

T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Tarihi Bilim Dalı

ORTAÇAĞ SÜNNİ İSLAM TEOLOJİSİNDE
SİYASAL OTORİTE SORUNU

DOKTORA TEZİ

Seda Erşar

DANIŞMAN: Doç. Dr. Mehmet KUYURTAR

İZMİR-2017

T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Tarihi Bilim Dalı

ORTAÇAĞ SÜNNİ İSLAM TEOLOJİSİNDE
SİYASAL OTORİTE SORUNU

DOKTORA TEZİ

Seda Erşar

DANIŞMAN: DOÇ. DR. MEHMET KUYURTAR

JÜRİ ÜYELERİ:

PROF. DR. OSMAN BİLEN

DOÇ. DR FATİH TOKTAŞ

YARD. DOÇ. DR. AYDIN MÜFTÜOĞLU

YARD. DOÇ. DR. ÖZGÜR SOYSAL

İZMİR-2017

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü M¼d¼rl¼ę¼'ne sunduğum **Ortaçağ S¼nni İslam Teolojisinde Siyasal Otorite Sorunu** adlı doktora tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım

Seda Erşar





T.C.EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ SAVUNMA TUTANAĞI

ÖĞRENCİNİN

Adı Soyadı : Seda Erşar

Numarası : 92060002778

Anabilim Dalı : Felsefe Tarihi

Tez Başlığı (Türkçe) : Ortaçağ Sünni İslam Teolojisinde Siyasal Otorite Sorunu

Tez Başlığı (İngilizce) : The Problem Of Political Authority in the Medieval Sunnite-Islamic Theology

Tez Savunma Tarihi : 11.09.2017

Tez Başlığı Değişikliği Varsa Yeni Başlık: -

JÜRİ ÜYELERİ

Jüri Başkanı

Unvan, Adı, Soyadı : ...Doç Dr. Mehmet Kuyurtar

: ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme

İmza

:

Jüri Üyesi (Tez İzleme Komitesi Üyesi)

Unvan, Adı, Soyadı : Yard. Doç Aydın Müftüoğlu

Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme

İmza

:

Jüri Üyesi (Tez İzleme Komitesi Üyesi)

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Osman Bilen

Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme

İmza

:

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Yard. Doç Özgür Soysal

Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme

İmza

:

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Doç Dr. Fatih Toktaş

Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme

İmza

:

TEZ HAKKINDA JÜRİNİN GENEL GÖRÜŞÜ

(Jüri Başkanı Tarafından Doldurulacaktır)

Tez savunması sonucunda öğrenci tarafından hazırlanan çalışma;

Oybirliğiyle

☒

Oy çokluğuyla

☐

Başarılıdır

Düzeltilmelidir

Başarısızdır

- Bu tutanak üç (3) işgünü içerisinde jüri üyelerinin raporlarıyla beraber Anabilim Dalı Başkanlığı üst yazısıyla Enstitü Müdürlüğüne gönderilmelidir.
- Doktora programlarında düzeltme alan öğrencinin 6 (altı) ay içerisinde yeniden savunmaya girmesi zorunludur.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	1
------------	---

I.BÖLÜM

A. OTORİTE SORUNU.....	7
------------------------	---

A.1.Otorite Kavramı Üzerine.....	7
----------------------------------	---

A.2.Dinsel Otorite.....	23
-------------------------	----

II. BÖLÜM

B. İSLAM DÜNYASINDA SİYASAL OTORİTE SORUSUNUN ORTAYA ÇIKIŞI.....	30
--	----

B.1. Peygamberin Karizmatik Otoritesi.....	30
--	----

B.2. Hilafet Dönemi ve Siyasal İhtilaflar.....	41
--	----

B.2.1. Harici İslamı ve Siyasal Otorite Sorunu.....	50
---	----

B.2.2. Şia İslamı ve Siyasal Otorite Sorunu.....	54
--	----

B.2.3. Sünni İslamı ve Siyasal Otorite Sorunu.....	59
--	----

III. BÖLÜM

C. SÜNNİ İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE SİYASAL–TEOLOJİK BİR SORUN OLARAK OTORİTE.....	71
---	----

C.1. Otorite Kavrayışının Epistemik-Teolojik Ard-Alanı: Bilgi-Otorite İlişkisi.....	72
---	----

C.2. Otorite Kavrayışının Ontolojik-Teolojik Ard-Alanı: Yaratan-Yaratılan&Yöneten-Yönetilen İlişkisi.....	87
---	----

C.3. Otorite Kavramının Etik Ard-Alanı:Yöneticiye İtaatın Teolojik Ard-Alanı.....	96
---	----

IV. BÖLÜM

D. HİLAFET KURAMLARINDA SİYASAL OTORİTE.....104

D.1. “*Hilâfetü’n-nübüvve*” Olarak Siyasal Otorite: Maverdi’nin Kavrayışı.....106

D.2. Dinin Koruyucusu Olarak Siyasal Otorite : Gazali’nin Kavrayışı.....124

D.3. Allah’ın Vekili Olarak Siyasal Otorite: İbni Teymiye’nin Kavrayışı.....148

SONUÇ.....165

KAYNAKÇA.....174

ÖZGEÇMİŞ.....181

ÖZET.....182

ABSTRACT.....183

GİRİŞ

Geçmişten günümüze İslam dünyasının en hayati problemlerinden biri, din ile devlet arasındaki ilişkiler problemidir. İslam siyasal düşüncesinde bu problem, yönetme erkine ilişkin problemler çerçevesinde tartışılmıştır. Zira siyaset İslam toplumunun gündemine siyasal otorite bağlamında girmiştir ve günümüzde de hala, iktidar odaklı bir mesele olarak algılanmaktadır.

Peygamberin yönetici ve yönetime ilişkin sorulara cevap verecek siyasal bir sistem tesis etmeden ölmüş olması, Müslümanların, siyasal otorite sorunu vesilesiyle, siyasal gerçeklikle yüz yüze gelmelerine yol açmıştır. Bu tarihten itibaren otorite ve egemenlik sorunu, daha doğru bir ifadeyle Peygamberden sonra İslam toplumu yönetecek olan kişinin kim olacağı ve meşruluğunu nasıl tesis edeceği sorusu, yani iktidarın meşruiyeti meselesi, İslam siyasal tarihine damgasını vuran en yakıcı meselelerden biri olmuştur.

Ortaçağ İslam teologları iktidarın meşruiyetinin nasıl tesis edileceği sorusunu, dinin, her alanı kuşatan kutsal çatısı altında tartışmışlar ve Peygamberin, dinsel ve dünyevi alanlara yayılan otorite modelini, doğru siyasal rejimin kendisine referansla tesis edilebileceği bir model olarak kabul etmişlerdir. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, bu teologlara göre İslam, ideal bir toplum düzeni oluşturacak total bir öğretiye sahiptir; yani İslam yalnızca din değildir, o, aynı zamanda hem hukuktur, hem ahlaktır, hem de siyasettir. Tam da bu nedenle onlar için toplum, İlahi Yasa'ya göre düzenlenmeli ve bu yasaya göre yönetilmelidir ki, Peygamberin hem dini hem de dünyevi alanları içeren otorite modeli, işte bu kutsal projenin, yani İslami devlet idealinin gerçekleşmiş biçimidir.

Günümüz İslam dünyasında da dini, siyasal söylemin en başat konusu haline getiren her türlü İslami hareket, akım ya da ideoloji, kendi zamanlarının talepleri ve ihtiyaçları doğrultusunda, her daim, İslami devlet idealine geri dönmüşlerdir. Böylece onlar, bir yandan Müslümanların tahayyülündeki din, devlet ve iktidar arasında zorunlu bir ilişki olduğuna dair algının derinleşmesine bir yandan da, yöneticiye itaatin, adeta dinin örtük farzlarından biri

olarak içselleştirilmesine katkı sağlamışlardır. Zira siyasal alanın din tarafından kuşatıldığı bir tabloda iktidar, kutsallık kategorisine, yani *hikmetinden sual edilemezlikler* katına terfi etmektedir. Bu da, iktidarın her türlü eyleminin, dinsel söylem aracılığıyla çok güçlü bir meşruluk zemini kazanması anlamına gelmektedir. Siyasal iktidarın meşruluk zeminini oluşturan taşlar, dinsel söylemler eşliğinde döşendiği zaman iktidara itaat de, ahlaksal-dinsel bir yükümlülük olarak kutsallık kazanacaktır, yani bu sahnede halkın payına düşen rol, her ne koşulda olursa olsun itaat etme yükümlülüğü olacaktır.

İçinde yaşadığımız koşullarda hiç de yabancı olmamız bu tablo, Ortaçağ Sünni İslam teologları tarafından üretilmiş zihniyet şablonları üzerinden resmedilmiş, onların hilafet kuramında ifade edilmiştir. Abbasi döneminde, yani ideal olanla siyasal gerçekliğin birbirine tekabül etmediği bir dönemde üretilmiş olan hilafet kuramları, bir yandan ideal bir İslam devletinin kendileri üzerinde tesis edileceği siyasal ilkelerin temellendirildiği, öte yandan mevcut siyasal otoritenin talepleri ve icraatlarının meşrulaştırıldığı siyasal öğretilerdir. Böylece dinsel söylemi, siyasal söylemin hizmetine sunan hilafet kuramcıları, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak tanımladıkları siyasal iktidarın eylemlerini, taleplerini ve icraatlarını din aracılığıyla meşrulaştırmışlardır.

Sünni İslam hilafet kuramları, İslam toplumlarının din, siyaset ve iktidar kavrayışlarının anlaşılması için çok önemli bir konumdadır. Hatta bu kuramların, İslam dünyasında yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin tesis edilmesinde referans noktası olduklarını söylersek hiç de abartmış olmayız. Dolayısıyla ister geçmişte isterse günümüzde olsun, İslam dünyasında din ve devlet, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkilerin daha açık bir şekilde kavranılabilmesi için Ortaçağ Sünni İslam teolojisinde otorite kavramının incelenmesi gerekmektedir.

Etimolojik olarak “Tanrıbilim” anlamına gelen teoloji, en genel ifadesiyle, Tanrı kavramını, din olgusunu, belli bir dinin inanç ve pratiklerini inceleyen bilim dalı olarak tanımlanabilir. Ancak öte yandan İslam dünyasında teoloji, Hristiyan dünyasında olduğu gibi, hiçbir zaman temel bir bilim olmamıştır. Hristiyan teolojinin konusu, Tanrı’dır, tanrısal olandır, kutsal öğretilerdir. Buna karşılık İslam’da teolojinin ortaya çıkışı ve gelişmesi, tam da siyasal bir sorundan, yani iktidarın meşruiyeti meselesinden kaynaklanmaktadır. Peygamberin ölümünden sonra ortaya çıkan meşru halifenin kim olacağı meselesi, iman ve

eylem arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği, hakiki imanın ne olduğu vb. gibi teolojik meselelere bağlı olarak tartışılmış ve bu bağlamda teologlar, kendi dönemlerinin siyasal iddialarını meşrulaştırmak için *Kur'an*'a, Peygamberin sünnet ve hadislerine başvurmuşlardır. Dolayısıyla İslam'da teolojinin konusu, *Kur'an*, Sünnet ve hadislerdir. Bu bağlamda teoloji, fıkının hizmetinde olan yardımcı bir bilim olarak gelişmiştir. O halde Hristiyanlık'ta teoloji, sadece teolojidir, yani kutsal öğretilerdir. Buna karşılık İslam'da, teoloji, kutsal bir öğreti olmasından önce ilahi yasadır (hukuktur) ve bir siyasettir. İdeal İslam devletinin, ilahi yasaya göre düzenlenmesi gerektiğini ileri süren İslam teologlarının geliştirmiş oldukları öğretiler, aynı zamanda, toplumsal organizasyonun ilkelerini İlâhi Yasa'da temellendiren siyasal öğretilerdir.

Ancak öte yandan İlâhi Yasa'nın siyasal alandaki hakimiyeti varsayımına dayanan İslam teologları, bir ve aynı İslami ideale sahip olmalarına rağmen, Şii imamet kuramı ve Sünni hilafet kuramı gibi birbirinden farklı siyasal öğretiler geliştirmişlerdir. Bunun nedeni, siyasal teolojinin ilgi alanının, içinde geliştiği dinsel-siyasal koşullarla sınırlı olmasıdır; yani bu durum onun, vahiy aracılığıyla mevcut siyasal gerçekliğe ilişkin konuşmasından kaynaklanmaktadır. Zira en genel anlamıyla siyasal teoloji, vahyin siyasal öğretilerinin açıklanmasıdır ki, tam da bu nedenle onun, ortaya çıktığı o özel dinsel topluluğa ilişkin söyleyecek bir sözü vardır; yani onun ilgisi *burada ve şimdi* mevcut olan bir siyasal düzene yöneliktir. Dolayısıyla bir ve aynı özel dinsel topluluk içerisinde bile olsa, mevcut siyasal gerçekliğin değiştiği koşullarda, teologların geliştirecekleri siyasal öğretiler de, bir ve aynı vahyi temel almasına rağmen, birbirinden farklı olacaktır. Bu nedenle aynı dinsel topluluk içerisinde ve aynı dinsel ideale sahip olmalarına rağmen Şii imamet kuramı ve Sünni hilafet kuramı gibi birbirinden bütünüyle farklı siyasal öğretiler ortaya çıkmış; her iki kuram da otorite ve iktidar kavramlarını kendi siyasal gerçeklikleri doğrultusunda temellendirmişlerdir. Şii İslam teologları, siyasal otorite ile siyasal iktidarı birbirinden ayırmışlardır; buna karşılık siyasal otorite ile siyasal iktidar arasında herhangi bir ayırım yapmayan Sünni İslam teologları, bir yandan içinde yaşadıkları siyasal düzenin ilahi yasayla uyumlu olduğunu göstermeye çalışmışlar, öte yandan İslami devlet ideali ile uyum içinde olmasa da düzen ve istikrarı sağlayan her türlü siyasal rejimin meşru olduğunu ileri sürmüşlerdir.

İktidar ve otorite arasındaki ilişkinin niteliği, İslam siyasal teolojilerinin hareket noktası olmuştur. Bu nedenle, Sünni İslam teolojisinde otorite kavramını inceleme konusu yaptığımız

bu çalışmanın “Otorite Sorunu” başlıklı ilk bölümünü otorite kavramının felsefi incelenmesine ve bu kavramın İslam dünyasındaki görünümüne ayırdık. Bu bağlamda üzerinde en çok durduğumuz ilke, aşkınlık ilkesi oldu. Zira emir ve itaat arasındaki ilişkinin, fiziksel güç kullanımını dışarıda bırakacak bir tarzda tesis edilmesini sağlayan aşkınlık ilkesi, dinsel otorite kuramlarını açıklayacağımız bölümlerde kendisi içinde hareket edeceğimiz çerçevenin merkezi ilkesi durumundadır. Tam da bu bağlamda, çalışmamızın seyri açısından önemli ipuçları barındıran, Platon’un siyaset felsefesine yer verdik. Böylece filozofun toplum üzerindeki otoritesinin, aşkın bir ilkedен, yani İdeallardan hareketle meşrulaştırıldığı Platon’un siyaset felsefesinde, aşkınlık ilkesi ile otorite arasındaki ilişkiyi daha açık bir şekilde gösterme imkanımız oldu. Daha sonra ise Weber’in otorite modellerini, özellikle de karizmatik otorite modelini ele aldık ki, bu inceleme de bize, dinsel otorite kuramlarında otorite ile aşkınlık ilkesi arasındaki ilişkiye dair ipuçlarını göstermesi bakımından önemliydi. Zira Platon’un siyaset felsefesinde filozof, saf akılsal bir kavrayışla İdeaların bilgisine ulaşıyordu, yani filozof için hakikatin bilgisine ulaşma yolu, onun kendi bilme kapasitesiydi. Buna karşılık, Weber’in karizmatik otorite modeli içerisine dahil ettiği peygamber, tanrısal hakikate, bizatihi Tanrı’nın kendisi tarafından seçilmiş olması nedeniyle sahip olmaktaydı, yani peygamber, tanrısal hakikatin taşıyıcısı olduğu için toplumsal hiyerarşinin en üstünde yer alıyordu.

Böylece otorite ile aşkınlık ilkesi arasındaki ilişkiyi, epistemik ve ontolojik olarak birbirinden farklı iki otorite kavrayışından hareketle ele aldıktan sonra, çalışmamızın esas konusuna, yani dinsel otorite meselesine geçebildik. Bu alt başlıkta ise, İslam dünyasında otorite ve iktidar arasındaki ilişkiyi açıklayabilmek için, bu kavramların Hristiyan dünyasında ne anlama geldiğine ve nasıl bir tarihsel süreç izlediğine kısa bir şekilde değindik ve bu bağlamda Hristiyanlık ile İslam arasında bir karşılaştırma yaptık. Bu karşılaştırmanın bize gösterdiği şey ise Hristiyanlığın aksine İslam’da, otorite ile iktidar arasında hiçbir ayrımın olmadığı yoktur ve her ikisinin de, ilksel ve nihai olarak Allah’a ait olduğu idi. Nitekim bu açıdan bakıldığında İslam öğretisine göre İslam peygamberi Muhammed’in otoritesinin bile kısmi bir otorite modeli olduğunu, onun otoritesinin hem kaynağı hem de kullanılması bakımından Allah’a bağımlı bir otorite modeli olduğunu görmüş olduk. Böylece ikinci bölümümüzün ana konusu da kendiliğinden ortaya çıkmış oldu. Başka bir deyişle, İslam dünyasında otorite kavramını incelemek için, öncelikle Muhammedî otorite modelinin ele alınması ve bu model içerisinde otorite kavramının hangi bağlamlarda tanımlandığının açıklanması gerekiyordu.

Dolayısıyla “ İslam Dünyasında Siyasal Otorite Sorunun Ortaya Çıkışı” başlıklı ikinci bölümde öncelikli meselemiz Peygamberin otorite modelini incelemek oldu. Bu inceleme bize, İslam dünyasında siyasal otorite sorununun nasıl ortaya çıktığını ve Peygamberden sonraki dönemde otorite kavramının nasıl bir değişikliğe uğradığını göstermiş oldu. Bu değişikliğin tarihsel serüveninin başlangıç noktasında ilk dört halife olduğu için, bu bağlamda öncelikle, ilk halifeler dönemini ele aldık ki bu inceleme de bize, teologların her fırsatta kendisine döndükleri ve altın çağ olarak referans verdikleri bir dönemi anlama imkanı sundu.

Son olarak bu bölümde, İslam dünyasında teolojik tartışmaların başlangıcında bulunan hakem olayını ve bu olay neticesinde ortaya çıkan mezhepleri inceleme konusu yaptık. Böylece İslam’da teolojinin aynı zamanda siyasal olduğunu göstermiş olduk. Yapmış olduğumuz bu sorgulama, otorite sorunun epistemolojik, ontolojik ve etik temellerinin daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerektiğini gösterdi.

Üç ana başlık altında topladığımız üçüncü bölümde ise otorite kavramının, epistemolojik, ontolojik ve etik temellerini tartışmayı amaçladık. Bu amaçla İslam teolojisinde bilgi ile otorite arasında nasıl bir ilişki kurulduğunu, bilginin türü ve bu bilgiye ulaşan kişinin toplumsal hiyerarşideki yerini; Allah ile insan arasındaki ilişkinin siyasal alanda nasıl bir karşılık bulduğunu; son olarak da yöneticiye itaatin etik-teolojik temellerini inceleme konusu yaptık.

Nihayet “Hilafet Kuramlarında Siyasal Otorite” başlıklı son bölümde ise Sünni İslam hilafet kuramlarında din, otorite ve iktidar ilişkisinin nasıl tesis edildiğini sorgulamaya çalıştık. Bu bağlamda seçtiğimiz üç teolog, Maverdi, Gazali ve İbni Teymiyye oldu. Zira bu çalışmanın kendisine çizdiği yol haritası bakımından üç önemli figür olan bu teologların her biri, Sünni siyasal teolojisinin gelişimi açısından farklı bir kilometre taşıını ifade etmekteydi. Sünni İslam dünyasında hilafet meselesine ilişkin ilk sistemli incelemeyi yapan Maverdi, bu çizginin başlangıç noktasında yer almaktadır. Onun öğretisinde, ideal bir İslam devletinin ilkeleri ile siyasal gerçeklik arasındaki gerilim gün yüzüne çıkacaktır ve bu gerilim ondan sonraki teologların da esas sorunu olacaktır. Maverdi ile İbni Teymiye arasında aracı bir pozisyonda bulunan Gazali için de ideal ile reel arasındaki gerilim devam etmektedir. Ancak öte yandan Maverdi’nin yaşadığı dönemde halifelik formel bir kurum olarak varlığını sürdürmektedir; dolayısıyla Maverdi, hilafet kurumunun niçin zorunlu olduğunu göstermek

için çaba sarf edecektir. Buna karşılık Gazali'nin içinde bulunduğu siyasal koşullarda hilafetin siyasal birliği parçalanmıştır; tam da bu nedenle o, hilafet kurumunun değil, yöneticinin niçin zorunlu olduğu meselesiyle ilgilenecek ve bu bağlamda mevcut siyasal rejimi, ideal olanla birleştirmeye çalışacaktır. İbni Teymiye'nin yaşadığı yüzyılda ise hilafet kurumu fiilen ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla İbni Teymiye hilafet kurumuyla hiç ilgilenmeyecektir. Onun esas çabası İslam toplumunun, *şeriat* temelinde yeniden tesis edilmesi olacaktır.

Seçtiğimiz bütün ana ve alt başlıklar vasıtasıyla “Ortaçağ Sünni İslam Teolojisinde Siyasal Otorite Sorunu” hem dinsel hem de siyasal boyutlarıyla incelenmesi amaçlanmıştır.



I.BÖLÜM

A. OTORİTE SORUNU

A.1. OTORİTE KAVRAMI ÜZERİNE

Otorite kavramı, yalnızca siyaset, hukuk ve ahlak alanlarında değil, felsefeden sosyolojiye, psikolojiden tarihe kadar sosyal bilimlerin hemen hemen her alanında karşımıza çıkan, tüm bu alanlarda birbirinden farklı tartışmalara, incelemelere konu olan, farklı bakış açılarından tanımlanan çok yönlü, merkezi bir kavramdır. Tam da bu nedenle yani otorite kavramının bu karmaşık ve çok yönlü yapısı nedeniyle, onun kapsayıcı bir tanımını yapmak, içeriğini, alanını, özelliklerini belirlemek, çeşitleri üzerine konuşmak oldukça zordur.

Zira otorite kavramına ilişkin araştırmalar incelendiğinde görülecektir ki, otoritenin ne anlama geldiği konusunda fikir birliği sağlanmış değildir. Söz konusu bu kavram, bir yandan herhangi bir nesneyi üretmek, meydana getirmek, arttırmak, çoğaltmak, ona kalıcılık ve süreklilik sağlamak gibi anlamlara gelirken; bir yandan da herhangi bir konuda uzman olmak, yetkili olmak anlamına gelmektedir. Yine bir bakış açısından başkalarının davranışlarını etkileme ve yönlendirme gücü, yetisi olarak anlaşılan otorite, bir başka bakış açısından da, yönetme, yasa yapma ve emir verme hakkı olarak anlaşılmaktadır.

Şimdi bu geniş anlam yelpazesi içerisinde kalırsak eğer, bir eser meydana getirmiş bir yazar, bir konu üzerine uzmanlığı olan bir bilim adamı, aile içinde anne ve baba, okulda öğretmen, iş yerinde patron, bir ülkeyi yöneten bir lider vs. hepsi kendi alanlarında birer otorite olarak kabul edileceklerdir. Başka bir deyişle bu açılardan bakıldığında kimi zaman bir kişinin belli bir alandaki yetkinliğini, o alana ilişkin donanımını anlatmak için kullanılan otorite kavramı, kimi zaman da belli bir statüye, konuma sahip olan birini tanımlamak için kullanılmaktadır. Örneğin müzik alanında bir kişinin otoritesine ilişkin konuştuğumuzda, bu kişinin o alana dair uzmanlığından, yetkinliğinden bahsetmiş oluruz. Yine dinsel alanda bir kişinin, örneğin bir rahibin otoritesinden bahsedildiğinde burada kastedilen şey, rahibin dinsel alana ilişkin yetkisi, donanımı, uzmanlığıdır. Öte yandan bir itfaiyecinin, bir yargıcın, bir

polisin, bir öğretmenin vs. otoritesinden bahsedildiğinde ise bu kişilerin statüleri, makamları göz önünde bulundurulmaktadır. Dolayısıyla otorite kavramına ilişkin tek bir tanımdan bahsedemeyeceğimiz gibi, tek bir otorite türünün var olduğunu söylememiz de mümkün değildir.

Şimdi tezimizin ana temasını oluşturan siyasal otorite meselesi söz konusu olduğunda yine yukarıda söylediklerimize benzer bir tabloyla karşı karşıya olduğumuzu; siyasal alana ilişkin çalışmalarda da siyasal otoritenin nasıl tanımlanacağına, onun içeriğinin, kapsamının ne olduğuna ilişkin ortak bir açıklamanın bulunmadığını söylememizde sakınca yoktur. Nitekim birçok siyaset filozofu, siyaset bilimci bir yandan otorite kavramının tam bir tanımının bulunmadığını ifade etmişler; bir yandan da modern dönemle birlikte bu kavramın ortadan kalktığını, geçerliliğini yitirdiğini ileri sürmüşlerdir. Örneğin, otorite kavramının içeriğini, özelliklerini inceleme konusu yaptığı “*Otorite nedir?*” başlıklı incelemesinde otoritenin ne olduğunu sormak yerine daha önceleri ne olduğunu sormanın daha akıllıca olacağını ileri süren H. Arendt, modern dünyada otorite kavramından geriye hiçbir şey kalmadığını vurgulamaktadır. Arendt’in ifadesiyle söyleyecek olursak,

“başvurabileceğimiz sahici ve ortak anlamları hiç kimse tarafından çekişme konusu edilemeyecek deneyimler kalmadığı için kavramın kendisinin üzerinde de münakaşalar ve zihni karışıklıklar eksik olmamaktadır. Onun bir zamanlar siyaset teorisinin temel kavramlarından biri olduğunu hala unutmamış olan siyaset bilimcileri, ya da modern dünyanın yüzyılımızda kaydettiği gelişmelerin aynı zamanda durmadan genişleyen ve derinleşen bir otorite bunalımına yol açtığını kabul eden çoğu kimse haricinde, bu kavramdan geriye insanlara kendiliğinden apaçık hatta anlaşılabilir gelen hemen hiçbir şey kalmadı.”¹

Öncelikle şu konuya dikkat çekmemiz gerekmektedir ki, her ne kadar yukarıda Arendt’in dikkat çektiği gibi siyasal otorite konusunda, kendisi üzerinde anlaşılan ortak bir tanım, ortak bir kavrayış bulunmasa da, yine siyasal otoritenin içeriğinin, kapsamının, dayandığı temellerin ne olduğuna ilişkin anlaşmazlıklar, tartışmalar, zihni karışıklıklar olsa da, otorite üzerine çalışan siyaset bilimcileri, siyaset filozofları, sosyologlar, hukukçular ve dil bilimcileri arasında, otorite kavramının ilk olarak Roma döneminde kullanıldığı, onun Latince *auctor-auctoritas* kelimelerinden türetildiği konusunda bir görüş birliği vardır.

¹ Arendt H., “ Otorite Üzerine”, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. S. Şener, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.127

Çok genel olarak ifade etmemiz gerekirse, siyasal alanda karşımıza çıkan iki önemli kavram, yani otorite (*Auctoritas*) ve iktidar (*Potestas*) kavramları ilk kez Romalılar tarafından kullanılmıştır. Roma döneminde yönetme ya da yasa yapma gücü iktidar kavramıyla ifade edilirken; otorite kavramı, yönetme gücüne sahip olma anlamında değil sadece öğüt verme, davranışları düzenleme anlamında kullanılmış, böylelikle iktidar ve otorite arasında bir ayrım yapılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Roma döneminde kral kimi zaman hem iktidara hem de otoriteye sahip olmuş, kimi zaman da otoritesi olmaksızın yalnızca iktidara sahip olmuştur. Öte yandan Roma devletinin kuruluş anından itibaren siyasal yaşamda etkili bir konumda bulunan ve bir danışma kurulu gibi hizmet gören senato, hiçbir zaman iktidara sahip olmamış ama etkili bir otorite olarak varlığını sürdürmüştür.²

Otorite kavramının ilk kez Roma döneminde karşımıza çıktığını ve onun gücünü, kaynağı olan Roma'nın kuruluş mitinden aldığını ifade eden Arendt de bu kavramın, senatonun siyasal alandaki yetkisini ifade etmek için kullanıldığını dikkat çekmektedir.³ Şöyle ki, efsaneye göre, Roma'nın başlangıçlar Tanrı'sı Janus, Roma devletinin kurucusu olan Romulus'a kenti kurma otoritesi verir ve böylece Romulus, Tanrı'dan aldığı otoriteyle, kenti kurar. Bu kuruluş anının, kuruluş mitinin, Romalılar için dinsel bir bağlayıcılığı, dinsel bir gücü olduğuna dikkat çeken, bu dönemde dindarlık ile geçmişe bağlı olmak arasında sıkı bir ilişki olduğunu ileri süren Arendt'e göre, Roma'da din, "temelleri atan ebedi kenti kuran, insan üstü dolayısıyla efsanevi çabaya bağlı olmak, ona ödev duygusuyla bağlanmak anlamına gelir, (...) bu yüzden dini ve siyasi etkinlikler neredeyse özdeş görülebilmektedir."⁴ İşte Roma kentinin kuruluşuna atfedilen bu kutsallık, Arendt'e göre, otorite kavramının kaynağını oluşturmaktadır. Arendt'in kendi ifadesiyle,

"otorite kavramı ve kelimesi ilk olarak bu bağlamda ortaya çıkmıştır. *Auctoritas* kelimesi *augere* fiilinden, yani çoğaltmak-arttırmaktan gelir. Otoritenin veya otorite sahiplerinin durmadan çoğalttıkları şey bu kuruluştur. Otorite sahibi olanlar; yaşlılardır, Senato ya da *patrestir*."⁵

Aslında Arendt, bu bağlamda iktidar ile otorite arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir. Ona göre, otorite sahibi olanların, yani Senato'nun en önemli özelliği iktidar-güç sahibi olmamalarıdır; onlar otoriteyi, başlangıç anında kenti kuran atalarından elde etmişlerdir.

² E.D. Watt, *Authority*, St. Martin's Pres New York, 1982, s. 11-12

³ Arendt, *Age*, s. 167

⁴ *Age*, s.166-167

⁵ *Age*, s.167

Romalılar için yaşlılar, senato ya da soyları her şeye kaynaklık etmiş olanların otoritesi, her hangi bir ilahi buyruk biçimine ihtiyaç duymayan ya da fiziksel güç, zorlama gerektirmeyen, daha ziyade öğüt verme, yol gösterme şeklinde olan bir otorite tarzıdır. Roma döneminde karşımıza çıkan bu otorite kavrayışı, Arendt'in modern dönemde ortadan kalktığını iddia ettiği ve *genelde otorite*, olarak adlandırdığı şeye denk düşmektedir. Arendt'in ifadesiyle,

“otorite, her zaman kendisine itaat edilmesini istediği için genellikle belli bir iktidar ya da şiddet biçimleriyle karıştırılmaktadır. Ne var ki otorite, dışarıdan zorlayıcı araçlar kullanılmasını men eder, zorun geçerli olduğu yerde otorite de iflas etmiş demektir. Öte yandan otorite eşitliği önvarsayan ve bir temellendirme sürecinde işleyen iknaya da benzemez. Argümanlara başvurulduğu yerde otorite iflas etmiş demektir. İkna sürecinde var olan eşitlikçi yapı her zaman hiyerarşik olagelmiş otoriter yapıyla taban tabana zıddır. Şu halde otoritenin tanımı yapılacak olsa bu tanımın hem argümana dayanan iknaya hem de güce dayanan zorlamayla karşıtlık içinde olması gerekir.”⁶

Gerçekten de Arendt'in otorite üzerine bu analizi, otoritenin en genel özelliklerini betimlemektedir. Zira genel anlamda otorite, fiziksel bir güç veya baskı kullanmadan, kendi taleplerine, emirlerine, buyruklarına itaat beklentisi içindedir. Bu bağlamda otoriteye itaat, ona bağlı olanlar tarafından kendiliğinden gerçekleşen bir eylemdir; yani otoriteye itaat, her hangi bir baskı, ceza ya da ödül unsuru olmadan isteyerek veya gönüllü olarak gerçekleşmektedir.

Ancak öte yandan günümüzde otorite ve iktidar kavramları arasında kesin ayrımlar yapılmadığını, otorite kavramının en genel anlamıyla meşru iktidar, meşru güç olarak tanımlandığını söyleyebiliriz. Otorite ile iktidar kavramlarının pratik alanda birlikte kullanıldığına dikkat çeken A. Heywood'un da ifade ettiği gibi, günümüzde otorite kavramı “meşruluk veya haklılıkla örtülü iktidar”⁷ olarak tanımlanmaktadır. Kendi ifadesiyle söyleyecek olursak,

“iktidar, başkalarının davranışlarını etkileme gücü iken, otorite bunu yapma hakkıdır.”⁸

Bu da demektir ki, otorite ile iktidar arasındaki ayrımın mihenk taşı *güç* kavramıdır. Nitekim otorite ile güç kullanımı arasında ayrım yapılması gerektiğine, zira otoriteye itaatin

⁶ Age., s. 129

⁷ A. Heywood, *Siyaset*, çev. B.B. Özipek, Adres Yay., Ankara, 2013, s. 24

⁸ Age., s. 24

hiçbir zorlama ve manipölasyon olmaksızın meşru yollarla gerçekleştiğine dikkat çeken Heywood en geniş anlamıyla iktidar kavramını şu şekilde tanımlamaktadır:

“İktidar, arzulanan sonuca ulaşma gücüdür ve zaman zaman bir şeyi yapmaya muktedir olmaya atıfla kullanılır. Bu anlam birinin kendisini hayatta tutabilmesinden ekonomik büyümeyi teşvik eden bir yönetim gücüne kadar her şeyi kapsar. Ancak siyasette iktidar bir ilişki türü olarak düşünülür. Yani başkalarının davranışlarını onların tercih etmedikleri yönde etkileme gücü olarak düşünülür. Bu da toplum üzerinde iktidar sahibi olmaya atıfla kullanılır. Daha dar anlamda iktidar, güç veya manipölasyona yakın biçimde ve içinde rasyonel iknayı da barındıran etkinin aksine cezalandırma ve ödüllendirme gücü olarak kullanılmaktadır.”⁹

Yine siyasal otorite kavramına ilişkin incelemesine otorite ile iktidar arasındaki ilişkiyi analiz ederek başlayan D.D.Raphael de otorite kavramını, meşru iktidar olarak tanımlamaktadır. Raphael’e göre, Latince *potestas* ve Fransızca *pouvoir* terimlerinde de görüleceği üzere iktidarın, birinci ve en genel anlamı kapasitedir, bir şeyi yapabilme kapasitesidir; ikinci anlamı ise, özel bir kapasite türüne, “birisinin, yapmalarını istediği şeyi *diğer* insanlara yaptırabilme kapasitesine”¹⁰ karşılık gelmektedir ki bu anlamıyla iktidar, otorite kavramıyla birlikte kullanılmaktadır. Raphael için iktidarın üçüncü ve son anlamı ise diğerleri birisinin kendilerine yaptırmak istediği şeyleri yapmak hususunda gönülsüz oldukları zaman güç tehdidini kullanma kapasitesidir. Bu bağlamda iktidarın, konuşma kapasitesi, doğruluk, erdemlilik, statü, makam, güç kullanma gibi farklı nedenlerden kaynaklanabileceğine dikkat çeken Raphael’e göre, iktidar sahibi olan kişi, eğer otoriteye ilişkin belli bir pozisyona sahip ise yani o, özel bir makam, statü ya da kişisel birtakım nedenlerden ötürü diğerlerine yaptırmak istediği şeyi yaptırabiliyorsa, bu durumda onun iktidarı meşrudur, yani o, aynı zamanda otoriteye de sahip bir iktidardır.¹¹

Anlaşılabacağı üzere hem Raphael hem de Heywood için otorite ve iktidar kavramları arasındaki ayrım, fiziksel güç kullanma kapasitesiyle bağlantılıdır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, her ikisi için de fiziksel güç kullanma kapasitesine sahip iktidar ile otorite kavramları aslında birbirlerini dışlayan kavramlardır. Tam da bu nedenle otorite ile iktidar

⁹ Age., s. 9

¹⁰ D. D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, The Macmillan Pres LTD., 1976, s. 36

¹¹ Age., s.37

arasındaki ilişkiyi tesis edecek bir aracıya ihtiyaç vardır. İşte bu aracı meşruiyet kavramıdır; meşruiyet, “çıplak gücü haklı otoriteye dönüştürecek bir vasıftır”¹².

Aslında otorite ile meşruiyet, meşru güç ya da meşru iktidar arasındaki ilişkiye yönelik bilinen en etkili çalışmayı Alman sosyolog Max Weber yapmıştır. İktidarı, bir veya birden fazla kişinin bir toplumsal eylem içinde, eyleme katılan başkalarının direnişine rağmen kendi iradelerini gerçekleştirme gücü olarak tanımlayan ve bu gücün otorite, yani meşru iktidar olduğunu ileri süren Weber için yanıtlanması gereken ilk soru, otoriteye tâbi olan kişilerin, otoritenin emirlerine niçin itaat ettikleri sorusudur.¹³ Bu bağlamda Weber, insanların sadece yönetme hakkına meşru olarak sahip olan kişilere itaat edeceklerini ve sadece, yöneticiye itaatin gönüllü olarak gerçekleştiği toplumlarda otorite duygusunun varlığından bahsedilebileceğimizi ileri sürmüştür.

Kuşkusuz bu doğrultuda Weber’in otorite kuramının en temel kavramı meşruiyet kavramı olacaktır. İnsanların niçin itaat ettikleri sorusunu, meşruluk kavramından hareketle açıklayan Weber için meşruiyet, “bütün iktidarların kendilerine dayandıkları bir haklılık alanı içerisinde toplumsal tasdik arayışı”¹⁴dır. Weber’in bakış açısından ifade edecek olursak bu arayış, otoritenin yönetme hakkına duyulan inanca karşılık gelmektedir. Başka bir deyişle, Weber’e göre bir kişinin otorite olarak kabul edilmesi, ancak toplumda, onun meşru otorite olduğuna dair bir inancın var olmasıyla mümkündür. Nitekim Weber’in otorite kategorilerinin her biri, yani geleneksel otorite, karizmatik otorite ve yasal-rasyonel otorite, otoritenin meşruluğunu farklı temellere dayandıran otorite formları olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki bu otorite formlarının her biri aynı zamanda kendilerine itaat edenler açısından bir inanç konusudur.

Weber’e göre geleneksel otorite, ezeli geçmişin otoritesidir. Geleneksel temeller, çok eski zamanlardan beri süregelen geleneklerin kutsallığına ve bu geleneklere göre gücü kullananların meşruluğuna olan yerleşik inanca dayalıdır. Böyle toplumlarda miras koşulları öylesine eski dönemlerde belirlenmiştir ki, bunlar pratik ya da günlük yaşamdan çok mitler ve efsanelere dayalı olarak bir anlam taşır. Otoriteleri belirleyen geleneksel kurallardır ve onlara

¹² Heywood, *Age*, s.172

¹³ Weber M., *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, Deniz Yay., İstanbul, 2008, s. 139

¹⁴ Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organization*, New York, The Free Press, 1964, s. 953

uyulması da bu geleneksel konumlarından dolayıdır. Başka bir deyişle bu tür otoritede uyulan şey, kurallar değil, gelenekle belirlenmiş otorite konumunda bulunan kişi ya da kurumlardır.¹⁵

Weber'in otorite sınıflandırmasında ikinci tür otorite kategorisi, karizmatik otoritedir. Karizmatik otorite, olağan üstü ve Tanrı vergisi kişiliğin otoritesi, yani bir kişiye duyulan mutlak bağlılık ve güvene, onun kahramanlığına ya da başka niteliklerine inanmaya dayanan otoritedir. Weber'e göre bu otorite, "bir müritler topluluğunun bir bireyin kutsallığına ya da kahramanca gücüne ya da örnek alınacak bir kişi oluşuna ve onun ortaya koyduğu ya da yarattığı düzene olağan biçimde kendini adayışına dayalıdır"¹⁶. Başka bir deyişle karizmatik otoritenin meşruluğu, tamamen karizma sahibi kişinin şahsi özelliklerinden, yani onun karizmasından kaynaklanmaktadır.

Weber'e göre üçüncü otorite kategorisi olan yasal-rasyonel otorite ise, kuralların yasallığına ve bu kurallara göre yönetimi elinde tutanların emir verme hakkına inanmaya dayanır ve rasyonel bir temele sahiptir. Hemen belirtelim ki Weber rasyonellik kavramını, geleneksel, mistik ve dinsel her türlü öğeden arınmış geçerli bir yasaya inanma anlamında tanımlamaktadır.¹⁷ Dolayısıyla Weber'in "yasalara dayanan bir egemenlik"¹⁸ türü olarak tanımladığı bu otorite formunda itaatin esas kaynağı, "yasaların geçerliliğine ve rasyonel kurallara dayanan işlevsel yetkiye duyulan inançtır"¹⁹. Tam da bu nedenle Weber, modern döneme özgü dernekleri, siyasal örgütleri, yasal-rasyonel otorite modeline dahil etmektedir. Zira Weber'e göre bu yapılarda,

"otorite sahibinin emir verme yetkisinin meşruiyeti, kanun yapma, uzlaşma ya da zorlama suretiyle akılcı yoldan varılmış kurallara dayanır. Buna karşılık böyle kurallar koyma yetkisi ise meşruluğunu, akılcı yolla yapılmış ya da yorumlanmış bir anayasadan alır. Buyruklar kişisel otorite adına değil, kişisel olmayan normlar adına verilir; emir vermek bile keyfi serbestiye, lütufa veya imtiyaza değil, bir norma itaat etmek demektir."²⁰

Şimdi öncelikle şu noktayı açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir ki, bu üç otorite modeli arasında karizmatik otorite modelindeki itaatin niteliği, diğer ikisinden farklıdır. Zira karizmatik otorite modelinde, otorite ile diğerleri arasındaki ilişki, yalnızca bir tabiyet değil

¹⁵ Age., s. 215-216

¹⁶ Weber, M., *Political Writings*, ed. P. Lassman and R. Speirs, Cambridge University Press, 1994, s. 140

¹⁷ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 390

¹⁸ Weber, *Political Writings*, s. 140

¹⁹ Age., s. 140

²⁰ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 391

aynı zamanda bir bağlanma, otoriteye kendini adama ilişkisidir. Şöyle ki, geleneksel otorite ve yasal-rasyonel otorite modellerinde otoriteye itaat ya gelenekler ya da rasyonel yasalar vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Yani insanlar aslında gelenekler ya da yasalarca meşrulaştırılmış, dolayısıyla gücü sınırlandırılmış bir otoriteye tâbidirler ve bu geleneksel kurallar ya da rasyonel yasalar vasıtasıyla yetkilendirilmiş olan, meşruluğunu yasalardan alan otoriteye itaatle yükümlüdürler. Karizmatik otoritede ise bizatihi otoritenin kendisine, onun şahsi özelliklerine, karizmasına duyulan mutlak bir bağlılık söz konusudur. Çünkü Weber’e göre, karizmatik otoritenin kaynağı metafizikse, yani karizmatik otorite, kendisine doğaüstü, insan-üstü ya da en azından özel bir biçimde istisnai güçler ve vasıflar bahşedilmiş bir kişi olarak kabul edilmektedir. Tam da bu nedenle, yani karizmatik otoritenin meşruluğu, “sihirli güçlere, vahiylerle ve kahramanlara hayranlığa dayandığı”²¹ için insanlar, karizmatik otorite modelinde bizatihi otoritenin kendisine bağlanmaktadır. Başka bir deyişle, karizmatik otorite, meşruiyeti kendisinden menkul bir otorite olarak, yani diğer insanların onu otorite olarak kabul etmelerini sağlayan özelliklerin bizatihi otoritenin kendi şahsında var olduğuna inanılan özellikler olması bakımından, meşruluğunu geleneğin mirasından ya da rasyonel yasalardan alan diğer otoritelerden ayrılmaktadır. Dolayısıyla otorite ile diğerleri arasındaki ilişki, geleneksel ve yasal-rasyonel otorite modellerinde, aslında geleneksel normlar ya da rasyonel yasalar vasıtasıyla yetkilendirilerek kendisi de bu norm ya da yasalar tarafından sınırlandırılmış, onların taşıyıcısı, temsilcisi olan otoriteye tâbi olma ilişkisidir. Oysa karizmatik otorite modelinde, otoriteyi kendisiyle sınırlandıracak bir norm ya da yasa mevcut değildir; aksine norm ya da yasa otoritenin bizzat kendisi tarafından vaz edilmektedir. Bu nedendir ki geleneksel otoritede geçmişin mirasının, yasal-rasyonel otoritede ise müşterek olarak sahip olunan aklın ve bu müşterekliğin dayanağı olan deneyimin otoriteye eklediği tarihsel boyut, karizmatik otoritede mevcut değildir. Dolayısıyla karizmatik otorite modelinde, otoriteye tabi olmak, ona bağlanmak, kendini adamak anlamına gelmektedir. .

Özellikle İslam siyasal düşüncesinde Muhammedi otorite kavramının analizi bakımından önemli olduğunu düşündüğümüz bu kısa açıklamadan sonra, şimdi Weber’in otorite kavrayışını incelemeye geri dönebiliriz.

Weber’in otorite kavrayışının en önemli özelliği, onun, otoriteyi meşrulukla özdeşleştirmesidir. Weber insanların ancak yetkisinin meşru olduğuna inandıkları kişilere itaat edeceklerini ileri sürmüş ve bu inancın, ya geleneksel kurallardan ya otoritenin sahip

²¹ Age., s. 393

olduğuna inanılan kişisel özelliklerden ya da rasyonel yasalardan kaynaklandığını savunmuştur. Bu bağlamda otoriteye itaat edilme koşullarını, kaynaklarını, itaat eyleminin gerçekleştiği formları açıklamaya alışan Weber'in otorite kavrayışının en temel meselesi, yönetilenler değil yönetenler açısından ele aldığı emretme ve itaat etme ilişkisidir.

Nitekim Raphael'in de dikkat çektiği gibi, Weber'in otorite kategorileri, meşru olarak kabul edilen otoritenin emir verme hakkıyla, otoriteye tâbi olanların ise itaat yükümlülüğü ile donatıldığı bir ilişki türüne karşılık gelmektedir. Zira Raphael'e göre Weber'in üç otorite çeşidinin her birinde otorite uygulayan kişinin emir, buyruk ya da talimat bildirme hakkına sahip olduğu kabul edilmektedir; ancak öte yandan bu hak farklı temellerde ortaya çıkmaktadır. Yasal-rasyonel otoritede emir verme ve itaat edilme hakkı, tam olarak hakları ve ödevleri tanımlayan kurallar dizisinden gelmektedir. Geleneksel otoritede de hak yine kurallar dizisinden gelir ama bu kez kurallar yasallaştırılmış değil, gelenekten gelen kurallardır. Karizmatik otoritede ise hak, otorite sahibi kişinin özel, doğa-üstü yeteneklerinden kaynaklanmaktadır.²²

Aslında Raphael'in kendi otorite kavramsallaştırmasının da temeline yerleştirdiği bu kavrayış, yani otoritenin yönetme hakkı ile otoriteye tâbi olanların itaat yükümlülüğü arasında tesis edilen zorunluluk ilişkisi, günümüz otorite kuramlarında otorite ile itaat arasındaki ilişkiyi açıklamak için başvurulan en yaygın açıklamalardan biridir. Nitekim bu bakış açısından otorite, birine emir verme hakkı, diğerine ise itaat etme görevi veren bir ilişki türüne karşılık gelmektedir. R. B. Friedman'dan hareketle söyleyecek olursak otorite kavramını, hak kavramından hareketle açıklamaya çalışan otorite kuramcıları için bir insanın otoriteye sahip olduğunu ifade etmek; çoğunlukla onun yönetme hakkına sahip olduğu ya da emir vermek ve verilen bu emirlere itaat edilmesini sağlamak için yetkilendirilmiş olduğu anlamına gelmektedir.²³

şimdi otoritenin, emir vermek için meşru bir yetki ile donatılmış olması, yani yönetme hakkına sahip olması ve bu hakkın, otoriteye tabi olan insanlar için itaat etme yükümlülüğüne neden olması itaatin, fiziksel güç uygulanarak değil, gönüllü olarak gerçekleştiğinin de göstergesi olarak kabul edilmektedir. Kojeve'in de vurguladığı gibi,

²² Raphael, *Age.*, s. 52

²³ R. B. Friedman, "On the Concept of Authority in Political Philosophy", *Authority*, Ed. Joseph Raz, Basil Blackwell Ltd, London, 1990, s. 57-58

“otorite ve hak arasında olduğuna işaret edilen bu yakınlık her otoritenin (onu tanıyan kişilerin gözünde) neden zorunlu olarak yasal ya da meşru bir niteliğe sahip olduğunu açıklar. (Zira her otorite zorunlu olarak tanınmış bir otoritedir; bir otoriteyi tanınamak, onu yadsımak dolayısıyla onu yok etmektir).”²⁴

“Öyleyse bir otorite uygulamak, güç (şiddet) kullanmakla aynı şey değildir, aksine bu iki olgu birbirlerini dışlarlar. Genel bir tarzda otoriteyi uygulamak için hiçbir şey yapmamak gerekir. Gücün (şiddetin) işin içine sokulması otoritenin söz konusu olmadığının kanıtıdır. Aksine insanlara güç kullanmaksızın, onların kendiliğinden yapmayacakları şeyler ancak işin içine otorite sokularak yaptırılabilir.”²⁵

O halde tam da bu noktada, otoritenin otorite olarak tanınması, onun meşru yetki ile donatılması meselesinin kendisinin de incelenmesi gerekmektedir. Zira otoritenin hangi nedenlerden dolayı tanındığını, onun otorite olarak kabul edilmesini sağlayan özelliklerinin, niteliklerinin neler olduğunu açıklamadan, otoritenin sadece var olduğunu söylemek, otoriteye itaat eyleminin gönüllü olarak gerçekleşip gerçekleşmediği konusunu açıklamak için yeterli değildir. Nitekim “var olan tüm insani otoritelerin bir nedeni, bir sebebi ya da aklanışının”²⁶ olması gerektiğini vurgulayan Kojeve’nin de belirttiği gibi, otoritenin varlığını sadece onun tanınmış olduğunu söyleyerek kanıtlayamayız, çünkü “onu tanımak (ve böylelikle varlığını devam ettirmek) için var olduğunu belirtmek yeterli değildir”²⁷. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, belli bir özelliğe ya da yeteneğe sahip olarak tanınmış, kabul edilmiş olan otorite, sahip olduğu bu özelliğe dayanarak, diğer insanların üzerinde bir konuma sahipse ve bu konumundan dolayı insanları yönlendirip, onların belli bir düzene göre hareket etmelerini sağlıyorsa, o halde onun, otorite olarak tanınmasını, kabul edilmesini sağlayan, onun diğer insanlar üzerindeki otoritesini haklılaştıran, meşrulaştıran bir ilke, bir neden olmalıdır. Aksi takdirde emir ve itaat arasındaki ilişkiyi, fiziksel güç kullanımını dışarıda bırakacak bir tarzda açıklamak mümkün olmayacaktır.

Bu konuda, yani otoritenin güç, baskı ve ikna gibi araçları kullanmadan kendi otoritesini nasıl tesis edebileceği, onun emirlerinin sorgulanmaksızın nasıl kabul edileceği sorusuna ilişkin en yaygın açıklama, aşkınlık kavramı kullanılarak yapılmaktadır. Çünkü otoritenin, zor kullanma ya da ikna gibi araçlara başvurmaksızın, kendi otoritesini tesis

²⁴ Kojeve, A., *Otorite Kavramı*, çev. Murat Erşen, Bağlam Yay., İstanbul, 2004, s. 16

²⁵ Age., s. 16

²⁶ Age., s.20

²⁷ Age., s. 20

etmesi, otorite ile ona tabi olanlar arasındaki eşitsizliğin son derece açık olduğu ilişki modellerinde mümkündür. Tam da bu nedenle aşkınlık ilkesi, yöneten ve yönetilen arasında tesis edilen hiyerarşiye temel sağlayan en etkili neden, en güçlü ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Mendel'in de belirttiği gibi,

“otorite her zaman için bir aşkınlıkla işler ve bu aşkınlığın tanımı bile içinde tezahür ettiği alanın dışında ve yükseğinde bir ilkenin müdahalesini varsayar. Bu dışsal ilke anlamlar dünyasının dışında yer alır ve onun gerçekliğinin kanıtı akıl yürütmeyeyle gösterilemez.”²⁸

Bu noktada Mendel, otorite söz konusu olduğunda, anlamlar dünyasının, rasyonel dünyanın dışına çıkmanın neden gerekli olduğu; aşkınlık ilkesinin, otoriteye nasıl bir neden sağladığı, otoriteyi hangi açılardan güçlü kıldığı konusunda dikkat çekici bir açıklama yapmaktadır. Kendi ifadesiyle söylersek,

“otorite konusunda gündeliğin, anlaşmanın, rasyonelin dışına bu kaçış zorunluluğu neden? Otorite, kesin olarak buyruk ve bir gerçeklik niteliğiyle kendini dayatma iddiasındayken, otoriteyi dayanıksızlaştıran bir belirsizlik unsurunu bu şekilde dahil etmek için çok güçlü bir neden olması gerekir.”²⁹

Mendel'e göre, aşkınlık kavramı tam da bu noktada önem kazanmaktadır. Şöyle ki,

“otorite gerçekten de yüksek özlü bir düzeni varsayar; iki düzeyli bir dünya gerektirir. Yukarı düzey, bizim aşağı dünyamızdakinden farklı bir özden oluşmuştur, ama çelişik karakteri gereği hem nesnel gerçeklik olarak kendini dayatma zorunluluğu taşır (yoksa otorite gücünü yitirir) hem de öznellik düzeninde olan inanca dayanma zorunluluğu gösterir. Ayrıca, bu yüksek özün bizim dünyamızdakinden farklı özellikleri vardır: kusursuzluk, küresellik, tartışmasızlık orada ifade bulur.”³⁰

Başka bir şekilde söyleyecek olursak, bir kişinin otorite olarak tanınmasına neden olan ve otoriteye bağlı olanların gönüllü olarak itaat etmelerini sağlayan aşkınlık ilkesi, otorite ile diğerleri arasındaki hiyerarşik ilişkinin temelidir. Şöyle ki, aşkınlık kavramı ile birlikte iki dünya tasarımı ortaya koymak mümkün olmaktadır, yani bir tarafta yönetilenlerin sıradan dünyası diğer tarafta ise aşkın, yüksek, ulaşılamaz, tartışılmaz bir dünya vardır. İşte otorite, bu aşkın, yüksek özlü dünyayla bağlantı kurabilen tek kişi olduğu için, bu dünyayla herhangi bir bağlantı kurma imkanından yoksun olan diğerlerinin üzerinde bir konuma sahip olacak,

²⁸ G., Mendel, G., *Bir Otorite Tarihi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 113

²⁹ *Age.*, s. 113

³⁰ *Age.*, s. 114

böylece o, diğer insanlar üzerinde başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan kendi otoritesini tesis edecektir.

