanrısal bağlılığı aşarak kendisini özerk bir irade olarak tanımlar. İslam düşüncesinde ise varlık fert olarak hayat bulur. Fert, farklılaşan kaderleri ile özgül bir varlık halini alır. Ferdiyet yaratıcı ile yapılan ontolojik bir sözleşmenin zemininde yükselir. İki insan tasavvuru arasında kültürel ve toplumsal farklılaşmalar bulunur. Varlığın kendisini bağlı kabul ettiği değerler sayesinde düşünce dünyası ve ahlak anlayışı biçimlenir. Modern paradigmanın varlık anlayışı maddi değerler belirleyici konumda dururken, İslam düşüncesinde varlık manevi töz üzerinde inşa edilir.

Modernist düşünce ve İslam düşüncesinin bilgi edinim metotları arasında önemli ayrışmalar bulunur: modernist bilim anlayışının bilgi üretimi ampirik ve bilimsel yöntemleri içerirken islam düşüncesinde bunun yerini tevhit ilmi alır. Aklın egemen olduğu düşünce yapısının karşısına vahyi akıl ile bütünleştiren düşünce yapısı çıkar. İki farklı düşünce sistemi iki farklı devlet kurgusunu ortaya çıkarır. Tevhit düşüncesini odak noktası kabul eden düşünce sistemi onun evren merkez olarak belirleyen bir bilgi sistemi doğurur.

Günümüz dünyasında var olan sistemde ahlak alanı daraltılmış yerini hukuk alanına bırakmıştır. Ahlakı esas alan sosyal değerler yerini pragmatizme bırakmıştır. Bunun neticesinde insan davranışları onlardan edinilen hazlar belirleyici hale gelmiştir. Modern toplumlar hukuk üzerine inşa edilir. Bu sayede devlet ahlaki yapının bir uzantısı haline gelir. Bireyselleşme, etik çoğullaşmayı doğurur, etik çoğullaşma ise krizleri. Kozmik düzenden kopan özerk birey ahlaki parçalanmayı ortaya çıkarır. Artık ahlak modern devlet için yalnızca bir araçtır.

Hukukun temel işlevlerini insan ilişkileri ve toplumsal ihtiyaçlar belirler. Hukukun nihai hedefini adalet oluşturur. Adalete ulaşmak ve toplumsal düzeni sağlamak içinde çeşitli paradokslar barındırır. Modern paradigma için hukuk pratik amaçlara uygun zemini yaratır. Oysa İslam düşüncesinde adaleti ön plana çıkarır ve onu ibadet olarak görür. İslam düşüncesinde adalet bütün amaçların üzerinde bir konum edinir.

Hukukun kutsallıklardan arınması ve ilerleme doktrininin bir ideoloji olarak benimsenmesi modern devleti ortaya çıkaran temel unsurları oluşturmuştur. Batı menşeili bu devlet modeli bütün toplumlara dayatılmaya çalışılmıştır. İslam düşüncesinde modernite mitinin egemen olması mümkün değildir. İslam düşüncesinde devlet anlayışına ahlaki olgulara dayanan kültür, maddi olgular tarafından oluşturulan bir medeniyet yön verir.

Modern paradigmayı ortaya koyan düşünce serüveni kendine ait bir devlet algısı kurgulamıştır. Modern paradigma için devlet bir amaç halini almıştır. Oysa İslam düşüncesinin devlet anlayışında oluşturulan ontolojik yapı adaletin gerçekleşmesini amaç edinen toplumsal bir aygıtı ifade eder. Modern devleti besleyen kaynaklar arasında bir farklılaşma bulunmaz, çünkü varoluş gayeleri benzerlik gösterir. Modern devlet kendi otoritesini yegane meşru otorite olarak görmüş, dini kamusal alanda sınırlı bir düzeleme hapsetmiştir. Halbuki İslam düşüncesinde bütün içtimai hayat dinin gölgesinde gerçekleşir.