Aslında otorite kavramına ilişkin bu kavrayış bize, Platon'un, mağaradaki sıradan insanların arasından ayrılarak İdealar alemini temaşa eden ve elde ettiği bu bilgiyle insansal alanı düzenleme yetkisine sahip olması gerektiğini iddia eden filozofunu hatırlatmaktadır. Zira Platon'un siyaset felsefesinde, filozofun toplum üzerindeki otoritesi, aşkın bir ilkeden, yani İdealardan hareketle meşrulaştırılmaktadır. Dolayısıyla tam da bu noktada otorite kavramına ilişkin incelememize, bu çalışmanın kendisine çizdiği yol haritası bakımından önemli olduğunu düşündüğümüz Platon'un otorite kavrayışıyla devam etmemiz, Platon'un siyasal öğretisinde aşkınlık ilkesinin, filozofun toplum üzerindeki otoritesini hangi açılardan meşrulaştırdığını açıklamamız gerekmektedir.

Şimdi Arendt'in de dikkat çektiği gibi, Platon'un, aklı, siyaset alanında yönetici konumuna getirmesinin nedeni onun, siyasal alandaki çatışmalara çözüm arayışının bir sonucudur.³¹ Nitekim VII. Mektup'ta kendi döneminin siyasal ortamını³² eleştiren Platon'un kendisi de, asıl ilgisinin siyasal yaşam olduğunu belirtmektedir. Bu eserinde, *kendi kendine davranabileceği gün gelince hemen devlet işlerine atılmaya karar verdiğini* belirten Platon, bu sözlerin devamında, *politikaya yön veren kişileri gördükçe ve yasaları inceledikçe, devlet işlerini iyi bir şekilde yönetmenin ne kadar güç olduğunu anladığını* ifade etmektedir.³³ Platon için siyasal alanda karşılaşılan bu güçlükleri aşmanın tek yolu felsefedir; çünkü ona göre,

“felsefe bize devlette ve insanlarda iyilik ve kötülüğü tanıma olanağı verdiğine göre insan türü, doğruluk ve hakikatte kendilerini felsefeye adayan insanlar siyasal otorite içinde yer almadıkça kötülüklerine bir son vermeyecektir.”³⁴

Nitekim Platon için siyasal alanda karşılaşılan her türlü kaos ve anarşinin asıl kaynağı sağlam bilgiye dayanmayan bunun yerine sanılar üzerinden yürütülen politiklardır. Arendt'in de ifade ettiği gibi,

³¹ Arendt, *Age.*, s. 147

³² Peloponnes savaşının 4. yılında doğan Platon, savaşın şiddetini, sınıf çatışmalarını, Otuzlar Tiranlığı'nın terörünü yaşamış, Yunan sitelerinde yaşamın her geçen gün daha kötüye gittiği bir çöküş ve mahvoluş sürecinin bizzat tanığı olmuştur. Daha geniş bilgi için bkz. Arslan A., *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.210

³³ Platon, *Mektup*, çev. F. Akderin, Say Yay., İstanbul, 1996, 324 b - 326 e.

³⁴ *Mektup* 7. 326a-c

“Sokrates’in ölümünden sonra Platon, iknayı insanlara yol göstermek bakımından yetersiz bularak bir tarafa atar ve dışarıdan şiddet araçlarının kullanılmasına meydan bırakmadan insanları itaate zorlayacak bir şey aramaya koyulur. Bu arayışın ilk başlarında, hakikatin, yani bizlerin ‘kendiliğinden açık ve seçik’ dediğimiz hakikatlerin insan aklı için zorlayıcı bir karakteri olduğunu ve etkili olmak için hiç de şiddete ihtiyaç göstermeyen bu zorlayıcılığın iknadan da, argümandan da daha güçlü olduğunu keşfeder.”³⁵

Platon için bu bilgi, duysal olan hiçbir varlıkta bulunmayan, ezeli ve ebedi, değişmez, hareketsiz varlıkların, yani İdeaların bilgisidir³⁶ ve bu bilgiyi elde edebilecek kişi ise filozoftur.

İşte Platon’a göre, toplumsal ve siyasal sorunların çözüme kavuşturulabilmesi yaşamın felsefeye dayandırılmasıyla; bir başka deyişle, gerçek bilimin, duysal nesnelerin, kanılara dayanan pratiklerin aldatmacasından kurtulmuş olan ve akılla elde edilen salt teorik bilimin her alanda egemen olması ile mümkündür. Tam da bu nedenle Platon, İdeaların bilgisine sahip olan filozofu, Yunan sitelerinin içinde bulunduğu kaos ve anarşi durumundan kurtaracak ve adil bir yaşamı tesis edebilecek kişi olarak toplumsal hiyerarşinin zirvesine yerleştirecektir. Çünkü ahlak ile politika arasında özdeşlik olduğunu kabul eden, yani insanın kurtuluş ve mutluluğunun, iyi ve ahlaklı bir hayata kavuşmasının ancak iyi düzenlenmiş bir sosyo-politik organizasyon içinde mümkün olacağını ileri süren Platon için bu sosyo-politik organizasyon, meşruluğunu felsefe vasıtasıyla kavranılacak olan aşkın ilkedan alan ve böylece aklın ilkelerine göre düzenlenmiş olan devlettir. Bu da demektir ki, insanların iyi ve ahlaklı yaşama kavuşmaları mutlak olarak iyiyi, doğruyu felsefe vasıtasıyla kavrayan ve yaşamı buna göre düzenleyen filozofun otoritesine itaat etmekle mümkün olacaktır; aksi takdirde insanların mutlu olma, adil bir yaşam sürme imkanları ortadan kalkmaktadır.

Şimdi öncelikle şunu belirtmemiz gerekmektedir ki, Antik Yunan dünyasında ahlak ve politika birbirlerine sıkı sıkıya bağlı ve birbirlerine tam olarak ihtiyaç gösteren iki alan olarak

³⁵ Arendt, *Age.*, s. 148

³⁶ Ayrıntıya girmeksizin ifade edecek olursak, İdealar kuramını duysal olan dünyanın açıklanması için zorunlu bir varsayım olarak ortaya attığını ileri süren ve ideaları, ezeli ve ebedi, değişmez ve hareketsiz varlıklar olarak tanımlayan Platon için ahlaki erdemlerin, estetik değerlerin, varlığın genel cinslerinin, matematiksel nesnelerin, masa veya yatak gibi insan elinden çıkmış yapma şeylerin bir ideası vardır. Platon’un İdealar kuramında, İdeaların madde-dışı şeyler olmaları ve oluşun dışında bulunmaları nedeniyle birbirinden farklı iki evren tasarımı vardır. Duyularla algılanan nesneler evreni ve akılla kavranan idealar evreni. Platon için bilgi, duysal dünyada elde edilen bilgi (*doksa-sanı*) değil, İdeaların bilgisidir; başka bir deyişle, hakiki bilgi (*episteme*), ruhun akıl yoluyla idealar evreninden kavradığı bilgidir, bu bilgiyi elde edebilecek kişi ise filozoftur. Bkz., Platon; *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, Kültür Yay., İstanbul, 2006, s. 509-511

kabul edilmektedir. Zira Antik Yunan’da site, insanın sadece biyolojik var oluşunun devamını sağlayan bir mekan değil, aynı zamanda siyasal, ahlaksal, ekonomik, dinsel ihtiyaçlarının da karşılandığı bir yaşam mekanıdır. Birey ile toplumun, özel hayat ile kamusal hayatın iç içe geçtiği site yaşamında iyi insan ile iyi yurttaş özdeştir ve bu özdeşlik de ancak iyi düzenlenmiş bir sosyo-politik organizasyon içinde mümkün olacaktır. Platon için bu politik organizasyon, Yunan tarzı bir site devletidir, *polistir* ve bu devlet, yurttaşın hayatının her alanını belirleme ve düzenleme yetkisine sahiptir. Onun tasarladığı devlette, bireyin bütün görevleri ile yurttaşlığı arasında çok yakın bir ilişki vardır. Sabine’in de haklı olarak işaret ettiği gibi, Platon’a göre “insan için neyin iyi olacağını, devlet için neyin iyi olacağını tartışmaksızın ele almak imkansızdır”³⁷.

Nitekim Platon’un siyaset felsefesinin en önemli eserlerinden biri kabul edilen *Devlet* diyalogunun ana konusu adalet kavramıdır ve burada sözü edilen adalet, ahlaki bir kavram olarak ele alınmaktadır. *Devlet*’in ilk kitabında Platon adalet kavramını şöyle tanımlamaktadır:

“Adalet herkese hakkını vermektir; (...) adalet, dosta iyilik, düşmana kötülük etmektir; (...) adalet, haksıza kötülük, haklıya iyilik etmektir; (...) adalet, dosta, iyiye iyilik etmek, düşmana kötüye kötülük etmektir.”³⁸

Bu tanımlar, Platon’un adaleti bireysel ahlaki bir erdem olarak kabul ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ancak öte yandan şunu da vurgulamamız gerekmektedir ki, Platon’a göre hem insanın hem de toplumun ortak bir doğası vardır, tam da bu nedenle Platon, bu diyalogların devamında, bireysel planda ele aldığı adalet kavramını, görülmesi daha kolay olan toplumda inceleme konusu yapmamız gerektiğini ileri sürmüştür.³⁹ Böylece adalet kavramını, bireysel alandan toplumsal alana taşıyan, Platon için adalet, “devleti meydana getiren kısımların veya sınıfların kendi işini doğru bir biçimde yapması, her sınıf insanın kendi işlerinde kalıp yalnız kendi işleriyle uğraşmasıdır”⁴⁰.

Şimdi, Platon bu görüşlerini ruh öğretisiyle de desteklemiş, sitenin bölümleri ile ruhun bölümleri arasında benzerlik tesis ederek adalet kavramını ruh kuramıyla açıklamaya çalışmıştır. *Devlet*’de işlenen adalet kavramının genel bir düzen, belirlilik ve yasallık ilkesi olarak karşımıza çıktığını belirten Casirer’in de vurguladığı gibi,

³⁷ G. Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi I*, çev. A. Öktem, Siyasi İlimler Yay., İstanbul, 1989, s. 36.

³⁸ Platon, *Devlet*, (332-c) (332-e) (334-d) (335-b)

³⁹ *Age.*, (368 d vd).

⁴⁰ *Age.*, (434 c-d).

“bu yasalılık, devlet içinde değişik sınıflar arasındaki geometrik oranda ortaya çıkarken bireysel yaşam içinde ise, insan ruhunun tüm ayrı güçlerinin uyumunda görülmektedir.”⁴¹

Nitekim *Devlet*’in IV. kitabında sitenin bölümleri ile ruhun bölümlerinin birbirine benzediğini ileri süren Platon, ruhun akıl, irade ve iştah olmak üzere üç kısmı olduğunu ve ruhun bu üç ilkesinin, toplumun ya da sitenin üç sınıfına karşılık geldiğini kabul etmiştir⁴². Ruhun akıl ilkesine karşılık gelen sınıfını, yöneticiler sınıfı olarak tanımlayan Platon’a göre iradenin karşılığı olan sınıf, koruyucular sınıfı, arzu ve iştahın karşılığı olan sınıf ise üretici, para kazanan sınıftır.⁴³ İşte Platon için adalet, her bir sınıfın kendi doğasına uygun olan işi yapması, başkasının işine karışmamasıdır.⁴⁴ Platon’a göre iyi ve adaletli toplum ise, insanlar için, neyin doğru, neyin yanlış, neyin adaletli neyin adaletsiz olduğunun bilgisine ulaşan filozofların yönetici olduğu bir toplumdur; “başka bir deyişle doğası ve eğitimi gereği iyi olan insanların, bilgelerin, bilgisiz insanları, onların her birine doğası gereği haklı olanı, onların doğası gereği iyi olanı tahsis ederek mutlak bir güçle yönettikleri bir toplumdur”⁴⁵. Platon için filozoflar, gerçek ve hakikatin kaynağı olan iyiliğin, güzelliğin kanunlarını görmeyi başaramayan insanların aksine iyiliği, güzelliği bilen ve bu bilgilere dayanarak gerçek dünyayı dönüştürebilen kişilerdir.⁴⁶ İşte bu nedenle Platon için insanların, hem ahlaksal hem de siyasal alanda izleyecekleri, itaat edecekleri otorite, filozoftur.

O halde toparlayacak olursak, Platon’un siyaset felsefesinde filozof, mutlak iyiyi, mutlak doğruyu, mutlak adaleti, mutlak güzeli kavramak suretiyle insansal yaşamı düzenleme, insanların davranışlarını biçimlendirme gücüne sahip olmaktadır. Filozofun sahip olduğu bu güç, İdeaların bilgisinin sağladığı bir güçtür ve bu güç, otoriteye neden itaat edilmesi gerektiği meselesine açık ve etkili bir temel sağlamaktadır. Çünkü otoritenin meşruluğunu sağlayan bilginin kaynağının insansal-duyusal alanın üzerinde konumlanması, otorite ile ona itaat edenler arasındaki hiyerarşik ilişkinin meşrulaştırılmasını, yöneten ve yönetilen arasında meşru eşitsizliğin tesis edilmesini sağlamaktadır. Şöyle ki, Platon İdealar öğretisi ile, tam da yukarda Mendel’in ifade ettiği gibi, *bizim dünyamızdan farklı yüksek özlü bir düzenin, yani*

⁴¹ E. Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. N. Arat, Remzi yay., İstanbul, 1984, s. 79.

⁴² Platon, *Devlet*, (442- c)

⁴³ *Age.*, (439 -444 b)

⁴⁴ *Age.*, (433 a-b)

⁴⁵ N., Toker, *Doğal Hukuk Geleneği İçinde Locke’un Yönetim Üzerine İki İncelemesini Yeri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 1989, s. 37

⁴⁶ Platon, *Devlet*, (484c-d)

duyularla algılanmayan aşkın bir düzenin varlığını ortaya koymaya çalışmış ve filozofun otoritesini, onun bu aşkın dünya ile kurduğu ilişki dolayısıyla tesis etmiştir. Başka bir şekilde söyleyecek olursak Platon, filozofun doğası gereği hakikatin bilgisine ulaşabildiğini, buna karşılık diğerlerinin böyle bir bilgiye ulaşmalarının imkansız olduğunu ileri sürmüş, böylece yöneten ile yönetilen arasında, filozofa yönetme yetkisi diğerlerine de itaat yükümlülüğü veren bir ilişki modeli tesis etmiştir. Ayrıca o, ahlaksal olanla siyasal olan arasında kurduğu bağ dolayısıyla, otoriteyi, insanların sadece inanç, bilgi vs. alanlarında değil, aynı zamanda eylem alanında da izlenmesi gereken, emirlerine itaat edilmesi gereken kişi konumuna yükseltmiştir. Böylece otoriteye, insan yaşamının her alanını düzenleme yetkisinin verildiği Platoncu otorite modelinde, yönetilenin kendi iyiliği, kendi mutluluğu, ancak yönetene bağlı olmasıyla, onun kararlarına, emirlerine sorgulamaksızın itaat etmesiyle mümkündür.

Şimdi buraya kadar yapmış olduğunuz inceleme bize göstermektedir ki, Platon'un İdealar öğretisi, otorite kavramının ontolojik, epistemolojik ve etik temellerini sergileme konusunda oldukça verimli bir örnektir. Şöyle ki Platon için aşkın, kusursuz, yüksek özlü bir dünya olarak tasarlanan İdealar dünyası ile oluş ve yok oluş içinde bulunan duyusal dünya arasındaki ayrım, doğası gereği İdealar dünyasına ulaşma imkanına sahip olan filozof ile diğerleri arasındaki ayrımın ve hiyerarşinin temelidir, yani bu iki dünya arasındaki ontolojik ayrım, yöneten ile yönetilen arasında meşrulaştırılmış bir eşitsizliğin kurulmasına hizmet etmektedir. Yine Platon için filozof, bu dünyaya aşkın olan İdeaların bilgisine sahip olduğu için otorite olarak kabul edilmektedir, çünkü Platon'a göre insanlar arasında bilme kapasiteleri bakımından eşitsizlik vardır ve bu eşitsizlik, sosyal ve siyasal yaşamdaki eşitsizliğin temelidir; dolayısıyla bu üstün, aşkın, mutlak hakikatin bilgisine sahip olanların yönetmesi, diğerlerinin ise itaat etmesi gerekmektedir. Son olarak Platon, insanın esas amacının iyi yaşam olduğunu ve bu amacın, ancak iyi düzenlenmiş bir siyasal yaşamda mümkün olacağını ileri sürerek filozofu, insansal yaşam alanlarının tamamında söz sahibi tek otorite konumuna yükseltmiştir. Zira Platon için ideal siyasal düzenin karşılığı, adalet ilkesine göre düzenlenmiş olan, yani herkesin kendi doğasına uygun olan işi yaptığı iyi ve adil bir devlettir. Bu da demektir ki, Platon için ideal devlet, aşkın İyi İdeasının bilgisine sahip olan filozofun yönetici olduğu, diğerlerinin ise doğaları gereği itaat etmekle yükümlü kılındıkları bir devlettir. Böylece Platon, otoriteye itaati yalnızca siyasal bir yükümlülük olarak değil aynı zamanda ahlaksal bir ödev, ahlaksal bir yükümlülük olarak da kabul etmiştir.

Aslında Platon'un otorite kavrayışı, günümüz otorite kuramcılarının kendisinden beslendiği en temel otorite kavrayışlarından biridir. Örneğin otorite ile ona bağlı olanlar arasındaki hiyerarşik ilişkinin en açık şekliyle bilgiye dayalı otorite modellerinde karşımıza çıktığını ileri süren E. Watt'ın; ya da aşkınlık ilkesinin, insanların neden itaat etkileri sorusuna güçlü bir yanıt sağladığını kabul eden ve bu bağlamda otorite kavramının ontolojik temellerini ön plana çıkaran Mendel'in; ya da insanların ancak moral meşruluğu olan bir otoritenin emirlerine gönüllü olarak itaat edeceklerini ileri süren Raphael'in görüşleri tam da Platon'un otorite kavrayışını temel alan otorite kuramlarından bazılarıdır.

Ayrıca bizim için çok daha önemli olan nokta şudur ki, Platon'un otorite kavrayışı, yani otoritenin meşruluğunun aşkınlık ilkesinden hareketle tesis edilmesi, aşkın hakikatin bilgisine sahip olan filozofun diğer insanlar üzerinde mutlak bir otorite olarak kabul edilmesi ve bu otoriteye bağlı olanların hiçbir sorgulamada bulunmaksızın ona itaatle yükümlü olmaları, tezimizin esas konusunu oluşturan dinsel temelli otorite kuramlarının anlaşılması için de önem arz etmektedir. Zira tanrısal otorite kuramlarında da, doğru bilgi ile doğru eylem arasında bağ olduğu ileri sürülmektedir; bu kuramlarda da, iyi yaşamın kılavuzu olacak bilgi ve bu bilgiye sahip olan kişi ya da kurumlar en üstün otorite olarak tanımlanmaktadır.

Dolayısıyla şimdi, otorite kavramının epistemik, ontolojik ve etik temellerini kendilerine ayırdığımız bölümde ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimizi hatırlatarak bizim için asıl önemli olan konuya yani, dinsel otorite kuramlarına geçebiliriz. Elbette ki, dinsel otorite kuramlarının yelpazesi çok geniş olduğu için hepsini burada tek tek incelememiz mümkün değildir, bu nedenle sadece monoteist dinlerde, özellikle de İslam dünyasında karşımıza çıkan otorite kavrayışını inceleme konusu yapacağız.

A.2. DİNSEL OTORİTE

Şimdi, çok genel olarak ifade edecek olursak, monoteist dinler, evrenin tek, aşkın, ezeli-ebedi mutlak bir irade, yani Tanrı tarafından yoktan yaratıldığı anlayışına dayanırlar. Monoteist dinlerin yoktan yaratım kavrayışı, kendisi yaratılmamış, ezeli ve ebedi olan, evrene aşkın, mutlak irade olan Tanrı ile O'nun '*hiçten*' yaratmış olduğu varlıklar arasında keskin bir ontolojik ayırım tesis eder. Bu ontolojik ayırım, kendi özü gereği var olan, yani özü varlığını içeren Tanrı ile varlığını Tanrı'nın iradi edimi vasıtasıyla kazanan, dolayısıyla varlık nedeni olarak Tanrı'ya borçlanan yaratılanlar arasındaki ayırımdır. Bu da Tanrı'nın yaratma

ediminden önce “evrendeki hiçbir varlığın kendi varlık ağırlığına sahip olamayacağı”⁴⁷ anlamına gelmektedir. Z. Kurtoğlu’nun da vurguladığı gibi,

“böyle kutsal bir kozmolojinin çatısı altında, insani toplumsal yaşam, gerek varlığı gerekse etkinlikleri ve kurumları bakımından ilahi iradenin eseri olarak anlam kazanır. Böylelikle hem ilkesel (başlangıç) ve hem de ereksel (son) olarak yaratıcı ilahi iradeye tabi kılınan insani varoluş, ikincil ve geçici bir varoluşa indirgenmiş olur. Bu, insanla birlikte, insanın (ahlaki, siyasi, hukuki vb. gibi) bütün varoluş tarzlarının da ilkeleri, değerleri, kuralları ve hatta yapısı bakımından kendisi dışında başka bir varlık alanına bağlanması anlamına gelmektedir.”⁴⁸

İnsansal yaşam alanlarının kutsala referansla tanımlanması, insanın toplumsallığı, toplumun nasıl ortaya çıktığı, insanların davranışlarına yol gösterecek olan ilkenin nasıl belirleneceği gibi sosyal-siyasal alana ait olan her türlü açıklamanın, sosyal-siyasal alanda karşımıza çıkan her türlü kurum ya da oluşumun Tanrı’nın belirlenimine tabi olması, Tanrı dolayımıyla meşrulaştırılması anlamına gelmektedir. Zira “tanrısal otoriteyi, O’nun üzerinde karşı eylemde bulunma olasılığına sahip olmaksızın, benim üzerimde eylemde bulunabilen her şey”⁴⁹ olarak tanımlayan Kojeve’in de ileri sürdüğü gibi, tanrıbilimsel ya da skolastik otorite kuramlarına göre her gerçek ve meşru otoritenin kaynağı Tanrı’dır ya da tanrısal otoritenin bir aktarımıdır. Nitekim monoteist paradigmadan beslenen dinlerde Tanrı, dünya üzerindeki her türlü siyasal otoritenin kaynağı olarak kabul edilmiş, böylece Tanrı’nın mutlak, sınırsız otoritesinin yeryüzündeki temsilcisi olan siyasal otoriteye itaat tanrısal bir yükümlülük olarak görülmüştür.

Ancak öte yandan şunu da ifade etmemiz gerekmektedir ki, monoteist dinler, her ne kadar aynı monoteist paradigmanın çatısı altında yer almış olsalar da, birbirlerinden çok farklı öğretiler ortaya koymuşlar, tam da bu nedenle onların, insansal dünyaya ilişkin kavrayışları, siyasal alana ilişkin açıklamaları, otorite kavramına yönelik temellendirmeleri birbirlerinden farklı olmuştur. Zira “her ikisinin de kendilerini monoteist paradigmanın çatısı altında ifade etmelerine rağmen Hristiyanlık ve İslamiyet’in, iki farklı monoteist öğretiyi temsil ettiğine”⁵⁰ dikkat çeken Kurtoğlu’nun ifadesiyle,

⁴⁷ Kurtoğlu Z., *İslam Siyasetinin Travmatik Sorusu: Kim Yönetmeli?*, Yayınlanmamış Proje Raporu, İzmir, 2010, s.6

⁴⁸ Age., s.7

⁴⁹ Kojeve, Age., s.18

⁵⁰ Z. Kurtoğlu, Age., s.10

“monoteist dinler arasındaki öğretisel farklılıkların, onların, ortaya çıkmış, yayılmış ve gelişmiş oldukları kültür coğrafyalarının yapısal farklılıklarından kaynaklandığını düşünmek yanıltıcı olmayacaktır. Zira dinler, hem mevcut kültürel örüntülerden beslenen hem de kendi kültürel örüntülerini üreten kurumsal yapılardır. Başka bir deyişle dinler bir yandan ikamet ettikleri insansal dünyanın rengine boyanırken; bir yandan da mevcut dünyayı, kültürü kendi kutsal renklerine boyarlar. Böylece insansal dünya dinlere ikamet edecekleri bir yer temin ederken; dinler de insansal dünyaya, onun istinatgâhı olacak olan kutsal bir kozmos temin ederler.”⁵¹

Nitekim birbirlerinden çok farklı siyasal, sosyal ve kültürel ortamlarda ortaya çıkan Hristiyanlık ve İslamiyet de, otorite kavramına ilişkin farklı kavrayışlar geliştirmişlerdir. Hristiyanlıkta, çok erken dönemlerden itibaren dinsel ve siyasal otoriteler birbirlerinden ayrı iki güç olarak ortaya çıkarken, İslam’da yalnızca tek bir otorite vardır, O da mutlak yaratıcı güç ve mutlak irade olan Tanrı’dır, yani Allah’tır.

Şöyle ki, Hristiyanlık, güçlü bir hukuk ve idare sistemine sahip devlet örgütlenmesi içinde, yani Roma imparatorluğunun egemenliği altındaki topraklar üzerinde ortaya çıkmış, tam da bu nedenle Hristiyanlıkta baştan itibaren “Sezar’ın hakkının Sezar’a buna karşılık Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya veren”⁵² ikili bir otorite modeli gelişmiştir. Böylece barışı, düzeni, güvenliği ve adaleti sağlamak gibi dünyevi işler Roma imparatorluğunun yöneticilerinin görev alanına girerken; ruhani işlerde kilisenin yetkili olduğu kabul edilmiştir. L. Köker’in de belirttiği gibi, Hristiyanlık,

“başlangıçtan itibaren kendi tanrısal iktidar anlayışı ile kendi dışındaki bir başka inanç sistemine dayanan dünyevi iktidar arasındaki ilişkilerin niteliği üzerinde durmak zorunda kalmıştır. Bir bakıma Hristiyanlığın doğuşundaki toplumsal koşulların dayattığı bu zorunluluk karşısında Hristiyanların, başlangıçta, pagan Roma devletinin kendi cemaatlerindeki ruhani sorunlara karışmamasını istediklerini ve bu yönde davranmaya çalıştıklarını bilmekteyiz. Bu durum, zaman içinde Hristiyanlığın kurumlaşmasıyla Kilise’nin dünyevi iktidar üzerinde egemen olduğu anlayışına doğru evrilmiştir; ama ilk Hristiyanların Roma devletiyle ilgili sorunları karşısında geliştirilen bazı görüşler, Hristiyanlığın din ve devlet işlerini birbirinden ayırmaya olanak verici bir inanç sistemi olduğu yolunda yaygın kanaatlerin oluşmasına neden olmuştur.”⁵³

İslam dünyasına baktığımızda ise şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır. İslam, kabile geleneklerinin hüküm sürdüğü bir coğrafyada, yani güçlü, merkezi bir devletin olmadığı bir

⁵¹ Age., s.10

⁵² Matta İncili, s.22

⁵³ Ağaoğulları, M.Ali-Köker, L., *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, s.128

toplulukta ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla İslam, Hristiyanlıktan farklı olarak kendi dinsel taleplerini gerçekleştirme, dinsel iddialarını tesis etme imkanına sahip olmuştur. Nitekim ezilmişlerin dini olarak ortaya çıkan Hristiyanlığın, yalnızca dinsel-ahlaksal bir topluluk olarak kaldığına, buna karşılık İslam'ın, dinsel topluluk olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen aynı zamanda siyasal bir topluluk olarak da örgütlenmiş olduğuna dikkat çeken B. Lewis'in de ifade ettiği gibi, İslam'ın peygamberi Muhammed, kendi insanlarının, hem yöneticisi olmuş, hem adaleti sağlamış, hem orduları yönetmiş, hem de vergileri düzenlemiş, kısaca Müslümanların yaşam alanlarının hepsinde söz sahibi tek otorite olarak algılanmıştır. Lewis'in kendi ifadesiyle,

“İslam'ın kurucusunun kendisi Konstantin olduğu için, Müslümanlar onun yaşadığı dönem boyunca dinsel bir topluluk olmalarının yanı sıra siyasal bir topluluk olmuşlardır (...) bu nedenle de, Muhammed'in takipçileri, Tanrı ve Sezar arasında herhangi bir seçim yapma gereği duymamışlardır. Zira İslam'da Sezar yoktur, yalnızca Tanrı vardır ve Muhammed, O'nun peygamberidir. Muhammed, O'nun adına hem öğretmiş hem de yönetmiştir.”⁵⁴

Aslında Lewis, bu sözlerinin devamında çok daha önemli bir konu hakkında bizleri uyarmaktadır. Şöyle ki, Lewis'in de vurguladığı gibi, İslam devlet geleneği içerisinde her türlü otorite, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, her yerde hazır ve nazır olan Tanrı'ya aittir; işte bu nedenle, yani *hüküm* ya da yönetme hakkı yalnızca Tanrı'ya ait olduğu için İslam hukukuna göre hükümdar hiçbir zaman mutlak bir iktidara sahip olmamış, hükümdarın otoritesi ne kadar güçlü olursa olsun yine de kısmi bir otorite, kısıtlanmış bir otorite olarak kabul edilmiştir.⁵⁵

Yine geleneksel İslam'da otorite ile iktidar arasında hemen hemen hiçbir ayrım olmadığını, her ikisinin de Tanrı'ya ait olduğunu ileri süren Gardet'ye göre de İslam'da Tanrı'dan başka otorite yoktur. Kendi ifadesiyle,

“Hristiyan geleneği ‘her otorite (ve otoritenin ifadesi olan her iktidar) Tanrı'dan gelir’ der; *Omnia potestas a Deo*. İslam da şüphesiz bu görüşü kendi adına benimser ama onu aşar: İslam'da her otorite yalnızca Tanrı'dan gelmekle kalmaz; kelimenin gerçek anlamında, Tanrı'nın otoritesinden başka otorite yoktur; Tanrı'nın otoritesinin gerçek devri

⁵⁴ Lewis, Bernard, “Politics and War”, *The Legacy of Islam*, Ed. J. Schacht and C. E. Bosworth, Oxford at The Clarendon Press, 1974, s.157

⁵⁵ Lewis B., *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Rey Yay., İstanbul, 1992, s. 45

yoktur; Tanrı erişilemez aşkınlığında sonsuz derecede tek başına yönetir.”⁵⁶

Gardet’ye göre Hristiyan gelenek ile Müslüman gelenek arasındaki bu farklılık, her iki dinsel geleneğin otorite kavrayışlarından değil, onların tanrısal yönetimle ilgili büyük teolojik kavramlarından kaynaklanmaktadır.⁵⁷

Şöyle ki, tıpkı İslam’da olduğu gibi Hristiyanlıkta da Tanrı her şeyi yoktan var eden mutlak iradedir; O, her şey üzerinde iktidar sahibidir. Ancak öte yandan Gardet’in ifade ettiği gibi,

“Hristiyan için doğanın yaratıcısı olan Tanrı, her şey üzerinde sahip olduğu iktidarı, bilerek insana geçirmiştir (...) Tanrı kendi malı olarak sahibi olduğu, kaynağı olduğu bu iktidarı akıl sahibi yaratıklarına gerçek anlamda geçirebilir, çünkü insanı özgür ve akıllı bir varlık olarak yaratmıştır.”⁵⁸

Buna karşılık İslam’da Tanrı tarafından yetkilendirilmiş otorite hem kaynağı hem de kullanılması bakımından Tanrı’ya bağımlıdır. Bu durum, Gardet’nin de vurguladığı gibi, İslam’da ikincil nedenlerin gerçek bir etkiye sahip olmamaları anlamına gelmektedir. Gardet’nin ifadesiyle,

“İslam’da hakim olan teolojik görüşe göre, ikincil nedenlerin içsel etkisini kabul etmek, ‘Tanrı’ya ortak koşmak’tır, bu ise küfür suçu işlemekle aynı şeydir. Bizim nedenler diye adlandırdığımız şeyler, Tanrı’nın kendilerinden yararlanma alışkanlığında olduğu ‘yollar’ (*canaux*), bu tanrısal alışkanlığın normal ritmini çıkarsamamıza imkan veren belirtiler, işaretlerdir. Ama bu işaretlerle, meydana gelen eserler arasında hiçbir gerçek etkililik (*efficience*) bağı mevcut değildir. Bu etkiler, ister doğal düzen, ister akıllı insan eylemleri söz konusu olsun, her zaman doğrudan doğruya ve sadece Tanrı tarafından meydana getirilirler.”⁵⁹

İşte tam da bu teolojik kavrayış nedeniyle İslam düşüncesindeki otorite kavramının, Hristiyan düşüncesindeki otorite kavramından ayrıldığını ifade eden Gardet’ye göre,

“Hristiyan geleneği ‘Her iktidar Tanrı’dan gelir’ der ve onda Tanrı insana, doğal yasanın doğru sınırları ve gerek olduğu takdirde vahyedilmiş kutsal yasanın doğru düzenlemesi için de dünyevi iktidarı devreder (...) Buna

⁵⁶ Gardet, *Age.*, s. 58

⁵⁷ *Age.*, s. 59

⁵⁸ *Age.*, s. 58

⁵⁹ *Age.*, s. 59

karşılık İslam, ‘iktidar Tanrı’dan gelir ve Tanrı’da kalır, bir insani araç vasıtasıyla tümüyle Tanrı tarafından kullanılır’ der.”⁶⁰

Aslında bu açıdan bakıldığında İslam öğretisine göre İslam peygamberi Muhammed’in otoritesi bile kısmi bir otoritedir; onun otoritesi, Tanrı tarafından yetkilendirilmiş, hem kaynağı hem de kullanılması bakımından Tanrı’ya bağımlı bir otoritedir. Nitekim *Kur’an*’da Muhammed’in bu görevi çok açık bir şekilde ifade edilmektedir: “De ki; ey insanlar! Ben sizin hepinize Allah’ın resulüyüm. O Allah ki, göklerin ve yerin mülkü O’nundur. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Öldüren de, dirilten de O’dur. Bundan dolayı gelin, Allah’a ve resulüne iman edin. Allah’a ve Allah’ın bütün kelâmlarına iman etmiş bulunan o ümmî peygambere, evet ona uyun ki, hidayete erebilesiniz”⁶¹. “Ey Muhammed! De ki: Ben Peygamberlerin ilki değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilemem. Ben ancak bana vahyedilene tabi oluyorum. Ben apaçık bir uyarıcıyım”⁶². “Peygamberleri onlara dediler ki: (Evet) biz ancak sizin gibi bir insanız, ama Allah kullarından dilediğine nimetini lütfeder. Ve Allah’ın izni olmadıkça bizim size bir delil getirmemize imkan yoktur. Müminler ancak Allah’a dayansınlar”⁶³. İşte *Kur’an*’da geçen bu ifadeler bize göstermektedir ki, İslam öğretisine göre Muhammed, Allah tarafından insanlığa rehberlik etmek üzere görevlendirilmiş bir elçidir, onun otoritesi, Allah tarafından kısıtlanmış kısmi ve geçici bir otoritedir.

O halde buraya kadar söylediklerimizden yola çıkarak diyebiliriz ki, Hristiyanlığın başlangıcından itibaren dinsel ve siyasal otoritelerin birbirlerinden ayrı iki güç olarak ortaya çıkmış olması, siyasal yaşamın, dinsel belirlenimlerden uzak, kendine özgü dinamikleriyle varlık kazanmasına imkan sağlamıştır; çünkü Hristiyan öğretide iman esas olarak “siyasi düzleme ait bir değer değildir”⁶⁴. Buna karşılık İslam’da iman, “siteye varlık nedenini veren tek değerdir”⁶⁵. Çünkü İslam “bir yenilgiyle değil, bir zaferle; bir imparatorluğun çöküşü ile değil, doğuşu ve yükselişi ile başlamıştır”⁶⁶. Dolayısıyla peygamberi henüz hayatta iken kendi yönetim aygıtına sahip olan İslam dünyasında din, aynı zamanda ahlaktır, siyasettir, hukuktur. Peygamber ise yalnızca dinsel alanda değil, aynı zamanda ahlaksal, siyasal, hukuksal alanlarda da otorite olarak kabul edilmiştir. Başka bir deyişle Muhammed, Allah’ın emirlerini

⁶⁰ Age., s. 60

⁶¹ *Kur’an*, 7-158

⁶² *Kur’an*, 49-9

⁶³ *Kur’an*, 14-11

⁶⁴ Gardet, Age., s. 48

⁶⁵ Age., s. 48

⁶⁶ Lewis, B., *İslam’ın Siyasal Dili*, s. 37

insanlığa iletirken onların yalnızca dinsel yükümlölüklerinin değil, aynı zamanda sosyal, siyasal, hukuksal yükümlölüklerinin de vaz edicisi olmuştur.

Şimdi, Muhammed'in insansal yaşam alanlarının tümünü kapsayan otorite modeli, İslam siyasal tarihi boyunca din ile siyasetin özdeş olduğunu ileri süren siyasal teologlar tarafından bir ideal olarak kabul edilmiştir. Nitekim İslam dünyasında din ve devlet arasında özsel bir ilişki olduğunu ileri süren ve bu bağlamda Muhammedî otorite modelini referans alan İslam siyasal teologları için siyaset, dinsel yasalara dayanmalıdır ve onun en temel amacı dini korumak ve adaleti sağlamaktır. Tam da bu nedenle İslam siyasal teologları, siyasal otoritenin yönetilenlerle ilişkisi bakımından en asli görevinin, *iyiliği emretme kötölükten alıkoyma* (emr -i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker) ilkesi uyarınca insanların davranışlarını düzenlemek, onları iyiliğe sevk etmek olduğunu ileri sürmüşler; buna karşılık yönetilenin en asli görevinin ise yöneticiye itaat etmek olduğunu kabul etmişlerdir.

Bu da demektir ki, Platon'un otorite kavrayışında karşımıza çıkan ahlak ve siyaset arasındaki ilişki, İslam siyasal teologların otorite kavrayışlarında da kendini göstermektedir. Platon için yönetilenlerin iyiliği, mutluluğu ancak İdeaların bilgisine sahip olan filozofun otoritesine bağlı olmalarıyla, onun kararlarına, emirlerine sorgulamaksızın itaat etmeleriyle mümkün olmaktadır. Başka bir deyişle otoriteye bağlı olan kişilerin tek bir yükümlölükleri vardı, o da otoriteye itaat etmektir. Benzer bir şekilde İslam siyasal teologlarına göre de insansal yaşam alanlarının tamamı Tanrı dolayısıyla anlam ve değer kazandığı, her türlü kurum ve kuruluşun ilke ve kuralları Tanrı tarafından belirlendiği için ahlak, siyaset ve din arasında özdeşlik vardır; hepsinin amacı, insanın hem bu dünyada hem de öte dünyada kurtuluşunun sağlanmasıdır. Dolayısıyla siyasal teologlar için meşruluğunu Tanrı'dan alan, Tanrı'nın mutlak, sınırsız otoritesinin yeryüzündeki temsilcisi olan siyasal otoriteye itaat, aynı zamanda ahlaksal-dinsel bir ödevdir.

O halde şimdi İslam siyasal teologlarının kendisinden ilham aldıkları Muhammedi otorite modelini ele almamız, bu model içerisinde otorite kavramının hangi bağlamda tanımlandığını, meşrulaştırıldığını açıklamamız gerekmektedir. Zira bu konuların açıklığa kavuşturulması, Muhammed sonrası dönemde ortaya çıkan otorite kavrayışlarının anlaşılması bakımından önem taşımaktadır.

II. BÖLÜM

B. İSLAM DÜNYASINDA SİYASAL OTORİTE SORUNUNUN ORTAYA ÇIKIŞI

B.1. PEYGAMBERİN KARİZMATİK OTORİTESİ

Muhammed'in peygamberlik deneyimi ile birlikte geleneksel Arap kabile yapısında köklü bir değişim yaşanmış, insansal yaşam alanlarının din aracılığıyla belirlendiği, açıklandığı, anlamlandırıldığı bu yeni düzen içerisinde Arap otorite yapısına göre çok daha derinlikli, çok daha kapsamlı yeni bir otorite modeli ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, kan bağı ya da akrabalık temelinde bir araya gelen kişilerin oluşturduğu, kabile ya da aşiret yapısına sahip olan İslam-öncesi Arap toplumu, güçlü-merkezi bir otoritenin bulunmadığı, insansal yaşam alanlarının gelenek ve göreneklerin etkisi altında biçimlendirildiği bir toplumdur. Weber'in kavramsal çatısı içinde söyleyecek olursak İslam-öncesi Arap toplumunda otoritenin otorite olmasını sağlayan, ona meşruluk kazandıran ilke "hatırlanmayacak kadar eski uyma ve kabul etme alışkanlıklarının kutsallaştırdığı alışkanlıklar, gelenekler, göreneklerdir"⁶⁷, yani insanların tabi oldukları şey, otorite değil, otoritenin meşruluğunu sağlayan geleneksel kurallardır. Nitekim Arap toplumunda her bir kabilenin başında yaş, kabile nesebi, kan bağı gibi faktörlerin göz önüne alınması sonucunda, '*eşitler arasında birinci*' olarak seçilen *seyyid* ya da *şeyh* bulunmaktadır.⁶⁸ Kabile *şeyhinin* otoritesi, emir vermekten ziyade geleneksel kurallara, yasalara göre hakemlik yapmakla sınırlandırılmış bir otorite modelidir ve bu modelde şeyhe itaat, kabilenin geleneksel yapısı dolayısıyla sağlanmaktadır. Çünkü Weber'in de dikkat çektiği gibi, geleneksel otorite modelinde, geleneksel temeller, çok eski zamanlardan beri süregelen geleneklerin kutsallığına ve bu geleneklere göre gücü kullananların meşruluğuna olan yerleşik inanca dayalıdır. Otoriteleri belirleyen geleneksel kurallardır ve onlara uyulması da bu geleneksel konumlarından dolayıdır.⁶⁹

İşte kaba hatlarıyla resmetmeye çalıştığımız bu geleneksel Arap otorite yapısı, İslam'ın ortaya çıkışıyla değişecektir; zira, H. Dabaşı'nın de ifade ettiği gibi,

⁶⁷ Weber, *Political Writings*, s. 139

⁶⁸ Watt, M., *Islamic Political Thought*, Edinburgh Press, 1968, s. 20

⁶⁹ Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, s. 324-329

“Muhammed’in otoritesi, bir kabile şefinin geleneksel otoritesiyle temelden ayrılmaktadır (...) Muhammed’in konumu bir kabile şefi değil, fakat bir Arap peygamberinin konumudur.”⁷⁰

Nitekim Muhammed’in İslam toplumu üzerindeki otoritesi, *Kur’an*’da birçok ayette dile getirilmiştir. Örneğin Nisa suresinde, Allah’ın her şeyi bildiği hüküm ve hikmet sahibi olduğu ve O’nun, Muhammed’i peygamber olarak görevlendirmiş olduğu ifade edilmektedir. Nisa Suresinde yer alan, “Ya Muhammed, biz sana kitabı hak olarak indirdik ki insanlar arasında Allah’ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin (...) Allah, sana Kur’an’ı ve Hikmeti indirdi, önceden bilmediğin şeyleri öğretti. Allah’ın sana olan lütfu çok büyüktür”⁷¹ ifadeleri, Muhammedî otoritenin kaynağına işaret etmesi bakımından önem taşımaktadır. Yine aynı surede, Allah’ın peygamberine gönderdiği yasalara inanmayan, peygambere itaat etmeyen insanların başlarına neler geleceği konusu ele alınmıştır. Bu ifadelerde, Allah’a ve peygamberine inananların hem bu hayatta hem de öte dünyada kurtuluşa erecekleri; inanmayanların ise, horlayıcı ve üzücü gazaplarla karşılaşacağı ifade edilmiştir; zira “kim Peygamber’e itaat ederse Allah’a itaat etmiş olacaktır.”⁷² Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Muhammed’in otoritesinin kaynağı, Allah’ın onu elçisi olarak görevlendirmesidir, tam da bu nedenle onun peygamberliğine inananlar yani Müslümanlar, onun otoritesine tereddütsüz olarak mutlak anlamda itaat etmişlerdir.

O halde diyebiliriz ki, İslam Peygamberinin otoritesinin meşruluğu, İslam-öncesi Arap toplumunda olduğu gibi ezeli geçmişten, hatırlanmayacak kadar eski uyma ve kabul etme alışkanlıklarından, geleneksel yasalardan değil, aşkın bir ilkedен, yani Tanrı’dan kaynaklanmaktadır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak İslam-öncesi Arap toplumunda kabile şeyhinin otoritesinin meşruluğu geleneksel yasalara dayanmaktadır ve bu dönemde insanlar tâbi oldukları geleneksel yasalar nedeniyle otoriteye itaatle yükümlüdürler; buna karşılık Muhammed’in otoritesinin gücü ve kaynağı Tanrı’dan kaynaklandığı için Peygamber ve ona inananlar arasındaki hiyerarşik ilişki tâbi olma ilişkisi değil, mutlak bir bağlılık ilişkisidir. Tam da bu nedenle Muhammedî otorite modeli, İslam-öncesi Arap otorite modelinden çok daha derinlikli ve çok daha kapsayıcıdır. Dabaşı’nın de ifade ettiği gibi,

“Muhammed’in peygamberlik misyonu otorite kaynağını ‘sonsuz dünden’; her yerde hazır ve nazır olan Yüce Tanrı’ya, Allah’a çevirmiştir. Allah,

⁷⁰Dabaşı H., *İslam’da Otorite*, çev. S. Gündüz, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s.84-85

⁷¹ *Kur’an*: 4-105, 113

⁷² *Kur’an*: 4-80

meşruiyet yetkisini, ‘geriden’ değil, ‘yukarıdan’ vermektedir. Allah’ın bekası, ‘sonsuz dünü’ de kapsamaktadır (...) Allah’ın sözcüsü olarak Muhammed, Arap geleneksel düzenini yeniden tanımlamış ve İslam’la birlikte yeni bir siyasi kültür tesis etmiştir.”⁷³

İşte bu bağlamda Weber’in karizmatik otorite modelini rehber edinen Dabaşı, bu otorite modelinin, tarihsel bir olgu olan Muhammedî otorite modelini incelemek için hem açıklayıcı bir kavramsal çerçeve hem de bir kalkış noktası olarak kullanılabileceğini düşünmektedir. Çünkü Dabaşı’ye göre,

“Muhammed’in karizmatik otoritesinin hususi tabiatı, yani otoritesinin karizmatik oluş tarzı, Weberci tipolojiye, yükselen bir karizmatik hareketin yapıtaşları unsurlarının gözlenmesine ilişkin bir vak’â sağlamaktadır.”⁷⁴

Dolayısıyla bu doğrultuda öncelikli olarak yanıtını arayacağımız soru, Muhammedî otorite modelinde, Weberci tipolojinin bir vaka özelinde gözlemlenmesini ve teyid edilmesini sağlayan özelliklerin neler olduğu sorusudur ki, bunun için de ilk olarak Weber’e göre karizma kavramının, karizmatik otorite modelinin ne anlama geldiğini daha ayrıntılı olarak incelememiz gerekmektedir.

Şimdi, otorite kavramını ele aldığımız ilk bölümde de dikkat çektiğimiz gibi, Weber’in otorite kuramının en temel kavramı meşruiyettir. Meşruiyet kavramını, insanların nasıl ve ne zaman itaat ettikleri sorusunun yanıtında aramamız gerektiğini ileri süren Weber’e göre,

“gerçekte itaat, hayli güçlü korku ve umut duyguları tarafından belirlenir; doğa-üstü güçlerin ya da iktidar sahiplerinin öç alacağı korkusu, bu dünyada ya da öbür dünyada ödüllendirilme umudu, tabii bir de her türlü çıkar duygusu tarafından belirlenir.”⁷⁵

Weber için karizma kavramı tam da bu noktada önem kazanmaktadır. Çünkü Weber’e göre, karizma, bir bireyin şahsiyetine atfedilen belli bir özelliktir ki, bu özellik sayesinde birey, doğa-üstü, insan-üstü, olağan üstü, kutsal güçlere sahip bir kişi olarak kabul edilmektedir. Böylece Weber, “karizmatik otoritenin yegane kaynağının metafiziksel olduğunu”⁷⁶, başka bir deyişle karizmatik otorite modelinin “en yüksel anlamıyla görev çağrısını içsel olarak almış kişilerin sahip olduğu otorite modeli”⁷⁷ olduğunu ileri

⁷³ Dabaşı, *Age.*, 84

⁷⁴ *Age.*, s.66

⁷⁵ Weber M., *Sosyoloji Yazıları*, s.140

⁷⁶ Weber M., *The Theory of Social and Economic Organization*, s. 342-343

⁷⁷ *Age.*, s.140

sürmektedir. Yine daha önce vurguladığımız gibi Weber, tam da bu niteliklere sahip olduğunu düşündüğü peygamberleri de karizmatik otorite kategorisine dahil etmektedir. Dolayısıyla Weber'e göre, karizmatik otoritenin gerçekleştirdiği karizmatik bir devrim, "eski düzenin yerine yeni bir düzen tesis eden karizmatik bir şahsiyetin temsilciliğinde, geçmişin otoritesiyle esaslı ama katiyetle tümünden olmayan bir kopuşu gündeme getirmektedir"⁷⁸. Bu da demektir ki, yeni kurulan düzende karizmatik lider ile bağlıları arasında eski düzenden tamamen farklı türden bir bağlılık ilişkisi söz konusu olacaktır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak meşruluğunu aşkın bir ilkedен alan Muhammedî otorite modelinde olduğu gibi, geleneksel yapıdan farklı bir temelde tesis edilen bu yeni düzende insanlar, karizmatik otoriteye, gelenekler ya da yasalar nedeniyle değil, onun misyonuna inandıkları için itaat edeceklerdir. Weber'in kendi ifadesiyle,

"topluluklar bu karizmatik şahsiyetleri takip ederler; çünkü onlarda sıradan insanların ulaşamadığı ilahi kökenli ya da örnek olarak mülâhaza edilen vasıflar algılarlar."⁷⁹

Dabaşı de, Weber'in bu kavrayışından hareketle Muhammed'in karizmatik otoritesini en iyi tanımlayan terimin *risalet* terimi olduğunu; Muhammed'in otoritesinin, Allah tarafından peygamber olarak görevlendirilmek suretiyle meşru kılındığını ifade etmiştir.⁸⁰ Bu bağlamda Dabaşı, peygamberlerin, ilahi olanla, kutsal olanla kurdukları ilişki nedeniyle karizmatik otoriteye dahil olduğunu belirtmektedir. Muhammed'in peygamberlik hareketini kabile adetleri ve ihtilaflarından oluşan bir arka plana karşı başlattığını ve peygamberin başlattığı bu hareketin, "Arabistan'da otoritenin temel tabiat ve kompozisyonunu değiştirdiğini ve otoriteyi, kendi hiyerarşik evrenselliğinde yeniden tanımlayan bir dini düzen getirdiğini"⁸¹ ifade eden Dabaşı'ye göre bu çerçeve içerisinde tesis edilen otorite hiyerarşisi Allah'tan Muhammed'e, Muhammed'den ise insanlara doğru yayılmaktadır; öte yandan itaatin yönü Muhammed aracılığıyla, insanlardan Allah'a doğru olmaktadır. Dabaşı'nın ifadesiyle,

"Allah, kendi iradesi ile Muhammed'i insanlığa rehberlik etmek üzere Elçisi (rasul) olarak gönderir (ersele). İnsanlık için yegane 'kurtuluş' kaynağı Elçisi vasıtasıyla Allah'a itaattir. Muhammed'in otoritesi, böylelikle 'göklerin ve yerin hükümranlığı kendisine ait olan' Allah tarafından

⁷⁸ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 140

⁷⁹ Weber, *Age.*, s. 140

⁸⁰ H. Dabaşı, *Age.*, s. 77

⁸¹ *Age.*, s. 45

‘yetkilendirilmesi’ suretiyle meşru kılınır ve şahsına mahsus *risalet* (elçilik) vasfı sayesinde karizmatik kimlik kazanır.”⁸²

Dabaşı’ye göre, bu durum, Muhammed’in karizmatik otoritesini zenginleştiren, yani onun otoritesinin farklı sosyal ve şahsi alanlara yayılmasını sağlayan en etkin faktörlerden biridir. Yani Muhammed’in otoritesinin kaynağı, her şeye gücü yeten Allah’tır ve onun otoritesi, bu orijinal kaynağın Kadir-i Mutlaklığının bir yansımasıdır. Tam da bu nedenle o, İslam toplumunun çeşitli alanları ve Müslümanların farklı eylemleri üzerinde otorite sahibidir.⁸³ Nitekim Müslümanlar, Tanrı’nın yeryüzündeki elçisi olarak kabul ettikleri Muhammed’in otoritesine tereddütsüz olarak mutlak anlamda itaat etmişler, onun otoritesinin meşruiyetini sorgulamamışlardır. Zira karizmatik otorite modelinde öyle bir otorite-itaat bağı kurulur ki, “insanlar bu otoritelerin emirlerine sanki kendi iradeleriymiş gibi itaat ederler.”⁸⁴ Müslümanlar da Muhammed’in, dolayısıyla Allah’ın otoritesine koşulsuz bir şekilde bağlanmış, kendi iradelerini, Allah tarafından Peygamberlik misyonuyla donatıldığına inandıkları Muhammed’in iradesine teslim etmişlerdir.

Aslında tam da bu noktada esas olarak yanıtlanması gereken soru şudur: Vahiy, nasıl bir özelliğe, nasıl bir niteliğe sahiptir ki, vahyin taşıyıcısı olan Muhammed ile bu vahye inananlar arasında meşru bir eşitsizliğin tesis edilmesine neden olmaktadır?

Daha önce demiştik ki, bütün monoteist dinlerde olduğu gibi İslam dinine göre de, Tanrı, evreni yoktan yaratan, ona varlık veren mutlak iradedir. Bu, Tanrı ile yaratıkları arasında özsel bir farklılık olduğu anlamına gelmektedir, çünkü “Kur’an’a göre Allah, yalnız üstün varlık değil, aynı zamanda var demeye layık tek gerçek varlıktır, kâinata kendisine denk olabilecek hiçbir varlık yoktur”⁸⁵.

İşte vahyin önemi, tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır; yani vahiy, mutlak, ezeli-ebedi, aşkın Tanrı ile varlığını yaratıcısına, Tanrı’ya borçlu olan insan arasında bir ilişkinin tesis edilmesini sağlamaktadır. Tanrı’nın mutlak aşkınlığı kavrayışının, bir yandan “yaratıcı Tanrı ve yarattıkları arasındaki ontik uçurumu mutlaklaştırırken bir yandan da hakikatin

⁸² Age., s. 77

⁸³ Age., s. 101

⁸⁴ Age., s. 64

⁸⁵ Izutsu, T., *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004, s. 82-83

bilgisinin tek kaynağı olan vahyin meşrulaştırıcı ilkesi olarak da iş gördüğünü⁸⁶ ileri süren Z. Kurtoğlu'nun da dikkat çektiği gibi,

“vahiy, Tanrı ve yaratıkları arasındaki ontik uçurumu saklı tutarken, Tanrı ile insan arasındaki epistemik uçurumu aşma imkanını tesis etmektedir. Çünkü Tanrı'nın yaratımdan sonraki ikinci edimi olan vahiy, insanın, Tanrı'nın varlığını ve dolayısıyla hakikati bilebilmesinin önündeki epistemolojik engeli ortadan kaldırır. Söz konusu epistemolojik engel, tam da Tanrı'nın aşkınlığı, benzersizliği ve özsel farklılığı nedeniyle insanın, hakikatin bilgisine kendi bilme yetileri vasıtasıyla ulaşamamasıdır. Monoteist dinlerinin tasarımı uyarınca, insan bu bilgiye ancak Tanrı'nın yardımı ile ulaşabilecektir. İşte insanın hakikatin bilgisine ulaşabilmesi için insana Tanrı tarafından gönderilen veya esinlendirilen bu yardım vahiydir.”⁸⁷

Böylece Müslümanlar için hem bu dünyadaki mutluluğun hem de öte dünyadaki kurtuluşun teminatı olan vahyin bilgisinin, Muhammed'in otoritesini hangi açılardan meşrulaştırmış olduğu kendiliğinden ortaya çıkmış olmaktadır. Şöyle ki, Tanrı ile insan arasındaki *epistemik uçurumu aşma imkanı sunan vahiy*, tanrısal hakikatin Tanrı'nın bizzat kendisi tarafından ifşa edilmesi demektir. Yani, sıradan insanın kendi bilme yetileriyle ulaşamayacağı hakikatin bilgisinin elde edilebilmesi için Tanrı'nın kullarına verdiği bir hediyedir. Kaldı ki, “insanın hiçbir yardım almaksızın, yalnızca kendi akıl yetisi vasıtasıyla, tanrısal hakikate ulaşabileceği bir durumda, vahiy, dolayısıyla peygamber anlamını yitirecektir”⁸⁸. Dolayısıyla ele aldığımız dinin, vahye ihtiyaç duyulmayan bir din değil, tam tersine vahye dayalı bir din olduğunu göz önüne alacak olursak, bu dine inananlar açısından vahiy ve bu vahyi insanlığa ileten peygamberin varlığı, tanrısal hakikate ulaşmanın zorunlu bir koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim İslam dinine göre Muhammed, Tanrı tarafından gönderilmiş son peygamberdir, yani o, vahyin taşıyıcısı olmak bakımından Tanrı ile insanlar arasındaki bağlantıyı sağlamak üzere seçilmiş son kişidir. Bu da demektir ki insanların, kendisiyle kurtuluşa ulaşabilecekleri hakikatin bilgisini elde edebilmelerinin tek yolu, bu bilgiye sahip olan Muhammed'in otoritesine itaat etmektir. Böylece aşkın, kutsal dünya ile ilişki içinde olan kişi olmak bakımından diğer insanlar üzerinde otorite sahibi olan Muhammed, vahyin bilgisinden hareketle, insansal yaşamı düzenleme, biçimlendirme gücüne sahip olmaktadır.

⁸⁶ Kurtoğlu, *Age.*, s. 6

⁸⁷ *Age.*, s. 6

⁸⁸ Kurtoğlu Z., *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., İstanbul, 1999, s.123

O halde şimdi aşkınlık ilkesinden hareketle bilgi ile otorite arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiği meselesini tekrar hatırlamamız gerekmektedir. Zira Muhammed'in Tanrı tarafından vahyin taşıyıcısı olarak seçilmesi, Muhammed ile onun peygamberliğini kabul edenler arasında bilme kapasiteleri bakımından meşru bir eşitsizliğin tesis edilmesine neden olmaktadır. Bu da, daha önce Mendel'den hareketle ifade ettiğimiz gibi, aşkın, yüksek özlü dünyayla bağlantı kurabilen tek kişi olmak bakımından otoritenin, diğer insanlar üzerinde başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan kendi otoritesini tesis etmesi anlamına gelmektedir. Nitekim bir önceki bölümde de vurguladığımız gibi, otorite kavramına ilişkin bu kavrayış bize, Platon'un, İdealar alemini temaşa eden ve elde ettiği bu bilgiyle insansal alanı düzenleme yetkisine sahip olan filozofunu hatırlatmaktadır ki tam da bu nedenle Muhammed'in Müslümanlar üzerindeki otoritesini daha anlaşılır kılmak için Platon'un filozof-kral kavrayışına geri dönmemiz gerekmektedir. Zira filozofun otoritesini, insansal dünyadan tamamen farklı, oluş ve değişme içinde olmayan, ezeli ve ebedi bir dünyayla kurduğu ilişki dolayısıyla tesis eden Platon da, doğası gereği bu dünyanın bilgisine sahip olan filozof ile böyle bir bilgiyi elde etme imkanına sahip olmayan diğerleri arasında keskin bir ayrım yapmıştır. Başka bir deyişle Platon'un İdealar öğretisinde olduğu gibi, aşkınlık ilkesi, otorite ile bağluları arasında, birinin diğerine bağlılığını zorunlu kılan bir ilişki modelinin kurulmasına, yöneten ile yönetilen arasında meşru bir eşitsizliğin tesis edilmesine olanak sağlamaktadır. Tam da bu nedenle Arendt, otorite kavramının kökenlerini Platon'un İdealar kuramında bulabileceğimizi ileri sürmektedir. Çünkü Arendt'e göre otoriter olan yönetim biçimlerinin başlıca özelliği, otoriteyi meşrulaştıran temel ilkenin "iktidar alanı dışında bulunması ve doğa yasası ya da Tanrı buyruğu gibi insan yapımı olmamasıdır"⁸⁹.

İşte aşkınlık ilkesinden hareketle düşünüldüğünde, Muhammedî otorite modelinde de, Muhammed ile ona inananlar arasında benzer bir hiyerarşik ilişki vardır. Zira Muhammed, aşkın, ulaşılamaz, kusursuz, kutsal olarak kabul edilen dünya ile yani tanrısal olan dünyayla kurmuş olduğu bağ nedeniyle diğer insanların üzerinde bir otoriteye sahiptir ve bu ilişki dolayısıyla o, emirler verir, inananlar ise aslında Tanrı'dan gelen bu emirlere koşulsuz olarak itaat ederler. Çünkü ısrarla hatırlattığımız gibi, İslam toplumu vahiy aracılığıyla tesis edilmiş bir toplumdur; Muhammed, Allah'ın elçisi sıfatıyla insanları Allah'ın yoluna girmeye davet etmiş ve bu daveti kabul edenlerin oluşturduğu topluluğun lideri olmuştur. Bu da demektir ki, Müslüman toplum için, Allah'ın kendilerine göstermiş olduğu doğru yolda ilerlemek, hem bu

⁸⁹ Arendt, *Age*., s. 152

dünya hem de öte dünyada mutluluğa, kurtuluşa ulaşmak, Muhammed'in vazettiği bilginin rehberliğinde kurulacak bir toplum içinde yaşamakla mümkün olacaktır. Başka bir deyişle doğru bilgi ve doğru eylem arasında özsel bir bağ kuran bütün otorite kuramlarında olduğu gibi, Muhammedî otorite modelinde de, insanlara doğru yolu gösterecek otoritenin varlığı zorunludur ve bizatihi Tanrı'nın kendisi tarafından seçilmiş, yetkilendirmiş olan, yani tanrısal hakikatin taşıyıcısı olarak toplumsal hiyerarşinin en üstünde yer alan Peygamber, bu bilgi uyarınca insansal yaşamı düzenleme ve biçimlendirme gücüne sahip olmaktadır.

Nitekim son bölümde görüşlerine ayrıntılı bir şekilde yer vereceğimiz Sünni İslam teologları da doğru bilgi ile doğru eylem arasında zorunlu bir ilişki olduğunu kabul etmişler ve insani mükemmellik ve mutluluğa ancak hakikatin bilgisi, yani vahiy aracılığıyla ulaşılacağını ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda onlar, İslam devletini, ilahi vahye binaen kurmuş ve yönetmiş olan Muhammed'in yönetimini, ideal rejimin bir örneği olarak kabul etmişlerdir. Örneğin, İslam dünyasında *Huccetü'l-İslam*⁹⁰ olarak kabul gören Gazali, insani yaşamın amacının hakiki mutluluğa ulaşmak olduğunu ileri sürmüş, kendisiyle hakiki mutluluğa ulaşılacak olan bilginin ise, tanrısal bilgi, yani İlâhi yasa olduğunu kabul etmiştir; çünkü ona göre, "insan hakiki mutluluğa ve kurtuluşa ancak Tanrı'yı bilmekle ulaşabilir"⁹¹. Gazali için vahyin ve peygamberliğin anlamı, önemi tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü ona göre vahiy, ister bu dünya olsun isterse öte dünya olsun mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşmak isteyen her insanın izlemesi gereken bir bilgi türüdür; peygamber ise bu bilgiyi sağlayacak olan en üstün otoritedir. Nitekim insanların iş, sanat ve meslekleri içerisinde en şerefli sanatın siyaset sanatı olduğunu ileri süren Gazali, Peygamberin siyasetini ideal rejimin bir örneği olarak kabul etmiştir. Zira ona göre, insanların hem dünyevi hem de tinsel mutluluğunu sağlayacak olan siyaset, "peygamberlerin siyaseti, sevk ve idaresi olup; avam ve havas (halkın ve seçkinlerin) bütün insanların zahir ve batınlarına hükmetmeleridir"⁹².

Aslında tam da bu nokta da hakikat ile siyaset arasındaki ilişkiye değinmek yerinde olacaktır. Zira Kurtoğlu'nun da dikkat çektiği gibi, "hakikatin bilgisinde temellenen eylem alanı olarak siyaset, böyle olmakla, hem bütün varlık alanlarını kuşatmakta hem de erdemli siyasal etkinliği, metafiziksel hakikatin, o, her şeyi kendine isteyen devasa ellerine terk

⁹⁰ İslam dünyasında Gazali'nin lakabı, İslam'ın delili anlamına gelen *Huccetü'l-İslam*'dır.

⁹¹ Gazali, *Kimya-yı Saadet*, çev. M. A. Müftüoğlu, Çelik Yay., İstanbul, 2012, s. 40

⁹² Gazali, *İhyau' Ulumi'd Din cilt. 1*, çev. A. Serdaroglu, Bedir Yay., İstanbul, 1963, s. 40

etmektedir”⁹³. Bu tabloda insan kendi yaşamının öznesi olan, otonom bir varlık olarak değil tam tersine sorgulanamaz bir mutlaklığa sahip bu bilginin kuşatıcı sınırları içinde yaşamaya mahkum edilmiş bir varlık olarak yer alacaktır.

Nitekim hakikatin kendisinde böyle bir zorlayıcı taraf olduğuna dikkat çeken, “siyasetin bakış açısından hakikatin despotik bir karakteri”⁹⁴ olduğunu ileri süren Arendt’in de ısrarla vurguladığı gibi, hakikat ile siyaset birbiriyle uzlaşmayan, birbirini dışlayan kavramlardır.

“hakikat, tanınmayı isterken mütehakkimdir, tartışmaya meydan vermez. Oysa tartışma, siyasi yaşamın tam da özünü oluşturur. Siyaset penceresinden bakılacak olursa hakikatle meşgul olan düşünce ve iletişim tarzları kaçınılmaz olarak mütehakkimdir; başka insanların görüşlerini dikkate almaz. Oysa görüşlerin dikkate alınması tam anlamıyla siyasi olan bütün düşüncelerin nişanesidir.”⁹⁵

Bu açıdan bakıldığında Platon’un siyaset felsefesinde ezeli-ebedi, kendi kendisiyle aynı kalan, özü itibariyle hiçbir değişmeye uğramayan hakikati keşfeden filozof, bu bilgiye dayanarak insansal dünyayı düzenlemektir ki, bu durumda hakikatin mutlak gücüyle donanmış olan filozof, ezeli-ebedi, değişmenin kendisinden muaf olan hakikatin bilgisi ile sürekli bir değişme içinde olan dünyayı, yani kanılar çokluğu içerisinde neredeyse bir kaosun hüküm sürdüğü insansal dünyayı düzenleme, biçimlendirme sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır. İşte bu tabloda, yani mutlak hakikatin gücüyle donanmış olan otoritenin, bu bilgi uyarınca tesis etmiş olduğu siyasal yaşamda, hem kendi yaşamının öznesi olan, kamusal bir varlık olarak insan tasarımına hem de kendisi bakımından değerli, kendi otonomisine sahip bir etkinlik olarak siyasete yer olmayacaktır. Zira felsefi hakikat anlatıcılarının siyasetin kendisinden, siyaseti siyaset yapan kanılar dünyasından uzaklaştığını ileri süren Arendt’in de ısrarla vurguladığı gibi,

“hakikat kendi içinde ‘zorlayıcı’ bir unsur barındırır ve kişilik zafiyetinden ziyade sürekli bir tür zorlama altında yaşamaktan kaynaklanan gerginlik hali çok zaman profesyonel hikaye anlatıcıları arasında esef uyandırıcı ölçülerde bariz tiranik eğilimler doğmasına neden olabilmektedir.”⁹⁶

⁹³ Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 92

⁹⁴ Arendt H., “Hakikat/Doğruluk ve Siyaset”, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 289

⁹⁵ Age., s. 290

⁹⁶ Age., s. 288

Çünkü tekrarlayalım, mutlak hakikatin çatısı altında düzenlenmiş bir siyasal yaşamda tek otorite ya Platon'un öğretisinde olduğu gibi, hakikatin bilgisine sahip kişi olacaktır ya da dinsel otorite kuramlarında olduğu hakikatin taşıyıcısı olan peygamber olacaktır. Başka bir deyişle, ister Platon'un saf akılsal bir kavrayışla İdeaların bilgisine ulaşan filozofu olsun, isterse dinsel kavrayışlardaki vahyin taşıyıcısı peygamber olsun; filozof, hakikatin bilgisine sahip olmak bakımından, peygamber ise hakikatin taşıyıcısı olmak bakımından diğer insanların üzerinde bir konuma sahiptir ki, böylesi kavrayışların "üstün insan izlenimi bırakan bir fikre yol açması"⁹⁷ kaçınılmazdır.

Şimdi bu durumda asıl sorun, hakikatin bilgisine sahip olan ya da hakikatin taşıyıcısı olan otoritenin, kanıların bilgisine sahip olan diğerlerini nasıl biçimlendireceği, nasıl düzene sokacağı sorunudur. Aslında Arendt, tam da bu bağlamda, Platon'un siyasal öğretisinde seçilmiş olan örneklerin imalatla, sanatla ve zanaatla ilgili olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim Platon'un *Timaios*'ta⁹⁸ alemin yapıcısı olarak gördüğü, İdeaları seyreden, temaşa eden ve onları örnek olarak alarak duyusal dünyayı şekillendiren Demiorgos "Demirci Tanrı", bir yapıcı, bir sanatkardır. Şimdi Arendt'in de vurguladığı gibi, eylem ve konuşma gibi doğrudan insanla ilgili olan etkinliklerden farklı olarak yapma, imal etme ve üretme gibi etkinlikler, insanların doğayla doğrudan yüz yüze geldikleri zaman doğaya karşı belli bir şiddet uygulamasını gerektiren etkinliklerdir. Arendt'in ifadesiyle,

"kereste elde etmek için ağacı katletmek zorundayız ve bu malzemeyi de diyelim bir masa yapmak için bozmamız gerekir. Platon'un tiranik yönetim biçimi lehine tehlikeli eğilimler sergilediği birkaç örnekte onu bu uç noktalara çeken kurduğu bu benzeşimlerdir."⁹⁹

Dolayısıyla otoritenin meşruluk ilkesinin, insansal alanın dışında ve üzerinde tanımlandığı otorite kuramlarında, yani bir otoritenin aynı zamanda bir *hakikat- anlatıcısı* olduğu ve bu hakikate göre insanların davranışlarının, insansal yaşam alanlarının düzenlendiği otorite modellerinde otorite ile iktidar, otorite ile şiddet kullanımı arasındaki ayrım ortadan kalkmaktadır.

Aynı konuya bir de vahyin taşıyıcısı olan otorite açısından bakacak olursak ortaya şöyle bir tablo çıkacaktır. Tanrısal hakikatin bilgisinin tek kaynağı olan vahiy, Tanrı'nın bizzat kendisi tarafından seçilmiş olan kişiye, yani peygambere ifşa edilmiş ve peygamber, bu

⁹⁷ Arendt H., *İnsanlık durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 1994, s.40

⁹⁸ Platon, *Timaios*, çev. E. Güney-L. Ay, Sosyal Yay., İstanbul, 2001.

⁹⁹ Arendt, "Otorite Üzerine", *Geçmişle Gelecek Arasında*, s.153-154

bilgiyi yaymakla; insanların sosyal ve siyasal yaşamlarını bu bilgiye binaen düzenlemekle görevlendirilmiştir. Şimdi yukarıda Platon'un siyaset felsefesi bağlamında yanıt aradığımız soruyu burada farklı bir tarzda yeniden soralım: Tanrı tarafından vahyi yaymakla ve insanların bu bilgiye uygun bir şekilde yaşamlarını sağlamakla yetkilendirilmiş olan peygamber bu görevi nasıl yerine getirecektir? Açıktır ki kaynağı bakımından Tanrı'ya dayanan karizmatik bir otoriteye sahip olan peygamberin, kendisine verilen bu görevi uygularken seçeceği her yöntem de yine Tanrı dolayısıyla meşruluk kazanacaktır; bu da insanların vahye uygun bir yaşam sürmeleri adına fiziksel güç ya da şiddet uygulanmasını meşrulaştıracaktır.¹⁰⁰

Şimdi aslında bu konuya ilişkin bilinen en meşhur örnek, Weber'in, modern devleti tanımlamak için kullanmış olduğu *fiziksel şiddetin meşru kullanımı*¹⁰¹ ya da meşru güç kavramıdır. Weber'e göre modern devlet, bütün siyasal birlikler gibi, sosyolojik olarak ancak kendine özgü somut araçları açısından tanımlanabilir: o da fiziksel güç ve şiddet kullanımıdır. Modern devlet, belli bir arazi içinde fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekelinde bulunduran insan topluluğudur. Weber, meşru bir ilkeye dayanarak otorite olan bir kişinin, elde etmiş olduğu bu otoriteyi sağlamlaştırmak, devamlılığını sağlamak için meşruluk ilkesinin yanında başka birtakım etmenlerin de olması gerektiğini ileri sürmüştür.

Şöyle ki, ona göre karizmatik önderler, salt taşıdıkları misyonlara dayanarak itaat beklentisi içindedirler, ancak öte yandan “eğer karizmatik otorite, otoritesini, mucizelerle, zaferle ve başka başarılarla kanıtlamadığı takdirde, yani karizmatik, yetenekli kimse sihirli gücünü yitirdiği ya da tanrısı tarafından yalnız bırakıldığı takdirde, inanç ve ona dayanan otorite yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır”¹⁰². Bu nedenle Weber' göre, karizmatik otoritenin varlığını devam ettirebilmesi için otoritesini ekonomik fayda sağlama, meşru güç kullanımı gibi, birtakım dışsal haklılaştırmalarla da desteklemesi gerekmektedir.

Yine Dabaşı de Weber'in bu kavrayışından hareketle, Muhammed'in karizmatik otoritesinin, savaşlar ve savaşlarda elde edilen ganimetler, siyasi başarılar gibi dışsal imkanlarla desteklendiğini ileri sürmüştür. Dabaşı, Muhammed'in meşru güç kullanmasını, Allah'ın elçisi olma misyonuna dayandırmaktadır. Çünkü ona göre, Muhammed, Allah'ın

¹⁰⁰ Gerçi Peygamberin otoritesine rıza gösterenler açısından, onun emirleri Allah'ın emirleri olarak telakki edileceğinden, bu tür bir şiddete mahal yoktur. Ancak Peygamberden sonraki İslami yönetimlerin hemen hepsi meşruluk sorunuyla malul olduğundan, baskı ve şiddet, biat ve itaat ettirmenin araçları olarak kullanılmıştır.

¹⁰¹ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.138-139

¹⁰² Age, s. 139

otoritesini tesis etme amacıyla meşru güç uygulama hakkına sahiptir.¹⁰³ Ancak öte yandan öncelikle şunu belirtmemiz gerekmektedir ki, Muhammed'in Medine'ye hicretinden sonra gerçekleşen ilk savaşlar, I. Lapidus'un da dikkat çektiği gibi, Mekke'den sürülen *muhacir*lerin ganimet için Mekkeli ticaret kervanlarına saldırımları neticesinde gerçekleşmiştir.¹⁰⁴ Başlangıçta ganimet elde etmek için yapılan bu savaşlar zamanla dinsel bir içerik kazanmıştır.

Nitekim İslam dünyasında dini korumak ve yaymak adına yapılan savaşlar için kullanılan *cihad* kavramı, bu açıdan bakıldığında meşru güç kullanımına karşılık gelmektedir. M. Watt'ın da vurguladığı gibi, aslında çaba harcamak, gayret göstermek, mücadele etmek gibi anlamlara gelen *cihad* kavramı, Medine'deki siyasal-sosyal koşullar neticesinde farklılaşmış ve bu kavram zamanla Allah'ın yolunda savaşmak, İslam'ı yaymak, insanların İslam'ı kabul etmelerini sağlamak için savaşmak anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁵ Muhammed döneminde İslam'ın korunması ve yayılması adına yapılan savaşları anlatmak için kullanılan *cihad* kavramı, Muhammed'in ölümünden sonra dinsel söylemlerin çatısı altında meşrulaştırılan siyasal çatışmalara, çekişmelere hizmet edecek bir tarzda biçim değiştirmiştir. Cihad, günümüzde de hala dinsel olarak meşrulaştırılmış şiddetin adı olmaya devam etmektedir.

B. 2. HİLAFET DÖNEMİ VE SİYASAL İHTİLAFLAR

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İslam dünyasında siyasal otorite sorunu, ilk olarak, İslam peygamberi Muhammed'in ölümüyle ortaya çıkmış; Muhammed'in ardından onun halefinin (ardılının) kim olacağı sorusu İslam siyaset düşüncesinin kendisinden beslendiği en temel sorun olarak İslam siyasal tarihinin başlangıç noktasına yerleşmiştir. Dabaşı'nın de ifade ettiği gibi,

“Muhammed, Müslümanların kendisinden sonra idare etmek zorunda oldukları yeni bir siyasal düzen tesis etmiş, ancak öte yandan kendisinin son peygamber olduğuna dair formüle edilen inanç dolayısıyla otorite boşluğu yaratmıştır, bunun doldurulması hem teorik hem pratik olarak İslam ümmetinin en önemli sorunu olmuştur. Allah'ın son peygamberi Muhammed'in çok boyutlu otoritesine kim halef olacaktı?”¹⁰⁶

¹⁰³ Dabaşı, *Age.*, s.79

¹⁰⁴ I. Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi*, çev. Y. Aktay, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s. 69

¹⁰⁵ Watt, *Age.*, s. 16

¹⁰⁶ Dabaşı, *Age.*, s.97

İşte bu soru, yani Muhammed'in halefinin kim olacağı sorunu zamanla İslam toplumunun birliğini parçalayan siyasal-teolojik mezheplerin, ekollerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim A. Arslan'ın da haklı olarak dikkat çektiği gibi,

“Peygamberin ölümünden hemen sonra, hatta daha cenazesi kaldırılmadan O'nun yerine kimin ve neden ötürü geçmesi gerektiği hakkında tartışmalar, hatta kavgalar başlamıştır. Peygamberin ailesine, kabilesine mensup insanlar, peygamberin Medine'ye hicretinde kendisi ile birlikte bulunmuş muhacirler, peygambere zor günlerde kucağını açmış Medine halkı vs., her biri kendi açısından haklı nedenlerle onun oluşturduğu cemaatin ve kurduğu devletin başına geçecek insanın kendilerinden olması gerektiğini düşünmüşlerdir.”¹⁰⁷

Başlangıçta İslam-öncesi Arap kabile geleneklerinin etkisi altında gerçekleşen bu tartışmalar Hakem olayının ardından teolojik alana taşınmış, böylece İslam toplumunu birtakım mezheplere bölen siyasal çatışmalar, ihtilaflar ve savaşlar yaşanmıştır. Bu çatışmalar neticesinde ortaya çıkan Sünni, Şii ve Harici mezhepleri, *Ku'ran* ayetlerini, Peygamberin sünnet ve hadislerini kendilerine göre yorumlayarak birbirlerinden çok farklı otorite kavrayışları geliştirmişlerdir.

Aslında karizmatik otoritenin kaybından sonra karışıklıkların, çatışmaların ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğunu ileri süren Dabaşı'nın de haklı olarak dikkat çektiği gibi, Muhammed'in ölümünden sonra ortaya çıkan bu çatışmalar, Muhammedî otorite modelinin derinlik ve kapsamıyla yakından ilişkilidir. Zira karizmatik otoritenin karmaşıklığının ve bütünlüğünün karizmatik liderin ölümünden sonra tüm farklı boyutlarında korunmadığını, tam da bu nedenle karizmatik liderin ölümünden hemen sonra karışıklık ve şaşkınlık yaşandığını ileri süren Dabaşı'ye göre, “tüm bu farklı boyutları bir arada tutacak karizmatik şahsiyetin yokluğu otorite düzeninin bozulması için doğrudan sebeptir”¹⁰⁸. Yine Weber de karizmatik otoritenin yokluğunda ortaya çıkacak olan en önemli sorunun, “peygambere, kahramana ya da parti liderine bir halef bulmak”¹⁰⁹ olduğunu belirtmektedir. Çünkü Weber'e göre bedence ve ruhça özel, doğa-üstü yeteneklere sahip peygamberlerde ya da savaş ilahlarında karşılaştığımız türde bir karizmatik otorite modelinin saf ve orijinal haliyle devam etmesi mümkün değildir, bu nedenle peygamberin ya da savaş ilahının ölümünden sonra, ilk olarak, onun ardılının belirlenmesi sorunu ortaya çıkmaktadır.

¹⁰⁷ Arslan, A., *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 17

¹⁰⁸ Dabaşı, Age, s. 100

¹⁰⁹ Weber, *Political Writings*, s. 145

Şimdi daha önce de belirttiğimiz gibi, Muhammed'in otoritesinin meşruluk kaynağı, yalnızca onun sahip olduğu peygamberlik misyonudur. Bu nedenle, Weber'in kavramsal çatısı altında söyleyecek olursak, Muhammedi karizmatik otorite modelinin saf ve orijinal haliyle devam etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Muhammed'in ölümünden sonra ortaya çıkan ilk sorun, Muhammed'in ardından İslam toplumu yönetecek olan kişinin kim olacağı ve meşruluğunu nasıl tesis edeceği meselesi, yani iktidarın meşruiyeti sorunu olmuştur.

Ayrıca şu noktayı da belirtmemiz gerekmektedir ki, Muhammed, Müslümanlar için yalnızca dinsel bir otorite olmamış, o aynı zamanda siyasal, askeri, ekonomi, hukuksal alanlarda da otorite olarak kabul edilmiştir; ancak öte yandan Muhammed'in halefi olacak kişinin, onun tinsel ve dünyevi alanları kapsayan çok boyutlu otoritesinin halefi olması mümkün değildir. Zira Weber'in de belirttiği gibi, "vahiy ve kılıç olağan üstü bir güç olarak sadece karizma sahipleri tarafından birlikte kullanılabilir"¹¹⁰. Ancak öte yandan karizmanın ölümüyle birlikte karizma "sıradanlaşır, rutinleşir ve onun çok boyutlu otoritesinde bölünme ve parçalanma süreci başlar; böylece karizmatik otorite hukuksal düzenlemeler ya da geleneksel kurallar aracılığıyla kurumsallaştırılır ya da kalıcı bir kurum haline dönüştürülür"¹¹¹. Bu süreç, yani karizmatik otoritenin yokluğunda ortaya çıkacak olan bölünme ve parçalanma süreci, karmaşık ve sancılı bir süreçtir. Nitekim İslam siyasal tarihi, karizmatik otoritenin yokluğunda ortaya çıkacak olan, yani Muhammed'in ölümünden sonra başlayan bölünme ve parçalanma sürecinin ne kadar karmaşık, sancılı ve kanlı bir süreç olduğuna tanıklık edecektir.

O halde toparlayacak olursak İslam peygamberi Muhammed'in ölümünün ardından ortaya çıkan siyasal kaosu birbirleriyle bağlantılı olan iki yönü vardır, ilki Muhammed'in ardılı olacak kişinin, otoritesini hangi meşru nedenlere dayandıracağı ve ikincisi, onun otoritesinin hangi alanları kapsayacağıdır. Ancak öte yandan öncelikle şunu belirtmemiz gerekmektedir ki, Muhammed'in ölümünden sonra ortaya çıkan bu sorun, yani Muhammed'in halefinin kim olacağı sorunu, Hakem olayına kadar daha ziyade pratik çözüm isteyen bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira İslam devleti, kabileler arası çekişmelerin, çatışmaların yaşandığı henüz yeni kurulmuş bir devlettir; dolayısıyla Muhammed'in kaybı, temeli sağlam olmayan bu devleti derinden sarsabilecek bir olaydır. Bu nedenle görünen o ki, Muhammed'in ölümünden sonra İslam toplumunun birliğini ve devamlılığını sağlamak için

¹¹⁰ Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, s.394

¹¹¹ Age., s. 112

ilk olarak Muhammed'in ardılı olabilecek bir halife seçilmesi gerektiği meselesi gündeme gelmiş ve bu sorun, Ebubekir'in halife olarak seçilmesiyle kısa süreliğine de olsa çözüme ulaşmıştır.

Şimdi, Ebubekir'in halife olarak seçilmesinde asıl etkili olan faktör, İslam-öncesi Arap kabile gelenekleridir. Zira M. Watt'ın da ifade ettiği gibi, Arap toplumunda kabile şefine haleflik, kabilenin varlığını devam ettirebilmesi için hayati derecede öneme sahiptir; tam da bu nedenle bir Arap kabilesinde kabile şefi öldüğü zaman kabilenin ileri gelenleri hiç zaman kaybetmeden toplanarak kabilenin en yetkin kişisini kabilenin yeni şeyhi olarak seçerlerdi¹¹². İşte bu gelenek, Watt'a göre, Muhammed'in ölümünden sonra da etkili olmaya devam etmiştir. Nitekim Muhammed'in ölüm haberi yayılır yayılmaz İslam toplumunun ileri gelenleri *Benî Sâide Sakîfesi*'nde toplanmışlar, İslam topluluğunun birliğinin korunmasının ve bu topluluğun devamlılığının sağlanmasının, ancak Muhammed'in ardılının, yani toplumu yönetecek olan kişinin bir an önce belirlenmesiyle mümkün olabileceği konusunda hem fikir olmuşlardır. Ancak öte yandan *Benî Sâide Sakîfesi*'nde toplanan bu kişiler her ne kadar bir yöneticinin seçilmesinin zorunlu olduğu konusunda görüş birliği içinde olsalar da, sonuç itibarıyla, bu kişinin, yani otoritenin kim olacağı ve onun otoritesinin hangi meşru ilkelere dayanacağı konusunda ciddi tartışmalar yaşamışlardır. İşte bu tartışmalar neticesinde Ebubekir Muhammed'in ardılı olarak seçilmiştir.¹¹³

İslam tarihçilerinin de belirttiği gibi, Ebubekir'in halife olarak seçilmesini meşrulaştıran faktörler şunlardır: Ebubekir, Kureyşlidir; İslam'ı ilk kabul edenlerden biridir, Peygamberin yakın arkadaşıdır, Peygamberin eşlerinden biri olan Ayşe'nin babasıdır ve Peygamberin hastalığında İslam topluluğuna imamlık yapan kişidir. Ancak öte yandan Cabiri'nin de ısrarla vurguladığı gibi, bu faktörler arasında Ebubekir'in halifeliğini meşrulaştıran en önemli ilke, onun Kureyşli olmasıdır.¹¹⁴ Bu konuda Ebubekir'in "Araplar, yalnızca Kureyş'in bir kolunu destekler" sözünü örnek olarak veren Cabiri, bu yargının gerçeği dile getirdiğini, çünkü kabile geleneklerine göre yöneticiliğin en güçlü kabileye ait olduğunu ve bu kabile Kureyş kabilesi olduğu için halifeliğin Kureyş'ten olması gerektiği iddiasının çok güçlü bir iddia olduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁵

¹¹² Watt, *Age*, s. 32

¹¹³ *Age*, 31

¹¹⁴ Cabiri, M. A., *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. B. Köroğlu, Kitabevi Yay., 2001, s.178

¹¹⁵ *Age*, s. 178

Yine “ilke olarak Kureyş kabilesine mensup olmanın, niçin halifelik için istenen koşul olduğunu”¹¹⁶ soran Gardet de, bu zorunluluğun kabile geleneklerinden kaynaklandığına, onun tarihsel kökenini Arap kabile geleneksel yapısında aramamız gerektiğine dikkat çekmektedir.¹¹⁷ Dolayısıyla Ebubekir’in halife olarak seçilmesini etkileyen faktörlerin İslam öncesi Arap kabile geleneklerinden beslendiğini söylememizde hiçbir sakınca yoktur. Nitekim *Benî Sâide Sakîfesi*’nde yapılan toplantıda Ebubekir, kendisinin neden halife olması gerektiğine ilişkin iddialarını sıralarken özellikle, Kureyşlilik meselesine vurgu yapmıştır. Kureyş’in hem Peygamberin aşireti olduğunu, hem de Arap soylarının kesişme noktasında bulunduğunu ileri süren Ebubekir, bu sebeplerden ötürü *Arapların sadece Kureyşlilere bağlılık bildireceğini* savunmuştur.

Şimdi, yukarda da vurguladığımız gibi, İslam toplumunda Muhammed’in ölümünden sonra yaşanan ilk tartışmaların halifenin kim olacağı, yani kabileler arası çatışmaları önleyecek, toplumun birlik ve bütünlüğünü sağlayacak kişinin kim olacağı sorusu bağlamında yapılması, aynı zamanda bu kişinin otoritesinin meşruluğunu sağlayacak ilkenin ne olacağı sorusuna da yanıt verecektir. Şöyle ki, eğer İslam toplumunun birlik ve bütünlüğü sağlayacak bir otoritenin seçilmesi zorunlu ise bu durumda otoritenin meşruluğu sağlayan şey, onun, toplumun birlik ve bütünlüğünü sağlayabilecek niteliklere sahip olmasıdır. İşte Kureyşlilik ilkesi, bu birliği sağlayacak en güçlü nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu da demektir ki, Ebubekir’in halife olarak seçilmesini sağlayan ilke, yani halifenin, İslam toplumunda en güçlü kabile olarak kabul edilen Kureyş kabilesinden seçilmesi gerektiği ilkesi, aslında *birlik, düzen ve istikrarın sağlanması ilkesine* karşılık gelmektedir. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, Muhammed’in ölümünden sonra onun ardılı olarak seçilen Ebubekir’in otoritesinin meşruluk kaynağı, *düzen ve istikrarın sağlanması ilkesidir*. Nitekim bu ilke, İslam siyasal düşünce tarihi boyunca siyasal otoritenin meşruluğunu sağlamak için başvuru en güçlü ilkelerden biri olacaktır. İslam siyasal teologları siyasal otoritenin meşruiyetini ve mevcut siyasal otoriteye her koşulda itaat edilmesi gerektiği anlayışını tam da bu ilkeden hareketle yani birlik, düzen ve istikrar ilkesinden hareketle temellendireceklerdir.

Aslında siyasal otoritenin varlığının ve meşruiyetinin birlik ve düzen ilkesinden hareketle temellendirilmesi, günümüz otorite kuramcılarının da başvurdukları en temel açıklamalardan biridir. Nitekim toplumsal düzenin, ancak otorite olarak adlandırılan kişi ya da

¹¹⁶ Gardet, *Age.*, s. 202

¹¹⁷ *Age.*, s. 202

kişilerin çatısı altında sağlanabileceğini ileri süren J.M. Finnis, otoriteyi, insansal yaşamın değişkenliği karşısında toplumda istikrar ve düzeni sağlayan kişi olarak tanımlamaktadır ki, tam da bu nedenle Finnis’e göre, otoritenin yokluğu, bir çatışma ve kaos durumudur.¹¹⁸ Otorite kavramına ilişkin bu kavrayışın izlerini kamusal yaşamdaki otorite anıtlarında da görebileceğimizi, çünkü insanların özel yaşamlarında olduğu gibi toplumsal yaşamlarında da kalıcılık, istikrar ve düzen beklentisi içinde olduklarını ve tüm bunları otorite sahibi bir kişiden ya da rejimden beklediklerini ifade eden R. Sennet de, otorite ile düzen ve istikrar arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir. Sennet’in ifadesiyle, “devasa kiliseler, anıtkabirler, hükümet binaları; bütün bunlar şimdi yöneten, şimdi itaat eden kuşaklardan sonra da varlığını sürdüreceğ egemen iktidar düzenini simgelemektedirler. Çünkü toplumsal bağlar, tıpkı kişisel bağlar gibi tarihseldir; değişmek zorundadır. İşte bu otorite anıtlarında simgelenen güç tarihe meydan okuma, zamana bir meydan okumadır”¹¹⁹. Hatta otorite kavramının Latince karşılıklarından biri olarak kabul edilen *auctor* kavramının da, otoritenin yaptığı işin kalıcılığı konusunda diğer insanlara güvence veren kişi anlamına geldiğini vurgulayan Sennet’e göre, “otorite sahibi kişiden korkulur, ancak özne bu kişinin yok olacağı düşüncesinden daha çok korkar. Çünkü otoriteden beklenen şey güven ve istikrar sağlamasıdır”¹²⁰.

Şimdi bu kavramsallaştırmada açık olan şudur ki, siyasal otoritenin varlığının birlik ve düzenin teminatı, yokluğunun ise kaos ve anarşinin nedeni olarak kabul edilmesi, aslında otoriteye itaati mutlaklaştıran, kutsallaştıran bir kavrayıştır. Zira siyasal otoritenin varlığının ve meşruiyetinin birlik, düzen, güven ve istikrar kavramlarından hareketle temellendirildiği otorite kavrayışlarında otoriteye bağlı olan kişilerin tek bir yükümlülüğü vardır, o da, birlik ve düzenin devam etmesi için her ne koşulda olursa olsun otoriteye itaat etmektir. Nitekim İslam siyasal teologlarının otorite kavrayışlarını incelediğimiz bölümde de göreceğimiz gibi, İslam siyasal teologları zalim ve fasık bile olsa düzen ve istikrarı sağlayan iktidara itaat edilmesi gerektiğini her fırsatta vurgulayacaklar hatta onlar, ideal İslam devletinin temeline yerleştirdikleri adalet ilkesinden, düzen ve istikrarın sağlanması adına vazgeçecekler ve düzen ve istikrar ilkesinden hareketle güç kavramını meşrulaştıracaklardır. Sünni İslam teologlarının görüşlerini inceleyeceğimiz bölümde bu meseleyi ayrıntılı bir şekilde tartışacağımızı not

¹¹⁸ J. M. Finnis, *Agm.*, s.178

¹¹⁹ Sennet R., *Otorite*, Çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s.27

¹²⁰ *Age.*, s. 118

ederek konuyu burada noktalayalım ve Ebubekir'in halifeliğinin alanının, sınırının ne olduğu meselesine geri dönelim.

Şimdi her şeyden önce biliyoruz ki, İslam dünyasında Ebubekir için kullanılan kavram, ardıl, vekil, birinden sonra gelen, birinin yerine geçen gibi anlamlara gelen halife kavramıdır. Ancak öte yandan halife kavramının birçok kullanımı olduğunu belirten M. Watt'ın da dikkat çektiği gibi, Ebubekir için kullanılan halife kavramının en temel anlamı, ardıldır. Zira Watt'a göre, "Ebubekir, Muhammed tarafından verilen tek görev dışında, yani cemaat namazında onun yerine vekalet etmesi dışında başka bir şeyle tayin edilmemiştir, bu nedenle Allah'ın elçisinin halifesi deyiminin vekil anlamına gelmesi mümkün değildir. Halife kavramının birincil anlamı sadece ardıl, sonra gelen olmalıdır"¹²¹.

Yine Watt, tam da bu noktada bir başka konuyu daha vurgulamaktadır. Şöyle ki, Ebubekir, Muhammed'in dinsel değil siyasal ardılıdır, yani onun otoritesi, sadece siyasal alanı kapsamaktadır. Nitekim Watt'ın ifadesiyle söyleyecek olursak, Muhammed, son peygamber olduğu için Ebubekir, "Muhammed'in peygamberlikle ilgili görevlerini değil, idari görevlerini devralmıştır, buna uygun olarak da devlet, halifelik olarak anılmıştır"¹²². O halde Ebubekir ile başlayan ve ondan sonra Ömer, Osman ve Ali'nin halife olarak seçilmesiyle devam eden ilk hilafet döneminin, eski kabile geleneklerinin rol oynadığı bir dönem olduğu söylenebilir. Zira bu dönemde halifeler seçim usullerine göre atanmışlar, bey'at usulünce tanınmışlar ve Muhammed'in dinsel değil, siyasal ardılları olarak kabul edilmişlerdir.

Ancak öte yandan ilk hilafet döneminde halifeler, her ne kadar Muhammed'in dinsel değil, siyasal ardılları olarak kabul edilmiş olsalar da, bu dönemde dinsel otoriteyi temsil eden bir kurum ya da ulemalar sınıfı henüz oluşmadığı için dinsel ve siyasal otorite aynı çatı altında, yani halifelik çatısı altında birleşmiştir. Yine ilk hilafet döneminde, din ve siyasetin deyim yerindeyse iş birliği içinde olduğuna dikkat çeken Z. Kurtoğlu'nun da vurguladığı gibi, "gerçekten de ilk hilafet dönemi, dinsel bilinçle siyasal bilincin, içiçeliğinden, 'özdeşliğinden' dolayı, ya da hegeli kavramlarla ifade edersek, öznel ve nesnel tinin henüz parçalanmadığı bir dönem olmasından dolayı İslami devlet idealinin cisimleştiği bir dönem olarak düşünülebilir"¹²³. Başka bir deyişle ilk hilafet dönemi, saf dinsel siyasetin temsil edildiği, toplumun ve devletin varlığının, amacının ve işlevlerinin özdeş olduğu, Muhammedî

¹²¹ Watt, *Age.*, s. 42

¹²² *Age.*, s.18

¹²³ Kurtoğlu, *Age.*, s. 212

karizmatik otoritede bütünleşmiş olan dinsel, askeri, hukuksal otoritelerin henüz ortaya çıkmadığı bir dönemdir. Zira Cabiri'nin de belirttiği gibi, Ebubekir ve onu takip eden diğer üç halife döneminde,

“müminlerin emirinden, ordu komutanlarına, zekat tahsildarlarına kadar herkes dini davetin insanıdır. Hepsi otoriteyi din uğruna ve onun adına uyguluyorlar, meşruluğunu ondan alıyorlar, yönetimi ve yönlendiriciliği onda arıyorlardı. Bu dönemde din siyaseti kuruyor ve yönetiyordu (...) Başka bir deyişle halifeler devleti ‘siyasi alan’sızdır. Çünkü ne fırkalar ne de şeriat düzleminde henüz görüş ayrılığı yoktur. Halifeler devleti, davet devletinin, tenzil devletinin doğrudan uzantısıdır.”¹²⁴

Ancak öte yandan üçüncü halife Osman’ın öldürülmesi ve onun yerine Muhammed’in kuzeni ve damadı olan Ali’nin başa geçmesi ve sonrasında yaşanan olaylar neticesinde şimdiye kadar anlattığımız bu tablo değişecektir. Hakem olayıyla birlikte Hariciler, siyasi alana ilişkin ihtilafları teolojik gerekçelerle meşrulaştırmaya başlayacaklar, böylece siyasi otoritenin meşruluğuna ilişkin teolojik tartışmalar ortaya çıkacak, iç savaşlar yaşanacak ve bu dönemde, ilk olarak siyasi, teolojik mezhepler sahneye çıkacaktır. Bu nedenle daha fazla ilerlemeden İslam toplumunun bilfiil parçalanmasına neden olan Hakem olayını ele almamız gerekmektedir.

Şimdi, Goldziher’in de dikkat çektiği gibi, İslam toplumunun üçüncü halifesi Osman, halifelik yaptığı süre boyunca kendi ailesinin üyelerine hem siyasi hem de ekonomik fayda sağlamıştır; bu durum, kabileler arasında huzursuzluk yaratmış ve nihayetinde Osman, öldürülmüştür. Osman’ın öldürülmesinden sonra, Ali halife olarak seçilmiştir. Ancak öte yandan Osman’ın aşiretine mensup kişiler, *Osman’ın kanının intikamcıları* olduklarını iddia etmişler ve Ali’ye biat etmeyi reddederek Osman’ın aşiretine mensup olan Muaviye’nin otoritesini kabul etmişlerdir.¹²⁵ Suriye valisi Muaviye de, Osman’ın ardından halife olarak seçilen Ali’nin otoritesini kabul etmemiş ve bu dönemden itibaren Osman’ın aşireti ile Ali’nin taraftarları arasında çatışmalar başlamış, bu çatışmalar sonucunda Sıffin’de (657) karşı karşıya gelen iki grup arasında yaşanan savaş Hakem olayıyla sona ermiştir.

Aslında hakemlik uygulaması, İslam öncesi kabile geleneğinde var olan bir uygulamadır. İslam öncesi Arap toplumunda kahinlere ve şairlere karşı azalan ilginin bir

¹²⁴ Cabiri, *Age.*, s. 301

¹²⁵ Goldziher, I., *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1910, s. 169

sonucu olarak hakemlik kurumunun ortaya çıktığını belirten Watt'a göre, "hakemin yürütme gücü yoktur, ancak öte yandan anlaşmaların yeminle sağlandığı ve hükmün yürümesinin teminat verilerek sağlandığı belirli bir ahlaki otoritesi vardır"¹²⁶. Dolayısıyla Sıffın savaşını bitirmek için hakeme başvurulması olayı her iki taraf için de kabul edilebilir bir teklif olmuştur. Hakemliğin esas konusu ise, Osman'ın katlinin haklı olup olmadığı meselesidir; bu mesele, Osman taraftarlarının lehine sonuçlanmış ve hakemler, Osman'ın katlinin meşru olmadığına, yani Şeriate aykırı olduğuna karar vermişler ve halifelik yetkisinin Muaviye'ye ait olduğunu ilan etmişlerdir. I. M. Lapidus'un da ifade ettiği gibi, bu olayların neticesinde, "Ali'nin, Harici denilen destekçilerinden bazıları, Ali'nin anlaşmasını kendilerinin hilafetle ilgili umutlarında bir yenilgiye hükmetmek ve dini ilkelerin ihlali olarak algılamışlardır"¹²⁷.

Çok genel olarak söylersek söz konusu bu tartışmalar, çatışmalar neticesinde kimin meşru halife olduğu sorusuna farklı cevaplar veren üç siyasal grup, üç büyük mezhep olarak ortaya çıkmıştır: Halifenin peygamberin soyundan olması gerektiğini, dolayısıyla Ali'nin halifeliğinin meşru olduğunu ileri süren Şiiler; Muaviye'nin halifeliğinin meşru olduğunu savunan Muaviye taraftarları ve Kitap ve sünnet ehli olan herhangi bir kimsenin yönetici olabileceğini iddia eden Hariciler. Hakem olayının ardından sahneye çıkan bu mezhepler temelde siyasi olan bir sorunun cevabını aramalarına rağmen söz konusu sorunu dinsel kavramlarla tartışmışlar, her bir siyasal grup kendi siyasi kanaatlerinin meşruluğunu göstermek için, düşüncelerini, *Kur'an* ve Hadislerle temellendirmeye çalışmıştır. İlk olarak Hariciler, meşru halifenin kim olduğu meselesini, büyük günahın ne olduğu sorusu bağlamında ele almışlardır, daha sonra ise bu tartışmalara, gerçek iman ne olduğu, iman ile eylem arasındaki ilişkiler, gerçek Müslüman'ın kim olduğu, kaza ve kader konusu, insanın özgür olup olmadığı soruları da eklenmiştir. Şimdi İslam dünyasında ortaya çıkan bu siyasi-teolojik fırkaların söz konusu meseleler bağlamında siyasal otorite sorununa nasıl bir çözüm üretmiş olduklarını açıklamaya çalışalım.

B.2.1. Harici İslamı ve Siyasal Otorite Sorunu

Ebubekir'in halife olarak seçilme meselesini açıklarken de ısrarla vurguladığımız gibi, Ebubekir'in seçilmesinde en etkili olan faktör, Kureyşlilik ilkesidir. Hatırlayacak olursak,

¹²⁶ Watt, *Age.*, s. 80

¹²⁷ I. Lapidus, *Age.*, s.102

Ebubekir'in kendisi de, Peygamberin kabilesi olan Kureyş kabilesinin, Arap soylarının kesişme noktası olduğunu dolayısıyla *Arapların sadece Kureyşlilere bağlılık bildireceğini* savunmuştur. Daha sonraki halifelerin seçilmesinde de etkili olan halifenin Kureyş'ten olması ilkesi, Kureyş kabilesinin hem ekonomik hem de siyasal alanda üstünlük kurmasına neden olmuş ve bu üstünlük, diğer kabileleri rahatsız etmiştir. Üçüncü halife Osman'ın kendi aşiretine ekonomik ve siyasal ayrıcalıklar tanımasıyla birlikte görmezden gelinemeyecek kadar güçlü bir şekilde ortaya çıkan bu hoşnutsuzluklar neticesinde yaşanan olaylar, yani Osman'ın öldürülmesi, iç savaşlar ve hakem olayı, baştan itibaren Kureyş kabilesinin güçlenmesinden rahatsız olan Müslümanların, Hariciler olarak "kendi kimlik kartlarına kavuşmalarına neden olmuştur"¹²⁸.

Nitekim Haricilerin ortaya çıkmasına neden olan olaylar Ali'nin halifeliği döneminde gerçekleşmiş olsa da Hariciliğin köklerini Ebubekir'in halife olarak seçildiği döneme kadar geri götürebileceğimize dikkat çeken M. Evkuran'ın da vurguladığı gibi, "Ebubekir'in halifeliği döneminde başlayan Ridde isyanlarını gerçekleştirenler, Osman'ı öldürenler ve Ali'nin ordusundan ayrılanlar ile Hariciler aynı kabileye mensuplardır ve bu kişilerin esas amaçları, Kureyş kabilesinin siyasal alandaki gücüne son vermektir"¹²⁹. Ebubekir döneminde ortaya çıkan isyanların, siyasi merkeze karşı çevrenin bir tepkisi olduğunu belirten Evkuran, başlangıçta, merkezin aldığı önlemler sayesinde, çevrenin ayrışmayı talep eden sesinin kısıldığını, ancak öte yandan otorite boşluğu yaşandığı bir ortamda Haricilerin çok daha güçlü ve sert argümanlarla bu ayrışmayı gerçekleştirmeyi başardıklarını belirtmektedir.¹³⁰ Tam da bu nedenle Haricilerin karşı çıkacakları ilk mesele halifenin Kureyş'ten olma ilkesi olacaktır; halifenin Kureyş kabilesinden seçilmesi gerektiği ilkesini reddeden Hariciler, hangi kabileye hangi soya mensup olursa olsun, hatta isterse siyah bir köle olsun, ahlaksal ve dinsel olarak günahsız olan herhangi bir Müslüman'ın halife olarak seçilebileceğini ileri süreceklerdir. E. Mortimer'in de ifade ettiği gibi, İslam peygamberi Muhammed'in ailesinden bile olsa her türlü ayrıcalığa karşı çıkan Hariciler için Müslümanlar arasında mutlak bir eşitlik vardır ve bu eşitliğin ölçütü inançtır; tam da bu nedenle meşru olmayan halifeye karşı çıkmak her

¹²⁸ Kurtoğlu, *İslam Siyasetinin Travmatik Sorusu: Kim Yönetmeli?*, s. 57

¹²⁹ Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005 s. 58-59

¹³⁰ *Age.*, s. 61

Müslüman'ın üzerine düşen ödevdir ve meşru olmayan halifenin yerine ahlaksal ve dinsel olarak masum olan herhangi bir Müslüman halife olarak seçilebilir.¹³¹

Böylece Haricilerle birlikte siyasi otoritenin meşruiyeti meselesi farklı bir boyuta taşınmıştır. Zira Hariciler, ekonomik ve siyasi hoşnutsuzluklarını teolojik gerekçelerle dile getirmişler; halifenin meşruiyetini, büyük günah sorunuyla birlikte ele almışlardır. Şöyle ki, *La hukme illa lillah* ilkesini kabul eden Haricilere göre Ali, Allah'ın emrine itaat edinceye kadar düşmanlarıyla savaşmak yerine hakem olayını kabul ettiği, yani insanların kesin olmayan hükmünü Allah'ın hükmüne üstün tuttuğu için büyük günah işlemiştir; Muaviye ise halifeliği meşru olmayan yollardan, hile yaparak elde ettiği için büyük günah işlemiştir. Şimdi Haricilere göre büyük günah işleyen bir kişi Müslümanlık statüsünü kaybedeceği için, böyle kişilerin İslam toplumundan çıkarılması gerekmektedir, hatta bazı Harici gruplar bu kişilerin öldürülmesinin helal olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla Haricilere göre hem Ali hem de Muaviye Allah'ın hükmüne karşı gelerek büyük günah işledikleri için hem Müslümanlık hem de halifelik statülerini kaybetmişlerdir, tam da bu nedenle onlara isyan etmek bütün Müslümanlar için dinsel bir görevdir. Haricilere göre meşru olmayan halifelerin yerine günahsız, hatasız herhangi bir Müslüman halife olarak seçilmelidir; çünkü halifelik, hakiki imanı bilen ve uygulayan her Müslüman'ın hakkıdır. Böylece Haricilerin daha önce söz konusu edilmemiş meseleleri gündeme taşıdıklarına dikkat çeken Cabiri'ye göre, “‘Hakimiyet Allah'ındır’ sloganı (...) halifelik adaletli her Müslümanın hakkıdır sloganına indirgenince başka bir içerik yüklenmeye başlanmış oldu. Bu, iktidar sorununu ‘kabile’ çerçevesinden ‘akide’ düzeyine taşıyan içeriktir”¹³².