Modern paradigmanın devlet algısında devletin egemenliği yönetime meşruiyet kazandırır. İslam düşünde ise egemenlik adalet tarafından temsil edilir, onun sınırlarını belirleyen adalettir. Devletin eriştiği güç ve sağladığı refah yalnızca adaletin egemen olması ile anlam kazanır. Adalet devletin sınırların ötesinde bir var oluşa sahiptir, adalet bütün yeryüzünü

kapsayan bir normu ifade eder. Modern devlet için adalet araçtır, onun kendi egemenliğini yayma gibi bir misyonu vardır. Kendi hukukunu üstün kılarak egemenliğini sürekli hale getirmek ister. Onun adaleti yalnızca kendisine yurttaş kabul ettiklerine karşı işlerlik kazanır.

Modern düşüncenin evrim süreci kendine özgül bir devlet mekanizması kurgulamış ve bunu hayata geçirmiştir. Bu mekanizma günümüz dünyasının evrensel bir normu olarak kabul edilmiştir. İnsanların hak ve özgürlüklerini kullanmaları modern devletin sorumluluk alanına girmiştir. İslam düşüncesinde ise devlet ilahi ahlak anlayışının yeryüzüne yansıtılmasında bir araç olarak görülür, iman onun varlığının esas koşuludur. Modern devlet, dışlayıcı bir niteliğe sahiptir, farklılıklara karşı tahammül göstermez. Halbuki İslam düşüncesi insanı sınırlı kılmış, öteki algısına doğal bir boyut kazandırmıştır.

Modern paradigma bütün yerel ve geleneksel prensipleri evrensel bir kurgunun içine hapsetmiştir. O, yalnızca kendini referans alır ve kendi dogmatik varlığını bu prensipleri tahkir ederek korur. Oysa ahlaki birikimi göz önünde tutmak pre-modern kurumları hayata geçirilmesi anlamına gelmez. İslam düşüncesinin devlet anlayışını oluşturan ahlak prensipleri yüzyıllardır varlığını sürdürebilmiştir.

Modern devlet kendi varlığını kutsar, yurttaşların varlığının üzerinde görür. Oysa İslam düşüncesinde devletin esas görevi fertlerin iyiliğine zemin hazırlamaktır. Modernite yasamın her alanına egemendir. Oysa şeriat toplumsal ahlakın kontrolünü üstlenir, Ahlak inananların temel meselesidir.

Modern devlet Batı düşünce serüveninin, kültürel kodlarının ürünüdür. İslami düzende modern bir yapının oluşturulması mümkün değildir. Modern devletin var oluş sebebi kendisidir. O en yüce amaç olarak gördüğü egemenliğin sürdürülmesini temel amaç olarak görür. Egemenlik yaratılan hukukun üstünlüğü ile korunur, hukuk onun meşruiyet zeminidir. Günümüz dünyası İslam düşüncesine uygun bir yönetim modelinin benimsenmesine olanak sunmamıştır. Buna rağmen İslam yönetim prensiplerinin geri kazanımı Müslümanların kültürel özlemlerini ve ahlaki normlar yarattığı çelişkileri gidermek açısından önemli roller oynar.

KAYNAKLAR

Abdurrazık, A. (1995) İslam'da İktidarı Temelleri, Çev Ömer Rıza Doğrul, İstanbul

Ağaoğulları, M. A. (Editör). (2011). Sokrates' ten Jakobenlere Batı' da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim Yayınları, 219.

Ağaoğulları, M.A. – Köker, L. (2000), Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı, İmge Kitabevi, Ankara.

Ağaoğulları, M.A. – Köker, L. (2004), Tanrı Devletinden Kral Devlete, İmge Kitabevi, Ankara.

Akın, İ. F. (1962). Devlet Doktrinleri. (1. Baskı). İstanbul: Samim Güniz-Sadık Özaygen Basımevi, 51-52.

Akipek, G. (1953), John Locke'un Siyasi Fikirleri, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt:10, Sayı:1-4.

Akyılmaz, G. (1999): "Birinci Jön Türk Hareketinin (Yeni Osmanlılar Cemiyeti) İdeolojisine Bir Örnek: Namık Kemal ve Fikirleri", Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi, 2

Aral, V. (1979) Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, İstanbul

Arendt, H. (1996), Geçmişle Gelecek Arasında, (çev.) B.S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles. (2017). Politika (çev: M. Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi

Arnhart, L. (2005). Siyasi Düşünce Tarihi. (Çev: A. Kemal Bayram). İstanbul: Adres Yayınları.