Zira Muhammed'in ölümünden sonra ortaya çıkan otorite sorunu, hatırlayacak olursak, Ebubekir'in halife olarak seçilmesiyle çözülmüştü ve onun halifeliğe seçilmesinde asıl etkili olan faktör, İslam-öncesi Arap kabile gelenekleriydi; başka bir deyişle, tıpkı kabile geleneklerinde olduğu gibi, Muhammed'in ölümünden hemen sonra İslam toplumunun ileri gelenleri bir araya gelmişler ve toplumun dağılmasını önleyecek en güçlü kabileye, yani Kureyş kabilesine mensup olan Ebubekir'i seçmişlerdi. İşte bu dönemden itibaren halifelerin Kureyş kabilesinden olması ilkesi, otoritenin meşruluğunu sağlayan en güçlü ilkelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak öte yandan Kureyş kabilesinin gücünü arttıran bu ilke

¹³¹ E. Mortimer, *Faith & Power- The politics of Islam*, Random House, America, 1977, s. 63

¹³² Cabiri, *Age.*, s. 307

hem diğerkabileler arasında huzursuzluğa neden olmakta, kabileler arasında birlik ve bütünlüğü sağlamak yerine tam aksine kabileler arası çatışmaları körüklemektedir; hem de Kureyş kabilesine mensup olmayan Arap Müslümanları, Arap olmayan Müslümanları (mevali) dışlamaktadır. O halde Osman'ın kendi aşiretine ayrıcalık tanıyan uygulamalarıyla ve onun öldürülmesi neticesinde Muaviye ile Ali arasında yaşanan olayların kabileler arası çatışmalardan beslendiğini söylememizde beis yoktur. İşte bu kabilevi çatışmalar karşısında “ister kabile Arabı ister mevali olsun, çoğu kendi toplumlarının alt sosyal ve ekonomik tabakalarından”¹³³ olan Hariciler, *La hukme illa lillah* ilkesiyle, hüküm verme yetkisinin sadece Tanrı'ya ait olduğunu ileri sürerek Tanrı karşısında hiçbir Müslümanın ya da hiçbir kabilenin bir diğerine karşı üstünlüğü olmadığını, tam tersine Müslümanların kendi aralarında *Kur'an* ve sünneti uygulayabilme kapasitesi bakımından eşit olduklarını, tam da bu nedenle kendilerine doğru yolu gösterecek bir otoritenin varlığının zorunlu olmadığını kabul etmişlerdir. Böylece kabileler arası rekabetten beslenen siyasal çatışmalar Haricilerle birlikte aynı zamanda teolojik bir soruna dönüşmüştür.

Nitekim Haricilerin, meşru halifenin kim olduğu sorusunu büyük günah meselesiyle çözme çabaları sonucunda, halifenin meşruluğu meselesi, yalnızca siyasal alana ait bir tartışma olmaktan çıkarak aynı zamanda teolojik bir soruna dönüşmüştür ve bu sorun, iman ve küfür gibi dinsel alana ait olan kavramlar çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Hariciler, “Müslüman kimdir? Müslüman toplum, nasıl bir toplumdur? Müslüman toplumun meşru lideri kimdir? Günahkar bir fiile karşı Müslüman toplumun tepkisi ne olmalıdır” vs. gibi birçok temel meseleyi gündeme getirmişlerdir. Ancak öte yandan T. Izutsu'nun da vurguladığı gibi, Hariciler, bu sorunları teorik olarak ortaya koymamışlar, söz konusu konuları daha ziyade pratik olarak ele almışlardır.¹³⁴ Başka bir şekilde söylesek Hariciler, küfrün anlamı, gerçek imanın ne olduğu, gerçek Müslüman'ın kim olduğu üzerine düşünmekten ziyade, küfre düşen, günah işleyen kişinin statüsü ile ilgilenmişler ve bu kişilerin toplumdan dışlanması ya da öldürülmesi gerektiğini savunmuşlardır. Çünkü Haricilere göre kurtuluşa ulaşmak ancak gerçek bir Müslüman toplumunda yaşamakla mümkündür; bu toplum, Muhammed tarafından kurulmuştur ve bu nedenle de toplum, Muhammed'e vahyedilmiş olan ilahi hayat yolunu izlemek, yani Kuran ve sünnete uygun bir yaşam sürmek zorundadır. Böylece Watt'ın ifade ettiği gibi, “Hariciler, mensup oldukları cemiyetin karizmatik bir cemiyet olduğundan

¹³³ Dabaşı, Age., s.194

¹³⁴ Izutsu ,T., *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. S. Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 2005, s. 52

tamamen emin olmak istiyorlardı. Bunlara göre insan, böyle bir cemiyetin üyesi olarak ve bu cemiyetin üyeliğini kaybettirecek bir hareket yapmayarak kurtuluşa erişebilirdi ”¹³⁵.

O halde, bu konuyu otorite kavramının epistemik temellerini inceleyeceğimiz bölümde daha ayrıntılı bir şekilde tartışacağımızı belirterek diyebiliriz ki, Haricilerle birlikte hakiki iman ne olduğunu açıklamak ya da gerçek Müslüman’ın kim olduğu belirlemek, herhangi bir Müslüman için, içinde yaşadığı topluluğun hakiki ve gerçek bir İslam topluluğu olduğu kanıtlamak anlamına gelmektedir. Hakem olayının ardından hakiki iman bilgisinin nasıl elde edileceği, bu bilgiyi sağlayacak olan kaynağın ne olduğu sorusu siyasal-teolojik tartışmalarının merkezine taşınmıştır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, Hakem olayı ile birlikte mesele artık Muhammed’in siyasal otoritesini kimin devralacağı meselesi olmaktan çıkmış, hakiki iman yolunda, Tanrı’nın yolunda yürümeyi sağlayacak, ilahi yasaya uygun bir yaşamı tesis edecek, böylece küfre düşmekten, ümmetin dışında bırakılmaktan, ölümle cezalandırılmaktan kurtaracak bilgiye kimin sahip olduğu, böyle bir yaşam imkanını sunacak otoritenin kim olduğu meselesine dönüşmüştür.

Hariciler için hiçbir Müslüman bu bilgiye sahip olma konusunda bir diğer Müslümana göre daha üstün bir konumda değildir; bu konuda belirleme ve seçme üstünlüğü topluluğun kendisindedir. Çünkü Haricilere göre siyasal otorite, sadece toplumun kendisinden icazet alırsa göreve gelebilir ve ancak toplumun bu onayı devam ettiği sürece görevini sürdürebilir. Eğer toplum, siyasal otoritenin erdemli olmadığına ve görevini hakkıyla yapamadığına karar verirse, onu, görevden alma hakkına sahiptir. Dabaşı’nın ifadesiyle söyleyecek olursak “Harici liderler herhangi bir günah işleyemezlerdi; aksi takdirde makamdan indirilirlerdi. Bu günahın nihai hakemi, tabiatıyla harici topluluğu idi. Dolayısıyla bu, otoritenin tersine çevrilmiş biçimiydi; yetkilendirme aşağıdan geliyor ve daima hususi standartların denetiminde oluyordu”¹³⁶.

Hariciler nihai hakem olarak toplumun otoritesini kabul etmişler ancak öte yandan siyasal otorite ya da toplumun otoritesi konularını bir Harici öğretisi oluşturacak şekilde ayrıntılı olarak ele almamışlardır. Siyasal otoritenin meşru olup olmadığına karar verme hakkı toplumun inisiyatifinde ise toplum bunu nasıl uygulayacaktı? Siyasal otorite toplumdaki hangi kurum ya da hangi düzene göre görevine devam edecek ya da görevinden uzaklaştırılacaktı?

¹³⁵ Watt, *Age.*, s. 33

¹³⁶ Dabaşı, *Age.*, s.212

Başka bir deyişle otoritenin hata yapıp yapmadığına kimler ve nasıl karar vereceklerdi? Hariciler bu sorular için çözüm üretememişlerdir. Watt'ın da belirttiği gibi “Haricilerin siyasal öğretilerinde siyasal otorite ve toplumun otoritesi konuları o kadar belirsiz kalmıştır ki bu hareketin devamı gelmemiştir”¹³⁷. Öte yandan tüm bu sorunlar Şii ve Sünni teologların çözüm üretmek zorunda kaldıkları çok önemli dini-siyasi sorunlar halini almıştır.

Şimdi sırayla Şii ve Sünni İslam teolojisinde bu sorunların nasıl ele alındığını ve bu sorunlar çerçevesinde onların, siyasal otorite konusunda nasıl bir çözüm ürettiklerini açıklamaya çalışalım.

B.2.2. Şia İslamı ve Siyasal Otorite Sorunu

Hakem olayının ardından kimlik kazanan bir grup Hariciler ise diğer bir grup da Şiilerdir. Şiiler hem ilk üç halife, yani Ebubekir, Ömer ve Osman'ın halifeliğe seçilme usulüne karşı çıkmışlar hem de Hariciler'in halifeliğin *Kur'an* ve sünneti bilen her Müslümanın hakkı olduğu iddialarını reddetmişlerdir. Halifeliğin *siyasal değil dinsel bir zorunluluk* olduğunu ileri süren Şiiler'e göre halifelik, Peygamberin ailesine, yani *Ehl-i Beyt*'e aittir. Zira onlara göre, Peygamber ölmeden önce kendisinin halefi olarak açıkça Ali'yi işaret etmiş, onu halefi olarak tayin etmiştir. Dolayısıyla Şii inancında Ali, Muhammed'in tek meşru halefidir ve imamlık makamı, Ali ve onun erkek efradına, yani Muhammed'in akrabalarına aittir.

Şimdi Şii teologlarının otorite kavrayışlarına geçmeden önce Ali'nin ve onun taraftarlarının hilafete ilişkin ilk iddialarına değinmemiz gerekmektedir. Zira Şiiler kendi kimliklerini, her ne kadar Hakem olayından sonra kazanmış olsalar da, Ali ve onun yakınlarının, hilafetin Ali'nin meşru hakkı olduğuna ilişkin iddiaları Peygamberin ölümünden hemen sonra ortaya çıkmıştır¹³⁸. Nitekim, Cabiri'nin de vurguladığı gibi, Ali'nin, Ebubekir'in halifeliğini kabul edip etmediği hususunda çok fazla rivayet vardır ve bu rivayetlerde bazı tarihçiler Ali'nin, insanların Ebubekir'e bey'at ettiklerini duyar duymaz Ebubekir'in

¹³⁷ Watt, *Age.*, s. 41

¹³⁸ Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Akli* isimli eserinde Muhacirler arasındaki hilafet çekişmelerine ilişkin ayrıntılı bir analiz sunmaktadır. Bu bölümde Cabiri, Ali ve onun yakınlarının hilafet iddialarının aslında Peygamber ölmeden önce başladığına ilişkin bir anekdot aktarır. Bu rivayete göre, Peygamberin hastalığının son dönemlerinde, Peygamberin amcası Abbas ile Ali hilafet meselesini konuşmuşlardır. Bu konuşmanın ardından Ali, Peygamberin yanına giderek hilafetin kendilerine ait olup olmadığını sorma konusunda kararsız kalmıştır. Çünkü Ali, eğer sorunun yanıtı olumsuz olursa Haşimilerin hilafetten ebediyen yoksun kalmasından korkmuştur. Cabiri, bu meselenin Peygamberin ölümünden sonra tekrar gündeme gelerek daha güçlü bir şekilde dile getirildiğini ifade etmektedir. Bkz. Cabiri, *Age.*, s. 179

halifeliğini kabul ettiğini ve ona bey'at ettiğini aktarmışlardır; başka bazı tarihçiler ise Ali'nin, hem Kureyş kabilesine mensup olduğu hem Peygamber'in akrabası olduğu hem de Peygamberin kızıyla evli olduğu için hilafetin kendi meşru hakkı olduğunu ileri sürerek Ebubekir'e bey'at etmeyi reddettiğini belirtmişlerdir. Cabiri'ye göre, Ali'nin Ebubekir'e bey'atı konusunda en meşhur rivayet, Ali'nin, hilafetin kendi hakkı olduğunu düşündüğü için Ebubekir'e bey'at etmekte bir süre geciktiği ve bu süre zarfında Ali ve onun yakınları ile Ebubekir ve ona bey'at edenler arasında çok ciddi çatışmalar yaşandığıdır; bu çatışmalar, Ali ve onun efradına uygulanan baskılar neticesinde Ali, Ebubekir'e bey'at etmek zorunda kalmıştır.¹³⁹

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Cabiri'ye göre Ebubekir'in halifeliğinin kabul edilmesi konusunda belirleyici faktör kabile gelenekleridir; zira Arap toplumunda başkanlık, soydan devirle alınmamaktadır, aksine başkan seçilirken kabile gerçeklerine göre hareket edilmektedir.¹⁴⁰ Başka bir deyişle Peygamberin ardılının kim olacağı sorusu bağlamında yaşanan çatışmalar, güçlü kabileleri karşı karşıya getirmiş ve kabileler arası bu çekişmeler, henüz yeni kurulmuş, temelleri sağlam olmayan bir devletin dağılmasına neden olabileceği için güçlü kabilelerin önde gelen kişileri, bu çatışmaların önleneyeceği düşüncesiyle Ebubekir'i halife olarak seçmişlerdir. Kaldı ki bu siyasal atmosferde, Ali'nin halifelik iddiası, yani Peygamber'in ailesine mensup olduğu için onun ardılı olmaya en layık kişinin kendisi olduğu iddiası, halifeliğin tek bir soyda devam edeceği ve bu soyun daha fazla güçleneceği anlamına gelmektedir, bu da kabile ihtilaflarını ortadan kaldırmaya değil, tam tersine çatışmaların artmasına hizmet edebilecek bir iddia olarak algılanmıştır. Böylece Muhammed'in ölümünden sonra Ali ile Ebubekir arasındaki çatışma Ebubekir'in lehine sonuçlanmıştır.

Ancak öte yandan meşru halifenin kim olduğuna ilişkin bu tartışmalar her ne kadar Ebubekir'in lehine çözülmüş ve halifeliğin Ali'nin meşru hakkı olduğunu düşünen Ali taraftarları, önce Ebubekir'e daha sonra ise Ömer ve Osman'a bey'at etmiş olsalar da; onlar, meşru halifenin Ali olduğu iddialarından hiçbir zaman vazgeçmemişler ve zamanla kendi siyasal teolojilerini temellendirmişlerdir. Peygamberin Ali'yi kendi varisi olarak tayin ettiği iddiasından yola çıkarak Ali'nin otoritesini meşrulaştıran Şiiler zamanla bu görüşlerini Allah'ın ilahi takdiri ya da Allah'ın adaleti kavrayışlarıyla da teolojik olarak desteklemişlerdir. Şöyle ki, Şiiler'e göre Allah, insanlara yol göstermesi için peygamberler

¹³⁹ Cabiri, *Age.*, s. 179

¹⁴⁰ *Age.*, s. 183-184

göndermiştir. Muhammed, bu peygamberlerin sonuncusudur. Ancak öte yandan Muhammed öldükten sonra insanların rehbersiz kalması mümkün değildir, çünkü bu durum Allah'ın adaleti ile çelişecektir. Nitekim Muhammed'in ölümünden sonra toplumda ortaya çıkan sorunları çözmek için *Kur'an*'ın tek başına yeterli olmadığını, çünkü *Kur'an*'ın hem zahiri (açık) hem de batını (gizli) anlamları olduğunu ileri süren Şii'ler'e göre *Ku'ran*'ın hakiki bilgisine sahip olan kişiler, imamlardır. Onlara göre bu bilgi, peygamber tarafından Ali'ye, daha sonra da Ali tarafından kendi efradına açıklanmıştır. Tam da bu nedenle Şii'lere göre imamların kusursuz bir *Kur'an* ve hadis bilgisi vardır ve bu bilgi bir imamdan diğerine aktarılır.

O halde Şii imamet modelinin, Muhammedi otorite modelinin korunduğu, devam ettirildiği bir model olduğunu söylememizde hiçbir sakınca yoktur. Dabaşı'nın de haklı olarak vurguladığı gibi "Muhammed'in otoritesini meşru kılan orijinal kaynak şimdi onun kanalıyla Ali'nin otoritesini yerleştirmiş ve meşru kılmıştır"¹⁴¹. Nitekim Şii imamet kuramının ana temalarından biri olan velayet öğretisi tam da bu meşrulaştırmaya hizmet etmektedir. *Velayet* kavramıyla açıklanan bu kavrayışa göre Muhammed'in Ali'yi kendi ardılı olarak seçmesi nedeniyle Ali, peygamberin niteliklerine ve tabiatına, ilahi nimet ihsanına sahiptir. Ali'nin Muhammed'in soyundan geliyor olması da bu anlayışı tamamlamaktadır. Zira Şii İmamet kuramı, Watt'ın ifadesiyle, "Muhammed'in de mensubu olduğu Haşimilerin birtakım tabiat-üstü güçlere sahip olduğu inancını da barındırmaktadır; bu güçler ise Muhammed'de tezahür eden ve sonraki nesillere miras kalan veya aktarılan güçlerdir"¹⁴². O halde Muhammedi otorite modelinde olduğu gibi, imamların otoritelerinin meşruluğu da, yalnızca onların sahip olabileceği bilgide temellendirilmektedir. Bu bakış açısına göre imamlar, diğer insanların ulaşamayacağı bir bilgiye, iyi yaşamın kılavuzu olacak Hakikatin bilgisine sahiplerdir ve onlar tam da bu nedenle, otorite sahibidirler; imamın otoritesini meşrulaştıran Hakikatin bilgisi, imam ile onun otoritesini kabul edenler arasındaki hiyerarşik ilişkinin temelidir. Bu hiyerarşik ilişki, İmamın yanılmazlığı iddiasıyla, yani İmamların, bizzat Allah tarafından ve onun peygamberi kanalıyla tayin edildikleri için günah ya da yanılığdan uzak oldukları iddiasıyla birlikte daha güçlü bir şekilde tesis edilmiştir. İmam, insansal yaşamın tamamını düzenleyen ilahi yasanın bilgisine sahip olmak bakımından, dinsel-dünyevi yaşam alanları üzerinde söz sahibi en üstün otorite olarak kabul edilmiştir.

¹⁴¹ Age., s. 158

¹⁴² Watt M., *İslam Nedir*, çev. E. Rıza, Birleşik Yay., İstanbul, 1993, s.151

Böylece Şiiler, Haricilerle birlikte ortaya çıkan *büyük günah* sorununa ilişkin farklı bir çözüm önerisi getirmişlerdir. Halifenin meşruiyeti meselesini, büyük günah sorunu çerçevesinde ele alan Hariciler, Ali'nin hakem olayını kabul ettiği, yani insanların hükmünü Allah'ın hükmüne üstün tuttuğu için büyük günah işlediğini ve bu nedenle, hem halifelikten hem de Müslümanlıktan çıkarılması gerektiğini ileri sürmüşlerdi. Buna karşılık Şii kuramcılar Ali'nin ve onun ardından gelecek olan imamların günah ve yanılığdan uzak olduklarını iddia etmişler ve onların dinsel, ahlaksal, sosyal ve siyasal alanda tek otorite olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Kendisi içinde ortaya çıkan farklı ekoller olmakla birlikte genel olarak Şii imamet kuramının temellendirdiği en önemli iddialarından biri de, son imam olan Mehdi'nin gaybete çekildiği, yani gizlendiği ve kurtuluş günü adaleti sağlamak için geri döneceği iddiasıdır. Bu iddia kayıp imamın siyasal otoritesi konusunda tartışmalara yol açmıştır. Zira Corbin'in de ifade ettiği gibi,

“imamlar yeryüzündeki görevlerini ifa etmişlerdir, artık maddi olarak bu dünyada değillerdir. Onların sürekli huzuru, hazır bulunuşları, duyular üstü bir hazır bulunuş, varoluştur. Kelimenin gerçek anlamı ile bu bir manevi yetke, otoritedir. Öğretileri, talimleri ayaktadır, geçerliliklerini sürdürmektedir ve Kitabın te'vilinin temelidir.”¹⁴³

Şiiler, bir yandan imamları dinsel, ahlaksal, sosyal ve siyasal alanda tek otorite olarak kabul etmişler, öte yandan da son imamı, “özel bir maddeden yaratılmış, ilahi nurla bezenmiş, ilham alan, günah işlemekten korunan, sıradan insanların bilgi düzeyinin çok üstünde bir bilgi düzeyine sahip”¹⁴⁴ biri olarak tanımlamışlar ve “nihayet sıradan insanların dünyasının sakinlerinden”¹⁴⁵ biri olmadığını ileri sürmüşler, böylece Crone'un haklı olarak dikkat çektiği gibi, “imamı azami ölçüde yücelterek siyasetle alakası kalmayan bir varlık haline getirmişlerdir”¹⁴⁶. Zira Şiiler için imamın,

“şu andaki rolü siyasi iktidarı hedeflemek değil, şeraitin bilgisi ile rehberlik etmektir. O, gerçek ruhani yöneticidir, kararları yardımcıları (müçtehitler) aracılığıyla bilinir. ‘Küçük Kayboluş’ sırasında toplumu bilinen bir temsilci aracılığıyla yönetmiştir; ama şimdi, ‘Büyük Kayboluş’ sırasında, temsilcinin kim olduğu bile bilinmemektedir. Dolayısıyla rehberlik Fıkıh

¹⁴³ H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi- cilt 1*, çev. H. Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s. 104-105

¹⁴⁴ P. Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasal Düşünce*, çev. H. Köni, Kapı Yay., İstanbul, 2001, s.185

¹⁴⁵ Age., s. 185

¹⁴⁶ Age., s. 186

aracılığıyla gelmektedir, bu nedenle de ulema, özellikle de *uzman din hukukçuları (fukuh)*, şimdilik ruhani rehberlerdir.”¹⁴⁷

Ancak şunu belirtmemiz gerekmektedir ki, Şii imamların ruhani alandaki liderlikleri, onların siyasal alanda hiçbir meşruluk taşımadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü Şiiler için gerçek, meşru otorite sadece imamdır, ancak öte yandan gerçek imam gizlenmiştir ve o, ortaya çıkacağı kurtuluş gününe kadar kendisini izleyenlere iktidardan uzak durmayı öğütlemiştir. İşte bu nedenle imam her ne kadar meşru otorite olsa da iktidara sahip değildir ve imam dönünceye kadar, insanlar, mevcut yönetimlerin zorbalığına ve adaletsizliğine katlanmalıdırlar.¹⁴⁸

Aslında bu açıdan bakıldığında Şii öğretisinde siyasal otorite ile siyasal iktidar arasında ayırım yapılmış olduğunu söyleyebiliriz. Şiiler için gaybi imam, siyasal iktidara sahip olmasa bile meşru otoritedir, diğerleri ise yalnızca yönetme gücüne sahip, modern terminolojiyle söyleyecek olursak fiziksel gücü kullanma ve bu güce dayanarak yönetme hakkına sahip olan siyasal iktidarlardır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, Tanrı tarafından Peygambere, Ali’ye ve onun haleflerine aktarılan hakiki bilgiye sahip olmak bakımından meşru otorite olarak kabul edilen imam, bu bilginin niteliği ve kapsamı nedeniyle, insansal yaşam alanlarını her yönüyle belirleme, düzenleme ve yönetme otoritesine sahiptir. Onun emirleri ve yasakları, Tanrı’nın emirleri ve yasakları olduğu için onun emirlerine karşı çıkmak, Tanrı’nın emirlerine karşı çıkmaktır, yani küfre düşmektir. Ancak öte yandan tanrısal takdir gerçekleşinceye kadar meşru olmayan sahte imamın, yani mevcut iktidarın otoritesi altında yaşamak da mümkündür. Bu nedenle Şiiler, kayıp imam geri dönüp adaleti sağlayana dek, siyaseti, emirlere ve sultanlara bırakmışlardır.

Böylece Şiiler, Haricilerin karizmatik toplum kavrayışları karşısında kendi karizmatik otorite kuramlarını geliştirmişlerdir. Siyasal otoritenin meşru olup olmadığına karar verme hakkının Müslüman toplumun kendisinde olduğunu kabul eden Haricilerin aksine Şiiler için imam, “Allah’ın hücceti, delilidir. İnsanları Allah’a yöneltmekle kalmaz, aynı zamanda evrenin, Allah’ın iradesiyle ahenk içinde olmasını sağlar”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ A. Black, *Age*, s.76

¹⁴⁸ *Age*, s. 77

¹⁴⁹ A. M. Farsakh, ‘Sünni Halifelikle Şii İmamlığın Mukayesesi’, *İslam’da Siyaset Düşüncesi*, çev. K. Gülerüz, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 131

B.2.3.Sünni İslamı ve Siyasal Otorite Sorunu

Müslüman topluluğun çoğunluğunu oluşturan ya da Crone'un ifade ettiği gibi, “*Şii ve Harici olmayan herkesi kapsayan*”¹⁵⁰ ve zamanla Sünniler olarak adlandırılacak olan bu ekolün temsilcileri kendi siyasal-teolojik öğretilerini her ne kadar Abbasi hilafeti döneminde oluşturmuş olsalar da onların siyasal görüşleri üzerinde Emevi hilafeti döneminde ortaya çıkan Mürci'e, Cebriyye gibi kelam ekollerinin etkisi oldukça fazladır. Dolayısıyla Sünni siyasal teolojiye geçmeden önce Emevi hanedanlığı döneminde halifelik kavramının nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirdiği sorusunu yanıtlamamız ve bu dönemde ortaya çıkan ekollerin bazılarına değinmemiz gerekmektedir.

Şimdi, Emevi hanedanlığı döneminde yeni bir söylem, yeni bir meşrulaştırma modeli ile karşı karşıya kaldığımıza dikkat çeken Cabiri'nin de ifade ettiği gibi, Muaviye, siyasi söylem düzleminde, yeni bir sözleşme, güce dayalı, çıkara dayalı, siyasi bir sözleşme önermektedir.¹⁵¹ Cabiri, bu konuda Emevi devletinin kurucusu Muaviye'nin şu sözlerini örnek olarak vermektedir:

“Sizin başınıza geçmem, sevginizi kazanarak değil, kılıcımla sizi dize getirerek oldu. (...) Beni en iyiniz olarak görmesiniz bile ben sizi en iyi yönetecek olan kişiyim. Kılıcı olmayana kılıçla gitmeyeceğim. Hakkınızın tamamını vermediğimi görürseniz bir kısmını kabul edin. Benden size bir iyilik gelirse onu kabul edin. Çünkü sel çok olursa zarar, az olursa yarar getirir. Sakın fitne çıkarmayın. Çünkü fitne geçinmeyi bozar, nimeti kirletir.”¹⁵²

Muaviye'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, o, güce dayalı bir otorite tesis etmeye çalışmış, elde ettiği güce dayanarak yönetme hakkının kendinde olması gerektiğini iddia etmiştir. Bu da demektir ki Emevi hilafetinde, halifenin otoritesinin meşruluğu bizzat iktidara sahip olma olgusunun kendisinden kaynaklanmaktadır.

Şimdi, otorite kavramını inceleme konusu yaptığımız ilk bölümde İslam'da otorite kavramının ne anlama geldiğini açıklamaya çalışmış ve İslam'da, her türlü otoritenin kaynağının, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, her yerde hazır ve nazır olan Tanrı olduğunu vurgulamıştık. Yine Gardet'den hareketle, İslam öğretisindeki bu kavrayışın, otorite kavramının kendisinden çok Tanrı'nın kudreti ile ilgili teolojik kavrayıştan kaynaklandığına

¹⁵⁰ Crone, *Age.*, s. 28

¹⁵¹ Cabiri, *Age.*, s. 304

¹⁵² *Age.*, s. 304

dikkat çekmiştik. Kısaca hatırlayacak olursak, Gardet'ye göre, özellikle de geleneksel çizgide yer alanların ifade ettiği şekliyle, İslam'da ikincil nedenlerin varlığı kabul edilmez. Zira neden ile eser arasında Tanrı dışında hiçbir gerçek etkililik bağı söz konusu değildir; dahası, Tanrı dışında ikincil nedenlerin içsel etkisini kabul etmek, Tanrı'ya ortak koşmak, yani küfre düşmekle aynı şeydir.¹⁵³

Aslında Gardet'nin burada dikkat çektiği konu, İslam'ın kadir-i mutlak Tanrı kavrayışıdır; yani İslam'da yaratılanların dünyasında meydana gelen her türlü eserin kaynağı, en yüksek faili, Tanrı'dır. Bu da insansal yaşam alanlarına dair her türlü etkinliğin, her türlü kurumun Tanrı dolayımıyla meşrulaştırılması anlamına gelmektedir. Hatta şunu da söylememizde hiçbir beis yoktur: Bu bakış açısından yola çıkarsak insanın varlığı, toplumsal yaşamı, bu yaşam içerisindeki etkinlikleri, kurumları tanrısal yaratımın ürünleridir; tam da bu nedenle onların varlığa gelmiş olmaları meşru sayılmaları için yeterlidir. Çünkü İslam'da “Tanrı dışındaki her türlü varlığın ontolojik olarak hiç olduğunu, var olan tek şeyin Tanrı ve O'nun dışsal, süreksiz müdahalesi olduğunu”¹⁵⁴ ifade eden Gardet'nin de ısrarla vurguladığı gibi,

“Tanrı verdiğini geri alabilir. İslam, Tanrı'nın bağışının mutlak sebepsizliğiyle ilgili keskin bir dünya görüşüne sahiptir. Her şey Tanrı'nın bağışındır.”¹⁵⁵

Gardet'ye göre, Müslüman teolojik düşüncesinin en çok sevdiği bu kavrayış, aslında “tanrısal aşkınlığa gömülme”¹⁵⁶ durumudur. Tam da bu nedenle Müslümanlar, yaşadıkları her şeyi Tanrı'nın bağışı, tanrısal lütuf, tanrısal iradenin işaretleri olarak kabul etmişler ve içinde yaşadıkları hayatı sorgulama gereği duymamışlardır.

Şimdi bu söylenenler ışığında Muaviye'nin otoritesine yeniden bakalım... Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Muaviye, bizzat kendi sözleriyle iktidarının kaynağına, yani sahip olduğu güce işaret etmektedir. Ancak öte yandan meseleye İslami çerçeve içerisinde yaklaşacak olursak, yani İslam'da tek otoritenin Tanrı olduğunu, insansal yaşam alanlarının tamamının Tanrı tarafından belirlendiğini göz önüne alacak olursak bu durumda, Muaviye'nin güce dayanan iktidarının kaynağı da tanrısal irade olacaktır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak Muaviye'nin kılıcıyla elde ettiği iktidarının meşruluğunu sağlayan, bizatihi iktidarda

¹⁵³ Gardet, *Age*, s. 59

¹⁵⁴ *Age*, s. 78-79

¹⁵⁵ *Age*, s. 62

¹⁵⁶ *Age*, s. 78

olma olgusunun kendisidir. Çünkü Müslümanlar için kılıç zoruyla da olsa ulaşılan zafer, tanrısal iradenin ürünüdür. İşte tam da bu nedenle Müslümanlar, “başarıya erişen güce hemen her zaman doğuştan bir saygı duymuşlardır”¹⁵⁷.

İşte İslam’da hali hazırda mevcut olan bu kavrayış, Emevi halifelerinin kendi iktidarlarını meşrulaştırmak için kullanabilecekleri son derece verimli bir kaynaktır. Nitekim Emevi halifesi Muaviye, halifeliğin kendilerinde bulunmasının Allahın kaza ve kaderi olduğunu ileri sürmüş ve bu bağlamda Sıffın’de askerlerine şöyle seslenmiştir:

“Allah’ın takdiri sonucunda kader bizi yeryüzünün bu bölümüne sürükledi. Bizimle Iraklıları karşı karşıya getirdi. Biz Allah’ın takdirine razıyız.”¹⁵⁸

Tam da bu bağlamda olmak üzere, Emevi halifelerinin yardımına Cebriyye ekolü yetişecektir. Nitekim her şeyin Allah’ın kaza ve kaderiyle gerçekleştiğini ileri süren, gerçek anlamda Allah’tan başka fail olmadığını, tam da bu nedenle insanların eylemlerinin tasarrufunun tamamıyla Allah’a ait olduğunu iddia eden Cebriyye ekolü, Emevi halifelerinin siyasal alandaki eylemlerini meşrulaştırmak için başvuracakları en temel kaynaklardan biri olmuştur. Çünkü Cebriyye ekolünün temsilcileri için Muaviye’yi ve diğer Emevi halifelerini göreve getiren, onları, İslam toplumunun yöneticisi kılan ve bu görevde birtakım işler yaptıran Allah’tır; bu nedenle Emevi halifelerine karşı çıkmak, onlara muhalefet etmek, isyan etmek Allah’a karşı çıkmakla, O’na isyan etmekle eşdeğerdir. Cebriyye doktrininin, uzun bir süre Emevi hanedanlığının resmi ideolojisi olduğuna dikkat çeken Evkuran’ın da ifade ettiği gibi, “Emevi hanedanlığının temel sıkıntısı kendilerine karşı gelişen ve bitmek tükenmek bilmeyen siyasi muhalefeti susturmak ve halk arasında tam bir itaat kültürü oluşturmaktır”¹⁵⁹; Cebriyye ekolü ise tam da bu ihtiyaca yanıt veren bir öğretiyi sahiptir.

Aslında Cebriyye doktrininin, siyasal otoriteye her ne koşulda olursa olsun itaat edilmesi gerektiği görüşü, yalnızca Emevi hilafeti döneminde değil, ister Şii ister Sünni olsun neredeyse İslam siyasal öğretilerinin tamamında etkili olmuştur. Şii İslam teologları için imam zaten Allah’ın bir lütfudur, dolayısıyla o, her ne koşulda olursa olsun itaat edilmesi gereken mutlak otoritedir. Sünni İslam siyasal teologları ise Cebriyye ekolünün bu görüşünü desteklemişler ve geliştirmişlerdir; halifenin, Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu ileri

¹⁵⁷ Age., s. 60

¹⁵⁸ Cabiri, Age., s. 383

¹⁵⁹ Evkuran, Age., s. 221

süren bu teologlar, halifeye karşı itaatsizliğin, aynı zamanda Allah’a karşı itaatsizlik, isyan, yani küfür anlamına geleceğini savunmuşlardır.

Yine Emeviler döneminde karşımıza çıkan ve Sünni siyasal teologlarının görüşleri üzerinde etkili olan bir diğer ekol de Mürci’e ekolüdür. İslam tarihçilerine göre Ali ile Muaviye arasında karar vermenin mümkün olmadığını ileri süren Mürci’e ekolünün temsilcileri, Ali’nin ve Muaviye’nin hataları hakkında yargıda bulunmayı reddedenlerin topluluğu olarak kabul edilir. Ali’nin ve Muaviye’nin büyük günah işlediklerini bu nedenle onların Müslüman toplumun dışına çıkartılmaları gerektiğini ileri süren Haricilerin bu görüşlerine karşılık Mürci’e ekolünün temsilcileri, “bir kimsenin kafir mi yoksa mümin mi olduğu konusundaki kararı geciktirmek ya da bekletmek gerektiğini savunmuşlardır”¹⁶⁰.

Zira Mürci’lere göre, iman meselesi temelde bir bilgi meselesidir, bir amel meselesi değildir. İzutsu’nun da dikkat çektiği gibi, iman kavramını amel kavramından ayırmak Müslümanların işledikleri günahların, onların imanlarının özünü etkilemediği, yani hiçbir Müslümanın işlediği günah sebebiyle kafir olarak suçlanamayacağı anlamına gelmektedir.¹⁶¹ Nitekim Mürci’e için son kararın sahibi Allah’tır ve bu nedenle bir Müslüman, günahkar bile olsa İslam toplumun bir üyesi olmaya devam edecektir. Başka bir şekilde söylersek Mürçiler, büyük günah işleyenlerin cennet ehlinden mi yoksa cehennem ehlinden mi oldukları sorusunun insanlar tarafından cevaplandırılmayacağını ve bu meselenin kıyamet gününde Allah’ın hükmüne bırakılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Watt’ın da vurguladığı gibi, bu söylemin siyasi alandaki karşılığı şudur:

“Bir Emevi yöneticisi bazı Müslümanların günah sandıkları şeylerden dolayı cemiyetin üyesi olmaktan çıkarılamaz. Böyle cezası tayin edilmiş cürümler açık cürümler değildir. Dolayısıyla Emevilere karşı isyan meşru değildir. Bu suretle Mürcie, dini sahada Emevileri destekleyen ilk fırka olmuştur.”¹⁶²

Mürçiler için büyük günah işlemiş olan birisi, günahkar bir mümin yahut fasıktır ve onun hakkındaki hükmü verecek olan Allah’tır. Böylece Haricilerin Emevi halifelerini günahkar kabul ederek onlara karşı isyan etmek gerektiğini ileri süren görüşlerine karşı çıkan Mürci’e ekolüne göre Emevi yönetiminde bulunanların günah işleyip işlemediklerinin kararını verecek olan Allah’tır, dolayısıyla topluma düşen sorumluluk yönetimde bulunan kişileri

¹⁶⁰ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 59

¹⁶¹ Age., s.125

¹⁶² Watt, Age., s.57

yargılamak değil, onlara itaat etmektir. Dolayısıyla Mürci'e ekolünün temsilcileri, mevcut yönetimler karşısında uzlaşmacılığı, pasifizmi ön plana çıkaran bir öğreti geliştirmişlerdir.

Sünni ve Şii teologların Mürci'e ekolünün bu görüşlerini farklı açılardan da olsa devam ettirdiklerini belirten F. Rahman da, Sünni teologların kendilerini bariz bir şekilde *ircaya* (ertelemek) dayandırdıklarını; Şiilerin ise kayıp imam ortaya çıkana kadar her türlü isyanı ve siyasi güç peşinde koşmayı yasaklayan görüşleri ile siyasi irca arasında tam bir uyum olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶³ F. Rahman'a göre,

“Sünnilik, siyasi ircaya yani suskunculuğa razı olmuştur ve hükümdara itaat ve siyasi konformizmin kurumsallaşmasını sağlamak için önce hadis mekanizması yoluyla daha sonra siyasi teoriler yoluyla şaşırtıcı derecede kapsamlı bir kavramlar ve doktrinler cephaneliği geliştirmişlerdir.”¹⁶⁴

“Sünni hadis ağırlıklı olarak kadercidir, siyasi uysallık ve konformizmle yüklüdür ve temelde ‘bırakınız yapınlar’ ruhuyla beslenmiştir.”¹⁶⁵

Bu konuda F. Rahman, Müslümanlara her ne koşulda olursa itaat etmelerini, uyum sağlamalarını, “dışarı çıkmak yerine evde kalmalarını”¹⁶⁶ öğütleyen Sünni hadislerden birini örnek olarak vermektedir. F. Rahman'ın, *Muslim es-Sahih*'den aktardığı hadis şöyledir:

“iç savaşlar olacak; bu savaşlar sırasında evde oturan kişi, (savaşa girme hazırlığındaki) ayakta duran kişiden daha hayırlı olacak ve ayakta duran kişi yürüyen kişiden daha hayırlı olacak ve yürüyen kişi (savaşa aceleyle) koşan kişiden daha hayırlı olacaktır.”¹⁶⁷

O halde toparlayacak olursak Emevi hilafeti ile birlikte, Muhammed ve ilk halifeler döneminde söz konusu ettiğimiz, din ve devlet arasındaki özdeşlik ortadan kalkmış; “siyaseti kuran ve yöneten din”¹⁶⁸, artık siyasal pratiklerin meşrulaştırılmasının aracı olmuştur. Z. Kurtoğlu'nun ifadesiyle,

“Emevi yönetimi ile birlikte, dinin, iktidarın, kendisi vasıtasıyla güç tazelediği ideolojik bir aygıt olarak sahne alacağı dönemlere hazırlandığını söyleyebiliriz.”¹⁶⁹

¹⁶³ F. Rahman, *İslam'da İhya ve Reform Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi*, çev. F. Terkan, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006, , s.98-106

¹⁶⁴ *Age.*, s.104

¹⁶⁵ *Age.*, s.111

¹⁶⁶ *Age.*, s.102

¹⁶⁷ *Age.*, s.102

¹⁶⁸ Cabiri, *Age.*, s. 301

¹⁶⁹ Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 213

Gerçekten de siyasetin dini açıdan temellendirilmesi, ilk defa, fiziki güç kullanarak iktidarı ele geçiren Emevilerin, iktidarlarını ve siyasi uygulamalarını, Allah'ın iradesi, takdiri, kaza ve kaderiyle ilişkilendirmeleriyle başlamıştır. A. Black'in de ifade ettiği gibi, Emeviler meşruiyetlerini öncelikle üçüncü halife Osman ile olan akrabalıklarına dayandırmışlar, daha sonra ise merkezi otoriteyi, babadan oğla geçen halifelik temelinde yeniden kurmuşlar ve böylece onlar, Müslüman-Arap adetleri ile İran'dan alınan monarşi uygulamalarını birleştirmişlerdir.¹⁷⁰ Ancak öte yandan yine Black'in dikkat çektiği gibi,

“Emeviler, monarşi otoritesini desteklemek için aynı zamanda tümüyle İslam'a özgü fikirleri de kullandılar. Kendilerinin hem Peygamberin hem de 'Tanrı'nın Vekili' olduklarını söylediler.”¹⁷¹

Emevilerin kendi iktidarlarını, dinsel açıdan meşrulaştırdıklarına dikkat çeken Crone da, onların kendilerini, bizzat veya valiler ve kadılar aracılığıyla şeriatı açıklayan, ümmetin dinsel rehberleri olarak gördüklerini ifade etmektedir.¹⁷² Crone'nun ifadesiyle,

“Emeviler, kendilerini ilk halifeler gibi çok amaçlı bir halife rolünde görüyorlardı. Onlara göre, ümmet meşru varlığını dini ve siyasi yönden onu idare eden halifeye borçluydu: Halife, ümmeti kafir düşmanlara karşı koruyor, egemenlik alanını genişletmeye çalışıyor, iç güvenliği sağlıyor ve inananların benimsemesi gereken doğru davranışların belirlenmesi konusunda en üstün otorite olarak Allah'ın şeraitini formüle ediyordu. Allah, çağrısını iletme için geçmişte peygamberler göndermişti. Şimdi ise Allah bu işi idare etmek için başka aracı kullanıyordu. Halife Allah'ın yeryüzündeki halifesi idi (*halifetu'l-lah fi'l-ard*) ve bu ifadenin ihtiva ettiği bütün güce sahipti.”¹⁷³

Emeviler'den sonra Abbasiler de, her ne kadar bir güç devleti olarak ortaya çıkmış olsalar da, meşruluklarını, peygamber ile olan akrabalıklarına dayandırmışlardır. Bu doğrultuda onlar, kendilerini peygamberin ardılı ve Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak tanımlamışlar, görevlerinin ise ümmetin güvenliğini, adaletin yayılmasını, *Kur'an* ve Sünnetin uygulanmasını sağlamak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca Allah'ın yeryüzündeki halifesi sıfatının teolojik olarak işlenip hilafet kuramlarının merkezi kavrayışı haline gelmesi de Abbasiler döneminde gerçekleşmiştir.

Ancak öte yandan Abbasilerin özellikle de, ümmetin *Kur'an* ve sünnete bağlı kalmalarını sağlama iddiaları, aslında halifenin otoritesini sınırlayan bir iddiadır. Crone ve

¹⁷⁰ A.Black, *Age*, s.44

¹⁷¹ *Age*, s. 44

¹⁷² P. Crone, *Age*, s. 67

¹⁷³ *Age*, s. 61-62

Hinds'in dikkat çektiği gibi, en büyük otorite olarak *Kur'an*'a ve Sünnete bağlı kalınması talebi, halifeyi halife olarak söz hakkından mahrum eden bir iddiadır.¹⁷⁴ Zira Abbasi döneminde, *Kur'an*'ın hakiki yorumcuları olarak kabul edilen ulema, halifenin herhangi bir onayı ya da katkısı olmadan, dinsel meseleler hakkında hüküm verme yetkisine sahip olmuş, dolayısıyla toplumun dinsel yaşamını belirleme ve düzenleme hakkına sahip dinsel otorite olarak kabul edilmiştir. Şimdi, bu açıdan bakıldığında halifenin otoritesi, ulemanın dinsel alandaki otoritesiyle sınırlandırılmış olmaktadır, yani, bu durum, "halifenin yasama değil sadece yürütme görevine sahip olduğu anlamına gelmektedir"¹⁷⁵.

Şimdi bu gerilim karşısında, yani kendi otoritelerinin dinsel otoriteler tarafından sınırlandırılması olgusu karşısında Abbasi halifelerinin ürettikleri çözüm, dinsel ulemayı kendi himayeleri altına almak, toplumun dinsel yaşamı üzerinde dinsel otoriteler aracılığıyla söz sahibi olmaya çalışmak olmuştur. Böylece onlar, "Sasani organizasyonlarını anımsatan yollarla dini kurumları devletin kontrolü altında merkezileştirmeye"¹⁷⁶ çalışmışlardır.

Abbasi halifelerinin bu yöndeki ilk tercihleri, Mu'tezile öğretisidir. Abbasi halifesi Memun zamanında Mu'tezile doktrini, devletin resmi ideolojisi olarak seçilmiş ve bu doktrini kabul etmeyenleri cezalandırmak amacıyla, "İslam tarihinde ilk kez ve yalnızca o zaman var olan bir engizisyon modeli yani mihne kurulmuştur"¹⁷⁷.

Çok genel olarak ifade edecek olursak, Mu'tezililer, İslam dünyasında karşımıza çıkan "en radikal rasyonalist"¹⁷⁸ düşünürler olarak kabul edilmektedir. İslam vahyi karşısında aklın konumunu sorgulayan Mutezile düşünürler, insanın Allah'ın bilgisine akıl ile ulaşabileceğini ileri sürmüşlerdir. Üstelik Mu'tezili görüşe göre, insanlar arasında akla sahip olmak bakımından, dolayısıyla bilgiye ulaşma kapasitesi bakımından hiçbir fark yoktur. İzutsu'nun ifadesiyle söylersek,

"Akıl bakımından konuşacak olursak bir peygamber ile sıradan insan arasında bile hiçbir fark olamaz. Ve akıl yolu ile bilmeden kastettikleri şey, akıl yürütme ve tümdengelim ile elde edilen bilgi mantıki tartışmaya dayalı bilgi idi. Bu dinde akılcı görüş idi. Mu'tezili düşünüşte imanın akılcı

¹⁷⁴ P. Crone-M. Hinds, "God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam", Cambridge University Press, 1990 s.90

¹⁷⁵ A. Black, *Age*, s. 48

¹⁷⁶ H. A. R. Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Durak, Endülüs Yay. İstanbul, 1991, s.23

¹⁷⁷ *Age*, s. 23

¹⁷⁸ T. İzutsu, *Age*, s. 135

doğası, onların bundan çıkardıkları ağır sonuç yani başkalarının otoritesine dayalı iman reddi, tartışmasız biçimde açığa koyar.”¹⁷⁹

Doğaldır ki, Mu'tezile düşünürlerinin bu görüşleri, bir yandan vahyin hakiki yorumcuları olduklarını iddia eden ulemanın otoritesini zayıflatacak, öte yandan da Abbasi iktidarını güçlendirecek iddialardır. Dinin bilgisi ne kadar akılcı tartışmalara dayandırılırsa, Halifenin emrindeki entelektüel seçkinlerle birlikte din bilgisi edinmeye adanmış toplumu yönetme iddialarının da o kadar inandırıcılık kazanacağını ileri süren Black'ın da belirttiği gibi, Halife Me'mun, Mu'tezile doktrini devlet resmi ideolojisi olarak seçmekle, “güçlü bir halife fikrine destek vermeye hazır olan Sünni grupların desteğini kazanmaya çalışmıştır”¹⁸⁰. Ancak öte yandan Abbasilerin, Mu'tezile doktrini aracılığıyla toplumun dinsel yaşamını belirleme, düzenleme çabası başarısızlığa uğramış ve Abbasi halifeleri ile Sünni ulema arasındaki mücadele, “Sünni teologların zaferiyle sonuçlanmış”¹⁸¹ ve bu dönemden itibaren, Sünni siyasal teoloji, sarayın himayesi altında gelişmeye başlamıştır.

Şimdi öncelikle şu noktaya dikkat çekmemiz gerekmektedir ki, Sünni siyasal teologların kendisinden beslendiği en önemli kaynak, Mu'tezile'nin görüşlerine bir tepki olarak ortaya çıkan Eş'ari ekolüdür. Eş'ari kelamcılarının bilginin kaynağına ilişkin görüşleri, onların Tanrı tasavvurları ve ilahi kudret doktrinleri, ilerleyen bölümlerde de ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz gibi, teologların siyasal öğretilerinin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla ilgili bölümlerde bu konuları inceleyeceğimizi belirterek şimdilik Eş'ari bilgi teorisi ve Tanrı tasavvuruna kısaca değinelim.

Yukarda da dikkat çektiğimiz gibi, Tanrı'nın bütün işlerinin akla uygun olduğu, dolayısıyla O'nun bilgisine akıl ile ulaşabileceği, tam da bu nedenle insanlar arasında bilgiye ulaşma kapasitesi bakımından hiçbir fark olmadığını ileri süren Mu'tezile'ye bir tepki olarak ortaya çıkan Eş'ari kelamcılarının için bilginin kaynağı akıl değil, vahiydir. Zira Eş'ari'ye göre bilgilerin kazanılmasında akıl yalnızca bir araç olarak hizmet etmektedir; buna karşılık vahiy, bilginin tek gerçek kaynağıdır. Eş'arici bilgi kavrayışından etkilenen Sünni İslam teologları da kendi siyasal öğretilerinde akla sınırlı bir alan açmışlar ve bütün bilgilerin kaynağının Tanrı tarafından vahyedilmiş yasa olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu bakış açısından yola çıkan siyasal teologlar, siyasal otoritenin niçin gerekli olduğu sorusunu da bu bağlamda

¹⁷⁹ Age., s. 136

¹⁸⁰ A. Black, Age., s. 55

¹⁸¹ H. Gibb, Age., s. 24

yanıtlamışlardır. Onlara göre siyasal otoritenin toplumsal düzen ve istikrarın sağlanması için zorunlu olduğu akılla temellendirilebilir bir argümandır; ancak öte yandan vahiy, akıl vasıtasıyla ulaşılan bu bilgiyi zorunlu kılan ilkedir.

Sünni siyasal teologlarının etkisi altında kaldıkları bir diğer görüş, Eş'arici Tanrı tasarımıdır. Tanrı'nın mutlak kudret, mutlak irade ve mutlak ilim sahibi bir varlık olduğunu vurgulayan Eş'ari kelimcileri, evrende ortaya çıkan her şeyin, tanrısal yaratımın, tanrısal iradenin sonucu olduğunu kabul etmişler, bu bağlamda nedenlerle eserler arasında hiçbir bağlantının olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu da demektir ki, Eş'arici Tanrı tasavvurunda, insanın hiçbir kudreti, hiçbir özgürlüğü yoktur, çünkü insanın her türlü eyleminin tek ve mutlak yaratıcısı Tanrı'dır. İşte Eş'ari ekolünün bu yaklaşımı, yani mutlak ilahi kudret kavrayışı, Sünni İslam siyasal teologları tarafından siyasal alana aktarılmış ve bu teologlar, tanrısal niteliklerle donattıkları siyasal otorite karşısında insanların tek yükümlülüklerinin hiçbir sorgulamada bulunmaksızın yalnızca itaat olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Şimdi yukarıda da belirttiğimiz gibi, Eş'arici bilgi teorisini ve Tanrı tasarımı, İslami otorite kavramının epistemolojik ve ontolojik temellerini incelediğimiz bölümlerde ayrıntılı olarak tartışacağız. Dolayısıyla bu konuyu burada noktalayalım ve Abbasi devletinin himayesi altında kendi siyasal öğretilerinin teolojik gerekçelerini oluşturmaya çalışan Sünni teologların, bu çabalarının ardında yatan nedenlere ilişkin birkaç şey söyleyelim.

Sünni teologların kendi siyasal öğretilerini oluşturdukları dönem, Abbasi devletinin parçalanma sürecine girdiği, yani halifelerin hem siyasal hem de dinsel alandaki otoritelerinin zayıfladığı bir dönemdir. Nitekim iktidarın sultanlara geçtiği bu dönemde, halifelik kurumu sembolik bir kurum olarak varlığını devam ettirmektedir ki; tam da bu nedenle Sünni teologlar hilafet kurumunun savunulması ve güçlendirilmesi için çaba sarf etmişlerdir. Bu bağlamda onlar, içinde yaşadıkları siyasal düzenin ilahi yasayla uyumlu olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Bu doğrultuda Muhammed ve ilk dört halife dönemine geri dönen Sünni hilafet kuramcileri, yönetici olacak kişide aranan niteliklerin neler olduğunu, yöneticinin sorumlulukları ve iktidara geliş yöntemlerini, ideal ve altın çağ olarak kabul edilen bu döneme ait uygulamalardan hareketle belirlemişlerdir.