Ayaz, A. (2008), Fârâbî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Aydınlı, H.Ġ. – Ayhan V. (2004), Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Perspektifinden İktidarın Sınırlandırılması Tartışması, Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt:5, Sayı:1.

Aydınlı, Y. (2008), Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz Yayıncılık, İstanbul.

Bank, B. (2012). "Kapitalist Devlet Üzerine Geliştirilen Kuramsal Tartışmalar: Poulantzas, Miliband ve Laclau". Akdeniz Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 23.

Baser, S.(1990), Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre. Ankara: Kültür Bakanligi

Bauman, Z. (1998), Postmodern Etik, (çev.) A. Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bayraklı, B. (2000), Fârâbî'de Devlet Felsefesi, İşaret Yayınları, İstanbul.

Beriş, H.E. (2006), Egemenliğin Dönüşümü: Tarihsel ve Siyasal Açıdan Egemenlik Kavramının Yeni Anlamı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Ankara.

Berkes, N. (1978): Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul.

Bilgiseven, A. (2003). İlm-i Ledün (Genel Teoloji). İstanbul: Filiz Kitapevi.

Birsin, M. (2004), Mâverdî'nin Devlet Anlayışı, Ankara.(Yayımlanmamış Doktora Tezi)

Bolsinger E. (2001), The Autonomy of the Political, Westport, Conn

Braudel, F. (2001). Uygarlıkların Grameri. Çev. M. A. Kılıçbay. Ankara: İmge Yay.

Brockelmann, C. (1993) "Mâverdî", İA.VII, 409.

Bulut, N. (2002), Ortaçağdan Yeniçağa Geçiş Süreci Bağlamında Ekonomik Zihniyet 119 Değişiminin Siyasal Düşünceye Etkisi, Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt:6, Sayı:1-4.

Cabiri, M.A. (1997), Arap Aklının Oluşumu, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul

Candan, N. (2007), İbn Haldun Gözüyle Kamu Maliyesi Yaklaşımı, Celal Bayar Üniversitesi Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2

Cantekin, Ö. (2015) Küreselleşme ve Eğitim, Akademik Hassasiyetler Dergisi 2/4, Ankara

Carnoy, M. (2001). "Gramsci ve Devlet" (çev: M. Yetiş). Praksis, 3. (Makalenin orijinali 1984' te yayımlandı), 252.

Carnoy, M. (2015). Devlet ve Siyaset Teorisi (çev: S. Coşar, A, Örküp, M. Pamir, M, Yetiş). Ankara: Dipnot Yayınları. (Eserin orijinali 1984' te yayımlandı), 99-100.

Cassirer, E. (1984). Devlet Efsanesi. (Çev. Necla Arat). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Cicero, (2018) Devlet Üzerine (çev: C.Cengiz Çevik). İstanbul: İthaki Yayınları

Copleston, F. (2000). Hegel. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları

Corbin, H. (1994) İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul

Çağrıcı, M. (2003), "Mâverdî'de Siyaset Ahlâkı", İslâmiyet, Ankara, c. VI, sy. 1

Çağrıcı, M. (1996), "Gazali", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 13, ss. 489-505

Çelebi K. (1280), Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel (Ayn Ali Efendi'nin Kavânîn-i Âl-i Osmân der Hülasâ-i Mezâmîn-i Dîvân adlı eseriyle birlikte s.119-139), İstanbul

Çetin, H. (2002a), Egemenlik ve Hukuk ilişkisi Üzerine, Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt:3, Sayı:2

Çetin, H. (2002b), Liberalizmin Tarihsel Kökenleri, Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt:3, sayı:1.

Çetin, H. (2007), Çağdaş Siyasi Akımlar, Orion Kitabevi, Ankara.

Çetin, İ. (1995), John Locke'ta Tanrı Anlayışı, Vadi Yayınları, Ankara

Çuhadar, C. (2007), Bazı Filozofların Düşüncesinde Devlet Kavramı, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12:2.

Çüçen, A.K. (2006), Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı.

Dankoff, R. (1983), Wisdom of Royal Glory: A Turko-Islamic Mirror for Princes. Chicago: The University of Chicago Press

Davutoğlu, A. (1994), "Devlet", DİA. (IX/ 234-240), İstanbul

Dawson, C. (1956), The Making of Europe, New York

Demir, G. ve Göymen, A. Y. (2017). "Yapısalcılıktan İlişkiselliğe Poulantzas' ın Devlet Kuramı". Alternatif Politika, 9 (1).