Aslında köken sorununun, yalnızca Sünni İslam teologlarında değil İslam ekollerinin tamamı için önemli bir sorun olduğuna dikkat çeken Evkuran'ın da işaret ettiği gibi,

“hemen hemen tüm ekoller, kendilerini Peygamber dönemine bağlayarak genetik olarak aklarlar ve rakipleri üzerinde bir üstünlük kurmak isterler... Oysa göndermede bulunulan öğeler, başka bir tarihi haklı kılacak şekilde de kullanılabilecek türden göstergelerdir iken, belirli bir gerçekliğe boyun eğdirilmişlerdir.”¹⁸²

Nitekim Sünni siyasal teolojisinde de mevcut siyasal düzen, olması gereken olarak idealize edilmiştir. Tarihin belli bir anı, yani ilk dört halife dönemi dinsel olarak anlamlandırılmakla, olgusal bir durum olmaktan çıkarılmış değer yargısı haline getirilmiştir. Ancak bir yandan ideal olanın, ilk dört halife dönemindeki hilafet anlayışı olduğunu iddia eden ve bu dönemi altın çağ olarak onurlandıran Sünni İslam teologları, diğer yandan Abbasi dönemindeki mevcut siyasal rejimi meşrulaştırmaya çalışmışlar, böylece siyasal gerçekliğe yenik düşmüşlerdir. Teori ve pratik arasındaki bu çelişkinin, siyasal gerçekliğin dinsel ideali teslim alması ile sonuçlandığını belirten Kurtoğlu’nun ifadesiyle söyleyecek olursak, böylece, “Abbasi döneminde din, devletin ideolojik bir aygıtı olarak, siyaset sahnesinin vazgeçilmez dekorlarından biri haline gelmiştir. Halife, peygamberin halifesi olmaktan, Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olmaya terfi etmiş, ancak bu dönüşüm aktüel siyasal yaşamın dinsel ideallerle buluşmasına değil, bilakis dinsel ideallerin siyasal gerçeklerin emrine girmesine yol açmıştır”¹⁸³. Başka bir deyişle bir yandan ideal bir İslam devletinin kendileri üzerinde tesis edileceği siyasal ilkeleri oluşturmaya, bir yandan da mevcut siyasal otoritenin taleplerini ve icraatlarını meşrulaştırmaya çalışan Sünni teologlar, “*Kur’an*’ın buyruklarının zihniyetiyle Abbasilerin ilk parlak dönemlerinin artık kökleşmiş olan gelenekleri arasında ayırım yapmaları her zaman zor olacaktır ve çoğu zaman farkında olarak veya olmayarak Abbasi otokrasisinin bazı yanlarıyla fikhın tanımlarını birbirleriyle bağdaştırmaya çalışacaklardır”¹⁸⁴.

Şimdi bu bağlamda Sünni hilafet kuramcılarının başvurdukları en önemli kaynak, “Sünni görüşe meşruiyet kazandıran en büyük epistemik kaynak”¹⁸⁵ olarak da kabul gören ve bir konuda ittifak etmek, bir araya getirmek, toplamak gibi anlamlara gelen *icma*¹⁸⁶ delili olmuştur. Müslüman cemaatinin oy birliği anlamına gelen icma, A. Mezghani’nin vurguladığı

¹⁸² Evkuran M., “Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü”, *İslamiyat Dergisi*, cilt 8 sayı 3, 2005, s.13

¹⁸³ Kurtoğlu, *Age*, s. 213

¹⁸⁴ Gardet, *Age*, s. 186

¹⁸⁵ M. Evkuran, *Age*, s. 227

¹⁸⁶ Sünni İslam dünyasında icma kavramının ne anlama geldiğini, ne zaman ve hangi koşullarda ortaya çıktığını ve hangi işlevleri yerine getirdiğini, Sünni İslam teologlarının bilgi teorilerini açıkladığımız bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız için burada sadece icma doktrini ile siyasal otoritenin meşruiyeti arasındaki ilişkiye değineceğiz.

gibi, insanların yeni karşılaştıkları ve yanıtını *Kur'an* ve sünnette bulamadıkları sorunları çözme çabaları sonucunda ortaya çıkmıştır. A. Mezghani'nin ifadesiyle,

“icmanın görevi normativitenin kaynaklarını meşrulaştırmak ve çözümler tesis etmek idiyse de amacı, aykırı görüşleri dışarı atarak ümmetin normatif birliğini sağlamaktır. Ümmetin oybirliğiyle uyuşması olduğu söylenen şey aslında onun seçkinlerinin uyuşmasıydı. İslam'da meclis salonu veya forum olmadığından halk bir araya gelme mekanından yoksundur. İcma ancak bir ve aynı kuşağa ait şeriat bilginlerinin, bağlayan ve çözen insanların oybirliği olabilirdi. Onların uyuşması zorunludur ve ümmetin bu uyuşmaya boyun eğerek katılması durumunda da hukuki bir değer kazanır.”¹⁸⁷

Sünni siyasal teologları da, icma delilinin, Ebu Bekir'in halife olarak seçilmesi meselesinde kullanıldığını, ondan sonraki halifeler, yani Ömer, Osman ve Ali'nin de icma yöntemiye halife olduklarını, dolayısıyla onların halifeliklerinin meşruluklarının temelinde ümmetin ortak kararının yer aldığını ileri sürmüşlerdir. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, Sünni İslam teologlarına göre halife, meşruiyetini ne Tanrı tarafından atanmasından ne de hakiki bilgiye sahip olmasından almaktadır, aksine halifenin otoritesinin meşruiyeti, çoğunluğun onu otorite olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.

Ancak öte yandan iktidarını güç ve hanedan üzerinden temellendiren Abbasi halifeleri ve askeri güç kullanarak iktidarı ele geçiren sultanların var olduğu bir siyasal ortamda, icma delilinin ya da ilk dört halife modelinin uygulanması mümkün değildir. Dolayısıyla Sünni siyasal teologlar icma doktrinini, mevcut siyasal rejimin meşrulaştırılmasına hizmet edecek yönde kullanmışlar, mevcut siyasal gerçekliğe uygun düşen hadislerin yorumlanmasına çalışmışlardır. Örneğin, imamların, toplumun çoğunluğunun ortak kabulü neticesinde otorite olarak kabul edildiğini ileri süren Sünni teologlar, bunun yerine, Abbasi yönetimini desteklemek için, halife seçiminin bir kişi tarafından yapılmış olsa bile meşru olduğunu kabul etmişlerdir. Böylece, Abbasi hilafetinin siyasal otoritesini meşrulaştıran Sünni İslam siyasal teologları, seçim meselesinden ziyade, imametinin neden gerekli olduğu üzerinde durmuşlar ve halifenin nitelikleri, sorumlulukları ile ilgilenmişler, halifenin yönetimi karşısında yönetilenlerinin konumunu ve sorumluluklarını belirlemişlerdir.

Şimdi, buraya kadar ki söylediklerimizi hafızamıza kaydederek yolumuza devam edelim ve otorite kavramının epistemolojik, ontolojik ve etik temellerini inceleyelim. Böylece şimdiye kadar en genel hatlarıyla ele aldığımız konuların, yani Haricilerde, Şii ve Sünni

¹⁸⁷ Mezghani, A., *Tamamlanmamış Devlet- Arap Ülkelerinde Hukuk Sorunu*, çev. A. Arslan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015, s. 54

teologların siyasal öğretilerinde, otorite ile bilgi arasındaki ilişkiyi; bu siyasal öğretilerde, yaratan Tanrı ile yaratılan insan arasındaki ilişkiden hareketle yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiği meselesini; son olarak da itaat kavramının dinsel-etik temellerini daha ayrıntılı bir şekilde ele alalım. Zira bu inceleme, tezimizin son bölümünü oluşturan ve Sünni hilafet kuramcıları arasında en fazla etki bırakan üç siyasal teologun, yani Maverdi, Gazali ve İbni Teymiyye'nin siyasal otorite kavrayışlarının daha anlaşılır kılınmasına imkan tanıyacaktır.



III. BÖLÜM

C.SÜNNİ İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE SİYASAL-TEOLOJİK BİR SORUN OLARAK OTORİTE

Buraya kadar yapmış olduğumuz incelememizde de göstermeye çalıştığımız gibi, İslam dünyasında otorite ve iktidar meselesi, yalnızca siyasal değil, aynı zamanda teolojik bir sorundur. Bu da otorite ve iktidar meselesinin, aynı zamanda epistemik, etik bir sorun olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü daha önce de ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız gibi, İslam'da teolojinin ortaya çıkışı ve gelişmesi, tam da siyasal bir sorunla, yani iktidarın meşruiyeti sorunu ile ilgilidir.

Siyasal sorunun teolojik bir soruna dönüşmesi kaçınılmazdır. Zira Müslüman toplum, Allah'ın son peygamberi olan Muhammed'in misyonu etrafında örgütlenmiştir. Muhammed'in misyonu ise Allah'ın kelamı olan Vahye aracılık etmektir. Tek tanrıcı bir din olarak İslam, müminlerden hayatlarını, *Kur'an*'da ifade olunan hakikate uygun bir biçimde düzenlemelerini talep etmektedir.

Başka bir deyişle bir Müslümanın hayatı ile ilgili olup da vahyin dışında kalan bir alan mevcut değildi. Ne siyaset, ne ahlak, ne hukuk vahiyden bağımsız olarak düşünülemezdi. Tam da bu nedenle, iktidarın meşruluğu meselesi, iman ve eylem arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği, Müslüman ve kafir arasındaki ayrımın nasıl yapılacağı, hakiki iman ne olduğu, kimin iman sahibi olduğu vb. gibi teolojik meselelerden bağımsız olarak tartışılmamıştır. Dolayısıyla bütün bu soruların cevaplarında kendisine başvurulacak olan bilginin türü ve niteliği, bu bilginin teolojik olarak nasıl gerekçelendirildiği, bu bilgiye kimin nasıl ulaştığı ya da ulaşabileceği; ontolojik olarak tasdik edilebilen tek varlık olan Allah'ın evrene nüfuz etmiş olan kudret ve otoritesinin beşeri dünya için anlamı ve nasıl temsil edildiği; nihayetinde her mezhep için İlahi Yasa'dan ibaret olan ve fıkıh vasıtasıyla Şeriat olarak kurumsallaştırılan vahyin nasıl bir ahlak vaz ettiği, insani eylemleri nasıl düzenlediği gibi, her biri siyasal-teolojik sorunun farklı bir çehresini oluşturan meselelerin ele alınması gerekmektedir. Bu amaçla ve siyasal-teolojik sorunun kendilerinde düğümlendiği otorite ve iktidar kavramları çerçevesinde bir değerlendirme yapabilmek üzere, sorunun epistemik, ontolojik ve etik temellerini incelemek yerinde olacaktır.

C.1. OTORİTE KAVRAYIŞININ EPİSTEMİK-TEOLOJİK ARD-ALANI: BİLGİ – OTORİTE İLİŞKİSİ

L. E. Goddman'ın haklı olarak dikkat çektiği gibi, İslam'ın kendisinden önceki toplumsal, kültürel durum ile arasındaki farkı belirleyen şey, bilgiyle bilgisizlik arasındaki güçlü zıtlıktır.¹⁸⁸ İslam'ın bakış açısına göre, İslam öncesi dönem *Câhilîyye* kavramıyla ifade edilmektedir. Goddman'ın ifadesiyle,

“Kur'an, sürekli olarak günahın nedeni olarak bilgisizliği gösterir. Ama bu bilgisizlik insanı kurtarmaz. Peygamberlerin binlerce yıllık uyarıları karşısında bilgisizlik, bu dünyada ciddi, öte dünyada daha da ciddi sonuçlar doğurarak, suçlu olur. *Câhilîyye* kelime anlamı bakımından, bilgisizlik çağı demektir, ama endişe ve bencillik içine gömülmüş vahşilik ve kafası karışıklık anlamında. Putperestleri süsleriyle gösteriş yapmaya götürmüş olan bilgisizlikti ve o, şimdi de sanki kendisi tarafından yargılanmak üzere eski, *Câhilîyye* yöntemini tercih ediyorlarmış gibi insanları Tanrı'nın hükümlerinden kaçınmaya götürmektedir.”¹⁸⁹

Yine İzutsu da, İslami bakış açısında göre, insan hayatının İslam ile iki kısma ayrıldığına dikkat çekmektedir. İzutsu'ya göre, Müslüman olmadan önce cahil olan insanın Müslüman oluşu, her şeyden önce, insanın tam bir teslimiyet ve tevazuyla “efendisi Allah'ın huzurunda durmayı”¹⁹⁰ ifade etmektedir.

Nitekim İslam dünyasında bilgi için kullanılan kelime ‘*ilm*’dir ve ‘*ilm*’, bilimsel yasalar, bilimsel araştırmalar vb. gibi konuları ele alan bilimsel bilgiden ya da refleksif bir düşünce faaliyeti olan felsefi bilgiden tümüyle farklıdır. Bilgi (knowledge), bir konuya ilişkin birden çok verinin toplanarak analiz edilmesiyle ulaşılan çeşitli sonuçlar ve önerilerdir. ‘*İlm*’ (malumat, information) ise, verili olan, nakledilen bilgiye inanma, iman etmedir. Başka bir deyişle İslam'da bilgi, imanla özdeşdir; böylece, bilgi sahibi olmak, Peygamber aracılığıyla iletilen vahyi kabul etmek anlamına gelmektedir. Goddman'ın ifadesiyle söyleyecek olursak, bilgi, “Tanrı'nın lütfunun bir sonucudur, tanrısal bir bağıştır”¹⁹¹. İşte bu tanrısal bağışın, yazılı bir metne dönüştürülmüş biçimi olan *Ku'ran*, evren, insan yaşamı, tarihsel olaylar, yargı günü vb. konuları içermektedir ve bu bilgiler, “insanlığı tövbe etmeye ve boyun eğmeye,

¹⁸⁸ Goddman, *Age*, s. 298

¹⁸⁹ *Age*, s. 298-299

¹⁹⁰ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve insan*, s. 235

¹⁹¹ Goodman, *Age*, s. 299

sadakate ve takvaya davet eden Tanrı'nın egemenliğinin işaretleridir"¹⁹². Dolayısıyla bir Müslüman için bu bilgiyi elde etmek ve yaşamını ona uygun bir şekilde düzenlemek, Allah'ın egemenliğine boyun eğmek, böylece yargı gününde kurtuluşa ulaşmak anlamına gelmektedir. Bu da demektir ki, İslam'da '*ilm*', onun kendisine sahip olana hem bu dünyada hem de öte dünyada mutluluk ve kurtuluş sağlayacak bir bilgidir; yani o, pratiktir, anlam ve değer yüklüdür.

Dolayısıyla İslam dünyasında bilgelik kavramı da, Yunan dünyasında karşımıza çıkan bilgelik (*sophia*) kavramından çok farklıdır. Felsefi anlamda bilgeliğin temelinde felsefi bilgi (*episteme*) vardır. Her ne kadar bilgelik (*sophia*), İslam dünyasında olduğu gibi, insan hayatına anlam ve değer katacağı varsayılan bir bilgi türü olsa da, içeriği ve onu elde etme yöntemi bakımından tamamen farklı bir zeminden hareket etmektedir. Felsefi anlamda bilgelik, entellektüel bir planda gerçekleşirken; dinsel anlamda bilgelik, Allah'ı bilme, O'na iman etme eylemi üzerinden gerçekleşmektedir. Bu anlamda İslam'da bilgelik, insanın kendi bilme kapasitesiyle ulaşabileceği bir etkinlik türü değildir. Tıpkı Gazali'nin öğretisinde olduğu gibi, Allah'ın lütfunun bir eseri olan bu bilgi, mistik bir deneyim sonucu elde edilen irfan veya sezgi (*ma'rifet*)dir ve onu değerli kılan, Allah'ı bilme ve O'na ulaşmada oynadığı roldür. Bu bağlamda başvurulacak kaynaklar ise öncelikle *Kur'an*, daha sonra da Peygamberin sünneti ve hadisleridir.

İslam'da, *Ku'ran*, bütün bilme ve kurma etkinliklerinin kendisinden başlaması gereken tek epistemik kaynak olarak kabul edilmektedir. Mezghani'nin ifade ettiği gibi, İslam dünyasında, *Ku'ran*'ın otoritesinin ve meşruluğunun sorgulanmaksızın kabul edilmesinin nedeni, "Yahudi ve Hristiyanların Kitab-ı Mukaddes'inden farklı olarak, onun Tanrı'nın sözünün kendisi olmasıdır. Kendisine yazdırılmış olduğu için Peygamber onun yazarı değildir, yalnızca alıcısıdır"¹⁹³.

Ancak öte yandan, tanrısal kelamın yazılı ifadesi olan ve tam da bu nedenle otoritesi ve meşruluğu sorgulanamayan *Ku'ran*, aynı zamanda kendisine referansla yapılan birçok teolojik tartışmaya, öğretisel farklılığa da kaynaklık etmektedir. Bunun nedeni, tanrısal kelamın, tanrısal düzeyden insansal düzeye inmesidir. Kurtoğlu'nun ifadesiyle,

"Allah'ın ezeli-ebedi, değişmez ifadeleri olarak insanlara duyurulan ve kendilerine uyulması istenen dogmalar bütünü, bu ifşa anından itibaren,

¹⁹² Age, s. 298

¹⁹³ Mezghani, Age., s. 38

artık, ezeli-ebedi tanrısal düzeyden, gelip-geçici dünyevi düzeye inmiş durumdadır. Başka bir deyişle, zaman-dışı olan tanrısal kelim, zamanda kendisini açınlanmış ve böylelikle, dogmatik mutlaklığı ve değişmezliği baki kalmak üzere, insan aklının kendi sınırları içinde kavranılabilir, yorumlanabilir bir boyut kazanmıştır. Bu ise, *Kur'an* dogmalarının, bir bakıma, tıpkı dil gibi yaşayan bir varlık olarak, İslam toplumunun sosyo-kültürel gerçekliklerinden biri haline gelmesi demektir.¹⁹⁴

Nitekim *Kur'an*'ın, üçüncü halife Osman tarafından yazılı bir metin haline getirilmesi meselesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Osman, kendi zamanına kadar geçen dönemde ortaya çıkan birçok *Ku'ran* metnini, tam da toplumun siyasal-sosyal koşullarının gerçeklerine uygun bir şekilde, ortadan kaldırmış ve kendi zamanında yapılan derlemeyi, siyasi bir kararla resmen tek metin olarak kabul ettirmiştir.¹⁹⁵ Ancak öte yandan bu metin Müslüman topluluğun bir kısmının onayını almamıştır. Örneğin Hariciler ve Şiiler, yine siyasi nedenlerden dolayı bu metindeki bazı sureleri tartışmaktan geri durmamışlardır. Bunun nedeni Mezghani'nin dikkat çektiği gibi, tarih içinde derlenmiş ve halife Osman tarafından bir kitapta (*mushaf*) bir araya getirilmiş bir metin olarak *Kur'an*'ın kendisinin de aslında, insanların eseri olmasıdır. Mezghani'nin ifadesiyle, bu metin, “insanların, Peygamber'in dostlarının (Sahabe) eseridir. Ayetler, onların tanıklıklarına dayanılarak muhafaza edilmiştir. Onların uyuşmalarıyla derleme yapılmıştır. Kitabın meşruluğu, sonuçta, onu konu almış olan *İcma*'ya dayanmaktadır”¹⁹⁶. Bu tarihsel olguda olduğu gibi, Allah'ın kelamı olmak bakımından meşruluğu ve otoritesi tartışılmayan, hiçbir sorgulamada bulunmaksızın olduğu gibi kabul edilmesi, uyulması gereken vahiy, insansal alana indiği andan itibaren, bu alanın ihtiyaçları, gerçekleri doğrultusunda yorumlanabilir, tartışılabilir bir boyut kazanmaktadır.

Gardet ve Anawati de, geleneksel İslam'da Peygamberin, Tanrı tarafından kelimesi kelimesine vahyedilmiş olan *Kur'an*'ı insanlara ileten, tümüyle hizmetkar bir aracı olarak kabul edildiğine dikkat çekmektedir. Ancak öte yandan Gardet ve Anawati'ye göre, Peygamber tarafından iletilen ve her türlü sorgulamadan, eleştiriden muaf olan *Kur'an*, halife Osman tarafından derlendiği dönemde aynı zamanda eleştirilebilir bir boyut kazanmıştır.¹⁹⁷ Onların ifadesiyle,

¹⁹⁴ Kurtoğlu, *Age.*, s. 61-62

¹⁹⁵ Mezghani, *Age.*, s. 39

¹⁹⁶ *Age.*, s. 39

¹⁹⁷ L. Gardet&G. Anawati, *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev. A. Arslan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2015, s. 50

“inanenlar tarafından kabul edilebilir görünen tek eleştirel inceleme, böylece (Halife) Osman tarafından tesis edilmiş olan metnin Peygamber’in kıraat ettiğı metne uygun olup olmadığını araştırmak ve örneğın, bazı ayetlerin ondan çıkarılmış olduğunu ileri süren Şiilerin itirazlarına cevap vermektir.”¹⁹⁸

Bu bağlamda Gardet ve Anawati, *Kur’an* metni üzerinde yaşanan anlaşmazlıkların nedeni olarak Arap dilinin kendisine özgü yapısına da dikkat çekmişlerdir. Arapçada, bazı kelimelerin, bazı imaların görelı olarak eğitilmiş olan insanlar tarafından bile anlaşılmasının çok zor olduğunu belirten Gardet ve Anawati’ye göre, “ilk defa burada en büyük grubu teşkil eden anlamı açık (muhkam) ayetlerle öyle olmayan, karanlıklarla çevrili, anlamı belirsiz (müteşâbih) ayetler temel ayrımıyla karşılaşırız”¹⁹⁹. Bu durumda, yani *Kur’an*’da, anlamı açık olmayan birtakım ayetlerle karşılaşıldığında, bu ayetlerin anlamını açıklama, yorumlama ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, müteşâbih ayetlerin anlamını ortaya çıkarmak için “onların hangi vesileyle vahyedilmiş olduğunu, “vahyin nedenlerini” (*asbâb al-nuzûl*) bilen insanlara sormak gerektiğı”²⁰⁰ ileri sürülmüş ve bu bağlamda “ilk tefsircilerin büyük kaygısı, ayetleri bu tarihsel bağlamına yerleştirmek”²⁰¹ olmuştur. *Kur’an* metninde belirsiz, kapalı olduğu düşünülen ayetleri açıklığa kavuşturmak için başvuru kaynak ise, Peygamberin sünneti ve hadisleridir. Mezghani’nin ifadesiyle,

“Peygamberin hayattayken, kendisini getiren haberci, elçi olarak *Kur’an*’ı açıklığa kavuşturmuş ve tamamlamış olması ve cemaatin lideri olarak, onun, üzerinde sessiz kaldığı durumlarla ilgili olarak kendi başına karar vermiş olması anlaşılabilir bir şeydir. Ölümünden yaklaşık iki yüzyıl sonra Peygamberin kararları kurallara haline gelmeye başlamış ve onlar her hukuk kuralı için gerekli olan genellik ve süreklilik niteliklerini kazanmıştır.”²⁰²

Başka bir deyişle, Müslümanlar, herhangi bir sorunun çözümü için öncelikle Peygambere, onun ölümünden sonra ise Peygamber’in sözlerine, davranışlarına tanıklık eden sahabesine başvurmuşlar; bu otoriteler aracılığıyla tanrısal kelâmı anlamaya ve uygulamaya çalışmışlardır. Böylece tanrısal kelâmın anlaşılması ve yorumlanması, öncelikle Peygamberin sünneti aracılığıyla, Peygamberin ölümünden sonra onun söz ve davranışlarına tanıklık eden sahabeler aracılığıyla, en nihayetinde Peygamberin sünnetine tanıklık eden sahabelerin kendilerine tanıklık edenler aracılığıyla gerçekleştirilmiş ve bu böylece devam etmiştir.

¹⁹⁸ Age., s. 50

¹⁹⁹ Age., s. 54

²⁰⁰ Age., s. 54

²⁰¹ Age., s. 54

²⁰² Mezghani, Age., s. 40

Dolayısıyla bu tabloda, tanrısal kelamın anlaşılmasını mümkün kılan sünnet ve hadisler, bu hadislerin bilgisine sahip sahabeler ve onların ardılları olan alimler, bir ve aynı kutsal çatı altında yer alacaklardır. Çünkü

“konuşan onlar değildir, Metin’dir. Bundan dolayı onların söyledikleri veya Metin’e söyledikleri Metnin kendisi kadar kutsaldır. Böylece farkında olmaksızın tanrısal sözün kutsallığından teologların sözünün kutsallığına geçilir. Bu durumda Metin’den vazgeçilebilir ve teologların sözüyle yetinilebilir ve bu söz ne zamana, ne bağlama tabidir.”²⁰³

Şimdi bu söylenenler ışığında şu soruyu sormamız yerinde olacaktır: Tanrısal kelamın kutsallığından, sünnet ve hadislerin, bu hadisleri aktaran ve yorumlayan teologların kutsallığına geçişin ardında yatan nedenler ne olabilir? Bu soruyu farklı bağlamlarda yanıtlamak mümkündür, ancak konumuz itibarıyla bizi ilgilendiren nokta, hadisin otoritesinin güçlendirilmesinin altında yatan siyasal nedenlerin neler olduğu meselesidir ki, bu da bizi Hakem olayına geri götürmektedir. Zira daha önce de vurguladığımız gibi, Hakem olayının ardından ortaya çıkan her bir mezhep kendi hakiki iman kavrayışını ortaya koymuş ve bu bağlamda onlar, Tanrı’nın eseri olmak bakımından değişimden, sorgulamadan muaf olduğu için *Kur’an* ayetlerine değil, esnetilmesi, yumuşatılması, yorumlanması, çoğaltılması mümkün olan Peygamberin hadislerine başvurmuşlardır. S. Zubaida’nın belirttiği gibi, bu süreçte, birbirlerine rakip olan ekollerin her biri, kendi argümanlarını desteklemek adına birçok yeni hadis uydurmuşlar ya da mevcut hadislere eklemeler yapmışlardır. Böylece hadisler, hukuki, siyasi ve hizipsel çıkarları meşrulaştıracak şekilde gelişmiştir.²⁰⁴

Nitekim Haricilerin otorite kavrayışlarını ele aldığımız bölümde, onların meşru halifenin kim olduğu meselesini büyük günah sorunuyla birlikte ele aldıklarını, böylece onların, siyasal alana ilişkin ihtilafların teolojik gerekçelerle meşrulaştırıldığı bir dönemin teolojik katalizörü olduklarını açıklamaya çalışmıştık. Şimdi bu konuyu biraz daha açarak, Hariciler için iman ve küfür kavramlarının ne anlama geldiği konusunu ele alalım. Zira yukarda da dikkat çektiğimiz gibi, İslam dünyasında “ilm”, Allah’a inanma ve Peygamberin mesajını kabul etmeye özdeştir; dolayısıyla bu bilgiyi elde edemeyen kişi, yargı gününde kurtuluşa ulaşamayacak olan günahkâr kişidir. İşte Haricilerle birlikte iman ve küfür kavramları farklı bir zemine taşınacak; hakiki imana sahip olma meselesi, meşru halifenin kim

²⁰³ Age., s. 50

²⁰⁴ Zubaida, S., *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. B. K. Birinci-H. Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2008, s.49

olduğu sorunundan beslendiği için, iman etme ve küfre düşme arasındaki ilişki, bilgi ile otorite arasındaki ilişkinin temelini oluşturacak; Haricilerden sonra hem Şii hem de Sünni teologlar, *Kur'an*'ın hakiki anlamını bilen yönetici ile hakiki İslam toplumu arasında doğrudan bir ilişki kuracaklardır. Dolayısıyla bilgi ile otorite arasındaki ilişkiyi incelediğimiz bu bölümde ilk durağımız Hariciler olacaktır.

Aslında bu konuda T. Izutsu'nun tespitleri oldukça dikkat çekicidir. Zira Haricilerle birlikte iman ve küfür kavramlarının farklı bir boyuta taşındığına dikkat çeken Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*²⁰⁵ isimli eserinde, İman ve küfür kavramlarının İslam öncesi ve İslam sonrası dönemlerde nasıl bir anlama sahip olduğu meselesini incelemektedir. Izutsu'ya göre, İslam'ın ilk dönemlerinde iman kavramı, İslam dinini kabul etmek; küfür kavramı ise tanrısal iradeye teslim olmamak, yani İslam'ı kabul etmemek anlamına gelmektedir.²⁰⁶ İşte bu karşıtlığın Haricilerle birlikte değişim geçirdiğini ileri süren Izutsu'nun ifadesiyle,

“mesele artık İslam tek tanrıcılığı ile putperest çok tanrıcılığı arasındaki zıtlıkla ilgilenmiyor, İslam'ın tek tanrıcılık sınırları içerisinde Müslümanlar arasında zuhura gelen bir ayrılığı ifade ediyordu. Haricilere göre büyük günah işleyen kimse Müslüman olma vasfını kaybediyor, cehennemi hak etmiş bir kafir oluyordu, böylesinin öldürülmesi helaldi. Bu İslam'ın içine çok tehlikeli bir unsur sokmaktadır. Zira büyük günah işleyen düşüncesi herkesin istediği yöne çekebileceği son derece esnek bir fikirdir.”²⁰⁷

Nitekim Hariciler'in bazı alt grupları, küfür kavramının içeriğini zamanla daha da genişletmişlerdir; onlar, kendileriyle aynı düşünmeyen, kendi görüşlerini kabul etmeyen herkesi, herhangi bir düşüncesinden dolayı kolaylıkla küfre düşmekle suçlamışlar ve kendileri nazarında küfre düşmüş olan bu kişilere, toplumdan dışlama, hatta ölüm gibi cezalar vermişlerdir.²⁰⁸ Evkuran, Haricilerin, Müslümanlara karşı uygulamış oldukları bu şiddetin, Harici öğretisinin doğal bir sonucu olduğuna dikkat çekmektedir; yani Hariciler, kafir olarak ilan edilen bir kişinin cezasının bu dünyada verilmesini zorunlu, şer'i bir görev olarak kabul etmişlerdir. Evkuran'dan hareketle söylersek, “bunun pratik sonucu da dünyayı Müslümanlar

²⁰⁵ Izutsu, T., *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. S. Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004

²⁰⁶ *Age.*, s. 60-65

²⁰⁷ *Age.*, s. 62

²⁰⁸ H. Laoust, İslam dünyasındaki farklı ekolleri, mezhepleri incelediği eserinde, Harici gruplar içerisinde şiddete en çok başvuran grup olarak tanımladığı Ezarika ekolünün, küfre düşen bir Müslümanın mallarına el koymanın, onların eşlerinin ve çocuklarının bile öldürülmesinin meşru olduğunu kabul ettiğine dikkat çekmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz H. Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. R. Fırlıklı-S. Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul, 1999, s. 61

için adeta bir cehenneme çevirmek olmuştur.”²⁰⁹ Zira Haricilerin başlatmış olduğu hakiki iman tartışması, yani hakiki iman ne olduğuna ya da gerçek Müslüman’ın kim olduğuna ilişkin tartışmaları, herhangi bir Müslüman için hem onun kendi inancının doğruluğunu hem de içinde yaşadığı topluluğun hakiki İslam topluluğu olduğunu kanıtlamak anlamına gelmektedir ki bunu kanıtlamayı başaramayan kişi kafir ilan edilecek ve cezası bu dünyada verilecektir; yani o, toplumdan dışlanacak, hatta ölümle cezalandırılacaktır.

Şimdi, Haricilere ilişkin önceki bölümdeki incelememizden biliyoruz ki, Hariciler, “hakiki imana sahip olmayanlara” yönelik yaptırımlarda bulunurken, bu konuya ilişkin derinlikli bir sorgulama yapmamışlar, bu meseleyi doğrudan *Kur’an*’a gönderme yaparak çözmeye çalışmışlardır. Zira Haricilerin “*hüküm yalnız Allah’ındır*” ilkesi, bilginin tek kaynağı olarak *Kur’an*’a işaret etmektedir. Tam da bu nedenle Hariciler göre, doğru yolda yürümek için ya da hakiki İslam toplumunda yaşamak için *Kur’an*’ın hakiki anlamını bilen ve bu bilgi dolayısıyla eylemde bulunan bir yöneticiye gerek yoktur; çünkü gerçek Müslüman, zaten hakiki iman\bilgi sahibidir ve Müslümanlar kendi aralarında bir yöneticiye ihtiyaç duymaksızın *Kur’an* ve sünneti uygulayabilme kapasitesine sahiplerdir; hatta bu, yani *Kur’an* ve sünneti uygulama görevi, aynı zamanda dinsel bir yükümlülüktür.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Hariciler, Peygamberin karizmatik otoritesini, Hakiki İslam toplumunun kendisinde temellendirmişlerdir. Peygamberin karizmatik otoritesini tanımlayan olgu, onun, Allah tarafından vahyi iletmek için seçilmiş olmasıydı. Yani onun karizmatik otoritesini tanımlayan ilke, aşkın bir ilkeydi. Buna karşılık Hariciler, Peygamber tarafından kurulmuş olan, yani *Kur’an* ve sünnete uygun bir yaşam süren toplumu, hakiki İslam topluluğu olarak kabul etmişler; böylece Peygamberin karizmasını, toplumun geneline yaymışlardır.

Ancak Hariciler her ne kadar, Müslümanların *Kur’an* ve sünneti uygulayabilme kapasitesine sahip olduğunu ileri sürmüş olsalar da, bu konuya ilişkin herhangi bir kuram geliştirmemişlerdir. Hariciler için Müslümanların, *Kur’an* ve Sünneti uygulama kapasitesine sahip olmaları, bu bilgi kaynakları üzerine ictihât, yani kişisel araştırma yapma hakkına sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Zira Hariciler, sadece pratik alanla ilgilenmişler; başka bir deyişle onlar, kurtuluşa ulaşmanın sadece hakiki İslam toplumunda yaşamakla mümkün olduğunu kabul etmişler, tam da bu nedenle bu toplumun doğasını bozacak kişilerin, yani

²⁰⁹ Evkuran, *Age.*, s. 73

günah işleyen kişilerin toplumdan dışlanması ya da öldürülmesi gerektiğini savunmuşlardır. Hakiki İslam toplumundan neyi anlamak gerektiği ile ilgilenmemişlerdir.

Şimdi Haricilerin, bilgi ve otorite ilişkisini nasıl tesis ettiklerine ilişkin bu incelememizi akılda tutarak Şii ve Sünni İslam teologlarının siyasal öğretilerinde bilgi ile otorite arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiği sorusunu yanıtlamaya çalışalım. Zira daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Haricilerin siyasal otorite sorununu iman ve küfür kavramlarından hareketle çözüme girişimleri, Şii ve Sünni teologlarının siyasal öğretilerinin temelini oluşturmuştur. Haricilerin hakiki İslam topluluğunun sadece kendilerinin içinde yaşadıkları topluluk olduğuna ilişkin iddialarının, İslam dünyasında karşımıza çıkan her bir mezhep için en temel iddia olduğunu söylemekte sakınca yoktur. Hatta her bir mezhebin kendi iman kavrayışını, İslam'ın hakiki formu olarak görme; kendi *Hakiki İslam* tanımları dışında kalan herkesi küfre düşmekle itham etme; böyle kişilerin oluşturduğu topluluğu hakiki İslam toplumu olarak görmeme tavrının, her ne kadar küfre düşen Müslümanların, *Hakiki İslam*'a döndürülmesinin yolları farklılık gösterse de, günümüzde de aynen devam ettiğini söylersek hiç de abartmış olmayız.

O halde öncelikle Şii teologların bilgi ile otorite arasındaki ilişkiyi nasıl tesis ettiklerini inceleyerek başlayalım. Şii teologlar, hakikatin bilgisini elde etme hakkının kime ait olduğu sorusunu, velayet doktrininden hareketle yanıtlamışlardır. H. Corbin'in de ifade ettiği gibi, Şii teologlar için velayet öğretisi, asıl soruna ilişkin, yani vahiy kapısı kapandıktan sonra ilahi ilmi sürdürme ve onu başkaları için de verimli kılmaya yönelik bir çözüm arayışı olarak görülebilir.²¹⁰ Corbin'in ifadesiyle,

“ortada ilahi ilmin doğasından kaynaklanan çok özel bir durum vardır. İlahi ilim iletilemez. İşte tam da bu noktada Şia, risalet ruhunu sürdürecektir bir tema ortaya atmış olmaktadır. Velayet doktrini Şii öğretilerde risalet ile imamet içsel olarak birbirine bağlayan gizemli ve Batınî bir bağ olarak anlaşılmaktadır.”²¹¹

Şöyle ki, Şii imamet kuramında, *Velayet* kavramıyla ifade edilen bu kavrayışa göre, Ali ve onun soyundan gelen kişiler meşru imamlardır; çünkü onlar, ilahi olarak atanmışlardır. Şii doktrinine göre, Tanrı, Ali ve onun soyundan gelenlere, peygambere bahsettiği ilmin aynısını vermiştir, başka bir deyişle Muhammed'in sahip olduğu bilgi, peygamber tarafından

²¹⁰ H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi- cilt 1*, çev. H. Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s. 90

²¹¹ *Age.*, s. 90-91

Ali'ye, daha sonra da Ali tarafından kendi efradına açıklanmıştır; tam da bu nedenle imam, İslam toplumunda en üstün otorite olarak tanınmalı ve kabul edilmelidir.

Nitekim insanlar arasında bilme kapasitesi bakımından eşitsizlik olduğunu kabul eden Şii teologlar için *Kur'an*'ın bir zahirî ve bir de sıradan bir kişi için anlaşılması imkansız gizli, batınî yönü vardır; *Kur'an*'ın hakiki anlamına, ancak kusursuz bir *Kur'an* ve hadis bilgisine sahip olan, yani onların batınî yönünü bilen imamlar ulaşabilir. Çünkü bu teologlara göre,

“bu kitabın ilmine genel felsefe bilgisi yeterli değildir. Metni gerçek anlama ulaşacak yönde te'vil edebilmek gerekir. Bu iş, cedel (diyalektik) işi değildir, kelam işi de değildir, kıyaslar düzerek gerçek anlama ulaşılamaz. Aynı zamanda hem manevi varis ve hem mülhem olan, zahir ve batın bilgisini haiz bir zata gerek vardır. Bu zat, Allah'ın hüccetidir, *Kur'an*'ın kayyımıdır, imamdır, mürşid ve rehberdir.”²¹²

Böylece Şii imamet modelinde, imamların otoritelerinin meşruluğu, yalnızca onların sahip olabileceği bilgide temellendirilmiş olmaktadır. Bu da, Dabaşı'nın dikkat çektiği gibi, Peygamberin otoritesinin nitelik ve tabiatının, Ali ve onun efradına devredilmesi anlamına gelmektedir.²¹³ Başka bir deyişle Peygamberin karizmatik otoritesi, Ali ve onun ardından gelen imamlarda devam etmektedir. Dabaşı'nın ifadesiyle,

“Şii otorite hiyerarşisinde Muhammed'e nazaran alt seviyede olmasına rağmen Ali, aynı tip itaati emreder ve aynı otorite moduyla emreder.”²¹⁴

Çünkü, Muhammed'in otoritesini meşrulaştıran kaynak, yani Tanrı, Muhammed aracılığıyla Ali'nin ve onun ardılı olan imamların otoritesini de meşrulaştırmaktadır.

Şimdi *Kur'an*'ın hakiki yorumuna sadece imamların sahip olabileceğini ileri süren Şii İslam teologlarının bu iddiaları karşısında Sünni İslam teologları da *Kur'an* ve sünnetin doğru yorumuna kendilerinin sahip olduklarını ispatlamaya çalışmışlardır. Çünkü İzutsu'nun da vurguladığı gibi, “her bir hizbin, kendi fanatik ruhu ile gözü kör olarak, kendini hakikatin yegane temsilcisi saydığı ve başka herkesi kafir addettiği şartlarda”²¹⁵, Sünni İslam teologları için de esas mesele hakikat yolunun kendi yolları olduğunu göstermektir. Bu doğrultuda Sünni İslam teologları, Müslüman toplumun görüş birliğini ifade etmek için kullanılan icma

²¹² Age., s. 102

²¹³ Dabaşı, Age., s. 159

²¹⁴ Age., s.179

²¹⁵ İzutsu ,T., *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 37

doktrinini kabul etmişlerdir. Sünni İslam teologlarının icma ilkesini, her türlü sorunun çözümü için kesin delil olarak kabul ettiklerini ileri süren F. Rahman'ın da dikkat çektiği gibi,

“icma sadece bugün ve gelecekte doğru olanı bulmak için değil, aynı zamanda geçmiş de tesis etmek üzere mutlak surette otorite sahibi olarak görülmüştür: Peygamberin sünnetinin ve hatta *Kur'an*'ın doğru yorumunun ne olduğunu belirleyen icma olmuştur. Bu nedenle son tahlilde hem *Kur'an* hem de sünnet icma vasıtasıyla geçerlilik kazanmıştır.”²¹⁶

Aslında öncelikle şu konuyu açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir ki, *Kur'an*'ın hakiki anlamına sadece ilahi olarak atanmış olan İmanın sahip olduğunu ileri süren ve bu bağlamda insanların bilme kapasiteleri arasında eşitsizlik olduğunu ileri süren Şii İslam teologlarının bu görüşleri karşısında icma doktrinini kabul eden Sünni İslam teologları, böylece Müslümanlar arasında bilme kapasiteleri bakımından eşitlik olduğunu da kabul etmiş gibi görünmektedirler. Zira her Müslümanın, *Kur'an* ve sünnet üzerinde içtihat (kişisel araştırma) hakkı olduğunu ileri süren Sünni İslam teologları bu açıdan bakıldığında *Kur'an* ve sünnetin hakiki anlamına sahip olma gücünü imamların elinden alarak ümmetin tamamına aktarmaktadırlar. Nitekim bu bağlamda icmanın İslam ortodoksisinin en temel kavramı olduğunu belirten Goldziher'in de dikkat çektiği gibi, icma doktrinine göre “İslam mensuplarının genel onayını alan her şey doğrudur ve zorunlu olarak kabul edilme hakkına sahiptir ve o ancak genel onayın kendisine verdiği biçim altında doğrudur”²¹⁷. Goldziher'e göre, *Kur'an* ve sünnetin icma dolayısıyla yorumlanmasının doğruluk ölçütü, uzlaşım aracılığıyla kabul edilmiş olmasıdır. Goldziher için bu uzlaşım, “din bilginleri toplantılarında veya din işleri kurulunda değil hemen hemen kolektif olarak yanılmaz kabul edilen halkın bilinç dışı sesi aracılığıyla kendini göstermektedir”²¹⁸.

Ancak öte yandan icma kavramı teorik olarak, her ne kadar ümmetin görüş birliği anlamına gelse de ya da Goldziher'in ifadesiyle, ‘halkın sesi’ olarak kabul edilse de, pratikte belli bir zamanda yaşayan seçkin dinsel otoritelerin görüş birliği olarak kabul edilmiş, yani uzlaşım, halkın kendisi tarafından değil, aksine cemaatin yetkili dinsel otoriteleri aracılığıyla sağlanmıştır. Gardet'nin de belirttiği gibi,

²¹⁶ F.Rahman, *İslam*, çev.Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, 1982, s. 92

²¹⁷ Goldziher, I., *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1910, s. 51

²¹⁸ *Age.*, 51

“halkın sesinin sözcüleri yalnızca kutsal metinlerin bilgisine ve kişisel dürüstlük, yargılama ve yorumlama niteliklerine sahip olanlar olacaktır. Kısaca evrensel görüş birliği fiiliyatta din bilginleri tarafından ifade edilir.”
219

Başka bir deyişle, İslam cemaati içerisinde kutsal metinlere ilişkin içtihat yapma yetkisine sahip olan kişiler, din bilginleridir; dolayısıyla icma kavramı, ümmetin görüş birliği değil, din bilginlerinin görüş birliği anlamına gelmektedir. Bu da demektir ki icma doktrini, Müslümanlar arasında bilgi kapasiteleri bakımından eşitlik tesis etmek yerine dinsel otoritelerin gücünü arttıran bir doktrin olmuştur. Dolayısıyla Şii İmamet öğretisindeki İmamın mutlak yanılmazlığı ilkesi, Sünni İslam dünyasında seçkin din bilginlerinin icmasının yanılmazlığı ilkesine dönüşmüştür.

Aslında Müslümanlar için eşitlik imkanı taşıyan icmanın, tam tersine dinsel otoritelerin Müslümanlar arasındaki eşitliği ihlal eden üstünlüğü fikrinin gelişmesine neden olduğunu vurgulayan Rahman’a göre,

“(ilk dönemlerde) icma, bölgesel özellik arz etmektedir, mesela Medine’nin Sünnet-İcma’ı, Irak’inkinden farklıdır. Hatta genel görüşlerin ortaya çıkmaya başlamasına rağmen birçok bölgede fikir ayrılıkları hala devam etmektedir. Bizzat bu durum, İcma’ya ulaştıran sürecin özelliğini gözler önüne sermektedir. Yöresel adetlerdeki farklılıklar ve farklı yorumlar sonucu bir yandan kamuoyu oluşurken diğer yandan da yeni fikirleri ortaya koyma ve yorumlama süreci de devam etmektedir. Bu icmaya ya da ortak bir kamuoyuna ulaşma yöntemi aslında son derece demokratik bir yöntemdir.”²²⁰

İcma kavramının zamanla bu özelliğini kaybettiğine dikkat çeken F. Rahman, mevcut koşulların ihtiyaçlarına yanıt verecek tarzda biçim değiştiren icma kavramının böylece tamamen şekilsel, hiçbir görüş ayrılığına izin vermeyen, statik ve geçmişe dönük bir içerik kazandığını belirtmektedir.²²¹

Aslında F. Rahman’ın söz konusu ettiği mevcut koşullar, bizim de yukarıda dikkat çektiğimiz gibi, siyasal-teolojik ihtilafların, çatışmaların olduğu koşullardır. Nitekim bu atmosferde her bir mezhep, kendi iddialarını meşrulaştırmak için *Ku’ran* ve hadislerle başvurmuştur; ancak öte yandan, bu kaynakların yetersiz kaldığı koşullarda onların, rakipleri

²¹⁹ Gardet, *Age*., s.153

²²⁰ F. Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. S. Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001, s.35

²²¹ *Age*., s. 37

üzerinde üstünlük kurmak için başvuracakları asıl kaynak icma olmuştur. Zira Sünni İslam teologları için icmanın kaynağı *Kur'an* ve hadislerdir; dolayısıyla icma vasıtasıyla elde edilen bilgi, *Kur'an* ve hadislerin seçkin din bilginleri tarafından yorumlanması ve bu yorumların doğruluklarının uzlaşım ile kanıtlanması nedeniyle, *Kur'an* ve hadislerle aynı kutsallık değerine sahiptir. Nitekim Mezghani'nin vurguladığı gibi icma,

“fıkıhçıların uygulamasının bir otorite olarak tesis ettiği ve kolektif bilinç-altının da sonunda onu bu özelliğiyle kabul ettiği şeydir. O zaman o, zorunlu olarak bilinen veya bilinmesi gereken şeyle (al-ma'lum bi'l-zarura) aynı şey olur. İlk iki kutsal metinsel kaynaktan hareketle inşa edilmiş olan insani eser, yürürlükten kaldırılamaz. Yeni bir uyuşma, önceki bir uyuşmayı tartışma konusu yapamaz. Yani eskilerin icması sonraki kuşakları da bağlar, çünkü çözümler kurucular tarafından nihai olarak tesis edilmiştir. Böylece o, gelecek bütün zamanlar için bağlayıcıdır.”²²²

Böylece, Şii teologların siyasal öğretilerinin temelini oluşturan “imamların yanılmazlığı” iddialarına, icmanın yanılmazlığı ilkesiyle karşılık veren Sünni teologları, “toplumu bir arada tutacak siyasal, dinsel ve kültürel nitelikli bir ortak bilinç oluşturmada icmanın inşa edici, birleştirici, anlamlandırıcı özelliğinden fazlasıyla yararlanacaklardır”²²³. Yine Mezghani de, icmanın kimlik oluşturmadaki rolünü özellikle vurgulamaktadır. Ona göre,

“müminler cemaati kendi kendisinin etrafında teşekkül eder. Cemaat yanılmazdır ve oy birliği içindedir. Oy birliği içindedir, çünkü yanılmazdır. Metin etrafında birleştirilmiş olan tutucu ana akım gelenek, böylece kimliğini inşa eder. Ehl-i sünnet ve cemaat, sünnet etrafında birleşmiş cemaattir. Bundan dolayı o, onda kendisini tanıdığı iktidar tarafından ayakta tutulur. Onun siyasi boyutu açıktır, çünkü ayrılıkçılara, özellikle Şiiliğe karşı teşekkül etmiştir.”²²⁴

Şimdi, Sünni teologlar için, icma, tarihsel olarak ilk kez Peygamberin halefinin seçilmesi meselesinde kullanılan yöntemdir. Bu bağlamda onlar, Ebu Bekir'den sonraki üç halifenin, yani Ömer, Osman ve Ali'nin seçiminde de icma delilinin kullanıldığını ileri sürmüşlerdir.

Sünni hilafet kuramlarını incelediğimiz bölümde de ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız gibi, Sünni İslam teologları kendi hilafet kuramlarını temellendirirken halifenin otoritesinin kaynağı olarak, icma delilini temel almışlar; ancak öte yandan kendi dönemlerinin siyasal gerçeklikleri ile ilk dört halife dönemi uygulamalarının uyuşmadığı siyasal koşullarda, halife

²²² Mezghani, *Age.*, s.55

²²³ Evkuran M., *Age.*, s.229-230

²²⁴ Mezghani, *Age.*, s. 56

seçiminin tek bir kişi tarafından yapılmış olsa bile meşru olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla “Ehl-i sünnet bağlamında düşündüğümüzde icmanın işlevsel ve hatta keyfi bir kullanıma açık olduğunu”²²⁵ ifade eden Evkuran’ın da haklı olarak dikkat çektiği gibi,

“burada bir sistem lehine çalışan bir akıl söz konusudur. Bu nedenle kişisel ve öznel bir keyfilikten değil daha çok kültürel ve siyasal bir keyfilikten söz ediyoruz. Keyfiliği zorunlu kılan bir siyasal deneyim çeşitliliği bulunmaktadır. Bu çeşitlilik içinde hilafet için aday göstermekten (Ebubekir’in Ömer’i aday göstermesi), kurula yetki vermeye (Ömer’in uygulaması), saltanattan (Muaviye’nin oğlu Yezid’e biat alması) imaret-ul-istilaya kadar birbirinden farklı uygulamalar yer almaktadır. Sünni akıl tüm bu uygulamaları şu ya da bu düzeyde anlamlandıran bir zihniyete ve tarih algısına dayanmaktadır. Tarihin haklı çıkarılmasında, ümmetin çoğunluğunun gidişatının onaylanmasında, genel iradenin yüceltilmesinde icmanın oynadığı rol açıktır. (...) Ehli sünnet düşüncesinin klasik otoriteleri sayılan düşünürler de icmayı hem şer’i dini nitelikli bir delil hem de tarihsel tecrübenin bir doğrulaması bakımından bir otorite saymışlardır.”²²⁶

O halde diyebiliriz ki, mevcut siyasal gerçekliğe teslim olan Sünni İslam siyasal teologları, Müslümanlar arasında bilgi kapasiteleri bakımından eşitlik tesis etmek yerine dinsel otoritelerin gücünü arttıran bir doktrin olarak karşımıza çıkan icma doktrinini, halifenin ümmet üzerindeki otoritesini meşrulaştıran bir ilke olarak kabul etmişlerdir. Sünni İslam teologlarına göre halifenin meşruluğunu sağlayan ilke, Şii imamet öğretisinde olduğu gibi, imamın masum olması ya da özel bir bilgiye sahip olması değil, seçim ilkesi, yani icma olmalıdır. Ancak öte yandan yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Sünni İslam teologları icmayı, ümmetin seçimi ya da bir konu üzerinde görüş birliği anlamlarında değil, seçkin din adamlarının görüş birliği olarak kabul etmişlerdir. Böylece onlar, halifenin otoritesinin meşruluğunu icma ehli olan kişilerin seçimine dayandırmışlardır. Zira halifeliğin formel bir kurum haline dönüştüğü bir dönemin temsilcileri olan bu teologlar için, yanıtı aranan en temel soru, halifeliğin niçin gerekli olduğu sorusudur.

Kuşkusuz, bu bağlamda Sünni İslam teologlarının yardımına koşan doktrin yine İcma doktrinini olmuştur. Şöyle ki, Sünni İslam siyasal teologları, Peygamberin ölümünden hemen sonra Müslümanların, her ne kadar halifenin kim olması gerektiği üzerine anlaşmazlıklar yaşamış olsalar da, sonuç olarak halifenin gerekliliği üzerinde hemfikir olduklarını, dolayısıyla ümmetin bu icmasının halifenin şer’an gerekli olduğunun bir kanıtı olarak kabul

²²⁵ Evkuran, *Age.*, s. 229

²²⁶ *Age.*, s. 229

edilmesi gerektiğini ileri sürmüşler. Halifelik kurumunun neden gerekli olduğu meselesini, siyasal otoritenin aklen mi yoksa şer' en mi gerekli olduğu konusu çerçevesinde tartışan bu teologlar, bu bağlamda Eş'ari kelamcılarının görüşlerini temel alarak insansal alana ait bütün bilgilerin akılla elde edildiğini, ancak öte yandan onları zorunlu kılan ilkenin vahiy olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Çok genel olarak ifade edecek olursak, her türlü bilginin kazanılmasında aklın sınırlı bir rolü olduğu ileri süren Eş'ari kelamcılarının için bilginin kaynağı akıl değil vahiydir. Onlara göre, doğru ile yanlış, iyi ile kötü arasındaki farkın akılla bilinmesi mümkün değildir, akıl bunların bilinmesinde sadece bir araçtır. Ancak öte yandan vahiy, iyi ile kötünün bilgisini zorunlu kılan tek ilkedir; zira iyi ve kötünün bilgisi, Allah tarafından zaten belirlenmiştir. İyi, Allah'ın emrettiği şeylerdir, kötü ise, Allah tarafından yasaklanmış olan şeylerdir, dolayısıyla onların bilgisini bize sağlayan kaynak Allah'ın bizzat kendisi olacaktır.

İşte bu görüşlerden etkilenen Sünni İslam teologlarına göre siyasal otoritenin varlığının insanları kötülüklerden ve zulümlerden koruyacağı; yokluğununsa toplumsal kaosa yol açacağı argümanı akılla temellendirilebilir bir argümandır. Ancak öte yandan akıl, tek başına, kuralların ve kaidelerin benimsenmesi için yeterli değildir. Dolayısıyla bu teologların siyasal öğretilerinde vahiy, akıl ile gerekli olduğu keşfedilen siyasal otoritenin varlığını zorunlu kılan ve bu bağlamda siyasal otoriteye itaati kutsallaştıran meşruluk ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin insanların yaratılışları gereği toplum halinde yaşamak zorunda olduğunu ileri süren Maverdi'ye göre, toplumsal yaşamın düzen ve istikrarı için insanlar arasındaki sorunları adalet ilkesine göre çözecek olan bir otoritenin var olması gerektiğini, akıllı olan her kişi kabul edecektir. Yine Gazali için de her akıllı insan, otorite olmaksızın insanların bir arada yaşamalarının imkansız olduğunu, toplumsal düzenin tesis edilmesinin mümkün olmadığı bilir. Ancak öte yandan hem Maverdi hem de Gazali için akıl, hüküm oluşturabilecek son merci değildir; çünkü onlara göre akıl ile ulaşılan bilgilerin vahiy ile desteklenmesi, doğrulanması gerekmektedir.