Devvani, C. (1898) Ahlak-ı Celali, Leknev

Duguit, L, (1925). Hukuk-i Esâsiye, (Kaide-i Hukukiye-Devlet Meselesi), Çev. Menemenlizade Edhem, Maarif Vekaleti Neşriyatı: 42, İstanbul.

Duman, F. (2006), Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Cilt:61, Sayı:1.

Dursun, D. (2005), Siyaset ve Ahlâk: Gerçeklikle İdealin Bağdaşmazlığı Sorunu, 2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu, 18-19 Kasım 2005, Sakarya

Ebenstein, W. (2001), Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, Çev. İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul.

Engels, F. (2017) Ailenin Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni (çev: Kenan Somer) Ankara: Sol Yayınları.

Farabi (1987), Fusulu'l Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler), Çev. Hanifi Özcan, İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir.

Farabi (2004), İdeal Devlet (El-Medinetü'l Fâzıla) , Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara.

Faroqhı, S. (2002) ''Türkiye'deki tarihi anlayış şekilleri: Yeni Çağ Başlarında Siyasi ve İktisadi Bunalımlar'' çev. Ali İbrahim Savaş, Türkler, cilt IX, Ankara,

Fazlurrahman, (1995) İslam'da Siyaset Düşüncesi, Çev Kasım Güleçyüz, İstanbul

Fındıkoğlu (1971) İctimaiyat Dersleri, c. I, İÜİFY., İst.

Foucault, M. (1978), The History of Sexuality c:1, Londra

Gazzali (1969), Nasihati'l-Mülûk, Çev. Osman Şekerci, Sinan Yayınevi, İstanbul

Gazzali (1974) İhya-u Ulumi'd-Din, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, Ankara.

Gazzali (1990) Kimyâ-yı Saâdet, Çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınları, İstanbul

Gazzali (1993), Fedâihu'l-Bâtıniyye/El Mustazhırı, Çev. Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara

Gelibolu, P. (2008), Türkiye'de Ortaöğretim Ders Kitaplarında Coğrafi Keşifler Konusu ve Yeni Yorumlar, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Tarih Öğretmenliği Bilim Dalı, Ankara.

Gibb, A.R.H (1982), Studies on the Civilisation of Islam, Princetion, New Jersey

Gökberk, M. (2004), Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Göksel, E. (2009). ""Gramsci'ye" Giriş ya da "Hapishane Defterleri"ni Okumak". E. Göksel (Editör), Hapishane Defterleri. Birinci Baskı. Ankara. Aşina Kitaplar, 18.

Göze, A. (1983). Siyasal Düşünce Tarihi. (2. Baskı). İstanbul: Fakülteler Matbaası, 32

Göze, A. (2007), Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, Beta Yayınevi, İstanbul.

Gözübüyük, Ş, (1995) Anayasa Hukuku, Turhan Kitabevi, Ankara,

Gramsci, A. (1975). Felsefe ve Politika Sorunları (çev: A. Cemgil). İstanbul: Payel Yayınevi (Eserin orijinali 1959' da yayımlandı), 345.

Gray, J, (1995) Enlightenment's Wake, Londra

Gül, F. (2003/1), Jean – Jacques Rousseau'nun Egemenlik Anlayışı, Felsefe Dünyası, Sayı:37.

Güney, A. (2006). "Bob Jessop' da Yönetişim Kavramı: Stratejik İlişkisel Devlet Biçiminden Yönetişim Biçimine". Memleket Siyaset Yönetim Dergisi, 1, 156.

Güngör, E. (1993). İslam'ın Bugünkü Meseleleri. Ötüken Yayınları, İstanbul

Güngör, E. (1995) Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk, İstanbul, Ötüken Yayınları.

Güriz, A. (1955), Hobbes, Şahsiyeti ve Siyasi Fikirleri, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt:12, Sayı:1-2

Güriz, A. (2011), Hukuk Felsefesi, 9. Baskı, Siyasal Kitabevi, İstanbul.

Gürkan, Ü. (1967), Hukuk Sosyolojisi Açısından İbn Haldun, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Ankara

Habermas, J. (1997), Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, (çev.) T. Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

Habermas, J. (2001), İletişimsel Eylem Kuramı (Çev. M. Tüzel), Kabalcı Yayınları, İstanbul

Hacib, Y.H. (1998), Kutadgu Bilig. Çev. Reşid Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Hakyemez, Y.Ş. (2004), Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı, Seçkin Yayıncılık, Ankara.

Hamitoğulları, B. (1975), Çağdaş iktisadi Sistemler, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.

Hardt, M. Negri A. (2003), İmparatorluk (Çev. A. Yılmaz), Ayrıntı, İstanbul

Hassan, Ü. (1998) İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, Toplumsal Dönüşüm Y. İstanbul

Hayek, F. A.(1979) The Counter Revolution of Science: Studies On the Abuse of Reason, Liberty Press, Indianapolis

Hegel, G. W. F. (1986a). Seçilmiş Parçalar. (Çev: Nejat Bozkurt). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hegel, G. W. F. (2007). Dünya Tarihi Felsefesi. (Der. D. Özlem- G. Ateşoğlu). (Tarih Felsefesi kitabından), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hegel, G.W. F. (1986b). Tinin GörüngüBilimi. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

Heller, A. Feher, F (1993), Postmodern Politik Durum, (çev.) Ş. Argın, O. Akınhay, Ankara: Öteki Yayınevi.

Hirş, E. (1996) Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayınları,

Hobbes, T. (2001), Leviathan, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Huberman, L. (2003), Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla, Çev: Murat Belge, iletişim Yayınları, İstanbul

Izutsu, T (1966), Ethico-Religious Concepts in the Qur'an, Montreal

İbn Haldun (1968), Mukaddime, Çev. Zaklr Kodiri Ugan, M.E.B. yay. İstanbul

İbn Miskeveyh, (1983), Tehzibu'l Ahlak, çev. A.Şener, İ.Kayaoğlu, C.Tunç, Ankara

İkbal, M.(1996), İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İhyası, Çev. Ahmet Asrar, İstanbul

İkbal, M. (2014) Yeniden Doğuş, Çev Sofi Huri, İstanbul

İnalcık, H. (2006) ‘’Osmanlı Tarihinde Dönemler’’ Türkler, cilt I, Ankara,

İpşirli, M. (2002) ‘’Osmanlı Esas Yapısının Bozulması ve Islahı Çalışmaları Üzerine Bazı Gözlemler’’ Türkler, cilt IX, Ankara

İskit, T. (2011), Diplomasi: Tarihi, Teorisi, Kurumları ve Uygulaması, 3. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul,

Jackson, S. G. (1996) İslamic Law and the State: Brill

Jessop B. (2016). Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yeniden Oturtmak (Çev: Ahmet Süreyya Özcan) Ankara: Epos Yayınları.

Kabaklı, A. (1985): Türk Edebiyatı, C. 2, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul.

Kafesoğlu, İ. (1980), Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri. Istanbul: Kültür Bakanligi.

Kafkasyalı, M.S. (2010) “Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım”, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara

Kafkasyalı, M.S. (2016), “Kutadgu Bilig Işığında Türk-İslâm Devlet Anlayışından Modern Devlet Algısına Geçiş”, Yûsuf Has Hâcib’in Doğumunun 1000. Yılında Kutadgu Bilig Türk Dünya Görüşünün Şâheseri Uluslararası Sempozyumu Bildiriler

Kale, N. (2002), “Modernizmden Postmodernist Söyleme Doğru”, Doğu-Batı, 5: 19

Kallek, C, (2004) “ Mâverdî’nin Ahlâkî, İctimâî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri”, Dîvân İlmi Araştırma Dergisi, sy. 17

Kapani, M. (1992), Politika Bilimine Giriş, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Kapani, M. (1997). Politika Bilimine Giriş, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1997

Kara, E. (2011): "Namık Kemal'de Din ve Toplum", Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE, Felsefe Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir

Kaufmann, W. (2014). Hegel Üzerine Yorumlar I. (Çev: Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

Kaya, M. (1995). Farabi, TDV İslam Ansiklopedisi (ss. 145-162). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

Kazgan, G. (1999), iktisadi Düşünce, Remzi Kitabevi, İstanbul

Kelsen, H, (1961) General Theory of Law and State, New York

Kınalızade, (1833) Ahlak-ı Alai, (Basım yeri ve yılı yok)

Kışlalı, A. T. (1987). Siyaset Bilimi. Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksekokulu Yayınları, Ankara.