Dolayısıyla Sünni İslam teologları, halifeliğin akli bir gereklilik olduğunu ortaya koyduktan sonra asıl meseleye dönmüşler, yani halifeliğin dinsel bir zorunluluk, dinsel bir yükümlülük olduğunu ispata çalışmışlardır. Bu doğrultuda teologlar, halifenin görevi üzerinde durmuşlar, halifeliğin dinin düzeni için de zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara

göre, insanların dinsel yükümlülüklerini yerine getirmeleri, dinin korunması, yayılması, iyiliği emretme ve kötülüğü men etme ilkesinin uygulanabilmesi ancak dünya düzeninin sağlanmasıyla mümkündür, dünya düzeninin sağlanması ise adil-güçlü bir halifenin varlığına bağlıdır. Tam da bu nedenle teologlar, halifeliğin dinen zorunlu olduğu iddialarını, *ulu'l emr'e*, yani yetki sahiplerine itaat etmeyi emreden Nisa Suresinin 59. ayetine ve Müslümanların bu konudaki icmasına dayandırmışlardır. Bu da demektir ki, Sünni teologları için dini korumak ve düzeni sağlamakla yükümlü olan halifenin karşısında yönetilenlerin tek bir yükümlülüğü vardır, o da her ne koşulda olursa olsun itaat etmektir.

Siyaseti, dinin esaslarından biri olarak kabul eden, zira her ikisinin amacının da hem bu dünyada hem de öte dünya da mutluluğu, kurtuluşu sağlamak olduğunu ileri süren ve bu amaca ulaşmanın yolu olarak da halifelik kurumuna işaret eden Sünni teologlar tüm bu görüşlerini, geliştirmiş oldukları Tanrı ve insan tasavvurlarıyla da desteklemişlerdir. Öyle ki, Sünni hilafet kuramlarında düzen ve istikrarın koruyucusu olarak kabul edilen halife, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, dünyanın sığınağı, ilahi ihtişam gibi sıfatlarla tasvir edilmeye başlanmıştır.

O halde toparlayacak olursak ister Hariciler İster Şiiler isterse Sünniler olsun, her üç mezhepte de, bilgiden kasıt, iman etmedir; hakiki bilgiye sahip olmak hakiki imana sahip olmak demektir. Ancak öte yandan Hariciler, hakiki İslam toplumunda yaşayan her bir Müslümanın aynı zamanda hakiki imanın bilgisine de sahip olduğunu kabul etmişler; tam da bu nedenle onlar, Müslümanların bir arada yaşamaları için bir yöneticiye ihtiyaçlarının bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Şii ve Sünni teologlar bilgi ile otorite arasında zorunlu bir ilişki olduğunu, hakiki İslam toplumunun, hakiki imana sahip bir yöneticinin rehberliği, idaresi, düzeni altında mümkün olacağını kabul etmişlerdir.

Bu bağlamda onların epistemolojik görüşlerinin gerisinde yatan ontolojik zemini incelememiz gerekmektedir. Zira İslam'ın Tanrı'sı, mutlak kudret, mutlak irade ve mutlak ilim sahibi bir varlık olarak evrenin tek ve mutlak efendisidir. İslam'ın Tanrı tasarımı, Tanrı ile insan arasındaki ilişki, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkinin tesis edilmesinde kendisine başvuru en etkili model olmuştur. Dolayısıyla şimdi İslam'ın Tanrı ve insan tasarımını ele alarak devam edelim ve bu tasarımın siyasal alana ilişkin yansımalarını incelemeye çalışalım.

C.2. OTORİTE KAVRAYIŞININ ONTOLOJİK-TEOLOJİK ARD-ALANI: YARATAN-YARATILAN&YÖNETEN-YÖNETİLEN İLİŞKİSİ

Şimdi, bir kişinin fiziksel bir güç veya baskı kullanmadan, ödül veya ikna gibi unsurlar olmadan otorite olarak tanınmasını sağlayan en önemli ilkelerden biri bilgi ise diğeri de aşkınlık ilkesiydi. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi aşkınlık ilkesi, otorite ile diğerleri arasındaki hiyerarşik ilişkinin tesis edilmesinde, yöneten ve yönetilen arasındaki emir verme ve itaat etme ilişkisinin açıklanmasında en çok başvurulan ilkelerden biridir. Zira Mendel'in de ifade ettiği gibi, bu ilke otoriteye, tam da onun ihtiyaç duyduğu meşruluğu sağlayacak ikili bir dünya tasarımı sunmaktadır²²⁷. Şöyle ki, bu tasarım çerçevesinde bir yanda deneyim alanının dışında, gözlemlenen dünyanın üzerinde bulunan kusursuz, yüksek, aşkın, kutsal bir dünya; öte yanda ise aşağı, sıradan, deneyimlenen bir dünya vardır ve bu iki dünya arasında özsel olarak tesis edilen farklılık, aşkın, kusursuz yüksek özlü dünyanın temsilcisi olan otorite ile aşağı, sıradan dünyanın insanları arasındaki hiyerarşiyi meşrulaştırmaktadır.

Aslında bu konuya ilişkin olarak en çarpıcı örnek, M. Gauchet'nin iktidarın, devletin doğuşunu ele alırken ileri sürdüğü *anlam borcu* kavramsallaştırmasıdır. Nitekim “aynı topluma ait olmalarına rağmen, sözcüğün tam anlamıyla birbirinden farklı nitelikler edinmiş olan bireyler arasındaki bağımlılık ilişkisinin varlığının, ellerinde karar verme yetkisini ve dolayısıyla hem gücü hem de meşruiyeti bulunduran bir tabakanın topluluk içinde diğerlerinden farklılaşmasının” nedenlerini sorgulayan Gauchet için “tebayla efendiler arasındaki düzey farklılığı, yöneten ile yönetilen arasına ustalıkla yerleştirilen bu mesafe (...) insanların kendi dünyalarının düzenini başkalarının müdahalesine borçlu oldukları yolundaki derin inançtan kaynaklanmaktadır”²²⁸. Zira Gauchet'ye göre tarihsel serüvenleri boyunca insanlar kendi varoluşlarına tabiatüstü varlıklar ya da tanrılar dolayısıyla bir *anlam borcu* yüklemişler, varoluşun anlam ve değerini kendilerinden farklı özlere sahip varlıklarda aramışlardır. İşte Gauchet'ye göre tabiat üstü güçlerle donanmış kurucu atalar (alacaklılarla) ve yeryüzü sakini mirasçılar (borçlular)²²⁹ arasındaki ilişkinin doğal bir sonucu olarak ya da tanrısal varlıklara duyulan *anlam borcunun* insansal dünyadaki bir yansıması olarak ya da

²²⁷ Mendel, Age., s. 114

²²⁸ M. Gauchet, “ Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset”, *Devlet Kuramı*, Ed. C. B. Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2000, s. 35

²²⁹ Age., s. 34

“kutsallığa olan kurucu borç”²³⁰ karşısında insanın ödemek zorunda kaldığı bir bedel olarak doğuşuna tanıklık ettiğimiz şeyin kendisi, siyasal iktidar ya da devlettir.

Gauchet’ye göre insanlık tarihinde, henüz devletin ortaya çıkmadığı dönemlerde insanların kendi varlık nedenlerini, varoluşlarının anlamını yükledikleri kutsal efendiler, insanlar arasında eşitsizliğin değil tam tersine eşitliğin temeli olarak kabul edilmelidir. Çünkü Gauchet için henüz bu aşamada insanlar arasında herhangi bir ayrım, siyasal bölünmüşlük yoktur. Gauchet’nin ifadesiyle,

“anlamı sahiplenen efendilerle ölümlüler topluluğu arasındaki ayrışma, biz insanoğulları arasında değil, varlarla yoklar, elle tutulur yaşayanlarla öteki alemin efendileri arasında gerçekleşmektedir. Öyle ki, bu ayrışmada tüm insanlar, görünmez tebası olarak bütünüyle eşit konumdadırlar.”²³¹

Ancak öte yandan tarihin belirli bir aşamasında bu tablonun tümüyle değişeceğini belirten Gauchet, böylece yeni bir ayrımın ortaya çıkacağını ve bu ayrımın tabiatüstü, kutsal varlıklar ile yeryüzü sakinleri arasında olmayacağını vurgulamaktadır. Ona göre

“bu yeni ayrımda, töz açısından öteki alemin güçleri arasına karışan kimse ya da kimseler bir yana, toplumun bünyesinde bir biçimde elle tutulur hale getirilmiş tabiat üstü gerçeklik karşısında boyun eğmek zorunda kalan sıradan kitleler diğer yana yerleştirileceklerdir.”²³²

İşte bu ayrım, bir grup insanın diğerlerinden farklılaştığı; bazı insanların yönetme hakkıyla, gücüyle donandığı diğerlerinin ise itaat ödeviyle sınırlandırıldığı ana işaret eder; bu, iktidarın doğuş anıdır. Gauchet’ye göre, böylece,

“içimizden birisi olan ama dışsallığın egemen başkalığıyla donatılmış ve kendi tabiatı açısından sıradan insanla arasına asla kapanmayacak bir mesafe konulmuş iktidar insanı doğmuştur. Toplum kurucu ve yasa koyucu güçlerle canlı insanlar arasındaki ayrım, bir eşitlik unsuru olmaktan çıkarak insanın insana kulluğunun aracı haline gelmiştir.”²³³

Şimdi Gauchet’nin, insanlığın kutsala duyduğu *anlam borcundan* hareketle temellendirdiği iktidar kavramsallaştırmasından yola çıkarak İslam dünyasında Tanrı ile insan arasında tesis edilen ilişki modelinin siyasal alanda nasıl bir karşılığı olduğu meselesini incelemeye çalışalım. Zira diğer monoteist dinsel tasarımlarda olduğu gibi İslam dünyasında

²³⁰ Age., s. 34

²³¹ Age., s. 35

²³² Age., s. 48

²³³ Age., s. 48

da Tanrı, insanların kendi varlık nedenlerini, kendi varoluşlarının anlamını yükledikleri kutsal efendidir ve bu kutsal efendi karşısında insanlar varoluşlarını borçlu oldukları bir ve aynı efendinin kölesi olmak bakımından eşittirler.

İslam öğretisinde Allah, “bütün yaratıkların hem ilk sebebi, dolayısıyla varlık ilkesi, hem açıklayıcı ilkesi, hem de anlam ilkesidir”²³⁴. Bu durumda, evrendeki her şeyin fail nedeni olan Tanrı karşısında insan, ancak Tanrı tarafından önceden belirlenmiş, anlamlandırılmış bir yaşamın oyuncusudur.

Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Gardet, İslam öğretisindeki bu kavrayışı, *tanrısal aşkınlığa gömülme*²³⁵ durumu olarak tasvir etmekte ve bu temanın, hakim Müslüman teolojik düşüncesinin en çok sevdiği tema olduğunu ifade etmekteydi. Kısaca hatırlatacak olursak, Tanrı’nın mutlak aşkınlığına gömülmek, Tanrı’yı tek fail olarak kabul etmek, başka bir deyişle, ikincil nedenlerin etkisini reddetmek, yani “tanrısal faaliyetten analogik bir pay almayı inkar etmek”²³⁶ anlamına gelmektedir. Gardet ve Anawati’nin ifadesiyle,

“her şeyin gerisinde yatan bilinçli arzu, kendisini her türlü mümkün etkiden korumak üzere tanrısal faaliyeti mümkün olduğu kadar tek başına bırakmaktır. Bunun sonucu olarak fail nedenselliğin kendisi, tek yönlü bir çizgide kavranmaktadır. (...) Kelamın karakteristiği olan süreksiz dünya görüşünde söz konusu olan şey, şeylerin ontolojik dokusu değil, yalnızca onların *dışsal olarak meydana gelmesidir*.”²³⁷

Dolayısıyla İslam’da, Tanrı’nın mutlak nedenselliğinden başka bir nedensellik yoktur ve bu kavrayışın insana tanıdığı tek statü, kulluk, kölelik statüsüdür.

Aslında İslam kelimesinin anlamı da bu bağlamda söz konusu edilebilir. Çünkü, İslam kelimesinin, Allah’ın iradesine teslim olma anlamına geldiğini vurgulayan İzutsu’nun da ifade ettiği gibi,

“bir insanın Müslüman oluşu (...) her şeyden önce bencilliğinden, kendi gücüne güvenmekten vazgeçip alçak gönüllü, halim, selim bir kul olarak efendisi Allah’ın huzurunda durmayı ifade etmektedir.”²³⁸

²³⁴ Kurtoğlu, Z., *İslam Siyasetinin Travmatik Sorusu: Kim Yönetmeli?*, s.6

²³⁵ Gardet, Age, s. 78

²³⁶ Gardet-Anawati, Age., s. 522

²³⁷ Age., s. 522-523

²³⁸ İzutsu, *Ku’ran’da Allah ve İnsan*, s. 234-235

Yine İslam’da iman kavramı da tam olarak bu anlama gelmektedir, yani insan, “Efendi olan Tanrı karşısında kendisinin bilincine, (ancak) bir mümin, yani iman eden biri olarak varır”²³⁹. Gardet ve Anawati’nin ifade ettiği gibi, imanın özü,

“Tanrı’nın ezelde veya daha doğrusu insanoğluna bir anlaşmayı, *Kur’an*’ın hatırasını koruduğu “mîsâk”ı bahşettiği o günde, kendisi, yani söz konusu mümin için ayırmış olduğu ve onun kalbine koymuş olduğu iman payıdır.”²⁴⁰

Kur’an’da geçen ve bu sözleşmenin kanıtı olarak kabul edilen ayet ise şudur: “kıyâmet günü, gerçekten biz bundan habersizdik, dememeniz için, Rabbin, Âdemoğullarının bellerinden onların zürriyetlerini aldı, onları, nefsleri üzerine şahit tuttu ve dedi ki: “Ben, sizin Rabbiniz değil miyim?” Dediler ki: “Evet, (Sen, bizim Rabbimizsin), biz şahit olduk”²⁴¹.

İşte İslam öğretisine göre Allah ile insan arasında, tek bir kereye mahsus olmak üzere ezelde gerçekleşen bu sözleşmeye göre, Allah, insanı yaratmış ve bunun karşılığında insan, yaratıcısına, Allah’a karşı tam bir teslimiyetle hareket etmeyi, O’na boyun eğmeyi, yani kul, köle olmayı kabul etmiştir. İslam’ın sözleşmesinin tek taraflı olduğuna, yani bu sözleşmenin koşullarının yaratıklarıyla ilgili olarak Tanrı tarafından belirlendiğine dikkat çeken Gardet’in de belirttiği gibi,

“İslam’a göre insanlar denen bu gelip geçici varlıkları, Tanrı, kendisiyle bir sözleşme yapabilecekleri yetkiye sahip özneler olarak hukuki bir statü içinde varlığa getirmiştir. Bu, şüphesiz tek taraflı bir sözleşmedir, daha doğrusu efendinin kölesine, koşullarına riayet etmesi şartıyla, cömertçe bahşettiği bir sözleşmedir. Burada kelimenin dar anlamında doğaüstü bir durum, Tanrı’nın hayatının kendisinden pay alması suretiyle insanın doğasını yükselten bir durum değil, doğası bakımından köle olarak kalmaktan kurtulması mümkün olmayan köleyi efendisiyle sözleşme içine girmeye muktedir kılan hukuki bir durum söz konusudur.”²⁴²

İslam öğretisindeki bu kavrayış, bir yandan Allah ile insan arasındaki ilişkinin biçimini belirlerken, diğer yandan da, bu sözleşmeyi kabul eden inananlar arasında eşitlik tesis etmektedir. Allah, yani Rab (efendi) karşısında insanlar, O’nun kölesi, yani abdi olmak bakımından eşittirler. Gardet’nin ifadesiyle,

²³⁹ Gardet-Anawati, *Age.*, s. 488

²⁴⁰ *Age.*, s. 496

²⁴¹ *Ku’ran*, 7-12

²⁴² Gardet, *Age.*, s. 79

“insan, Tanrı’nın kuludur, kölesidir ve köleler kelimenin dar anlamında bir hiçtirler. Onlar kendileri bakımından hiçbir değere, hiçbir hakka sahip değildirler. Böylece kendi aralarında gerçekten tam anlamında birbirlerine eşittirler. Tanrı tek efendidir (rabb) ve efendilik (rubûbiyya) belki O’nun insanla ilişkisinin en mükemmel ifadesidir.”²⁴³

O halde tam da yukarıda Gauchet’nin dikkat çektiği gibi, insanlar ile yaratıcısı arasındaki ayrım, tam anlamıyla var demeye layık tek varlık olan Tanrı ile ancak Tanrı’nın bir edimi olarak varlık kazanan yoklar arasındaki ayrımdır, kaldı ki bu ayrımda tüm insanlar kutsal varlığın tebası olarak eşittirler.²⁴⁴

Ancak öte yandan bu eşitlik Gardet’nin de haklı olarak dikkat çektiği gibi, insan doğasını, kesinlikle haklar ve ödevlerin öznesi yapmayan tümüyle negatif bir eşitliktir.²⁴⁵ Zira

“birey insanın, Tanrı’nın kendisini biçimlendirdiği şekilde doğasından kaynaklanan hiçbir hakkı yoktur. İnsani bileşik varlık ancak bir süreksizliktir. Tanrı’nın dıştan kendisine bahsettiğinin dışında hiçbir kararlılığa sahip değildir. Metafiziksel olarak deyim yerindeyse birey hiçtir ve ancak Tanrı’nın dışsal ve süreksiz müdahalesi vardır.”²⁴⁶

İşte bu negatif eşitliğin pozitif bir içerik kazanması, insanların hukuksal statülerini kazanmalarıyla, yani Tanrı’ya iman etmeyi kabul ederek mümin olma statüsüne kavuşmalarıyla gerçekleşmektedir. Böylece,

“köle, kendini mümin olma onurunda kavrayacak ve müminler kendi aralarında birbirlerine, bu statüleriyle eşit olacaklardır. İnsanlar olarak onlar birbirlerine eşit idiler ama bu onları “çamurda-kilde (Arapça terimiyle *tîn*’de) kardeş” yapan bir eşitlikti ve onlara hiçbir hak sağlamamaktaydı. Onlar bu kez müminler olarak kendilerini “dinde kardeş” kılan bir eşitliğe sahip olacaklardır. Bunun sonucu olarak, onlar bu kez Tanrı’nın kendileri için ilan ettiği Yasa önündeki hak ve ödevlerde, kendilerine vaat ettiği şeylerde kardeş olacaklardır.”²⁴⁷

Ancak öte yandan bu eşitlik, hiç şüphesiz, Muhammed’in cemaati, yani İslam ümmeti arasında gerçekleşmektedir. Çünkü insanlar, mümin olma statüsüne, Tanrı’nın, Muhammed’i elçi olarak görevlendirmesiyle, yani Peygamber aracılığıyla ulaşabileceklerdir. Peygamberin karizmatik otoritesini incelediğimiz bölümde ayrıntılı bir şekilde açıkladığımız gibi, müminlerin, kendisiyle kurtuluşa ulaşabilecekleri hakikatin bilgisini elde edebilmelerinin ve

²⁴³ *Age.*, s. 77

²⁴⁴ Gauchet, *Age.*, s. 35

²⁴⁵ Gardet, *Age.*, s. 79

²⁴⁶ *Age.*, s. 78-79

²⁴⁷ *Age.*, s. 82

bu bilgiye uygun bir hayat sürebilmelerinin koşulu, Tanrı'nın yeryüzündeki elçisi olan Muhammed'in otoritesine itaat etmektir.²⁴⁸

O halde, İslam peygamberi Muhammed'in, tanrısal olanla kurduğu ilişki dolayısıyla, yani Gauchet'ye atıfla, Muhammed, "insanlar arasında, görünmez alemin ve varlığın anlamının efendisinin bir temsilcisi olarak ortaya çıktığı andan itibaren"²⁴⁹ müminler arasındaki bu eşitlik, Peygamberin, Tanrı'nın temsilcisi olarak kabul edilmesiyle farklı bir boyut kazanacaktır. Zira bu tabloda, Tanrı ile insan arasındaki hiyerarşi, Tanrı'nın temsilcisi ile diğerleri arasındaki hiyerarşiye dönüşmüş olmaktadır. Böylece Gauchet'nin de ifade ettiği gibi,

"insanlar varoluşlarının anlam ve değerini halen Tanrı'ya borçludur, ancak bu borç artık başka bir insanın kişiliğinde ve onun aracılığıyla temsil edilmeye başlanmıştır."²⁵⁰

Tam da bu nedenle Müslümanlar, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul ettikleri Muhammed'in otoritesine tereddütsüz olarak mutlak anlamda itaat etmişler, onun otoritesinin meşruiyetini sorgulamamışlardır. Zira otorite, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edildiği andan itibaren aşkın, kusursuz, kutsal olan tanrısal dünyanın bütün özelliklerine de sahip olarak algılanmaktadır ki, bu da insanların, Tanrı'nın mutlak otoritesinin, mutlak iradesinin dünyevi alandaki temsilcisi olarak kabul ettikleri otoritenin emirlerine gönüllü olarak itaat edecekleri anlamına gelmektedir.

Şimdi daha önce de farklı bağlamlarda ifade ettiğimiz gibi, iktidarın kaynağının Allah olduğu ya da yöneticinin Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olduğu görüşü, iktidarların meşruluklarını tesis etmek için başvuru en güçlü söylemlerden biri olmuştur. İnsansal dünyanın biçimlendirilmesinde, sosyal, siyasal, ekonomik, hukuki, ahlaki vb. her türlü insani etkinlik alanının anlamlandırılmasında Tanrı tasarımlarının belirleyici bir rolü olduğuna dikkat çeken Evkuran'ın da vurguladığı gibi,

"tasavvur edilebilir her türlü sosyal, siyasal ve ekonomik kuramlar tanrısal bir kavram ve düşünceden bir şekilde ilham almıştır. Kitabı olsun ya da olmasın din, pek çok beşeri özellikle de siyasal tasarımın temeli

²⁴⁸ Ancak öte yandan, tam da bu nokta da, İslam öğretisine göre İslam peygamberi Muhammed'in otoritesinin bile kısmi bir otorite olduğunu hatırlatmamızda fayda vardır. Çünkü daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, onun otoritesi, Tanrı tarafından yetkilendirilmiş, yalnızca kaynağı bakımından değil, kullanılması bakımından da Tanrı'nın iradesine tâbi kılınmış bir otoritedir.

²⁴⁹ Gauchet, *Age.*, s. 48

²⁵⁰ *Age.*, s. 48

konumundadır. Kuramlar ve tasarımlar ilahileştirildikleri ölçüde meşruiyet, güç ve süreklilik kazanmıştır.”²⁵¹

Evkuran’ın sözünü ettiği ilahileştirme, Sünni siyasal teolojilerinde de etkili olmuş, Sünni İslam’ın iktidar kavrayışı, meşruiyet, güç ve sürekliliğini bu sayede kazanmıştır. Belki de burada asıl vurgulanması gereken meşruiyetten çok güç ve süreklilik olmalıdır. Zira dünyevi-beşeri kurumları ilahileştirmenin, bir iktidar ideolojisi açısından asıl önemi, kurumlara sorgulanamaz, değiştirilemez bir nitelik kazandırması; bu ilahileştirme vasıtasıyla, Allah’ın yaratıklarıyla ilişkisinin analogik olarak beşeri dünyaya aktarılması ve nihayetinde yöneten ile yönetilen arasında emir-itaat ilişkisinin ilahi bir kader olarak teyid edilmesidir. Nitekim Sünni siyasal teologları, kendi Tanrı tasavvurlarına uygun bir siyasal otorite modeli geliştirmişler; tanrısal niteliklerle donatılan halife ile ümmet arasındaki ilişkiyi, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiden hareketle tesis etmişlerdir. Evkuran’ın ifadesiyle,

“tarihsel koşulların yarattığı bu öğretilerde, Tanrı’ya ait pek çok niteliğin devlet başkanı tasarımlarına transfer edildiğini gözlemlemek mümkündür. Bir teolojik sistemin odağında yer alan Tanrı imajı, aynı zamanda o teolojik sisteme ait politik tasarımın da merkezinde yer almaktadır. Sünniliğin Tanrı imajı aynı zamanda onun politik sisteminin de kurucu unsurudur.”²⁵²

Şimdi Sünni teologların Tanrı imajının kaynağında Eş’ari ekolünün Tanrı tasavvuru olduğunu daha önce de ifade etmiştik. Eş’ari ekolünün Tanrı tasarımında ön plana çıkan en temel görüş, Tanrı’nın mutlak kudret, mutlak irade ve mutlak ilim sahibi bir varlık olduğu görüşüdür. Çok genel olarak ifade edecek olursak Eş’ari kelamcılar, Tanrı’nın sıfatları arasında Tanrı’nın kudreti, iradesi ve ilmi meselesi üzerinde çok fazla durmuşlar, Tanrı’nın mutlak, ezeli bir kudretle bütün fiillere gücünün yettiğini her fırsatta vurgulamışlardır. A. Arslan’ın ifadesiyle,

“Eş’arî’nin Tanrı’sı, evrenin mutlak hakimi, mutlak efendisi, mutlak kudretli, mutlak özgür bir Tanrı’dır. Bu Tanrı’nın kendisine tâbi olacağı hiçbir şart, kayıt veya belirleme yoktur. Tersine bütün şart, kayıt ve belirlemeler O’nun özgür iradesinin sonuçları olarak ortaya çıkmaktadır.”²⁵³

²⁵¹ Evkuran M., *Age.*, s. 230

²⁵² *Age.*, s. 230

²⁵³ Arslan, A., *İbni Haldun*, s.227

Anlaşılan o ki, Eş'ari ekolünün atomcu fiziği, tam da Tanrı'nın mutlak irade ve kudretini kanıtlamak amacıyla geliştirilmiştir. Gardet'nin de dikkat çektiği gibi Eş'ariler için atomculuk, “özellikle Tanrı'nın sonsuz özgürlüğü ve O'nu tek fail yapan mutlak kudretini tasdik etmek için ideal ‘doğa felsefesi’ olarak görünmüştür”²⁵⁴. Örneğin, gerçek olarak bölünmez ve olumsal olan atomu kabul eden Bakıllani için her türlü maddi tözün temeli olan atomlar, doğrudan doğruya ve her an Tanrı tarafından yaratılmaktadır ki, bu da Tanrı'nın yaratımının keyfiliği anlamına gelmektedir. Ayrıca, her şeyin Tanrı'nın iradesi ve kudretinin bir eseri olduğunu temel alan bu atomcu fiziğin bir sonucu da nedenlerle eserler arasındaki ilişkinin reddedilmesidir. Zira Eş'ari kelimcileri için neden ile eser arasında hiçbir zorunluluk, hiçbir bağlantı yoktur, her şey Tanrı'nın mutlak iradesinin sonucudur. Müslüman kelimcilerin Tanrı'nın mutlak kudretini ancak bu sıkı vesilecilikle (occasionalisme) kurtarmayı düşündüklerini ifade eden Gardet'nin de vurguladığı gibi, Eş'ari keliminde,

“Aristotelesçi anlamda değişmez doğılardan kaynaklanacak “doğa yasaları” yoktur. İlineklerin birbirlerini takip etmelerinde bazı ritimler (Eş'ariler bunlara ‘âdetler’ derler) varsa da onlar kesinlikle ‘belirlenmiş’ değildirler; Tanrı her an bu ‘âdetler’i kırabilir, kesintiye uğratabilir, bir ilineğin yerine başka bir ilineği geçirebilir O zaman basit olarak ‘âdetin kırılması, kesintiye uğraması’(hârik al-âda) demek olan ‘mucize’ ortaya çıkar. Nedensellik diye bir şey yoktur, sadece basit bir arkadan gelme (séquence) vardır ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin kabul edilebilir olduğu ileri sürülebilir.”²⁵⁵

O halde doğaldır ki, Tanrı'nın mutlak efendi, mutlak irade, mutlak kudret olarak tanımlandığı Eş'ari'nin Tanrı tasarımı karşısında insana düşen tek hisse, “gerçek ve sadık bir hizmetçilik hissesidir”²⁵⁶. Zira Arslan'ın da ifade ettiği gibi, Eş'ari'de Tanrı,

“evrende her şeyin mutlak ve biricik yaratıcısı, biricik faili, biricik nedeni olduğu için insanın fiillerinin de gerçek anlamda biricik yaratıcısı ve nedeni O'dur. Bundan ötürü gerçek anlamda insanın ne kudretinden ne özgürlüğünden söz edilebilir.”²⁵⁷

Nitekim Eş'ari kelimcileri, insanda kendine has bir kudretin olamayacağını sadece Tanrı tarafından yaratılmış bir kudretin mevcut olacağını ileri sürmüşlerdir. Eş'ari kelimcilerin bu yaklaşımı, yani mutlak ilâhî kudret doktrini, siyasal otoriteye mutlak anlamda

²⁵⁴ Gardet-Anawati, *Age.*, s. 99

²⁵⁵ *Age.*, s. 100

²⁵⁶ Arslan, *Age.*, s. 226

²⁵⁷ *Age.*, s. 227

itaat edilmesi gerektiğini ileri süren Sünni teologların her fırsatta başvurdukları en önemli kaynak olmuştur.

Zira Sünni siyasal teolojilerinde de Tanrı, mutlak anlamda tek gerçek otorite, karar verme ve düzenleme hakkına sahip tek gerçek iradedir ve bu mutlak otorite, mutlak irade karşısında insana düşen tek yükümlülük koşulsuz şartsız itaattir. Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin mutlak kudret ve mutlak irade dolayısıyla tesis edildiği bu yaklaşım içerisinde insanın kendine özgü bir eylem alanından bahsetmemiz mümkün değildir. Başka bir deyişle Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin, adalet ve sevgi yerine salt güç ve kudret üzerine kurulduğu bu tasarımlarda insansal alana dair her türlü etkinlik, her türlü varoluş tarzı Tanrı'nın mutlak iradesinin bir ürünü olarak kabul edilecek, sosyal-siyasal alandaki her türlü kurum ve etkinlik Tanrı'ya referansla tanımlanacak ya da Tanrı dolayısıyla meşrulaştırılacaktır. Nitekim Sünni teologlar siyasetin ilke ve kurallarının kaynağı olarak Tanrı'yı işaret etmişler, iktidarın yalnızca meşruluğunu değil, insanın bütün yapıp etmelerini de tek ilahi kaynak ve neden olarak Tanrı'da temellendirmişlerdir.

İşte bu nedenle Sünni teologlar, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul ettikleri halifeyi, tam da Tanrı'nın temsilcisi olması nedeniyle, tanrısal niteliklerle donatmışlardır. Dolayısıyla nasıl ki, Tanrı evrendeki her şeyin sahibiyse, her şey O'nun mülküyse ve O'nun mülkü üzerinde dilediğini yapma hakkı varsa, aynı şekilde halifenin de ümmeti üzerinde dilediği gibi tasarruf etme hakkı vardır; nasıl ki Tanrı karşısında insan sadece itaat etmekle yükümlüyse, aynı şekilde halife karşısında da insana düşen tek yükümlülük her ne koşulda olursa olsun mutlak anlamda itaat etmesi, onun emirlerini sorgulamamasıdır. Örneğin, alemdeki her şeyin Allah'ın iradesinin bir sonucu olduğunu ifade eden Gazali için Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olan devlet başkanı, Allah'ın kullarının işlerini görmek için başkan yaptığı kuldur.²⁵⁸ Bu da meşruluğunu Tanrı'dan alan halifenin ümmeti tarafından yargılanamayacağı, sorgulanamayacağı anlamına gelmektedir ki Crone'nun da ifade ettiği gibi, Ortaçağ Sünni İslam dünyasında halifenin Allah'tan başka kimse tarafından sorgulanamayacağına dair genel bir mutabakat vardır.²⁵⁹ Çünkü Sünni siyasal teolojilerinde halife otoritesinin meşruluğunu, toplumdan ya da bireylerden değil,

²⁵⁸ Gazali, *Yöneticilere Tavsiyeler (Et-Tibrü'l-mesbuk fi nasihati'l-mülk)*, çev. O. Arpaçukuru, İlke Yay., İstanbul, 2008, s.65-66

²⁵⁹ Crone, *Age.*, s.413

aşkın bir ilkeden, yani Tanrı'dan aldığı için bireylere ya da topluma karşı hiçbir sorumluluğu yoktur, halifenin tek sorumluluğu Tanrı'ya karşıdır. Evkuran'ın da vurguladığı gibi,

“Tanrı'nın mutlak anlamda irade ve kudret sahibi olması, yani her şeyi isteyebilme ve istediği her şeyi yapabilme gücüne sahip olması, iradesine karşı koyacak bir gücün bulunmaması şeklinde ifade edilen teolojik ilke, yöneticinin irade ve gücünün ve bu güce dayalı icraatlarının sorgulanamazlığı ilkesi olarak siyasal alana yansımaktadır.”²⁶⁰

İşte bu kavrayışın Müslüman tahayyülündeki karşılığı otoriteye itaatin aynı zamanda dinsel bir erdem olduğudur. Dolayısıyla bu bağlamda otorite kavramının etik ard-alanını inceleme konusu yapmamız gerekmektedir; zira daha önce de vurguladığımız üzere geleneksel İslam öğretisinde dinsel olan ile ahlaki olan arasında hiç bir mesafe yoktur. Üstelik iktidarı tahkim etmenin en etkili yollarından biri de ahlaki siyaseten düzenlemektir.

C.3. OTORİTE KAVRAMININ ETİK ARD-ALANI: YÖNETİCİYE İTAATİN TEOLOJİK ARD-ALANI

Otorite kavramını incelediğimiz bölümde de ifade ettiğimiz gibi, en genel anlamda otoriteye itaat, kendiliğinden, gönüllü olarak gerçekleşen bir eylemdir. Otoritenin işaretinin, onun sorgulanmaksızın tanınması olduğuna dikkat çeken Friedman'ın da belirttiği gibi, otoriteye gönüllü itaat, öznel yargıdan feragat etme olarak adlandırılmaktadır.²⁶¹ Friedman'a göre, otoriteyi tanıyan, kabul eden, ona tabi olan bir kişi aynı zamanda kendi öznel ve bireysel yargılarından feragat ettiğini de söylemiş olmaktadır.²⁶² Dolayısıyla bu noktada yanıtını arayacağımız soru, otoriteye tabi olanların öznel yargılama haklarından niçin vazgeçtikleri sorusu olmalıdır ki, bu bağlamda inceleme konusu yapacağımız kavram, yükümlülük kavramıdır.

Ancak öte yandan yükümlülük kavramını ele almadan önce, daha önceki bölümlerde farklı bağlamlarda yapmış olduğumuz ayrımı, yani otoriteye tabi olmakla otoriteye bağlanmak arasındaki ayrımı hatırlamamız gerekmektedir. Çünkü meşruluğunu, sahip olduğu belli bir

²⁶⁰ Evkuran M., *Age.*, 230

²⁶¹ R. B. Friedman, *Agm.*, s. 108

²⁶² *Agm.*, s. 108

statüden ya da makamdan alan otoriteye itaat ile meşruluğunu, aşkın bir ilkeden alan otoriteye itaat arasında fark vardır. İlkinde insanlar, onların kendilerinin de tabi olduğu yasalar aracılığıyla yetkilendirilmiş, belli bir makama sahip olan otoriteye, tam da bu yasalar nedeniyle itaat ederler. Başka bir şekilde söyleyecek olursak onların itaatle yükümlü oldukları şey yasaların kendisidir ki, bu da itaatin yukarıdan, zorlama ile gerçekleştiğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Buna karşılık ikinci durumda, yani bir konuda diğerleri için ulaşılabilir üstün bir bilgiye, deneyime sahip olduğuna inanılan ya da aşkın, kutsal bir dünyanın temsilcisi olarak kabul edilen bir otoriteye itaat, onun otoritesinin meşruluk kaynağı nedeniyle, gönüllü bir itaattir. Bu da bizi yine Platon'un otorite kavrayışına ya da dinsel otorite kuramlarına geri götürmektedir. Zira meşruluk ilkesini metafiziksel kaynaktan, aşkın bir ilkeden alan bu otorite modellerinde, otorite ile diğerleri arasındaki ilişki, tam da bu aşkın ilke nedeniyle mutlak bir bağlılık ilişkisidir. Nitekim daha önce vurguladığımız gibi, insanlar, meşruluk kaynağını aşkın bir ilkeden alan otoriteye başka hiçbir dışsal nedene ihtiyaç duymaksızın bağlanmaktadır. Bu kuramlarda otoriteye itaat, moral ya da dinsel bir yükümlülük olarak karşımıza çıkmaktadır.

Raphael de insanların niçin otoriteye itaat etmekle yükümlü oldukları sorusunun, iki açıdan yanıtlanmasının mümkün olduğuna dikkat çekmektedir. Raphael'e göre insanlar ya otoritenin emirlerine itaat etmenin kendileri için daha iyi olduğunu, kendi çıkarlarına daha uygun olduğunu düşündükleri için itaat ederler; ya da itaat etmek için moral bir yükümlülüğe sahip olduklarına inandıkları için itaat ederler. Raphael için ilk açıklama, yani itaatin temeli olarak çıkar duygusunu kabul etmek, yeterli bir açıklama değildir, çünkü bir kişi çıkarına uygun olduğu için itaat ederken bir diğer kişi kendi çıkarına uygun olmadığını düşündüğü için itaat etmeyecektir. Bu nedenle Raphael, ikinci açıklamayı dikkate almamız gerektiğini, yani insanların itaat etme eyleminin altında yatan moral temelleri incelemek gerektiğini ileri sürmektedir.

O halde bu bağlamda ilk olarak Platon'un otorite kavrayışını ele alalım, çünkü itaat etme eyleminin moral temelleri en açık şekliyle Platon'un siyaset felsefesinde karşımıza çıkmaktadır. Daha önceki bölümlerde de ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız gibi, Platon'a göre ahlak ve siyaset arasında uyum vardır, zira her ikisinin de esas amacı insanın hakiki mutluluğa ulaşmasını sağlamaktır. Kısaca hatırlatacak olursak, Platon için insanın hakiki mutluluğa ulaşması, kendi doğasına uygun olan şeyi yapması, yani kendini gerçekleştirmesi ve bu

sayede insansal yetkinliğe ulaşması ile mümkün olmaktadır ki, bu da ancak iyi düzenlenmiş bir siyasi yaşam içerisinde gerçekleşebilir.

Platon'a göre insani mutluluğu sağlayacak olan iyi düzenlenmiş ideal devlet, adalet ilkesine göre düzenlenmiş olan devlettir, yani "herkesin kendi doğasına uygun olan işi yaptığı, başkalarının işine karışmadığı"²⁶³ bir devlettir. Nitekim toplumun nasıl kurulduğu sorunu da bu bağlamda ele alan Platon için toplumu ortaya çıkaran şey, "insanların doğaları gereği birbirlerine benzememeleri, kiminin şu işe kiminin ise bu işe daha yatkın olmasıdır"²⁶⁴. Başka bir deyişle herkes aynı işi yapacak doğaya sahip değilse, bu durumda insanlar birtakım işleri yapabilmek, ihtiyaçlarını karşılayabilmek için birbirlerine ihtiyaç duyarlar; bu ihtiyaç iş bölümü yapılmasını zorunlu kılar. İşte toplumun kendisi gereğince kurulduğu bu işbölümü, her insanın kendi doğasına uygun olan işi yaptığı, iyi-adil bir düzenin temelidir. Bu da demektir ki, Platon'un insanların bir araya gelerek toplumu oluşturmalarının nedeni olarak kabul ettiği iş bölümü ilkesi, hiçbir iradenin sonucu olmayan, tam tersine insanın kendi doğasının zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan bir durumdur; yani Platon'a göre her insanın kendi doğasına uygun olan bir işi varsa ve her insanın kendi doğasına uygun olan bu işi yapması insanı, iyi yaşama, hakiki mutluluğa götürecektir olan iyi, adil bir sosyo-politik düzenin ortaya çıkması için zorunlu ise o halde her bir insanın üzerine düşen bir yükümlülük, bir ödev vardır ki, bu da her bireyin kendi doğasını gerçekleştirmesi, bu doğaya uygun olan işi yapması, başkasının işine karışmamasıdır. Yani Platon için bireyin hakkı olan şey, aynı zamanda o bireyin ödevidir, yükümlülüğüdür. Sabine'in de dikkat çektiği gibi, "Platon için hak kavramı, hukuksal bir kavram değildir, yani Platon hak kavramını söz konusu ederken insanın, yasalar tarafından korunup devlet otoritesiyle desteklenen iradi eylemlerini kastetmez (...) aksine bireyin kendi doğasına uygun olarak yaptığı hizmetleri veya ödevleri kasteder"²⁶⁵. Dolayısıyla Platon'un siyasi kavrayışında insanların otoritenin emirlerine niçin itaat etmek zorunda oldukları sorusu yer almaz. Çünkü Platon için politik yükümlülük aynı zamanda ahlaksal bir ödev, ahlaksal bir yükümlülüktür. İnsansal yaşamın en yüksek amacı olan hakiki mutluluğa ulaşmak için filozoflar yönetme ödevini, yönetilenler itaat ödevini yerine getirmelidirler.

²⁶³ Platon, *Devlet*, 433a-b, 434 a

²⁶⁴ *Age.*, 370 b

²⁶⁵ Sabine, *Age.*, s.50-51

Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Platon'un otorite kavrayışında yönetilenin kendi iyiliği, kendi mutluluğu ancak yönetene bağlı olmasıyla, onun kararlarına, emirlerine sorgulamaksızın itaat etmesiyle mümkün olmaktadır. Başka bir deyişle otoriteye bağlı olan kişilerin tek bir yükümlülükleri vardır, o da otoriteye itaat etmektir. Devlet ile insan arasında benzerlik kuran, devleti, büyütülmüş bir insan olarak tanımlayan Platon için nasıl ki sağlam bir bedende başın yönetimi altındaki bütün organlar kendi işlerini yapıyorsa aynı şekilde iyi ve adil bir devlette de doğaları gereği yönetme hakkına sahip olan filozofların yönetimi altındaki yönetilenler, yine kendi doğaları gereği yönetime katılmakla değil çalışmaya, üretmeye yatkın oldukları için kendi doğalarına uygun işleri yerine getirmek ve hiçbir zorlama, baskı ya da ikna olmadan itaat etmekle yükümlüdürler. Çünkü yönetilenler, tıpkı bedenin parçaları gibi bütünün sağlığını düşünmek ve bunu sağlayacak görevleri yerine getirmek zorundadırlar. Yönetilen sınıfın tek işlevinin hizmet görmek, tek erdeminin de itaat etmek olduğunu belirten Sabine'nin ifadesiyle,

“toplumun maddi gereksinimlerini sağlamakla yükümlü olan yönetilenler sınıfının itaat etmekten başka bir görevleri yoktur (...) bu da onların, hemen hemen hiçbir siyasal hakka sahip olmadıkları anlamına gelir (...) devlet hayatında onlar yalnızca seyirci durumundadır.”²⁶⁶

Şimdi, fiziksel bir baskı aracı kullanmaksızın ve kendi taleplerini tartışmaya, haklı göstermeye çalışmaksızın gönüllü itaati sağlayan modelleri içerisinde en etkili olan otorite modelinin, dinsel temelli otorite olduğunu daha önceki bölümlerde ve farklı bağlamlarda ele almıştık. Kısaca hatırlayacak olursak, monoteist dinsel öğretilerde, insansal yaşam alanları Tanrı dolayımıyla temellendirildiği, anlam ve değer kazandığı için ahlak, siyaset ve din arasında özdeşlik olduğu ileri sürülmüştür, çünkü bu öğretilere göre, hem ahlak hem siyaset hem din, aynı amaç etrafında birleşirler; yani üçünün de amacı, insanın hem bu dünyada hem de öte dünyada kurtuluşunu sağlamaktır. Dolayısıyla bu öğretilerde meşruluğunu Tanrı'dan alan siyasal otoriteye itaat, insana hem moral hem de dinsel bir yükümlülük olarak sunulmaktadır.

Şimdi, Ortaçağ İslam dünyasında da teologlar, ahlak, din ve siyaset arasında özdeşlik olduğunu, üçünün de esas amacının insanların bu dünyada mutluluğu, öte dünyada kurtuluşu elde etmelerini sağlamak olduğunu ileri sürmüşlerdir. İslam teologları için siyasetin temelindeki esas ilke adalet ilkesidir; halifenin en asli görevi ise siyasal-toplumsal yaşamı adalet ilkesine göre düzenlemek, insanlar arasında adaleti sağlamaktır. Nitekim bu teologların

²⁶⁶Age., s. 49

eserlerinde halifenin nitelikleri sıralanırken en çok vurgulanan nokta, halifenin adil olması gerektiği meselesidir.

Kuşkusuz, İslam dünyasında adalet kavramı, dinsel-ahlaksal içerikli bir kavramdır. Zira İslami bakış açısından adalet kavramı, Tanrı ile insanlar arasındaki ezeli sözleşmede ortaya çıkmaktadır. Otorite kavramının ontolojik temellerini incelediğimiz bölümde, İslam öğretisindeki Tanrı ile insan arasında gerçekleşen ezeli sözleşme konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Kısaca hatırlayacak olursak, İslam öğretilerine göre Allah ile insan arasında, tek bir kereye mahsus olmak üzere ezelde gerçekleşen bu sözleşmeye göre, Allah tarafından yaratılan insan, yaratıcısının mutlak tekliğine ve aşkınlığına şahitlik ettiğini itiraf etmiş ve Allah'a boyun eğmeyi kabul etmiştir. Bu ezeli sözleşme nedeniyle Allah'a iman etme, O'nun emirlerine itaat etme ödeviyle yükümlü kılınan insanlar, bu ödevi yerine getirdikleri takdirde hem bu dünyada, hem de öte dünyada mutlu olma imkanına kavuşacaklardır. Gardet'nin de ifade ettiği gibi,

“İslam dünyasında, özü itibarıyla sözleşmeye dayanan bir ahlaka atıfta bulunan her adaletin temeli, insan açısından Tanrı'nın kullarına cömertçe bağışladığı büyük 'sözleşmeye' uymasındır (...) Kulu mümin yapan şey, işte tam da kendisine emredilmiş olan itaat ve tapma ödevleri konusunda sözleşmeye bağlı kalmasıdır. O halde her Müslüman *a priori* olarak adalet erdemine karşı olumlu bir ön düşünceye, ön eğilime sahip olacaktır.”²⁶⁷

Dolayısıyla bu ezeli sözleşme gereği her Müslüman bireyin yükümlülüğü, adalet ilkesine göre yaşamak, başka bir deyişle, *Kur'an*'ın temel prensiplerinden biri olarak kabul edilen, 'iyiliği emretme kötülükten alıkoyma' (emr -i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker) ilkesine uygun bir yaşam sürmektir. İslam dogmasına göre iyilik, Allah'ın emrettiği şeylerdir, kötülük ise Allah tarafından yasaklanmış olan söz ve fiillerdir. Zira daha önce de açıkladığımız gibi yaratım dogmasının zorunlu bir sonucu olarak insansal dünyaya dair her şey mutlak İrade olan Tanrı tarafından belirlendiği, açıklandığı, anlam ve değer kazandığı için iyilik ve kötülüğün açıklayıcı ilkesi Tanrı olacaktır. Bu da demektir ki, her Müslüman için, adil olma, iyiliği emretme ve kötülükten sakınma, yani sözleşmeye uyma ödevi aslında dinsel bir yükümlülüktür. Çünkü Tanrı, onlara, “ey iman edenler, sözleşmenin gereğini yerine getirin”²⁶⁸ diye buyurmuştur ki, bu sözleşmeye aykırı hareket edenler, ebedi mutluluğa ulaşma imkanından yoksun kalacaklardır.

²⁶⁷ Gardet, *Age.*, s. 121-122

²⁶⁸ *Kur'an*, 5-1

Ancak öte yandan şunu da hatırlamamız gerekmektedir ki, iyiliği emretme kötülükten sakınma ödevi, yalnızca dinsel bir yükümlülük değil aynı zamanda bütün Müslümanların üstlenmesi gereken toplumsal-siyasal bir yükümlülüktür. Zira *Kur'an*'da geçen “Siz insanlar içinde çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz. İyilikleri emreder, kötülüklerden vazgeçirmeye çalışır ve Allah’a iman edersiniz”²⁶⁹, “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip, kötülükten men eden bir topluluk bulunsun, işte kurtuluşa erenler onlardır”²⁷⁰ ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, İslami bakış açısına göre hakiki İslam toplumu, bu ilkeye göre düzenlenmiş bir topluluktur, “Müslüman cemaati kendisini adaletin dünyası, iyiliği emretme, kötülüğü men etmekle yükümlü halk olarak tanımlamaktadır”²⁷¹. Dolayısıyla iyiliği emretme kötülükten kaçınma görevinin, İslam toplumunun her bir üyesinin yapmakla yükümlü olduğu kamusal bir görev olduğunu kabul eden İslam teologları Peygamberin “sizden kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin, şayet buna gücü yetmezse, diliyle değiştirsin, şayet buna da gücü yetmezse, onu kalbiyle değiştirsin, ancak bu imanın en zayıfıdır” hadisini de referans göstererek bütün Müslümanların bu görevi yerine getirmelerinin zorunlu olduğu ileri sürmüşlerdir. Böylece aslında dinsel-ahlaksal bir ilke olan iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma ilkesinin yalnızca dinsel-ahlaksal değil aynı zamanda siyasal alanın düzenlenmesinde de etkili olan en temel ilke olduğunu söylememizde hiçbir sakınca yoktur. Hatta diyebiliriz ki, hakem olayının ardından ortaya çıkan mezhepler, ekoller siyasal alanla ilgili bütün düşünce ve eylemlerini bu ilkeden hareketle meşrulaştırmışlardır.

Öyle ki, bu ilke, Hariciler tarafından uygulanan her türlü şiddet eyleminin dinsel meşruluk ilkesi olmuş; Hariciler, bu ilkeden hareketle iyiliği emretme kötülükten alıkoyma adına kendilerinden olmayan herkese karşı cihad ilan etmişlerdir. Zira Hariciler için iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma ödevi, bütün toplumun sorumlu olduğu bir ödevdir, bu nedenle hakiki İslam toplumu içinde yaşamak isteyen herkesin bu ilkeye göre yaşaması, bu ilkeyi bütün dünyaya yaymaya çalışması gerekmektedir.

Yine Mu'tezile ekolünün temsilcileri de iyiliği emretme ve kötülükte alıkoyma ilkesine siyasi bir anlam yüklemişlerdir. Mu'tezile kelimcileri, bir yandan Haricilerle benzer bir zeminden hareket ederek bu ilkeyi ihlal ettikleri gerekçesiyle Emevi halifelerine isyan edilmesi gerektiğini savunmuşlar, yani zalim bir imama itaat edilmemesi gerektiği görüşünü

²⁶⁹ *Kur'an*, 3-110

²⁷⁰ *Kur'an*, 3-104

²⁷¹ Gardet, *Age.*, s. 131

bu ilkeden hareketle meşrulaştırmışlar; diğer bir yandan da Abbasi halifeleri döneminde de yine aynı ilkeden hareketle, dinin ve devlet düzeninin korunması için mevcut halifeye itaat edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Yine Sünni teologlar da İslam dünyasının, adalet ilkesine göre düzenlenmiş bir toplum olduğunu ve bunun da ancak adil bir halifenin, yani iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir halifenin yönetimiyle mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Şöyle ki, Tanrı ile insan arasındaki ezeli sözleşme dünyevi alanda, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olan halife ile ümmeti arasında ortaya çıkacaktır; yani adaletle hükmeden halife karşısında ümmetin payına düşen ödev, itaat etmektir. Nitekim Sünni teologlara göre, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olan Peygamber, *Kur'an*'da da ifade edildiği gibi, “onlara ma'rufu (iyiliği) emretmiş ve onları kötülükten alıkoymuş”²⁷² ve bu ilkeyi, siyasetin en temel ilkesi olarak kabul etmiş ve uygulamıştır. Buna karşılık Müslümanlar da Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olarak kabul ettikleri Peygamberin emir ve yasaklarına itaat etme yükümlülüklerini yerine getirmişler; tıpkı Tanrı ile yapılan ezeli sözleşmenin gerektirdiği yükümlülükleri yerine getirdikleri, yani Mutlak Otorite karşısında sorgulamaksızın gönüllü olarak itaat ettikleri gibi, O'nun temsilcisi olan Muhammed'in otoritesi karşısında da hiçbir sorgulamada bulunmaksızın itaat etmişler, böylece hem bu dünyadaki hem de öte dünyada hakiki mutluluğu elde etme imkanına kavuşmuşlardır.

Dolayısıyla Sünni teologlar, *iyiliği emretme kötülükten men etme* ilkesinin, siyasal otoritenin yönetilenlerle ilişkisi bakımından en asli görevi olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Örneğin adaleti “toplumu ülfete çağıran ve iktidara itaat etmeye sevk eden”²⁷³ bir ilke olarak tanımlayan Maverdi için adalet, siyasetin en yüce amacıdır. Bu nedenle Maverdi'ye göre siyasal otorite, “en üstün ahlakı temsil eden Peygamberin niteliklerine sahip olduğu ve onun yolunda gittiği”²⁷⁴ için adalet ilkesine göre yöneten, bu ilkeyi toplumsal-siyasal yaşamın temeli yapan, bu ilkeye göre insanların davranışlarını düzenleyen kişidir. Yine Gazali için de siyaset, insanları iyiliğe teşvik etmek, kötülükten men etmek ve düzgün ahlaki alışkanlıklar kazandırmak suretiyle halkın ruhunu temizlemektir ve bu da iyiliği ve kötülüğü bilen, uygulayan adil bir halifenin varlığı ile mümkündür. Siyasetin özünün, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak olduğunu ileri süren İbni Teymiye de

²⁷² *Kur'an*, 7-157

²⁷³ Maverdi, *Edeb'üd-Dünya Ve'd-Din*, çev. A. Akın, Çelik yay., İstanbul, 1998, s. 198

²⁷⁴ *Age.*, s. 198

iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak ilkesini uygulamaya geçirmenin bir yolu olarak şer'i cezaları kabul etmektedir; çünkü ona göre, “Allah, *Ku'ran*'la yola gelmeyen sultanla yola getirecektir.”²⁷⁵

O halde diyebiliriz ki, genel olarak aşkınlık ilkesine referansla temellendirilen otorite kavrayışlarında karşılaştığımız ahlak ve siyaset arasındaki ilişki, farklı bir bağlamda da olsa, Sünni teologların otorite öğretilerinde karşımıza çıkmaktadır. Sünni teolojilerde de siyasal otoritenin görevi, kendi otoritesi altında bulunanların mükemmelliğini sağlamak, onlara iyiyi, doğruyu öğretmektir. Ayrıca Sünni teologlar için ahlakın kaynağı dindir, dolayısıyla onların öğretilerinde ödevler, ahlaksal-dinsel yükümlülükler haklardan çok daha önemlidir. Tam da bu nedenle Sünni teologların öğretilerinde, otoriteye itaat, aynı zamanda ahlaksal-dinsel bir ödev olarak kabul edilmiştir.