Koçak M. (2006): Devlet ve Egemenlik, Seçkin Yayıncılık, Ankara

Korkmaz, F. (1995), Gazâlî'de Devlet, TDV Yayınları, Ankara,

Köse, H. M. (2009). İslam siyaset düşüncesini yeniden okumak. Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi, 14(27),

Kuhn, T. (1995), Bilimsel Devrimlerin Yapısı (Çev. N. Kuyaş), Alan, İstanbul

Lash, S. (1994), "Modernite mi, Modernizm mi?", (çev.)M. Küçük, Modernizm vs. Postmodernizm, (der.)Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları

Lesnoff, M. H. (1999) Political Philosophers of The Twentieth Century, Blackwell Publishers, Oxford

Lewis, B. (1992). Siyasal İslam'ın Dili. Çev. Fatih Taşar, Rey Yayınları, Kayseri.

Lewis, B. (2006). Ortadoğu, Çev. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yayınevi, Ankara

Lewis, B. (2008) Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev: Babür Turna, Arkadaş Yayıncılık, Ankara

Locke, J. (2016). Yönetim Üzerine İkinci İnceleme, Çev: Fahri Bakırcı, Eksi Kitaplar, Ankara

Loust, H. (1968) Sociologie Musulmane, Annuaire du College de France, Paris

Luksic, B. (1995), İdeoloji Olarak İlerleme, Çev. Engin Şimşek, Afa yayınları, İstanbul,

Machiavelli, N. (2008), Prens, Çev: Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul.

Macit, N. (2000). Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu. Seba Yayınları, Ankara.

Mannheım, K. (2009): İdeoloji ve Ütopya, Mehmet Okyayuz (çev.), De Ki Basım Yayın, Ankara

Marcus A. (2018). Düşünceler Çev: Ş. Karadeniz İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Eserin Orijinali 180'de yayımlandı), 101.

Mardin, Ş. (1998): Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul

Marx ve Engels, (2013), Alman İdeolojisi Çev: T. Ok ve O. Geridönmez, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Marx ve Engels, (1976), Komünist Manifesto, Çev: S.arslan, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları,

Maverdi, (1988) Ahkâmus-Sultaniyye, Mustafa es-Sekkâ, Muhammed Şerif Sükk, Beyrut

Maverdi, (1988) Edebü'd-dünya ve'dîn. Mustafa es-Sekkâ, Muhammed Şerif Sükk, Beyrut

Meriç, Ü. (1975). Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü. İstanbul: Ötüken Yay

Mevdudi,(2016) İslam'da Hükümet, Çev. Ali Genceli, Ankara

Mıll, J. S. (1965) Faydacılık, Çev. Ş.N. Coşkunlar, İstanbul, M.E.B.

Mouzelis, N. P. (2003) Örgüt ve Bürokrasi. (Çev. H.Bahadır Akın), Çizgi Kitabevi, Konya

Mücahid, H.T. (2012), Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce, Üçüncü Baskı, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul

Naîmâ, (1283) Tarih, İstanbul, c. I, (Bundan sonra Naîmâ Tarihi için sadece, Tarih denilecek; ardından cilt ve sayfa numaraları verilecektir.) Tarih, I, 49. 38 Tarih, VI, 2879

Nelson, B. (2006), The Making of the Modern State, New York

Niyazi, M. (1989). İslam Devlet Felsefesi, Ötüken Neşriyat, İstanbul

Niyazi, M. (1993), Türk Devlet Felsefesi. Istanbul: Ötüken Yayınları

Nizâmülmülk, (1997) Siyasetnâme, (trc. Nurettin Bayburtlugil) İstanbul

Okumuş, E., (2008), Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun, İz Yayıncılık, İstanbul

Orman, S. (2000), "Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri" İlmi Araştırmalar Dergisi c. XIII, s. 3-4, Ankara

ÖZ, M., (1997), Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları, Dergah Yayınları, İstanbul

Özipek, B. B. (2005), Devlet, Siyaset, Lotus Yayınevi, Ankara.