Şimdi hilafet kuramlarına geçerek, buraya kadar yapmış olduğumuz temellendirmenin, Maverdi, Gazali ve İbni Teymiye'nin siyasal öğretilerindeki karşılıklarını tespit etmeye çalışalım.

²⁷⁵ İbn Teymiye, *Es-Siyasetü's-Şer'iyye*, çev. V. Akyüz, Dergah Yay., İstanbul, 1999, s. 153

IV. BÖLÜM

D. HİLAFAFET KURAMLARINDA SİYASAL OTORİTE

Çalışmamızın başlangıcında da vurguladığımız gibi, Abbasi hanedanlığının gerileme döneminde, sarayın himayesi altındaki ulemalar, teologlar tarafından üretilmiş olan Sünni hilafet kuramları, bir yandan halifelik kurumunun savunulmasına, güçlendirilmesine diğer yandan da mevcut siyasal gerçekliğin meşrulaştırılmasına hizmet etmişlerdir. Zira Sünni hilafet kuramlarının ortaya çıktığı dönem, iktidarın, güç yoluyla emirlere, vezirlere ya da sultanlara geçtiği bir dönemdir ki, bu tablo içerisinde Abbasi halifeleri ise sadece sembolik bir makam olarak varlıklarını devam ettirmektedir. Tam da bu nedenle, E. Rosenthal'in de ifade ettiğı gibi,

“Sünni fıkıhçıların öncelikli görevi, hilafet doktrinini formüle edip yorumlamak değil, fakat İslam cemaatinin birliğini korumak amacıyla *Ku'ran*, Sünnet ve Hadis'i siyasal gerçekliğin ışığında yorumlayarak mevcut tarihi-siyasi durumu Şeriat'la uyumlu hale getirmektir.”²⁷⁶

Dolayısıyla ilk olarak hilafet kuramlarının ortaya çıktığı siyasal ortamı genel hatlarıyla ele almamız yerinde olacaktır.

Şimdi hilafet kuramlarının üretildiğı dönem, Abbasi devletinin çatısı altında bulunan, yani merkezi otoriteye bağılı olarak çalışan emirlerin, valilerin bağımsızlıklarını ilan ettikleri bir dönemdir ki, bu da Abbasi halifelerinin İslam dünyasının tek otoritesi olma özelliğini fiilen kaybettiğı anlamına gelmektedir. Ayrıca daha önceki bölümlerde de ayrıntılı bir şekilde açıkladığımız gibi, İslam dünyasında siyasal parçalanmalar, her daim mezhep çatışmalarını beslediğı için siyasal alandaki bu parçalanmalar, bölünmeler, Abbasi halifelerinin yalnızca siyasal alanda değil, aynı zamanda dinsel alandaki otoritesini de zayıflatmıştır.

²⁷⁶ E. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. A. Çaksu, İz yay., İstanbul, 1996, s. 42-43

Şöyle ki, Abbasi hilafetinin bünyesinde bulunan valilikler, birbirinden farklı mezheplerden, tarikatlardan oluşan topluluklardır. Başka bir deyişle, bu dönemde mezhepler, fırkalar, tarikatlar, hem Abbasi bürokrasisinin işleyişinde etkili olan hem de yerel siyasi örgütlenmenin temelinde yer alan güçlerdir. Dolayısıyla birbirlerinden farklı bölgelerde etkili olan ve her biri kendine uygun bir toplumsal kimlik yaratan bu mezhepler, yerel, toplumsal ve siyasal amaçları doğrultusunda sürekli olarak birbirleriyle çatışma içerisinde olmuşlardır. Bu çatışmalar neticesinde, halifelik kurumunun hem dinsel hem de siyasal otoritesi sarsılmıştır.²⁷⁷

Yine bu dönemde Şiilik, özellikle de İsmailiyye mezhebi çok güçlenmiştir. Nitekim bu mezhebin kültürel, toplumsal, ideolojik desteğiyle kurulan Fatımi devleti, İslam peygamberi Muhammed'in hakiki ardılının, halefinin kendileri olduğunu iddia etmişlerdir. İşte Fatımilerin bu söylemi, meşruiyetini, dini koruma ve devam ettirme iddiasına dayandıran Abbasi hilafetinin İslam toplumu üzerindeki dinsel otoritesini zayıflatan bir söylem olmuştur.

Nihayet Şii bir devlet olan Büveyhiler, 945 yılında Bağdat'ın kontrolünü ele geçirmişler, böylece halifeliğin fiili otoritesi sona ermiştir. Ancak öte yandan Büveyhiler, her ne kadar siyasal iktidara sahip olsalar da, Abbasi halifelerinin dinsel otoritesini kabul etmişlerdir. Bu bağlamda Büveyhiler, halifenin, dinsel birtakım görevleri yerine getirme yetkisinin olduğunu, ancak öte yandan yönetme hakkının kendilerinde bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Aslında tam da bu noktada E. Rosenthal ile birlikte şu soruyu sormamız yerinde olacaktır: “Eğer Büveyhi emirleri fiili iktidara tümüyle hâkimlerse o halde niçin Abbasi halifesinin üstün manevi ve dinsel otoritesini tanımışlardır?”²⁷⁸ Rosenthal'e göre, böyle bir sorunun yanıtı, İslam'ın kendine özgü yapısından yola çıkarak yanıtlanabilir. Şöyle ki, dinsel-siyasal bir toplum olan İslam toplumunda, İslam hukukunun otoritesi, sadece yönetilenleri değil aynı zamanda yönetenleri de bağlamaktadır, yani İslam toplumunun yöneticisi olan bir kişi, itaatsizlik, ihtilal ya da isyan gibi engellemelerle karşılaşmak istemiyorsa o zaman meşruluk ilkesini yerine getirmek zorundadır ki, bu da Rosenthal'e göre ümmetin icmasının halifeye vermiş olduğu otoritedir.²⁷⁹ Dolayısıyla güç kullanarak siyasal iktidara sahip olan Büveyhiler, Müslüman toplum nezdinde kendi iktidarlarına meşruluk kazandırmak için

²⁷⁷ Elbette ki Abbasi hanedanlığının zayıflamasının ekonomik, askeri, siyasi bir çok nedenleri vardır. Ancak biz konumuz açısından sadece mezhep çatışmalarını söz konusu ettik. Daha ayrıntılı bir bilgi için bkz Lapidus, *Age.*, s. 191-203.

²⁷⁸ E. Rosenthal, *Age.*, s. 42

²⁷⁹ *Age.*, s. 42

mevcut halifenin dinsel otoritesini de kabul etmişlerdir. Böylece bu dönemde siyasal otorite ile dinsel otorite arasında yüzeysel de olsa bir ayırım tesis edilmiştir.

Nitekim Büveyhiler'den sonra siyasal iktidarı ele geçiren Türk sultanları da, benzer nedenlerden dolayı Abbasi hilafetinin dinsel otoritesini kabul etmişlerdir. Zira Crone'nun da vurguladığı gibi, "Müslümanların çoğu için halife hala Peygamberin kurmuş olduğu İslam ümmetini temsil etmektedir."²⁸⁰ Bu nedenle Gazneli ve Selçuklu sultanları, kendi meşruiyetlerini tesis etmek için mevcut halifeyi desteklemişler, kendilerini, halifenin ve İslam'ın sadık hizmetkarları olarak kabul ettirmeye çalışmışlardır.

O halde toparlayacak olursak hilafet kuramlarının oluşturulduğu bu dönemde halifelik kurumu, güç kullanarak iktidarı ele geçiren emirlerin, sultanların iktidarını meşrulaştıran bir kurumdur ve bu bağlamda o, sadece belirli dinsel yükümlülükleri yerine getiren dinsel bir otorite olarak varlığını sürdürmektedir. İşte bu tablo içerisinde Sünni hilafet kuramcıları, Şii imamet kuramı, özellikle de İsmaili Şiiliği karşısında Abbasi halifeliğini korumak için çaba sarf edecekler ve bu doğrultuda, halifeliğin niçin zorunlu olduğu meselesini, kendi siyasal öğretilerinin merkezine yerleştirerek ideal İslam devletinin siyasal ilkelerini oluşturmaya çalışacaklardır. Ayrıca onlar, İslam'ın siyasal-dinsel birliğini sağlamak amacıyla mevcut siyasal gerçekliği şeriatle uyumlu bir hale getirmek için uğraşacaklardır. Şimdi daha fazla genelleme yapmadan, sırasıyla Maverdi, Gazali ve İbni Teymiye'nin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek bu teologların, mevcut siyasal koşulları şeriate uydurmak için nasıl bir çözüm üretmiş olduklarını göstermeye çalışalım.

D.1. "HİLÂFETÜ'N-NÜBÜVVE" OLARAK SİYASAL OTORİTE: MAVERDİ'NİN KAVRAYIŞI

Sünni İslam dünyasında hilafet meselesine ilişkin ilk sistemli çalışma, Maverdi²⁸¹'nin *el-Ahkamü's-Sultaniyye*²⁸² isimli eseridir. Aslında geçmişten günümüze imamet veya hilafet meselesi üzerine yazılmış en kapsamlı eser olma niteliğini koruyan bu çalışmanın, hilafet

²⁸⁰ Crone, *Age*, s. 330

²⁸¹ Maverdi (974-1058) Abbasi devletinin ikinci döneminde, Fatımilerin Mısır'da, Emevilerin de Endülüste hilafet ettikleri, yani Abbasi halifesinin, İslam dünyasının tek otoritesi olma özelliğini fiilen kaybettiği bir dönemde yaşamıştır. Yine bu dönemde, Abbasi halifeleri, önce Büveyhi emirlerinin, daha sonra da Gazneliler ve Selçukluların yönetimi altında varlıklarına devam etmişlerdir. İşte bu siyasal ortamda kendi hilafet kuramını temellendiren Maverdi, Şafî mezhebinin önde gelen temsilcilerinden biridir. O, fıkıh ve tefsir alanındaki çalışmaları nedeniyle "Akdü'l-Kudat (Kadılarının en üstünü) ünvanını almıştır.

²⁸² Maverdi, *El-Ahkamü's-Sultaniye*, çev. A. Şafak, Bedir Yay., İstanbul, 1994

kuramları içerisinde en çok tanınan ve kendisine en fazla başvuru alan eser olduğunu söylersek hiç de abartmış olmayız. Nitekim İslam siyaset düşüncesi, özellikle de hilafet meselesi üzerine çalışma yapan tarihçilerin, sosyologların, ilahiyatçıların, siyaset bilimcilerin başlangıç noktaları Maverdi'nin hilafet kavrayışı olmuştur.

Şimdi Halifelik kurumunun zayıfladığı hatta fiilen ortadan kalktığı bir ortamda, diğer Sünni teologlar gibi, Maverdi'nin de ilk meselesi hilafetin zorunluluğunu tesis etmek, daha doğru bir ifadeyle hilafetin aklen mi yoksa şer'î mi zorunlu olduğu sorusuna yanıt aramak olmuştur. Zira Sünni İslam dünyasında otorite kavramını incelediğimiz bölümde de vurguladığımız gibi, teologlar için hilafetin niçin zorunlu olduğu meselesi, esas olarak hilafetin zorunluluğunun aklen mi yoksa şer'î mi bilenebileceği sorunu bağlamında ele alınmış ve bu sorun, kelam tartışmalarının da merkezinde yer alan akıl ve vahiy arasındaki ilişkilerin nasıl olduğu ya da bilgi edinme kapasitesi bakımından vahiy karşısında aklın alanının belirlenmesi gibi epistemolojik tartışmalardan beslenmiştir.

Nitekim bu bağlamda Maverdi de, öncelikle, Tanrı'nın işlerinin akla uygun olduğu, yani akılla anlaşılabilir bir nitelikte olduğu tezinden hareketle insanın salt akıl yetilerini kullanarak iyinin ve kötünün bilgisine ulaşabileceğini savunan Mu'tezile ekolü ile her türlü bilginin kazanılmasında tek gerçek kaynağın vahiy olduğunu ileri süren ve vahyin yanında akla sınırlı bir rol veren Eş'ari ekolünün görüşlerini inceleme konusu yapmıştır. İncelemesinin sonunda Maverdi, Eş'ari kelmacılarını izleyerek bilgilerin kazanılmasında aklın sadece bir araç olarak belli bir rolü olduğunu ileri sürmüş ve bilginin esas kaynağı olarak vahyi kabul etmiştir.

Ancak öte yandan öncelikle şu noktayı açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir ki, H. Şirvani'nin de dikkat çektiği gibi, Maverdi, her ne kadar bilgilerin kazanılmasında aklın sınırlı bir rolü olduğunu ileri sürmüş olsa da, onun bazı eserlerinde akılcılığın izlerini görmek mümkündür.²⁸³ Nitekim Maverdi *Edeb'üd-Dünya Ve'D-Din* isimli eserinin açılışını şu cümle ile yapmıştır: “Akıl, iyiliklerin temelidir”.²⁸⁴ Maverdi'ye göre Tanrı tarafından akıllı bir varlık olarak yaratılmış olan insanların, bu yeti aracılığıyla iyilik ve kötülüğün, hakla batılın, sevap ile günahın bilgisine ulaşmaları mümkündür.²⁸⁵ Hemen hemen her konudaki görüşlerini desteklemek için *Ku'ran* ya da hadislerle başvuran Maverdi, bu konuda da Peygamber'in “her

²⁸³ H. H. Şirvani, *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*, çev. K. Kuşçu, Nur yay., Ankara, 1965, s. 127

²⁸⁴ Maverdi, *Edeb'üd-Dünya Ve'd-Din*, s.1

²⁸⁵ *Age.*, s. 3

şeyin bir direği bir dayanağı vardır. Kişinin amelinin direk ve dayanağı da akıldır”²⁸⁶ hadisini, kendi görüşlerinin dayanağı olarak aktarmış ve böylece o, akıllı, ahlaksal, dinsel ve dünyevi yükümlülüklerin temeline yerleştirmiştir.

Şimdi Maverdi'nin bu ifadelerinden yola çıkacak olursak, onun bilgi kavrayışının temelinde akıl yetisinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak öte yandan insanın hem akılsallığının hem de akıl yoluyla öğreneceği bilgilerin temelini Allah olduğunu ileri süren Maverdi, yukarıda da dikkat çektiğimiz gibi, akıl sahibi bir varlık olarak insanın kendi bilme yetisiyle iyi ile kötünün bilgisine ulaşabileceğini ileri süren Mu'tezile kelamcılarının değil, bilginin esas kaynağının tanrısal yasa olduğunu kabul eden Eş'ari kelamcılarının takipçisi olmuştur.

Maverdi için hakiki bilgiye ulaşmanın, biri akılsal ve diğeri de dinsel ilimler olmak üzere iki yolu vardır. Ona göre, akıl ile en genel anlamda Şeriat olarak adlandırılan dinsel ilimler arasında tam bir uyum vardır, çünkü her ikisinin de kaynağı Allah'tır ve her ikisi de tanrısal yasanın esas anlamına ulaşmak için gereklidir. Maverdi'nin ifadesiyle,

“Allah, memur olduğumuz dini ibadetlere uyulan akıl ve dinlenen şeriat gibi iki ilahi kaynak tayin buyurmuştur. Akla, şeriatin men etmediği hususlarda uyulur. Şeriate de aklın men etmediği hususlarda uyulur. Çünkü şeriat, aklın men ettiği bir şeyi emretmez ve akla da, şer'i bir mani olduğu şeyde uyulmaz. Bunun içindir ki, akıllı kâmil olanlar mükellef tutulmuştur.”²⁸⁷

Maverdi'nin *dinlenen şeriat* ile kastettiği şey, Peygamberin tebliğidir; akıl ile kastettiği şey ise sıradan, her insanda bulunan akıl değil, mükemmel akıldır. Şöyle ki, akıl yetisinin Tabii(doğal) akıl ve Kesbi(kazanılmış)akıl²⁸⁸ olmak üzere ikiye ayrıldığını belirten Maverdi'ye göre doğuştan olan doğal akıl, asıl ve hakiki olan akıldır ve onun yeri kalptir; kesbi akıl ise, kazanılmış akıl, yani çalışma ve tecrübe ile elde edilen akıldır. Maverdi, tecrübe ve alışkanlık sebebiyle kazanılan kesbi aklın gelişmesiyle mükemmel aklın ortaya çıkacağını ve bu akla sahip olan kişilerin ise alimler olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim “Allah'ın emir ve yasaklarını tam anlamıyla ancak alimler bilir”²⁸⁹ ayetini bu konudaki görüşlerinin bir kanıtı olarak aktaran Maverdi için Peygamberin varisi olan kişiler imamlar değil, fıkıh alimleridir.²⁹⁰ Başka bir deyişle, her türlü bilginin kaynağının vahiy olduğunu ve onun hakiki anlamına,

²⁸⁶ *Age.*, s. 1

²⁸⁷ *Age.*, s. 117

²⁸⁸ *Age.*, s. 3

²⁸⁹ *Kur'an*, 29-43

²⁹⁰ Maverdi, *Age.*, s. 44

ancak mükemmel akıl seviyesine ulaşmış olan fıkıh alimlerinin ulaşabileceğini ileri süren Maverdi'ye göre, “Kur'an asıldır, Sünnet fer'dir, alimlerin istinbatı ise her ikisinin izah ve beyanıdır.”²⁹¹

Böylece Maverdi'ye göre, aşkın, ilahi, kutsal olan yasanın insansal dünyadaki uygulayıcıları olarak kabul edilen kişilerin, yani *Kur'an* ve hadislerin bilgisine sahip alimlerin otoritesi Tanrı dolayımıyla meşrulaştırılmış olmaktadır. Çünkü ona göre, alimlerin elde ettiği bu hak, yani çalışma ve tecrübenin bir ürünü olan mükemmel akıl seviyesine ulaşma hakkı, insanların kendi bilme yetileriyle ulaşabileceği bir şey değildir, aksine bu hak Tanrı tarafından belirlenmiş bir haktır. Maverdi'ye göre, Allah, peygamberden *Kur'an'ı* tebliğ etmesinin yanında *Kur'an'da* bulunan mücmelleri, yani ancak bir açıklayıcı, yorumlayıcı ile anlaşılabilen nassları açıklamasını da istemiştir.²⁹² Maverdi, bu konuyla ilgili olarak Nahl suresinin 44. ayetini aktarmaktadır: “ (Onları) Apaçık deliller ve kitaplarla (gönderdik). Sana da *Kur'an'ı* indirdik ki, insanlara kendileri için indirileni açıklayasın, onlar da iyice düşünsünler, diye”²⁹³. Dolayısıyla Peygamberin ölümünden sonra Allah tarafından Peygambere iletilen bu ödev, yani *Kur'an'da* bulunan mücmellerin açıklanması ödevi alimlere geçecektir. Bu da demektir ki, Maverdi için Peygamberin varisi olan, yani *Kur'an'da* bulunan mücmellerin açıklanması ödevini üstlenen kişiler, Hariciler'de olduğu gibi cemaatin kendisi ya da Şii imamet öğretisinde olduğu gibi imamlar değil, fıkıh alimleridir. O halde tam da bu noktada yukarıda da sorduğumuz soruya, hilafetin aklen mi yoksa şer'an mi zorunlu olduğu sorusuna geri dönecek olursak, bilgi kavrayışının merkezine vahyi yerleştiren Maverdi için bu sorunun yanıtı, kuşkusuz vahiy olacaktır. Nitekim hilafetin gerekliliğine ilişkin hem akli hem de şer'i delilleri söz konusu eden Maverdi, sonuç olarak hilafetin şer'an zorunlu olduğunu kabul etmektedir.

Bu bağlamda ilk olarak siyaset otoritenin gerekliliğinin akılsal yoldan bilinmesinin mümkün olup olmadığı meselesiyle ilgilenen Maverdi, bu incelemesinin başlangıç noktasına insanın fıtratı gereği toplumsal bir varlık olduğu kavrayışını yerleştirecektir. Nitekim “insanların tabiatıyla medeni”²⁹⁴ olduklarını ileri süren Maverdi'ye göre, fıtratı gereği medeni olan insanların birarada yaşayabilmeleri için siyaset otoritenin varlığı zorunludur. Zira Maverdi'ye göre insanlar, yaratılışı gereği kendi türü ile sürekli bir rekabet ve çatışma

²⁹¹ Age., s. 118

²⁹² Age., s. 118

²⁹³ *Kur'an* 16-44

²⁹⁴ Maverdi, Age., s.191

içindedirler; tam da bu nedenle insanların kendi aralarında ortaya çıkabilecek çatışmaları düzeltecek bir otoriteye ihtiyaçları vardır. İşte siyasal otoritenin niçin gerekli olduğuna ilişkin bu açıklamanın akıl aracılığıyla bilinebileceğini ileri süren Maverdi'ye göre,

“devlet başkanına uymak, halkı kötülükten, zulümden uzaklaştırır. Halife, taraflar arasındaki düşmanlıkları giderir. Bütün bunlar akılla düşünülebilen hususlardır.”²⁹⁵

Böylece Maverdi, siyasal otoritenin niçin zorunlu olduğunu akıl aracılığıyla bilmemizin mümkün olduğunu gösterdikten sonra, kendisi için asıl meseleyi, yani hilafetin şer'an zorunlu olduğu meselesini inceleme konusu yapacaktır. Zira yukarda da vurguladığımız gibi, Maverdi için her türlü bilginin esas kaynağı vahiydir; dolayısıyla ona göre, hilafetin zorunluluğunu sağlayan bilginin kaynağının da akıl değil, vahiy olması gerekmektedir. Çünkü Maverdi'ye göre,

“akıl, fertlerin dine ve kanunlara bağlılığını emredemez. Yalnızca akıl sahibi her şahsın kötülük yapmasını engeller. Merhamette, yakınlaşmada adaletin icapları ne ise onu kabullenir. İşe akli bir adalet mefhumu ile başlar. İnsan yalnız kendi akıl ve düşünceleri ile işleri yürütür. Başkalarının düşüncelerinden faydalanmaz. Hâlbuki din, dini sahalarda işleri yürütenlere dünyevi işleri de yürütmesini emreder.”²⁹⁶

Aslında Maverdi'nin bu ifadelerini daha iyi anlamak için onun, dünyevi yaşam ile dinsel yaşamdan ne anladığı meselesini açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Zira Maverdi için akıl, insanlar arasında çatışmaların ortaya çıkmasına engel olurken, yani sadece dünyevi alanda düzenin tesis edilmesini sağlarken; vahye dayalı yönetimler, sadece dünyevi alanda değil, aynı zamanda dinsel alanda da adil ve iyi yaşamın teminatı olacaklardır. Maverdi için esas olan dinsel ilkelere göre düzenlenmiş bir yaşamdır ki, bu da halifeliğin şer'an gerekli olduğunun en önemli kanıtıdır. Dolayısıyla Maverdi'ye göre, insanların dünyevi ve dinsel yaşamlarının, hangi açılardan önemli ve gerekli olduğunu, bu iki yaşam tarzı arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiğini ele almamız gerekmektedir.

Şimdi Maverdi, dünyevi yaşamın mutlak manada kötü olmadığını, tam aksine dünyanın, insanlar için mükellefiyet ve çalışma yurdu kılındığını ileri sürmektedir.²⁹⁷ Çünkü ona göre, insanların öte dünyadaki yaşamlarına hazırlanmaları için onların, böyle bir dünyalığa ihtiyaçları vardır. Ancak öte yandan Maverdi, dünyevi yaşamın, insanların öte

²⁹⁵ Maverdi, *El- Ahkamû's Sultaniye*, s. 29

²⁹⁶ *Age.*, s. 30

²⁹⁷ Maverdi, *Edeb'ü'd-Dünya Ve'd-Din*, s. 194

dünyadaki kurtuluşa ulaşmaları için gerekli olduğunu ifade ederken aynı zamanda bu yaşamın, insanlar için mutsuzluk vesilesi olabileceğine de dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre insanlar, kendi çıkarları doğrultusunda hareket ettikleri için birbirleriyle sürekli bir çatışma ve ihtilaf içerisinde olacaklardır ki bu da, dünya düzeninin bozulması, yani insanların mutsuz olmaları anlamına gelmektedir. Bu nedenle Maverdi, insanların mutluluğunun, sadece dünya düzeninin sağlanmasıyla mümkün olacağını ısrarla vurgulamaktadır.²⁹⁸ Maverdi için dünyevi yaşamı düzenleyerek insanların kurtuluş ve saadetini sağlayan şeyler içerisinde en önemli olanı, insanların inanıp yaşadığı, hükümlerine tam olarak uyduğu dindir.²⁹⁹ Maverdi'nin ifadesiyle,

“insanlığın bekası ve medeniyetin devamı için bir dine uymak ve onun emrettiği kanunları hareket hattı kabul edip bunun dışına çıkmamak insanlar için gereklidir. Çünkü nefisleri, hayvani şehvetlerini icra etmek uğrunda her türlü yüksek değerleri kurban etmekten şiddetle men eden ancak dindir (...) Azgın nefisleri yola getiren, (padişahların kılıç ve mızrağından çekinmeyen, çekinse bile çirkin fiillerini gizlice icra etmekten çekinmeyen zalimleri ahiret azabı karşısında tır tır titreten ve sonra da ıslah eden) dindir. Şu halde din, dünya nizamını ve umumi selameti temin hususunda en büyük kaidedir.”³⁰⁰

Maverdi, işte dinsel yasaya göre düzenlenecek olan yaşamın sağlayacağı bu faydalar nedeniyle, “Allah'ın insanları yarattığı günden beri onları şer'i ve itikadi tekliften eksik bırakmadığını”³⁰¹ ifade etmektedir. Tam da bu nedenle Maverdi'ye göre akıl, dini zorunlu kılmakta ya da ona tabi olmaktadır. Kendi ifadesiyle,

“din, dünya salahının en kuvvetli ve ahret salahının de tek kaidesidir. Dünya ve ahret salah ve saadetinin bağlı bulunduğu dine sarılmak ve onu muhafaza etmek, her akıllı kimse için en yaraşır yoldur.”³⁰²

Başka bir şekilde söyleyecek olursak, Maverdi için akıl, insanların bir arada yaşayabilmeleri için, onların birtakım kanunlara uymaları gerektiğini ve bu kanunları uygulayacak olan bir siyasal gücün varlığının gerekli olduğunu gösterebilir. Ancak öte yandan akıl, insanların bu kanunlara ya da kanunları uygulayan egemene tam bir itaat duygusuyla bağlanmasını sağlayamaz. İşte Maverdi için bunu sağlayacak olan şey dindir; çünkü din, insanlar arasındaki çatışmaları önleyecek olan yasaların içselleştirilmesine neden olmaktadır.

²⁹⁸ *Age.*, s. 198

²⁹⁹ *Age.*, s. 199

³⁰⁰ *Age.*, s. 199

³⁰¹ *Age.*, s. 199

³⁰² *Age.*, s. 200

Aslında Maverdi'nin bu görüşleri, bize, İbni Haldun'un daha kapsamlı bir biçimde ele almış olduğu, akli siyaset-şer'i siyaset ayrımının temellerinin Maverdi tarafından atılmış olduğunu göstermesi bakımından da önem taşımaktadır. Dolayısıyla burada kısa bir ara vererek, Maverdi ile İbni Haldun'un akli siyaset ve şer'i siyaset konusundaki görüşlerine ilişkin kısa bir değerlendirme yapmamız yerinde olacaktır. Zira bu karşılaştırma, Maverdi'nin ideal İslam devleti tasarımını daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Şimdi, Maverdi'nin siyasal kavrayışında olduğu gibi, İbni Haldun için de siyasal otoritenin niçin gerekli olduğu sorusunun yanıtı insanın doğasına referansla verilmektedir. İnsanın doğası gereği başkalarına zarar vermeye eğilimi olduğunu kabul eden İbni Haldun'a göre, insanların birbirlerine zarar vermeksizin bir arada yaşamaları için egemen bir gücün varlığı gerekmektedir. Ancak öte yandan İbni Haldun, tam da bu noktada insanların bir arada yaşamalarını mümkün kılacak olan otoritenin kendisinin de, diğer insanlarla aynı hayvani doğaya sahip bir insan olduğunu hatırlatarak "herkes tarafından kabul edilen ve hükümlerine boyun eğilen siyasi, kazaî ve teşrî kılınmış kanunlara müracaat etmenin zorunlu"³⁰³ olduğunu ileri sürecektir. İşte İbni Haldun'a göre, bu kanunlar,

"akıllı kişiler, devlet büyükleri ve devlet işlerinde basiret sahibi kişiler tarafından konulurlarsa; bu, '*akli siyaset*' olur. Eğer, Allah tarafından tanzim edilmiş olup, Şeriat sahibi aracılığıyla tespit ve tatbik edilirlerse; bu, dünya ve ahiret hayatındaki faydayı gözetten '*dini bir siyaset*' olur."³⁰⁴

Anlaşılan o ki, İbn Haldun'un bu iki siyasi rejim arasında yapmış olduğu ayrım, onların ortaya koymuş oldukları kanunların niteliğinden kaynaklanmaktadır. Buna karşılık Maverdi için akli siyaset ile şer'i siyaset arasındaki ayrım, öncelikle hilafetin zorunluluğunun aklen mi yoksa şer'an mi bilineceği sorusu bağlamında yapılmaktadır.

Ancak öte yandan Maverdi'nin, akli siyasetin insanların yalnızca dünyevi yaşamlarını düzenlediğini, şer'i siyasetin ise onların hem bu dünyevi hem de dinsel yaşamlarını düzenlediği iddiası İbni Haldun tarafından da ileri sürülmüştür. Nitekim İbni Haldun'a göre, akli siyaset ile dini siyaset arasındaki en önemli farklılık, akli siyasetin, sadece dünyevi maslahatları göz önünde bulundurmasına karşılık; dini siyasetin, uhrevi maslahatlar ile bunlara bağlı olan dünyevi maslahatları gözetmesi ve şer'i hükümlere göre tüm insanları sevk ve idare etmesinden kaynaklanmaktadır. Tam da bu nedenle İbni Haldun, Maverdi'nin yukarıda aktardığımız görüşlerine benzer bir şekilde, dinsel siyasetin, akılsal siyasetten üstün

³⁰³ İbni Haldun, *Mukaddime*, çev., S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2009, s. 420

³⁰⁴ *Age.*, s. 420

olduğunu ileri sürmüştür; zira İbni Haldun’a göre, dini siyaset rejiminde, Tanrı tarafından konulan yasaların bağlayıcılığı, içselleştirilebilir olma özelliği, akli siyaset rejiminin yasalarında yoktur.³⁰⁵ Bu bağlamda İbni Haldun, tıpkı Sünni teologlar gibi, Muhammed ve ilk dört halife dönemini, dinsel siyasal rejimin tek ve en mükemmel örneği olarak kabul etmiş ve Emevi ile Abbasi hilafeti döneminde bu durumun ortadan kalkarak açıkça akla dayalı siyasete geri dönüldüğünü ifade etmiştir.³⁰⁶

Nitekim İbni Haldun için saf dini siyasi rejimin hakim olduğu tek dönem, Muhammed ve ilk dört halife dönemidir ve bu dönem, Muaviye’nin halifeliğiyle sona ermiştir. Çünkü İbni Haldun’a göre, Muhammed ve ilk dört halife dönemi, mülkün ortaya çıkmadığı, tam tersine, bütün Müslümanların “vâzî’hakim”lerinin bizzat kendileri oldukları bir dönemdir. İbni Haldun’un ifadesiyle,

“ilk dört halifenin durumları daha başka idi. İlk dört halifenin yaşadığı çağda henüz mülkün tabiatı ortaya çıkmamıştı. Vâzî’ ve müeyyide dini idi. Herkesin kendinden bir vâzî’ (nefsinden bir müeyyidesi) vardı. Bunun için sadece dinin rıza gösterdiği ve izin verdiği kimseleri veliahd yaptılar, bu nitelikte olanları diğerlerine tercih ettiler.”³⁰⁷

İşte İbni Haldun’a göre önce Emeviler ardından da Abbasiler döneminde, saf dini siyaset, yerini önce dini siyasetle akli siyasetin birbirine karıştığı bir siyaset rejimine, daha sonra ise akli siyaset rejiminin hakim olduğu bir döneme bırakmıştır.

Hatırlayacak olursak, çalışmamızın başlangıcından itibaren, Sünni teologlar tarafından Muhammed ve ilk dört halife döneminin altın çağ olarak idealize edildiğini; onların iktidar dönemlerinin, doğru siyasal rejimin kendisine referansla tesis edilebileceği bir model, bir ideal olarak kabul edildiğini farklı bağlamlarda da olsa ifade etmiştik. Muhammed ve ilk dört halife dönemini doğru siyasal rejimin kendisine referansla tesis edilebileceği bir model, bir ideal olarak kabul eden teologlar, toplumun, bu ideal siyasal rejimde olduğu gibi, Allah tarafından vahyedilmiş olan ilke ve kurallarla uyum içinde yönetilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak öte yandan onların içinde yaşadıkları dönemin siyasal koşulları ile bu ideal rejim birbirleriyle uyuşmadığı için, onlar, mevcut siyasal rejim ile Muhammed ve ilk dört halife döneminin dinsel siyasal rejimi arasında temelde bir ayrım olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır ki, onların bu çabası, siyasal gerçekliğin dinsel ideali teslim alması ile

³⁰⁵ *Age.*, s. 366

³⁰⁶ *Age.*, s. 368

³⁰⁷ *Age.*, s. 451

sonuçlanmıştır. İşte Maverdi'nin siyasal öğretisi, bir yandan ideal bir İslam devletinin kendileri üzerinde tesis edileceği siyasal ilkeleri oluşturma, bir yandan da mevcut siyasal otoritenin taleplerini ve icraatlarını meşrulaştırma girişiminin ilk sistemli ifadesi olarak kabul edilebilir.

Şöyle ki, Maverdi, en temel siyasi düşüncelerini yansıtan *el-Ahkâmû's-Sultâniyye* isimli eserinin hemen başlangıcında halifeyi, *Hilâfetü'n-Nübüvve* olarak tanımlamıştır. Maverdi'nin ifadesiyle, “imamet ismi verilen hilafet, din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için nübüvvete halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir”³⁰⁸. Yine Maverdi siyasal alana ilişkin bir diğer önemli eseri olan *Tahsilü'n-Nazar fî Tahsili'z-Zafer*'de de yöneticiyi, “yüce Allah'ın kendi mülkü olan yeryüzünde iktidar verdiği, mahlukatın ve kullarının yönetimini emanet ettiği kimseler”³⁰⁹ olarak tanımlamaktadır. Maverdi'nin yapmış olduğu bu iki tanım bile göstermektedir ki, Maverdi'nin siyasal otorite kavrayışında, otoritenin meşruluğu aşkın bir varlık, yani Tanrı dolayımıyla sağlanmaktadır. Yine Tanrı tarafından görevlendirilen, yani meşruluk ilkesini Tanrı'dan alan siyasal otoritenin en önemli görevinin dini korunmak, yüceltmek, insanların dünyevi yaşamlarını ilahi yasaya göre düzenlemek ve bu düzenin devamlılığını sağlamak olduğunu ileri süren Maverdi'ye göre,

“insanlar arasında adaleti tesis etmekle Peygamberin sünnetini ihya eden, aldıkları tedbirler ile halkın hukukunu gözetken ve sahip oldukları iktidar gücünü dini amaçlar için kullanan ama dini referansları siyasi amaç uğrunda kullanmayan yöneticiler gerçek mutluluk ve huzuru elde etmişlerdir.”³¹⁰

Nitekim devlet ve iktidarın, “dinin ilkelerini korumak ve ona göre amel etmek için sadece bir vesile”³¹¹ olduğunu ileri süren Maverdi, bu konunun daha açık kılınması için Sasani devletinin kurucusu Ardeşir b. Babek tarafından yazılan ve *Ahd* adıyla bilinen vasiyetnameden şu sözleri aktarmaktadır:

“Din ve devlet, ayrılmaz bir bütündür; birinin yardımı olmadan diğerinin ayakta durması mümkün değildir. Din, temel; devlet ise onu koruyan bir askerdir. Devletin mutlaka bir temeli olması gerektiği gibi, bu temelin de mutlaka kendisini koruyan bir muhafıza ihtiyacı vardır. Muhafızı olmayan şey, yok olmaya mahkum olduğu gibi temeli olmayan şey de yıkılmaya mahkumdur.”³¹²

³⁰⁸ Maverdi, *el-Ahkâmû's-Sultâniyye*, s. 29

³⁰⁹ Maverdi, *Tahsilü'n-Nazar ve Ta'cilü'z-Zafer fî Ahlakî'l-Melik ve Siyaseti'l-Mülk (Yönetimin Esasları)*, çev. M. A. Kara, İlke Yay., İstanbul, 2013

³¹⁰ *Age.*, s. 14

³¹¹ *Age.*, s. 11

³¹² *Age.*, s. 13

Şimdi Maverdi'nin buraya kadarki ifadelerinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, onun ideal devleti, ilahi yasaya göre düzenlenmiş olan İslami bir devlettir; ona göre siyaset, dinin hizmetinde olan bir araçtır ve siyasal otorite de insanlara hem bu dünyada hem de öte dünyada mutlu olma imkanı sunan dinsel-siyasal düzenin koruyucusu olduğu için zorunludur.

Ancak öte yandan yukarıda da dikkat çektiğimiz gibi, Maverdi'nin resmettiği bu ideal devlet tasarımı, onun içinde yaşadığı Abbasi hanedanlığının devlet düzeni ile uyuşmamaktadır. Çünkü, Abbasi hanedanlığının bu dönemi, tam da İbni Haldun'un ifade ettiği gibi, "hilafetin manasının ortadan kalktığı, onun isminden başka hiçbir şeyinin kalmadığı, iktidar ve hükümlanlığın saf bir mülk haline dönüştüğü"³¹³ bir dönemdir. Kaldı ki bu noktada İbni Haldun, hilafetin ortadan kalktığı bir dönemde, bazı İslam alimlerinin fıkıh kitaplarında, özellikle de *Ahkam-ı Sultaniyye* adı verilen eserlerde, halifeye sultan adını verdiklerine işaret ederek, Peygamber ve İlk dört halife döneminin icma, biat gibi uygulamaları ile güce dayanarak devlet kuran otoritelerin kullanmış olduğu veliahdlık gibi uygulamaları meşrulaştırmaya çalıştıkları konusuna dikkat çekmektedir.³¹⁴

Yine H. A. R. Gibb de, Maverdi'nin kendi muhakemesini kullanarak, klasik hukuki teoriyi mevcut siyasal gerçeklere uygulamaya çalıştığına dikkat çekmektedir.³¹⁵ Gibb'in ifadesiyle,

"Sünni hukukçuların tamamıyla olgunlaşmış siyasi teorisi, Şia ve Havaric gibi, vahiy kaynaklarından kurumsal tarzda çıkarılmış değildir. Aksine, sonraki siyasal gelişmelerin ışığında bu kaynakların yeniden yorumlanması üzerine kurulmuş, toplumun ilahi rehberlikle yönlendirilmesi ve icmanın yanılmazlığı inancıyla pekiştirilmiştir. 'Ümmetim hata üzerinde birleşmez.' Hemen hemen her kuşak taze örnekler ortaya koyup teoriyi bunlarla uzlaştırarak siyasi doktrin üzerine kendi damgasını vurmuştur."³¹⁶

Gibb'e göre, Sünni hukukçuların siyasal öğretilerini belirleyen bu nitelikler Maverdi'nin çalışmasına da yansımıştır.

Gerçekten de Maverdi, siyasal otoritenin meşruluğunu temellendirirken, icma ve biat gibi, ilk dört halife döneminin uygulamalarına başvurmuş ve halifenin, ehil seçiciler tarafından seçilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Maverdi'nin ifadesiyle,

³¹³ İbni Haldun, *Age.*, s. 446

³¹⁴ İbni Haldun bu bölümde, Hilafetin mülke nasıl dönüştüğünü ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Bkz. *Age.*, s. 439-476

³¹⁵ H. A. R. Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Durak-A. Özkök-H. Yücesoy-K. Dönmez, Endülüs Yay., İstanbul, s. 170

³¹⁶ Gibb, *Age.*, s. 171

“seçmenler heyeti, halifenin seçimi için toplandıklarında hilafete aday olanlarda bulunan şartları karşılaştırırlar. Üstün ve faziletli olana, insanların hepsinin derhal itaat edebilecekleri adaya biat ederler, bu durumda olan adayı diğerlerine tercih ederler. Seçmenler heyeti üyelerinden birinin halife olacağı söz konusu ise, bu görev kendisine teklif edilir. Şayet olumlu cevap verirse görev ona tevdi edilir. Kurul bağlılığını bildirir, sonuç olarak da halifeliği kesinleşir. İslam topluluğunun tamamının ona bağlı olmaları, emirlerine uymaları gerekir.”³¹⁷

İşte Maverdi’nin burada çerçevesini çizdiği model, Ebubekir’in ve Ömer’in halifelğe seçilme modelidir. Ancak öte yandan bu model ile Abbasi dönemini veliahdlık uygulamasını meşrulaştırmak mümkün değildir. Bu nedenle Maverdi, halifenin seçilmesinde iki yöntemin kullanılabileceğini, yani halifenin “ya seçmenlerin seçmesi yoluyla ya da önceki halifenin tayiniyle”³¹⁸ göreve geleceğini ifade ederek hem ilk dört halife döneminin icma uygulamasını hem de kendi döneminin veliahdlık uygulamasını uzlaştıracaktır. Maverdi’ye göre, Ebu Bekir’in halifelğe seçilmesi ve ona biat edilmesi beş kişi ile olmuştur. Yine ikinci halife Ömer de, altı kişiden oluşan bir danışma meclisi kurmuş ve onların içlerinden beş kişinin diğer bir kişiyi halife olarak seçmelerini istemiştir. Bu örneklerin devamında Maverdi, halife seçilme işleminin üç kişiyle olabildiği, hatta Peygamber’in amcası Abbas’ın, dördüncü halife Ali’ye biat etmesi örneğinde olduğu gibi, halife seçiminin bir kişiyle bile yapılabileceğini göstermeye çalışmıştır.³¹⁹ Nihayet Maverdi, “halifenin, kendisinden önceki halife tarafından da seçilebileceği konusunda icma vaki olduğunu”³²⁰ ileri sürerek veliahd usulü ile halife seçme yöntemini de icma aracılığıyla meşrulaştırmıştır. Bu bağlamda Maverdi, bu usulde kullanılan icmayı, ümmetin ortak görüşü ya da ulemanın ortak kararı anlamında değil, sadece halifeyi göreve getiren bir diğer halifenin kararı anlamında kullanmaktadır. Çünkü Maverdi’ye göre,

“veliahd tayin edilene, tayin eden biatı, imam olması için yeterlidir. Burada seçmenler heyetinin rızasını aramak uygun düşmez. Çünkü Ömer’e yapılan biatta ahabın rıza ve muvafakatına dayanılmamıştır. Halen imam olanın veliahda biatı daha tesirli, veliahd seçmesi, tespiti daha çok geçerlidir. Bu konuda imamın sözleri hepsinden tesirlidir.”³²¹

Başka bir şekilde söylersek, Maverdi’ye göre, mevcut halife, icma aracılığıyla yönetme hakkına sahip olduğu için onun, kendinden sonra halife olacak kişiyi seçmesi zaten

³¹⁷ Maverdi, *El- Ahkamû’s Sultaniye*, s. 34

³¹⁸ *Age.*, s. 32- 33

³¹⁹ *Age.*, s. 33

³²⁰ Maverdi’nin bu konuda verdiği örnek, Ebubekir’in ölmeden önce Ömer’i halife olarak göstermesi ve Ömer’in halifeliğinin bütün Müslümanlarca kabul edilmesidir. Maverdi, *Age.*, s.39-40

³²¹ *Age.*, s. 40-41

kendinin olan bu hakkı devretmesi anlamına gelmektedir ki, Maverdi bu iddiasını, insanın fitratı kavrayışından hareketle temellendirecektir.

Şöyle ki, Nisa suresinin 28. ayetinde geçen “insan zayıf olarak yaratılmıştır” ifadesinden yola çıkarak, Allah’ın insanları zayıf ve aciz olarak yarattığını ileri süren Maverdi’ye göre,

“Allah, tedbir ve takdirinin güzel bir örneği olarak yaratıkları muhtaç ve aciz olarak yarattı ki, müstağnilik ve kudret kendisine mahsus olsun. Ta ki, bize, kudreti ile yaratıcı olduğunu ve müstağniliği ile rızık verici olduğunu bildirsın.”³²²

Yani Maverdi için insanların zayıf ve aciz olarak yaratılmalarının nedeni Tanrı’nın mutlak kudreti, ilahi takdiridir. Çünkü ona göre, hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın var olma durumu sadece Tanrı’ya mahsustur, tam da bu nedenle Tanrı, bütün yarattıklarını kendi ihtiyaçlarını tek başlarına karşılayamayacak zayıflıkta yaratmıştır.

Dolayısıyla Maverdi’ye göre insanlar, zayıf ve aciz oldukları için tek başlarına bütün ihtiyaçlarını karşılayamayacaklar ve bir arada yaşamak zorunda kalacaklardır. Aslında Maverdi, insanların toplumsallaşma ihtiyacını, Platon’un siyasal kavrayışında olduğu gibi temel insani ihtiyaçları karşılama gereksinimine dayandırmaktadır. Ancak öte yandan Platon için insanların doğaları gereği birbirlerine benzememelerinden kaynaklanan, yani hiçbir iradenin sonucu olmayan, aksine insanın kendi doğasının zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan bu durum, Maverdi için insanın tanrısal yaradılışının zorunlu sonucudur. Yine Platon için ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir araya gelen insanlar, bu ihtiyaçlarını karşılamak için işbölümü yapacaklar, yani her insan kendi fitratına uygun olan işi yapacaktır. İhtiyaçların tek başına karşılanamayacak kadar çeşitli olduğunu ifade eden Maverdi ise toplumsallığın temeline yerleştirdiği iş bölümü ilkesinin ya da toplumsal sınıfların ortaya çıkmasını tanrısal takdire bağlamaktadır. Bu konuda “Allah rızıkta bir kısmınızı diğer bir kısmınızdan üstün kılmıştır”³²³ ayetini örnek olarak veren Maverdi’ye göre,

“insanların geçim seviyelerinin değişik ve çeşitli olması onları birbirlerine yaklaştırır ve yardımlaşmaları, onların ittifakını sağlar. Eğer bütün insanların geçim seviyeleri eşit olsaydı, ihtiyaç ve acz anlarında birbirlerinden yardım görmeleri imkansız olurdu (...) çünkü ihtiyaç sahibi muhtaç olduğu kişiye sokulmak zorundadır.”³²⁴

³²² Maverdi, *Edeb’üd-Dünya Ve’d-Din*, s. 191

³²³ *Kur’an*, 17-21

³²⁴ Maverdi, *Age.*, s. 197

Şimdi Mavedi'ye göre, insanların arasındaki eşitsizliğin kaynağı olan Tanrı, yöneten ve yönetilen arasındaki farklılığın da kaynağıdır. Bu konuda da “Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini kimine derece derece üstün kıldık”³²⁵ ayetini örnek olarak veren Maverdi için bu ayet, siyasal otoritenin üstünlüğünün tesis edilmesi için en önemli şer’i kanıtlardan biridir. Zira Maverdi'ye göre bu ayet bize göstermektedir ki,

“hiç kimse fazilete meliklerden daha layık, nasibi meliklerden daha bol, derecesi onlardan daha yüksek değildir. Çünkü insanlık, meliklerin emri altına girmiştir. Onların hizmetlerine koşmuşlar, onların emir ve yasaklarına boyun eğmişlerdir.”³²⁶

Nitekim siyasal otoritenin, Tanrı tarafından seçildiğini, “meliklerin, Allah’ın yeryüzündeki gölgesi”³²⁷ olduğunu ileri süren Maverdi, siyasal otoritenin yükümlülüğünü de bu bağlamda ele almış ve siyasal otoritenin, “Allah’ın emirlerini yeryüzünde uygulamak, halkı içerisinde dini örf ve adetleri ihya etmek”³²⁸ için görevlendirildiğini ileri sürmüştür. Bu doğrultuda siyasal otoriteyi, “hayvanları güden çobanlara”³²⁹ benzeten Maverdi'ye göre, yöneticinin yönetilen karşısındaki konumu, “kendi işlerini yapamayan, faydasını, zararını bilmeyen eksik konumdaki canlıları güden ‘sais’ durumundadır.”³³⁰

Böylece Maverdi, Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul ettiği siyasal otoriteyi, tanrısal niteliklerle donatarak “yeryüzünün sahibi”³³¹ olarak tanımlamış, tıpkı Tanrı’nın mülkü üzerinde dilediğini yapma hakkına sahip olması gibi siyasal otoritenin de ümmeti üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğunu ileri sürmüştür. Zira Maverdi için siyasal otorite, “rabb makamında görünen”³³² kişidir.

O halde toparlayacak olursak Maverdi, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkiyi, Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişkiden hareketle tesis etmiş, Tanrı’ya ait birçok niteliği siyasal otoriteye transfer ederek onu, yeryüzündeki tek gerçek otorite olarak tanımlamıştır. Kuşkusuz Tanrı’nın mutlak irade ve mutlak kudret olarak tanımlandığı ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin güç ve kudret kavramlarından hareketle tesis edildiği Tanrı tasarımlarında, insanın

³²⁵ *Kur’an*, 43 -32

³²⁶ Maverdi, *Kitabü’l Nasihatü’l-Mülûk (Siyaset Sanatı)*, çev., M. Sarıbıyık, Özgü Yay., İstanbul, 2004, s. 154

³²⁷ *Age.*, s.155

³²⁸ *Age.*, s. 155

³²⁹ *Age.*, s. 155

³³⁰ *Age.*, s. 155

³³¹ *Age.*, s. 155

³³² *Age.*, s. 155

kendisine özgü bir eylem alanından bahsetmemizin mümkün olmaması gibi, tanrısal niteliklerle donanmış bir siyasal otorite karşısında da insanın kendine özgü hiçbir eylem alanından bahsetmemiz mümkün değildir. Başka bir deyişle bu çerçeve içerisinde insana düşen tek bir rol vardır, o da kulluk ya da köleliktir. Nitekim Maverdi de, siyasal otoriten karşısında insanın konumunu, kölelik statüsüyle açıklamaktadır. Maverdi'nin ifadesiyle,

“Melik’in idaresi altında olan râîyyenin hepsi şekilde ona benzeseler, yaradılışça onun aynısı olsalar ve Melik onları elde etmeye, alıp-satmaya çalışmasa bile onların birçok bakımdan Melik’e göre konumları, köle konumundadır.”³³³

Tam da bu nedenle Maverdi için, siyasal otorite karşısında insanın tek bir yükümlülüğü vardır, o da her ne koşulda olursa olsun siyasal otoriteye mutlak anlamda itaat etmesi, onun emirlerini sorgulamamasıdır. Zira “Allah’ın, bütün yaratıklarından söz aldığı itaatin en güzelinin, adil bir imama ve faziletli bir melike itaat etmek”³³⁴ olduğunu ileri süren Maverdi açısından, halifeye itaat, aynı zamanda ahlaksal-dinsel bir yükümlülüktür. Nitekim Maverdi, *Tahsilü’n-Nazar fi Tahsili’z-Zafer*’de yöneticinin Tanrı tarafından görevlendirildiğini, tam da bu nedenle onun emirlerinin ve eylemlerinin sorgulanamayacağını vurgulamaktadır. Maverdi’nin ifadesiyle,

“böyle bir görev Allah’ın onlara vermiş olduğu bir emanettir. Allah halkın, işlerini düzenli bir şekilde yürütmesi için idare görevini onlara vermiştir. Sonra da bizzat kendisi bu emanetin gereklerini yerine getirmesi için onları sorguya çekecektir. Bu yüzden Allah, yöneticinin kararlı bir biçimde yaptıklarına itiraz etme hakkı tanımamış, üstün çabalar sonucu vardığı görüşlerine saygı duyulmasını istemiş, ona dil uzatılmasını yasaklamıştır. Kesin karar verdiği konularda idarecilere itaat etmeyi, kararına bağlı kalıp ona boyun eğmeyi zorunlu kılmış koyduğu emir ve yasaklar çerçevesinde hareket etmelerini emretmiştir.”³³⁵

O halde Maverdi’ye göre, insan, bizzat Tanrı tarafından, adil bir halifeye, yani “doğru sözlü, iffetli, emanete uyan, haramdan, günahlardan sakınan, şüpheli işlerden uzak olan, rızasız ve rızalı işleri ayırt eden din ve dünya işlerinde aynı hassasiyeti gösteren kişiye”³³⁶ itaat etmekle yükümlü kılınmıştır.

Bu da demektir ki, Maverdi’nin siyasal otorite kavrayışında bireyin hakkı ile onun ödevleri, yükümlülükleri arasında hiçbir fark yoktur; zira Maverdi için de hak kavramı, bireyin hakkı, onun, kendi mertebesine uygun olan işleri yapmakla yükümlü kılınması

³³³ Age., s. 157

³³⁴ Age., s. 157

³³⁵ Maverdi, *Tahsilü’n-Nazar fi Tahsili’z-Zafer*, s. 9

³³⁶ Maverdi, *El- Ahkamû’s Sultaniye*, s. 139

anlamına gelmektedir. Nitekim Maverdi'ye göre yöneten, mertebesi gereği yönetme hakkıyla yönetilen ise yine mertebesi gereği itaat etme ödeviyle yükümlü kılınmıştır ki, bu yükümlülük, tanrısal yaratımın zorunlu sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir şekilde söylersek, Maverdi için yöneticinin ödevi, kendisine Tanrı tarafından emanet edilen yönetme yükümlülüğünü yerine getirmek, yani din ve dünya düzenini tesis etmek ve insanların bu yasaya göre yaşamalarını sağlamaktır; buna karşılık yönetilenin yükümlülüğü ise Tanrı tarafından görevlendirilen yöneticiye her ne koşulda olursa olsun itaat etmektir.

O halde Maverdi'nin siyasal otorite kavrayışında yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkide, yöneticinin yönetme yükümlülüğünün temelinde, Tanrı tarafından halifeye emanet edilen adaletle yönetme ilkesi bulunmaktadır. Zira *Tahsil*'de, Allah'ın kullarının yönetimini kendisine emanet ettiği ve yeryüzünü imar etmek için vekil tayin ettiği siyasal otoritenin adalet ve merhametle yönetmesi gerektiğini ileri süren Maverdi'ye göre adalet, hak ve batılı birbirinden ayıran ilke olduğu için halkın durumunun ve devlet işlerinin düzene girmesi ancak adaletle mümkün olmaktadır.³³⁷

Şimdi daha önce de ifade ettiğimiz gibi, aslında geleneksel İslam'a göre adalet ilkesi, *Kur'an*'ın temel prensiplerinden biridir ve her Müslüman bireyin en temel yükümlülüğü, adalet ilkesine göre yaşamak, yani iyiliği emretme kötülükten alıkoyma (emr -i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker) ilkesine uygun bir yaşam sürmektir. Yine daha önce de vurguladığımız gibi, iyiliği emretme kötülükten sakınma ödevi, yalnızca dinsel bir yükümlülük değil aynı zamanda bütün Müslümanların üstlenmesi gereken toplumsal-siyasal-ahlaksal bir yükümlülüktür.