Özlem, D. (1999) Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci, İnkılap, İstanbul

Özman, M.A. (1964), Devletlerin Egemenliği ve Milletlerarası Teşekküller, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt:21, Sayı:1-4.

Özon, M.N. (1938) Namık Kemal ve İbret Gazetesi. Remzi Kitabevi, İstanbul

Parray, T. A. (2012) "Islamic Democracy" or Democracy in Islam, Aligarh

Perın, R.G. (1997), "Robert Nisbet and the Modern State", Modern Age, Winter97, Volume39, Issue1, ss.39-48.

Pierson, C. (2000), Modern Devlet, Çev: Dilek Hattatoğlu, Çiviyazıları Yayınları, İstanbul.

Pirenne, H. (1991), Ortaçağ Kentleri, Çev. Şadan Karadeniz, İletişim Yayınları, İstanbul.

Platon. (2012). Yasalar (çev: C. Şentuna, S. Babür). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 238.

Platon. (2018). Devlet (çev: S. Eyüboğlu ve M. A. Cİmcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 117.

Platon. (2018). Phaidon (çev: A. Çokona). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 176.

Poggi, G. (1978), The Development of the Modern State, Stanford

Poole, R. (1993) Ahlâk ve Modernlik, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Aynntı Yayınlan

Poulantzas, N. (2003). Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar (çev; Şule Ünsaldı) Ankara: Epos Yayınları

Rawls, J. (2005) Political Liberalism, New York

Rayyis, M. Z. (1990) İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi, Çev Ahmed Sarıkaya. İstanbul

Romney A. K. & Moore, C. C. (2001). "Systemic Culture Patterns as Basic Units of Cultural Transmission and Evolution, Inc. (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi)". Cross-Cultural Research 35 (2)

Rosenthal, E İ. J. (1996) Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, Çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul

Rousseau, J.J. (2010), İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, Çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul.

Rousseau, J.J. (2011), Toplum Sözleşmesi, Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Said Halim Paşa (1991): Buhranlarımız ve Son Eserleri, Düzdağ, Ertuğrul (der.), İz Yayıncılık, İstanbul

Sarıca, M. (1999), 100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi, Gerçek Yayınevi, İstanbul.

Saybaşılı, K. (1999), Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar, Doruk Yayınları, Ankara.

Saygılı, A. (2010), Modern Devletin Çıplak Sureti, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt:59, Sayı:1.

Sayılı, A. (1951). Farabi ve Tefekkür Tarihindeki Yeri. Belleten, XV (57), 1-64.

Schaar, J. H. (1989), Legitimacy in the Modern State, Oxford: Transaction Publishers.

Schmitt, C. (1985), Political Theology, Chicago

Schmitt, C. (2007), The Concept of the Political, Chicago

Sıddıkî, A.H. (1969) , Caliphate and Sultanate in Mediaval Persia, Karachi.

Somçağ, S. (1994), Avrupa'da Feodalizmin Evrimi, Bağlam Yayıncılık, Ankara

Soysal, M. (1986), Anayasanın Anlamı. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Şahin, M. (2002), Uygarlık Tarihi, Gündüz Yayınevi, Ankara.

Şenel, A, (2017) Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih öncesinde, İlkçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş, Dafne Kitap, Ankara,

Şenel, A. (1996), Siyasal Düşünceler Tarihi, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Şeyhun, A. (2010) Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür (1865-1921), Göçer, Derya (çev.), Everest Yayınları, İstanbul .

Şimşek, O. (2017). Medeniyet ve Sistem İnşa Edici Vasfıyla Tevhidi Düşünce. Ankara: Gazi Kitabevi.

Şirvani, H. H. (1965). İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare. Çev. Kemal Kuşçu, İrfan Yayınları, İstanbul.

Tanilli, S. (2001a), Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, Cilt:2, Adam Yayınevi, İstanbul.

Tanilli, S. (2001b), Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, Cilt:3, Adam Yayınevi, İstanbul.

Taşkın, A, Becermen, M, (2013) Felsefe Tarihi II: Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi, Sentez Yayıncılık, Ankara

Taylor, C. (1995), Modernliğin Sıkıntıları, (çev.) U.Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Togan Z.V (1969), Tarihte usul, LO. Fen. Fak. Yay. İstanbul

Topçu, N. (1998). Kültür ve Medeniyet. İstanbul: Dergah Yayınları

Topçu, N. (1999). Yarınki Türkiye. İstanbul: Dergah Yayınları

Topçu, N. (2010). Yarınki Türkiye, İstanbul: Dergah Yayınları

Torbjon, K, L. (2006) Uluslararası İlişkiler Teorisi Tarihi, Açılım Kitap, İstanbul

Tunçay, M. (1969), Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar 2, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.

Turhan, M. (2015). Kültür Değişmeleri Sosyal Psikolojik Bakımdan Bir Tetkik. Ankara: Altınordu Yayınları.

Tusi, N. (1964) Ahlak-ı Nasiri, Tahran

Tüccar, N. (2014), Doğal Yasa Geleneği ve John Finnis, Otorite Yayınları,

Türcan, T. (2001) Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, Ankara Okulu Y., Ankara

Türcan, T. (2001), Devletin Egemenlik Unsuru ve egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, Ankara Okulu Yay. Ankara

Türcan, T. (2003) İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu, Kavramsal Analiz ve Geçerlik Sorunu, Ankara Okulu, Ankara

Türkdoğan, O. (1997); Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi, Birleşik yayıncılık, İstanbul

Uludağ, S. (1990). İslam-devlet ilişkisi. Türkiye Günlüğü. 13,

Uludağ, S. (2000). Kur'an'da bir devlet modeli ve siyaset teorisi var mıdır? Kur'an ve Tefsir Araştırmaları. Ensar Yayınları, İstanbul.

Uygun, O. (2014): Devlet Teorisi, Oniki Levha Yayınları, İstanbul

Ülken, H.Z. (1991) , "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", Kâtip Çelebi, Ankara, TTK Yayınları

Ülken, H.Z. (1967), Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi/Kaynakları ve Etkileri, Cem Yayınlar, İstanbul

Wach, J. (1990). Din Sosyolojisi. Çev. Ünver Günay. Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri.

Wagner, P. (1996) , Modernliğin Sosyolojisi (Çev. Mehmet Küçük), Sarmal, İstanbul

Wallerstein, I. (2006), Tarihsel Kapitalizm, Çev. Necmiye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul.

Watt, W. M. (1995). Din-siyaset bağlantısı. Bilgi ve Hikmet. Çev. Turan Koç. Sayı: 12.

Weber, M. (2006) , Bürokrasi ve Otorite (Çev. H. Bahadır Akın), Ankara

Yakupoğlu, M. (1997) Ahlâk ve Şiddet, İstanbul, Göçebe Yayınları

Yayla, A. (1992), Liberalizm, Turhan Kitabevi, Ankara.

Yetkin, Ç. (2009): Siyasal Düşünceler Tarihi: Machiavelli'den XX. Yüzyıla Kadar Avrupa ve Osmanlı Siyasal Düşüncesi, C.2, Güner Yayınları, İstanbul

Yılmaz, A. (2002). Kapitalist Devleti Anlamak. (Birinci Baskı). İstanbul: Aykırı Yayıncılık, 54.

Yurtoğlu, B. (2009) , Kâtip Çelebi, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara

Zabunoğlu, Y.K. (1957), Thomas Hobbes, Hayatı, Eserleri ve Hukuki Fikirleri, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt:14, Sayı:1-4

Zeydan, A. (!987), İslâm Hukukunda Fert ve Devlet, Çev. Aksay Öncel, Nizam Yayınevi, İstanbul

Zirikli, H. (1992), el-A'lâm, Beyrut

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : …AKSUNGUR, Haydar…….....

Uyruğu : … TC…….

Doğum tarihi ve yeri : .

Medeni hali : … Bekar……

Telefon :

Faks : ……

e-mail : ……..

Eğitim

Derece	**Eğitim Birimi**	**Mezuniyet tarihi**
Yüksek lisans	……HBV Üni/LÜE/Yönetim Bil.	……2021……
Lisans	……Gazi Üni/İİBF/SBKY…….	……2016.....
Lise	……HFE Anadolu Lisesi…….	……2009……

İş Deneyimi

Yıl	**Yer**	**Görev**
……	…….	…….

Yabancı Dil

…İngilizce……

Yayınlar

……

Hobiler

…….