Maverdi de, her ne kadar halifenin meşruluğunu adalet ilkesinden hareketle tesis etmiş olsa da, yani *iyiliği emretme kötülükten men etme* ilkesini, siyasal otoritenin yönetilenlerle ilişkisi bakımından en asli görevi olarak kabul etse de, onun esas olarak ilgilendiği mesele, yönetilenin itaati meselesi olmuştur. Bu açıdan adalet ilkesini, yöneticiye itaatin sürekliliğinin sağlanması ve itaatin içselleştirilmesi bağlamında ele alan Maverdi, yönetenden ziyade yönetilenin erdemleri üzerine odaklanmıştır. Nitekim insanların kendisinden yüksek olan kişilere, yani halkın sultanlara karşı adaletinin üç şeyle asıl olduğunu ileri süren Maverdi'ye göre bunlar,

³³⁷ Maverdi, *Tahsilü'n-Nazar fî Tahsili'z-Zafer*, s. 48

“samimi itaat, elinden geldiği kadar yardım etmek, samimi sevgi ve dostluktur. Bu üç şey bir insan da bulunmazsa korunmaya çalıştığı zulüm ona musallat olur ve kendisi de zalimler zümresine katılmış olur. Buna karşın sultan da emniyet ve huzur kaynağı iken yırtıcı canavarlar gibi cezalandırmaya mecbur olur.”³³⁸

Çünkü Maverdi’ye göre halkın, sultan ve yöneticilere karşı haksız olarak itaatsizlik etmesi, sevgisiz olması ve yardımdan kaçınması, “mülkün temelini sarsılmasına, toplumsal refahın ve düzenin bozulmasına”³³⁹ neden olacaktır. Ancak öte yandan Maverdi, bu noktada kalmayacak ve yönetilenlerin yalnızca meşru halifeye değil, bütün yöneticilere itaat etmesi gerektiğini ileri sürecektir. Bu bağlamda Maverdi, Peygamber’in “zalim hükümdar, fitne ve anarşiden hayırlıdır. Gerçi her ikisinde de hayır yoksa da, bazı şer vardır, kendinden daha büyük şerre nispetle kendinde hayır vardır”³⁴⁰ hadisinden yola çıkarak dinin ve dünyanın düzeni için zalim bile olsa sultana itaat edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Hiç kuşkusuz Maverdi’nin, itaatin en güzelinin, adil bir imama itaat etmek olduğu görüşünden zalim bile olsa sultana itaat etmek gerekmektedir iddiasına geçmesi, aslında ilerde Gazali ve İbni Teymiyye’nin görüşlerini inceleme konusu yaptığımız bölümlerde de göreceğimiz gibi, Sünni İslam teologlarının karşı karşıya kaldıkları ideal-gerçeklik geriliminin bir sonucudur.

Nitekim Maverdi, ideal siyasal yönetimin Peygamber ve ilk dört halife dönemi olduğunu kabul etmiş ve bu dönemin uygulamalarının, içinde yaşadığı dönemin koşulları ile uyumlu olduğunu iddia ederek Abbasi hanedanlığının yöntemlerini meşrulaştırmaya çalışmış ve bu çaba sonucunda halife, peygamberin halifesi olmaktan “*Allah’ın yeryüzündeki gölgesi*”, “*yeryüzünün sahibi*”, hatta bizatihi “*rabb makamında görünen*” kişi konumuna yükselmiştir. Yani Maverdi, siyasal koşulların gereği olarak, dinsel idealleri, siyasal gerçekliğin hizmetine sunmuştur. Ancak öte yandan Maverdi’nin meşruluğunu sağlamak zorunda kaldığı bir başka otorite modeli daha vardır. Zira yukarda da vurguladığımız gibi, onun yaşadığı dönem aynı zamanda hilafet kurumunun, güç aracılığıyla iktidarda olan emirler ve sultanlar tarafından meşruluk sağlama kurumu anlamında araçsallaştırıldığı bir dönemdir. Dolayısıyla Maverdi’nin siyasal otorite kavrayışı da bu bağlamda biçim değiştirecek ve o, adil bir imama itaat edilmesinin zorunlu olduğu iddiasından, zalim bile olsa her türlü otoriteye itaat edilmesi gerektiği iddiasına geçmiş ve bu doğrultuda güç kavramını meşrulaştırmaya çalışmıştır.

³³⁸ Maverdi, *Edeb’üd-Dünya Ve’d-Din*, s. 212

³³⁹ *Age.*, s. 212

³⁴⁰ *Age.*, s. 202

Dolayısıyla bu bağlamda Maverdi'nin kendi siyasal kavrayışının merkezinde yer alacak olan ilke, adalet değil, düzen ve istikrar ilkesi olacaktır. Nitekim düzen ve istikrarın sağlanması adına, zalim ve fasık da olsa otoriteye itaat etmek gerektiğini ileri süren Maverdi, toplumsal düzen ve istikrarın sağlanması için hiçbir aracın hiçbir nedenin güçlü bir sultan kadar etkili olmayacağını ifade ederek düzen ve istikrar ilkesini, adalet ilkesinin önüne geçirmiş ve adil bir imamın var olmadığı ya da onun, çatışmaları önleyecek yeterli gücünün olmadığı koşullarda zalim bile olsa mevcut siyasal otoriteye itaat edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.³⁴¹

Maverdi, bu bağlamda “kahir ve muktedir sultan” kavramını, siyasal otorite kavrayışının merkezine yerleştirmektedir. Çünkü Maverdi'ye göre insanlar,

“sevdikleri şeyi başkasının elinden zorla almak, kendilerine müanid olarak yaşayanları haklı haksız yere cezalandırmak karakterinde oldukları için karşılarında kahir ve muktedir bir sultan bulunmadıkça bu karakterlerinden vazgeçmeyeceklerdir.”³⁴²

Nitekim, insanların birbirleriyle çatışmalarını önleyecek olan araçlar arasında, akıl ve din gibi araçları da söz konusu eden Maverdi, bunların hiçbirinin, güçlü bir sultan kadar etkili olamayacağını açıkça ifade etmektedir. Maverdi'in ifadesiyle söyleyecek olursak,

“akıl ve dinin za'fa uğramaları yahut nefsanî arzulara mağlup olmaları (ve bundan dolayı zulmü def'etmekte etkili olmamaları) muhtemeldir. Kahir sultan ise satveti(ezici gücü) sayesinde (zulmün def'ine her zaman muktedir olduğu için) insanları men etmek ve alıkoymak noktasında öbürlerinden üstündür.”³⁴³

Böylece Maverdi, kendi döneminde güç kullanarak iktidara sahip olan Büveyhi emirlerinin, Gazneli ve Selçuklu sultanlarının otoritesini meşrulaştırmış olmaktadır. Çünkü Maverdi'ye göre,

“bu güç odakları ya devletin zayıflamasını fırsat bilerek iktidara gelme arzusu ile ya da sürmekte olan zulme son vermek amacıyla böyle bir harekete girişirler.”³⁴⁴

Maverdi'nin “cebiri yoluyla emirlik ya da istila emirliği (imaretü'l istila)”³⁴⁵ olarak adlandırdığı bu durum, bir zorunluluk, bir emr-i vâki sonucu meydana gelmiştir ve bu zorunluluk karşısında, diğer Sünnî İslam teologları gibi Maverdi'nin de üreteceği çözüm şu olmuştur:

³⁴¹ *Age.*, s.202

³⁴² *Age.*, s. 201

³⁴³ *Age.*, s. 201

³⁴⁴ Maverdi, *Tahsilü'n-Nazar fî Tahsili'z-Zafer*, s.19

³⁴⁵ Maverdi, *El- Ahkamû's Sultaniye*, s. 85

“istila emirliği, şartları bakımından örfe aykırı ise de dini hükümlerin yerine getirilmesi, hükümlerin askıda kalmaması, sakat ve yanlış işlerin yapılmaması sebebiyle normal karşılanır.”³⁴⁶

Bu da demektir ki, Maverdi için aslında meşru olmayan bir durum olan istila emirliği, zorunluluk ilkesi bağlamında meşru olarak kabul edilebilir, çünkü “amme menfaati, onun tanınmasını gerektirir”³⁴⁷.

Şimdi, Gardet’yle birlikte diyebiliriz ki, bu konuda, Sünni İslam teologlarının başvuracakları ilke, “zaruret ilkesi, yani zorunluluk yasa hükmündedir ilkesi”³⁴⁸ olacaktır. İslam hukukunda zaruret ilkesi, zorunluluk karşısında, yasaklanmış ve sakıncalı olan şeylerin yapılmasını mubah kılan bir ilke olarak kabul edilmektedir. İşte bu hukuki zorunluluk kavramı sayesinde hayatın ideal kuralı ile İslam’ın çehresi olacak şey arasındaki kırılmanın tamamlandığını belirten Gardet’e göre,

“bu kırılma sadece meşru olmayan tarihsel bir düzeyde değil, meşrulaştırılmış bir tarihsel düzeyde de kendini göstermiş ve bu özelliğiyle müminlerin tüm insani davranışlarını biçimlendirmede belli bir rol oynamıştır. Böylece başarılı olan gasp etmenin yüzü zafere ulaşan askeri güç olmuştur. Burada Müslümanlar arasındaki yaygın psikolojide varlığını gösteren Tanrı tarafından kutsanan güce duyulan saygının ortaya çıkışı görülmektedir.”³⁴⁹

Başka bir deyişle Maverdi, güç kavramını, hakkın, adaletin ve dinin korunması bağlamında meşrulaştırmaktadır, yani fiziksel gücün meşru kullanımı, düzen ve istikrar ilkesinden hareketle tesis etmektedir. Böylece Maverdi’nin kavrayışında, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkinin temelinde bulunan adalet ilkesi yerini, düzen ve istikrar ilkesine bırakmıştır. Başka bir deyişle Maverdi, güç kavramını, hakkın, adaletin ve dinin korunması bağlamında meşrulaştırmaktadır, yani fiziksel gücün meşru kullanımı, düzen ve istikrar ilkesinden hareketle tesis etmektedir. Böylece Maverdi’nin kavrayışında, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkinin temelinde bulunan adalet ilkesi yerini, düzen ve istikrar ilkesine bırakmıştır.

Bu ilke, Maverdi’den sonra, Gazali ve İbni Teymiye’nin siyasal otorite kavrayışlarının da merkezinde yer alacaktır; zira her iki teolog için de, düzen ve istikrarın sağlanması adına, zalim ve fasık da olsa otoriteye itaat etmek gerekmektedir. Açıktır ki, bu bağlamda Gazali ve İbni Teymiye, tıpkı Maverdi de olduğu gibi, mevcut siyasal otoriteye her ne koşulda olursa

³⁴⁶ *Age.*, s. 87

³⁴⁷ *Age.*, s. 86

³⁴⁸ Gardet, *Age.*, s. 214

³⁴⁹ *Age.*, s. 215

olsun itaat edilmesinin zorunlu olduğu anlayışının, Müslüman hafızaya kaydedilmesinin araçları olmuşlardır. Şimdi daha fazla uzatmadan Gazali'nin siyasal otorite kavrayışına geçelim.

D.2. DİNİN KORUYUCUSU OLARAK SİYASAL OTORİTE: GAZALİ'NİN KAVRAYIŞI

Gazali'nin³⁵⁰ siyasal otorite kavrayışıyla birlikte, Maverdi'nin şimdiye kadar ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız görüşlerinin çok daha ileri bir boyuta taşınacağını; hatta Rosenthal'in de haklı olarak dikkat çektiği gibi, “şeriate dayalı klasik hilafet teorisini, Selçuklu sultanlığının baskı altına aldığı Abbasi hilafetinin siyasi gerçekliğinden ayıran boşluğun, Gazali'de en çarpıcı biçimde ortaya çıkacağını”³⁵¹ söyleyebiliriz. Zira yukarıda da göstermeye çalıştığımız gibi, Maverdi, Abbasi hilafetini korumak, güçlendirmek için çaba sarf etmiş ve hilafet kurumunun niçin zorunlu olduğunu göstermeye çalışmıştır. Buna karşılık Gazali'nin esas meselesi, özel olarak hilafet kurumunun değil, daha genel olarak yöneticinin niçin zorunlu olduğu meselesidir.

Nitekim Gazali *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*'da, imamet meselesinin itikadî açıdan incelenmesinin çok önemli olmadığını, fakat inançla ilgili konuların artık imamet bahsiyle sona erdirilmesinin bir gelenek haline gelmesinden dolayı eserinin sonunda bu konuya yer verdiğini ifade etmektedir. Gazalinin ifadesiyle,

“devleti yönetmek anlamına gelen İmamet konusu, akideye dahil değildir. Fakat akide kitaplarında bu konuya da yer vermek adet haline gelmiştir. Adetleri terk etmek hoş karşılanmayacağı için biz de ondan kısaca bahsedeceğiz.”³⁵²

Gazali'nin bu sözleri çok açık bir şekilde göstermektedir ki, onun için imamet, inançla ilgili bir konu olmaktan çıkmıştır. Nitekim Gazali, akide kitaplarında bu konuya yer vermenin adet haline gelmesi nedeniyle imamet konusunu ele aldığını belirtse de, imamet konusunu

³⁵⁰ Gazali (1058- 1111), Maverdi gibi, Abbasi halifelerinin otoritelerini kaybettiklerini, hilafet kurumunun yalnızca fiili bir kurum olarak varlığına devam ettiği bir dönemde yaşamıştır. Şafii fikhî alanında eğitim alan Gazali, ilk eserlerinde, Fatımi iddialarına karşı Abbasi halifelerinin savunulması için çaba harcamıştır. Ancak öte yandan Gazali, özellikle de Nizamülmülk'ün son dönemlerinde, dini-siyasi yaşamda daha etkin bir rol oynamaya başlamıştır. Bu dönemde Nizamiye medresesinde ders vermeye başlayan Gazali, mevcut iktidarın eylemlerini dinsel bir zeminde meşrulaştırmak için çaba harcamıştır.

³⁵¹ E. Rosenthal, *Age*, s. 55-56

³⁵² Gazali, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, çev. A. Duran, Hikmet Yay., İstanbul, 2004, s. 309-310

birkaç cümleyle geçiştirecek ve imam, sahnedeki yerini düzen ve istikrarı sağlayan sultana bırakacaktır.

Aslında Gazali'nin halifenin seçilmesi meselesindeki görüşleri, özellikle de Sünni hilafet kuramcıları için vazgeçilmesi imkansız olan ilkelerden biri, yani halifenin soy bakımından Kureyşli olması gerektiği ilkesi hakkındaki görüşleri, tam da bu söylediklerimizi destekler niteliktedir. Şöyle ki, Gazali'ye göre,

“Allah'ın Peygamberi, *‘İmamlar Kureyştendir’* buyurmuştur. Fakat bize göre bu hadis, İslam devletinin Arapların hakimiyeti altında olduğu ilk dönemler için söylenmiş ve özellikle ilk dört halifenin seçilmeleri için yol gösterici olmuştur. Ancak daha sonra şartlar değiştiği ve birbirinden bağımsız İslam devletleri ortaya çıktığı için bu hadisin hükmü bunları kapsamayacaktır. Çünkü İslam dini, bazı özel haller dışında herkese her alanda fırsat eşitliği tanımış, fertler ve ırklar arasında ayırım gözetmemiş ve kimseye milli ve ırki bir ayrıcalık ve üstünlük tanımamıştır.”³⁵³

Bu da demektir ki, Gazali için önemli olan nokta, halifenin hangi soya mensup olduğu ya da halifenin tayin ve seçiminin kimler tarafından yapılacağı meselesi değildir. Gazali'nin ifadesiyle,

“önemli olan, tayin ve seçimin kim ve kimler tarafından yapılması değil, yapılan tayin ve seçim için kamuoyu sağlanması ve bu suretle itiraz, ihtilaf, karşı çıkma ve isyanların önlenmesidir (...) Bunun şu veya bu tayin ile olmuş olması şu veya bu kimselerin veya heyetlerin tayini ile ya da bütün halkın fiilen iştirak ettiği bir seçimle olması ikinci derecede kalan bir ayrıntıdır. İslam dini maksatlara öncelik verir. O maksatları ayrıntılara feda etmez.”³⁵⁴

Bu nedenle, ayrıntılarda boğulmak istemeyen Gazali, halifenin nitelikleri, sorumlulukları, nasıl seçileceği, hangi şartlarda meşru olacağı vb. ayrıntılara takılıp kalan ve bu konuda sayfalar dolusu çalışmalar yapan hilafet kuramcılarının, esas meseleyi göz ardı ettiklerini, yani asıl amacı ayrıntıya feda ettiklerini ileri sürmektedir. Zira Gazali için esas mesele, düzen ve istikrarın sağlanması için güçlü ve adil bir yöneticinin varlığının zorunlu olmasıdır.

Şimdi Gazali, her ne kadar imamet meselesini itikadî açıdan incelemenin önemli olmadığına dikkat çekmiş ve kendisinin de sadece bir gelenek olduğu için bu meseleyi ele aldığını ifade etmiş olsa da, sonuç olarak o, yöneticinin niçin zorunlu olduğu sorusunun yanıtını, kendi döneminin adetlerine uygun bir şekilde vermiş, yani yöneticinin hem aklen

³⁵³ Age., s. 315

³⁵⁴ Age., s. 316

hem de dinen zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Şöyle ki, Gazali'ye göre, yöneticinin akıl aracılığıyla zorunlu olmasının kanıtı, bir ülkenin, “başsız ve yönetimsiz olmasının düşünülmesi bile imkansız bir durum olmasından dolayıdır”³⁵⁵. İmam ve yönetici olmadan adaletin ve güvenliğin sağlanmasının mümkün olmadığını ileri süren Gazali için bu durum, hiçbir kanıt gerektirmeyecek kadar açık ve seçik bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Gazali'nin ifadesiyle söyleyecek olursak,

“eğer denilse ki, imam ve yönetici olmadan adalet ve güvenliğin sağlanamadığının delili nedir? Biz de deriz ki, bu, delil gerektirmeyecek kadar açık bir gerçektir. Çünkü imam olmadığı ve öldüğü bir yerde, bir imam tayiniyle otorite sağlanıncaya kadar geçen sürede ortalığa anarşi, zorbalık, talan, yağma, katil ve suikastların hakim olduğu, zalim ve zorbaların her türlü kötülüğü işlediği gerçeği, herkesin bildiği ve çoğu kimselerin şahit olduğu bir realitedir.”³⁵⁶

Yani Gazali için her akıllı insan, yönetici olmaksızın insanların bir arada yaşamalarının imkansız olduğunu bilir; çünkü yöneticinin yokluğunda, insanlar arasında çatışmalar yaşanacağı ve toplumsal düzen tesis edilemeyeceği, insanların kendi akıllarıyla ulaşabilecekleri bir sonuçtur.

Ancak öte yandan Gazali'yle birlikte şu soruyu sormamızda fayda vardır: Gerçekten de akıl aracılığıyla ulaşılan bilgiler, yanlışlıktan korunmuş, kendisinden şüphe edilmesi imkansız güvenilir bilgiler midir? Gazali için bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Çünkü ona göre, akıl, sadece bir araçtır ve onun tek bir işlevi vardır; o da bilmektir. Yani akıl, insanların yönetici olmaksızın bir arada yaşamalarının imkansız olduğunu bilir ama bu bilginin zorunluluğunu tesis edemez. Gazali'ye göre bu bilginin zorunluluğunu sağlayacak olan tek kaynak dindir. Bu nedenle o, yöneticinin akılsal bakımdan mümkün olduğunu gösterdikten sonra yöneticinin dinen zorunlu olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

Dolayısıyla bu noktada ilk olarak Gazali'nin akıl kavrayışını, daha sonra ise ona göre, kendisinden şüphe edilmesi imkansız olan bilginin kaynağının ne olduğu ve bu bilginin nasıl kazanıldığı meselesini ele almamız gerekmektedir. Zira bu inceleme, Gazali'nin, yöneticinin dinen zorunlu olduğu iddiasını hangi zeminde temellendirmiş olduğu sorusuna ışık tutacaktır.

Çok genel olarak ifade edecek olursak Gazali akıllı, her türlü bilgiyi elde etmemizi ve bu bilgileri anlamamızı sağlayan bir güç olarak tanımlamaktadır. Gazali'nin kendi ifadesiyle söyleyecek olursak akıl,

³⁵⁵ Age., s. 311

³⁵⁶ Age., s. 314

“ilmin kaynağı, doğum yeri ve köküdür (...) Akla nispetle ilim, ağaca nispetle meyve, güneşe nispetle nur ve göze nispetle görmek gibidir.”³⁵⁷

Aklı, bilgilerimizin kaynağı olarak tanımlayan Gazali, elde ettiği bilgiler bakımından da aklın, dört farklı düzeyi olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre ilk olarak akıl, nazari bilgileri öğrenmeye yarayan bir kuvvettir. İkincisi ise, ikinin birden çok olduğu ya da bir kişinin bir anda iki yerde birden bulunamayacağını bilmesi gibi, zorunlu ilimleri öğrenmeyi sağlayan akıldır. Gazali’ye göre üçüncü akıl, deneyim sonucu elde edilen bilgilere sahip olan akıldır. Dördüncü akıl ise, bütün işlerin neticesini anlayan, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırmaya yarayan akıldır ki, bu akıl her kimde bulunursa, bu kişi, arzularının peşinden gitmeyip, sonucunu düşünerek hareket ettiği için akıllı sıfatını alır ve böylece hayvandan ayrılır.³⁵⁸ Gazali’ye göre “aklın bu dört manasından birincisi asıl ve köktür”³⁵⁹; çünkü bu akıl ile kazanılan nazari ilim, “Allah’ın kalbe akıttığı bir nurdur ki, insan onunla eşyayı anlamaya isti’dad kazanır”³⁶⁰.

Gazali, kendi hayat hikayesini anlatarak başladığı *Munkız* isimli eserinde, asıl amacının her şeyin iç yüzünü bilmek olduğunu, bu nedenle de doğru bilginin ne olduğunu araştırmaya başladığını ve bu araştırma neticesinde, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak kadar kesin, ispatlayıcı, zorunlu tek bilginin “yakînî” bilgi olduğunu anladığını ifade etmektedir. Gazali’nin ifadesiyle ilm-i yakîn,

“bilgi konusu şeyin şüphe izi taşımayacak şekilde belirmesi ve bu belirişin hiçbir yanılgı ve vehim ihtimali taşınamaması, hatta insanın içinden böyle bir ihtimalin asla geçmemesidir.”³⁶¹

İşte Gazali’ye göre yakînî bilgi, ne duyular ne de akıl aracılığıyla elde edilebilecek bir bilgidir. Çünkü ona göre, duyu organları aracılığıyla elde edilen bilgiler (mahsusat) ile zaruri akıl prensipleri (zaruriyet) kendisinden şüphe edilebilmesi mümkün bilgilerdir.³⁶² Nitekim Gazali, ilk olarak duyular aracılığıyla kazanılan bilgileri incelemiş ve duyu organlarının aldaticılığından ötürü, duyular aracılığıyla elde edilen bilgilere güvenilemeyeceğini; çünkü aklın, duyuların verdiği hükmü savunmaya imkan bırakmayacak bir kesinlikle yalanladığını

³⁵⁷ Gazali, *İhyau’ Ulumi’ d-Din* cilt. 1, çev. A. Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul, 1963, s. 209

³⁵⁸ *Age.*, s. 215-216

³⁵⁹ *Age.*, s. 216

³⁶⁰ *Age.*, s. 215

³⁶¹ Gazali, *El- Munkîz’ü –Mine’ d Dalâl*, çev. A. Mahmud, Kayıhan Yay., İstanbul, 1997, s.106

³⁶² *Age.*, s. 107

ileri sürmüştür. Bir sonraki adımda ise kaynağı akıl olan bilgileri inceleyen Gazali, bu bilgilerin de kendisinden şüphe edilmesi mümkün bilgilerden olduğunu ifade etmiştir:

“akıl hakimi, nasıl ortaya çıkıp duyu organının verdiği hükmü yalanladı ise aynı şekilde ortaya çıkıp akıl hükmünü yalanlayacak akıl ötesi bir idrak hakimi de ortaya çıkabilir. Böyle bir idrakın ortaya çıkmayışı, onun imkansız olduğunu göstermez.”³⁶³

Gazali’ye göre hem duyular aracılığıyla hem de akıl yolu ile elde edip de inandığımız tüm bilgiler sadece içinde bulunduğumuz duruma bağlı olarak gerçektir ki, böyle olmayan tek bilgi, yani kendisinden şüphe edilmesi imkansız olan yakînî bilgi, *Allah’ın kalbine akıtmış olduğu nur* sayesinde ulaşılan bilgidir.³⁶⁴

O halde, Gazali’ye göre kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan tek bilgi türü, yakînî bilgi ise bu durumda, yöneticinin akılsal bakımdan zorunlu olduğu bilgisi, hiçbir yanlış ve vehim ihtimali taşımayan bir bilgi türü olmayacaktır. Çünkü, Gazali için yöneticinin yokluğunda anarşi ve kaosu hakim olacağı bilgisi, insanların deneyimlerinin sonucunda ulaştıkları, yani aklın deneyim aracılığıyla kazandığı bir bilgi türüdür ki, tam da bu nedenle bu bilgi, yanlışlıktan korunmuş, kendisinden şüphe edilmesi imkansız, güvenilir bir bilgi değildir. Nitekim A. Arslan’ın da dikkat çektiği gibi,

“Gazali, bugünkü deyimle ‘içerikli’ alanları konu olarak alan bütün disiplinlerin, mesela doğa felsefesinin veya bilimlerinin, metafiziğin veya ilâhiyyâtın, ahlak ve siyaset önermelerinin bu tespit etmiş olduğu ‘kesin’(yakını) bilgi özelliğinde olmadığını ileri sürebilecektir. Yani bütün bu içerikli alanlara ait bilgiler, Gazali için otomatik olarak bir ‘zorunluluk’ içermeyen, ‘yakını’ değerinde olmayan, doğruluğu ‘mümkün’ bilgiler olmak zorunda kalacaktır.”³⁶⁵

Tam da bu nedenle Gazali, yöneticinin zorunlu olduğu iddiasını mümkün bilgiler alanından çıkaracak bir başka dayanağa daha ihtiyaç duyacaktır ki, kendisinden şüphe edilemeyecek kesin bilgiye *Allah’ın kalbine akıttığı nur* sayesinde ulaştığını söyleyen Gazali için bu dayanak, hiç kuşkusuz Tanrı’nın kendisi olacaktır. Maverdi’nin otorite kavrayışında olduğu gibi, Gazali de, her akıllı insanın, bir yönetici olmaksızın bir arada yaşamının imkansız olduğunu bildiğini, ancak öte yandan bu bilginin vahiy ile desteklenmesi, doğrulanması gerektiğini ileri sürecek ve bu bağlamda o, yöneticinin akli bir zorunluluk

³⁶³ *Age.*, s. 109

³⁶⁴ *Age.*, s. 111

³⁶⁵ A. Arslan, *İbni Haldun*, s. 271

olduğunu ortaya koyduktan sonra asıl meseleye geri dönerek yöneticinin dinsel bir zorunluluk olduğunu ispatlamaya çalışacaktır.

Şimdi, *adet olduğu üzere* Gazali için de yöneticinin şer'an zorunlu olduğunun kanıtı, Müslümanların bu konudaki icmasıdır. Diğer İslam teologlarında olduğu gibi, icmanın, Kur'an ve Sünnet gibi asıl olan ilimlerden biri olduğunu kabul eden Gazali için de icma, *Kur'an* ve hadislerle aynı kutsallık değerine sahiptir; çünkü, icmanın meşruluğunu tesis eden kaynak hadislerdir, hadislerin meşruluğu ise *Kur'an*'ın kendisine dayanmaktadır; yani hepsi bir ve aynı ilahi kaynaktan nakledilmektedirler. İslam teolojisinin "skolastik bir teşebbüs olarak varlığını sürdürdüğünü"³⁶⁶ ifade eden L. E. Goodman'ın da ısrarla vurguladığı gibi, pratikle ilgili hüküm vermek isteyenler rehber olarak *Kur'an*'dan çok daha sık olarak hadise başvurmuşlar; daha doğru bir ifadeyle hadisleri yorumlayan ilk dönem ulemanın görüşlerine ve bu alimlerin görüşlerini yorumlayan daha sonraki din bilginlerin icmasına başvurmuşlardır.³⁶⁷ İcmayı, Kur'an ve Sünnetten sonra üçüncü esas ilim olarak tanımlayan Gazali'ye göre, "Ashâb-ı Kirâm, vahye şâhid oldukları gibi, sonradan gelenlerin bilmediği birçok şeylere yetişmişlerdir (...) Bu nedenle alimler onlara uymayı ve onların izinden gitmeyi uygun bulmuşlardır"³⁶⁸.

Gazali için Müslümanların oybirliği içinde olduğu ilk mesele, Peygamberin ardından, halifenin hemen seçilmesi gerektiği meselesidir. İşte Gazali'ye göre ümmetin, halifenin gerekliliği konusundaki bu icması, otoritenin şer'an gerekli olduğunun bir kanıtı olarak kabul edilmelidir. Gazali'nin ifadesiyle,

"bundan dolayıdır ki, Allah'ın Resulü vefat edince, ashap onu defnetmeden önce imamı seçmişlerdir. Onlar bu imamlığa heves etmelerinden dolayı değil, bu işin tabiatındaki aciliyetten dolayı yapmışlardır (...) Zira İslam, yönetimde istikrar, güven, huzur ve asayişe her şeyden fazla önem vermiştir."³⁶⁹

Aslında Gazali'nin bu ifadeleri açıkça göstermektedir ki, ümmetin görüş birliği yaptığı esas konu, yöneticinin istikrar, güven, huzur ve asayiş için zorunlu olduğudur. Böylece Gazali, yöneticinin şer'an zorunlu olduğu iddiasını da aslında aynı ilkeden, yani düzen ve istikrarın sağlanması ilkesinden hareketle temellendirmiş olmaktadır. Ancak öte yandan çelişkili gibi görünen bu durum, yani Gazali'nin yöneticinin şer'an zorunlu olduğu iddiasını,

³⁶⁶ L. E. Goodman, *İslam Hümanizmi*, çev. A. Arslan, İletişim Yay., İstanbul, 2006, s. 185

³⁶⁷ *Age.*, s. 185

³⁶⁸ Gazali, *İhyau' Ulumi'd-Din cilt. 1*, s. 49

³⁶⁹ Gazali, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, s. 319

akılsal bir ilkeden hareketle temellendirmiş olması, onun, din, devlet ve yönetici arasında tesis ettiği zorunlu ilişki göz önüne alındığında daha iyi anlaşılacaktır. Zira Gazali için yönetici, kendisi aracılığıyla tinsel olanla zamansal olan arasındaki, yani din ve dünya arasındaki ideal ilişkinin tesis edildiği, din ve dünya arasındaki uyumlu birlikteliğin sağlandığı kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazali'nin ifadesiyle,

“ülkede din ve dünya işlerinin muntazam yürütülmesi farzdır. Bunların bu şekilde yürütülmesi ise ancak başta bir otoritenin bulunmasıyla mümkündür. Hal böyle olunca da bu otoritenin tayini veya seçimi dinen farz haline gelir.”³⁷⁰

O halde daha fazla ilerlemeden ilk olarak Gazali'nin din ile dünya arasında tesis ettiği ilişkiyi ele alalım. Zira bu inceleme onun, dünyanın düzenin sağlanmasının dinen farz olduğu, çünkü dinsel yükümlülüklerin yerine getirilmesinin ancak dünya düzeninin sağlanmasıyla mümkün olacağı, bunun da sadece düzen ve istikrarı sağlayan bir yöneticiyle sağlanabileceği iddiasının temelini göstermesi bakımından önemlidir.

Şöyle ki, Gazali için dünya, girişi kolay, çıkışı zor bir yerdir; dünya, insanı içine çekerek onun helâka sürüklenmesine neden olan, insanlara nereden gelip nereye gideceğini, onların gerçek amaçlarının ne olduğunu unutturan bir yerdir.³⁷¹ Gazali için dünyanın sihri şudur:

“Dünya, seni kendine aşık yapmak için, kendini, senden başkasına meyli olmayan vefakar bir dost şeklinde arz eder. Fakat bir gün aniden senden kaçıp düşmanlarınla dost olur. O öyle bir kadına benzer ki, hile ve aldatmacı hareketlerle erkekleri baştan çıkarıp kendisine aşık yapar. Ondan sonra hasenesine davet edip öldürür (...) Dünya, zahirini süsleyip bela ve minnet olan şeyleri gizleyip örter. Ta ki, cahil olanlar onun dışına bakıp aldansınlar. O şekli kötü, sureti çirkin bir kadına benzer ki, yüzüne perde örtüp güzel elbiseler giyer. Altın ve çeşitli mücevherat takar. Uzaktan bakanlar ona esir olur. Yüzünden örtüyü kaldırıp rezillik ve çirkinliğini görünce de pişman olur.”³⁷²

Şimdi, tam da bu noktada Gazali'nin de kendisine sormaktan kaçınmadığı şu soruyu, Gazali ile birlikte soralım: “Nasıl oluyor da din, bir yandan dünyayı bu kadar kötülerken öte yandan da dünya işlerinin yürütülmesini farz kılmaktadır?”³⁷³ Gazali için bu sorunun yanıtı oldukça basittir:

³⁷⁰ Age., s. 311

³⁷¹ Gazali, *İhyau' Ulumi'd-Din* isimli eserinin üçüncü cildinin 6. bölüm dünyanın kötülüklerini çok geniş anlatmıştır. Bkz. 451-500

³⁷² Gazali, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. M. A. Müftüoğlu, Çelik Yay., İstanbul, 2012, s. 69-70

³⁷³ Gazali, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, s. 311

“Dinin mutlak olarak dünyayı kötülediğini söylemek cahillerin veya garaz sahiplerinin sözüdür. Çünkü din dünyayı iki kısma ayırmıştır. Onun birinci kısmı hayatın zaruri ihtiyaçlarını karşılayan ve ahiret için gerekli hazırlığın yapılmasına yardımcı olan kısımdır.”³⁷⁴

“Dinin kötülediği dünya kısmı ise, zulüm ve haksızlıklardan, fuhuş ve ahlaksızlıklardan, fuzuli ve aşırı zevk ve düşkünlüklerden oluşan kısımdır.”³⁷⁵

Hiç şüphesiz Gazali için aslolan, dünyanın birinci kısmı, yani ahiret için gerekli hazırlığın yapıldığı kısımdır; başka bir deyişle, kendinde hiçbir anlam ve değere sahip olmayan duyusal dünya, tinsel olanla kurulan ilişki bağlamında değer kazanmaktadır. Nitekim insanların amacının din ve dünyalıkta toplandığını ileri süren Gazali’ye göre, dinin nizamı dünyanın nizamına bağlıdır. Çünkü dünya ahiretin tarlasıdır.³⁷⁶

Dolayısıyla Gazali için dinsel dünya ile duyusal dünya arasındaki ilişkinin tesis edileceği alan, siyasal alandır. Nitekim Gazali, insanların, hakiki amaçları olan öte dünyadaki mutluluğa ulaşabilmeleri için insanlar arasında ortaya çıkabilecek her türlü çatışmayı önleyen, böylece toplumsal yaşamda düzen ve istikrarı tesis eden güçlü ve adil bir yöneticinin zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Bu noktada İslam Peygamberinin, “*bir günlük adaletle hükmetmek, atmış sene nafile ibadet etmekten üstündür*” hadisini aktaran Gazali, zalim ve zorbalara karşı güvenlik ve asayiş sağlanmadığı koşullarda, mal, can, din ve ibadet dokunulmazlığı ortadan kalkacağı için ilim tahsil etmenin, kalp huzuruyla amel ve ibadet etmenin mümkün olmayacağını ifade etmektedir.³⁷⁷ Gazali’nin ifadesiyle,

“din hazine, sultan onun koruyucusudur. Din, sultansız kalırsa heybet ve etkisini kaybeder. Hazine koruyucusuz kalırsa, talan edilir.”³⁷⁸

Buraya kadar resmetmeye çalıştığımız tablo çok açık bir şekilde göstermektedir ki, Gazali yöneticinin varlık nedenini, meşruluk kriterini dinsel bir amaçtan, yani insanların öte dünyada kurtuluşa ulaşma amacından hareketle açıklamaktadır. Başka bir deyişle, akılsal bakımdan mümkün bilgiler kategorisine giren yöneticinin zorunlu olduğu iddiası, din, dünya ve yönetici arasındaki ilişki dolayısıyla dinsel bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Böylece yöneticiyi, akılsal bakımdan mümkün olma statüsünden dinsel bakımdan zorunlu olma statüsüne yükselten Gazali, bir adım daha ileri gidecek yöneticinin otoritesinin kaynağı olarak

³⁷⁴ Age., s. 311-312

³⁷⁵ Age., s. 313

³⁷⁶ Gazali, *İhyau’ Ulumi’d Din* cilt. 1, s. 39

³⁷⁷ Gazali, *el-İktisad fi’l-İ’tikâd*, s. 312-313

³⁷⁸ Age., s. 314.

Tanrı'yı işaret ederek *Allah'ın yeryüzündeki gölgesi* olarak tanımladığı otoriteyi toplumsal hiyerarşinin zirvesine yerleştirecektir.

Şöyle ki, Gazali, *Et-Tibrü'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mülûk* isimli eserinde, yöneticinin bizatihi Tanrı tarafından seçildiğini ifade etmiş, dinsel amacı ve yükümlülükleri bakımından meşruluk kazanan yöneticiyi, kaynağı bakımından da meşrulaştırmıştır. Gazalinin ifadesiyle,

“Allah, insanoğlundan iki grubu seçip, yarattıkları üzerine onları üstün kılmıştır. Bunlar, peygamberler ve devlet başkanlarıdır.”³⁷⁹

“Peygamberleri, kullarına delille kulluk yolunu bildirmek ve onlara doğru yolu açıklamak için göndermiştir. Devlet başkanlarını, kulların birbirlerine karşı yapacakları zulümlerden korumak, geçimlerini sağlama hususunda bir zorlukla karşılaşmalarını önlemek için seçmiştir.”³⁸⁰

“İktidar sahibi, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Bilmelisin ki, Allah kendisine iktidar verip, yeryüzündeki gölgesi yaptığı insanı, halkın sevmesi ve ona itaat etmesi farzdır. Ona karşı gelmeleri, onunla çekişmeleri caiz değildir.”³⁸¹

İşte bu pasajda da açık bir şekilde ifade edildiği gibi, Gazali için dinsel bir amaca sahip olan otoritenin kaynağı da bizzat Tanrı'dır. Dolayısıyla tam da bu noktada ele almamız gereken bir diğer konu, Gazali'nin Tanrı ve insan tasavvurudur. Zira diğer Sünni teologlarda olduğu gibi, Gazali için de, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin bir yansımasıdır.

Şimdi, hiç kuşkusuz Gazali'nin Tanrı tasarımı, Eş'ari ekolünün Tanrı tasarımıının bir devamıdır. Zira Tanrı'nın mutlak irade olduğundan hareketle evrendeki her şeyin Tanrı'nın dilemesiyle var olduğunu ve bu bağlamda neden ve eser arasındaki ilişki meselesinden yola çıkarak evrende hiçbir varlığın kendine özgü zorunlu doğasından bahsedemeyeceğimizi ileri süren Eş'ari kelamcılar gibi, Gazali de Tanrı'yı, her şeyin mutlak ve tek faili olarak tanımlamış, evrende var demeye layık tek varlığın Tanrı olduğunu ve O'nun dışında kalan her şeyin, O'nun dilemesi ve takdiriyle var olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim her şeyin ötesinde tasavvufun, Gazali'nin Eş'ariciliğini yeniden canlandırdığına dikkat çeken Rahman'nın da ifade ettiği gibi,

“Eş'arilik hakiki failin Allah olduğu gerekçesiyle insanların gerçek anlamda fiil ortaya koyduklarının söylenemeyeceğini, bunun sadece metafizik anlamda olabileceğini öğretmiştir. Tasavvuf ise yalnızca Allah'ın var olduğunu beyan etmiştir. Hem Eş'arilik hem de tasavvuf Allah karşısında edilgenlik telkin

³⁷⁹ Gazali, *Et-Tibrü'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mülûk*, çev. O. Arpaçukuru, İlke Yay., İstanbul, 2008, s. 65

³⁸⁰ *Age.*, s. 65

³⁸¹ *Age.*, s. 65

etmişler, çünkü her ikisi de tabii, beşeri, iradi nedenselliğin anlamsız olduğu fikrini benimsemişlerdir.”³⁸²

Böylece Eş’ariliğin, tıpkı tasavvuf gibi, “Allah’ı kudret ve irade konsantresi”³⁸³ haline getirdiğine dikkat çeken Rahman’a göre, *Tehafüt*’ün büyük bir bölümünü nedensellik kavramını çürütmeye ayıran Gazali için de Tanrı, her şeyden önce, mutlak iradedir, mutlak kudrettir.

Gerçekten de Gazali’nin, filozofların birçok konudaki görüşlerini eleştirdiği ve onların bu görüşlerinin aslında ne kadar çelişkili ne kadar tutarsız olduğunu göstermeyi amaçladığı *Tehafüt el-Felasife*³⁸⁴ isimli eserinin, neredeyse ilk bölümden itibaren, gerçek anlamda var olan tek varlığın Tanrı olduğunu ve O’nun iradesinden, fiilinden başka hiçbir şeyin olmadığını ispat için yazılmış bir eser olduğunu söylersek aslında hiç de abartmış olmayız. Gazali’ye göre filozoflar, evrenin ezeli olduğu, onun, zaman bakımından daima Allah ile birlikte var olduğunu, çünkü zaman ve hareketin de ezeli olduğunu ileri sürmüşlerdir; yine onlar, Allah’ın tikelleri bilemeyeceğini ve ruhun ölümsüz olduğunu iddia etmişlerdir. İşte filozofların bu görüşlerinin tutarsızlıklarını ortaya çıkarmak için, O. Leaman’ın kavramsallaştırmasıyla söyleyecek olursak “İslam’ın faal Tanrı”³⁸⁵’sına dönmemiz gerektiğini savunan Gazali’ye göre, başlangıç noktasına, varlıkları nerede, ne zaman ya da hangi biçimde yaratacağı konusunda hiçbir zorunluluk taşımayan, dilediği şeyi dilediği zamanda yapan, dilediğine hükmeden Tanrı’yı yerleştirmemiz gerekmektedir. Nitekim Gazali *İhya*’da, bu görüşünü çok açık bir şekilde ifade etmektedir:

“Allah, evrenin varlığını irade, hadiseleri idare eder. İsyandan, ibadetten, açlık ve çokluktan, zarar ve kardan, cehalet ve bilgiden, küfür ve imandan, iyilik ve kötülükten, küçük ve büyükten, az ve çoktan, görünür ve görünmezden alemde ne varsa ve ne olursa hep O’nun ilmi, dilemesi ve iradesiyledir. Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz.”³⁸⁶

Gazali’nin bu sözlerinden de anlaşıldığı gibi, onun Tanrı’sı tüm mahlukatı ve mahiyetleri dilediği zamanda ve dilediği surette yaratan İslam’ın faal Tanrı’sıdır. Nitekim Gazali’ye göre, Tanrı’nın evreni o veya bu zamanda, o ya da bu şekilde yaratmış olması tam da O’nun *Mutlak İrade* sahibi bir varlık olduğunun göstergesidir. Zira irade sıfatını, “bir şeyi

³⁸² F. Rahman, *İslam’da İhya ve Reform-Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi*, s.157

³⁸³ Age, s. 157

³⁸⁴ Gazali, *Tehafüt el-Felâsife*, çev. B. Sadak, Ahsen Yay., İstanbul, 2002

³⁸⁵ O. Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. T. Koç, İz Yay., İstanbul, 2000, s. 78

³⁸⁶ Gazali, *İhyau’ Ulumi’d-Din* cilt. 1, s. 231

benzerinden ayırmak ve tercih etmek özelliği bulunan bir sıfat³⁸⁷ olarak tanımlayan Gazali, Tanrı'nın evreni niçin o zamanda değil de bu zamanda yarattığını sorgulayan filozofların bu uğraşlarının, esas olarak içi boş bir çaba olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü, iradenin, niçin aynı olan iki şeyden birini seçtiğini sorgulamak Gazali'ye göre, tıpkı bilme ediminin niçin bilineni kapsadığını sorgulamak kadar anlamsızdır. Gazali için Tanrı'nın evreni başka türlü değil de böyle yaratmasının özel bir nedeni yoktur; Tanrı, "öyle istediği için öyle yapmıştır, eğer başka türlü istemiş olsaydı başka türlü yapardı."³⁸⁸

O halde Gazali'nin Tanrı tasarımını ve Tanrı ile insan arasında ilişkiyi nasıl tesis ettiğini daha anlaşılır kılmak için, Gazali'nin filozofların nedensellik kavrayışına yönelik eleştirilerin ele almamız gerekmektedir. Zira Tanrı'yı, mutlak irade, mutlak kudret olarak tanımlamayan Gazali için, neden ve bu nedenin eseri olarak görülen şey arasındaki ilişkinin tek bir temeli vardır, o da Tanrı'dır.

Şimdi, Gazali nedensellik eleştirisini, filozoflar tarafından imkansız görülen mucizelerin mümkün olduğunu göstermek amacıyla geliştirmiştir. Zira Gazali'ye göre, neden ve sonuç arasında zorunlu bir ilişki olduğunu kabul etmek, mucizeleri inkar etmek anlamına gelmektedir. Bu nedenle Gazali, alışkanlık neticesi sebep olduğuna inanılan ve alışkanlık neticesi sonuç olduğuna inanılan şey arasındaki ilişkinin, hiç de öyle filozofların ileri sürdüğü gibi zorunluluk içeren bir ilişki olmadığını ileri sürmektedir.³⁸⁹ Gazali'ye göre,

"yan yana bulunan iki şeyden hepsinin biri sebep diğer netice değildir. Bunlardan birinin ispatı diğerinin ispatını içermediği gibi, birinin nefyi de diğerinin nefyini içermez (...) bunların birinin diğerinin yanında bulunması, aslında biri diğerinden ayrılmayacak şekilde zaruri değil, Allah'ın takdiri neticesinden olur. Allah'ın yaratması ile olur."³⁹⁰

Bilindiği gibi, Gazali'nin nedensellik ilişkisine dair vermiş olduğu en ünlü örnek ateşe yaklaştırılınca pamuğun yanması olayıdır. Gazali, filozofların ileri sürdükleri, ateşin, doğası gereği yakıcı olma niteliğine sahip olduğunu, bu nedenle doğası gereği yanma niteliğine sahip olan pamuk ile bir araya geldiğinde ister istemez, yani zorunlu olarak yanma fiilinin ortaya çıkacağı görüşünü reddetmektedir.³⁹¹ Gazali'ye göre ateş ile pamuk yan yana geldiğinde ateşin fail olduğunun hiçbir delili yoktur; çünkü ateşin pamuğu yaktığına ilişkin bilgimizin tek

³⁸⁷ Gazali, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 31

³⁸⁸ Age., s. 31

³⁸⁹ Age., s.181

³⁹⁰ Age., s.181

³⁹¹ Age., s.182

kaynağı deneyimlerimiz ve alışkanlıklarımızdır, kaldı ki, bu deneyim ve alışkanlıklarımız da bize yanma fiilinin gerçek nedeninin ateş olduğunu göstermez. Zira Gazali için akıl, ateş ile pamuk yan yana geldiğinde ateşin pamuğu yakmayacağını da düşünebilmektedir, bu durum, yani ateşin pamuğu yakmayacağını düşünmemizin de mümkün olması, neden ve sonuç arasında akli bir zorunluluğun olmadığını göstermektedir.³⁹²

A.Arslan'ın da haklı olarak dikkat çektiği gibi, burada Gazali, nedensellik hakkındaki bu eleştirisini, “imkan”, “imkansızlık” ve “zorunluluk” kavramları hakkındaki anlayışı üzerine oturtmaktadır.³⁹³ Şöyle ki, Gazali için

“*imkan*, aklın bir yargısıdır ve aklın varlığını kabul ettiği herhangi bir şeye, böyle bir şeyi kabul etmeye hiçbir engel bulunmadığı sürece biz, ona *mümkün* deriz, dolayısıyla eğer böyle bir engel varsa ona *imkansız* deriz; ve eğer bunun var olmamasının düşünülmemeyeceğini kabul ediyorsak böyle bir şeye de *zorunlu* deriz.”³⁹⁴

Yani Gazali'ye göre, imkan, imkansızlık ve zorunluluk kavramlarının kaynağı, “şeylerin kendileri değil, insan zihnidir; bu kavramlar eşya bakımından değil akıl bakımından tanımlanması gereken, akıl bakımından bir anlamı olan kavramlardır”³⁹⁵. Böylece Gazali, “sebeup ve netice gibi görünen hiçbir şeyde akli bir zorunluluk olmayacağını”³⁹⁶, çünkü zorunlu olması için aklın onun yokluğunu farz edemeyeceğinin gösterilmesi gerektiğini ileri sürebilecektir. Yukarda da ifade ettiğimiz gibi, Gazali için durum tam da bunun tersidir, yani akıl, ateşin pamuğu yakmayacağını da düşünebilir. Tam da bu nedenle Gazali, neden ve sonuçların düzenli bir şekilde birbiri ardına sıralanmasının tek ve biricik faili olarak Tanrı'ya işaret etmektedir.

Ancak öte yandan Gazali'nin kendisi de, neden ve sonuç arasındaki zorunluluk ilişkisinin akli bir zorunluluk olmadığını iddia ederken, bu iddianın, evrendeki her türlü düzenin de zorunlu olmadığının kabulü anlamına geldiğinin ve bu nedenle bu iddiadan yola çıkarak son derece imkansız olayları da kabul etmek zorunda kalacağımızın farkındadır. Zira bu iddiadan yola çıkarsak evde bıraktığımız bir kitabın belki de şu anda kütüphaneyi kirletmiş bir ata dönüşmesinin mümkün olduğunu ya da evde bıraktığımız çömleğin bir elma ağacına dönüşmüş olabileceğini ya da evde bırakılmış bir taşın altına ya da altının taşına

³⁹² Age., s.182

³⁹³ Age., s.280

³⁹⁴ Gazali, Age., s. 51

³⁹⁵ Arslan, Age., s. 280-281

³⁹⁶ Gazali, Age., s.181

dönüşebileceğini ileri sürmemizin önünde hiçbir engel olmayacaktır.³⁹⁷ Şimdi Gazali'nin buna vereceği cevap şöyledir:

“eğer varlığı mümkün olan şeylerin olmayacağına dair insanda bir bilginin yaratılmasının caiz olmadığı sabit olursa, bütün bu öne sürülen imkansızlıklar söz konusu olurdu. Fakat bu bahsettiğimiz konularda asla şüpheyeye kapılmayız. Çünkü Allah bizde bu mümkün olan şeyleri yapmadığına dair bir bilgi yaratmıştır ve biz, bu şeylerin meydana gelmesi zorunludur demiyoruz ki, mümkündür diyoruz. Hem olması hem de olmaması caizdir diyoruz.”³⁹⁸

Yani Gazali açısından tabii olaylar arasında elbette belli bir düzen, belli bir ard ardalık ilişkisi vardır, ancak bu ilişki filozofların ileri sürdüğü gibi zorunluluk ilişkisi değil, tam tersine, bizatihi mümkün olan ve ilahi irade tarafından takdir edilen bir ilişkidir. Nitekim bu tür eleştirilerden uzaklaşmak için Gazali'nin bir başka nedensellik teorisi ortaya koyduğuna dikkat çeken M. E. Marmura'nın da ifade ettiği gibi, Gazali,

“şeylerde nedenselliğin etkisine bir ölçüde izin vermektedir. Bu, sadece ilahi fiilin zatı tarafından zorunlu kılınmayıp ihtiyari olduğunda ve ilahi kudretin mucizelere imkan tanımak için doğaya müdahale edebilmesi durumunda söz konusudur. Yani mesela bir peygamber büyük bir ateşe atıldığında ya Tanrı'nın ateşin niteliğini değiştirmesiyle ya da ateşin fiilini gerçekleştirmesini engelleyen bir sebep yaratmasıyla mucizevi bir şekilde kurtulabilir.”³⁹⁹

Şimdi, tezimizin konusu açısından yanıt bekleyen esas soru, Gazali tarafından resmedilen bu Tanrı tasarımının insansal dünyaya yansımalarının nasıl olacağıdır. Başka bir şekilde soracak olursak, tüm mahlukatları ve mahiyetleri dilediği zamanda ve dilediği surette yaratan Tanrı karşısında insanın kendine özgü bir eylem alanından, irade ve özgürlüğünden bahsetmek ne kadar mümkün olacaktır? Aslında böyle bir Tanrı tasarımı karşısında kendisine yönelecek olan eleştirilerin farkında olan Gazali de benzer bir soruyu kendisine soracaktır: “insanların kendi iradeleri ile oluşturdukları fiiller ve yaptıkları işler de Allahın kudretiyle mi olurlar?”⁴⁰⁰

Şimdi, Gazali'ye göre bu soruya iki açıdan cevap vermemiz mümkündür, yani insanların eylemleri ya Allah'ın kudretinin bir sonucudur ya da onların eylemlerinde, Allah'ın hiçbir katkısı yoktur, eylemlerinin bütün sorumluluğu insanların kendilerine aittir. Gazali, bu iki yanıtın da doğru olmadığını ileri sürmektedir. Zira Gazali'ye göre, ilk yanıtı kabul

³⁹⁷ Age., s. 185

³⁹⁸ Age., s. 185

³⁹⁹ M. E. Marmura, “Gazali”, *İslam Felsefesine Giriş*, Ed. P. Adamson-R.C.Taylor, çev. C. Kara, Küre Yay., İstanbul, 2008, s.162

⁴⁰⁰ Gazali, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, s.117

ettiğimiz zaman yani, insanların eylemlerinin Allah'ın iradesinin ve kudretinin bir sonucu olduğunu kabul edersek, bu durumda insanları, yaptıkları işlerden dolayı sorumlu tutmamız mümkün olmayacaktır; ikinci yanıtı, yani insanların yaptıkları işte Allah'ın hiçbir katkısı ve kuvvetinin bulunmadığını kabul ettiğimiz de ise, Allah'ın bütün sıfatları gibi sınırsız olması gereken kudretini sınırlamış olacağız, çünkü bu durumda O'nun kudreti, canlıların ve insanların kudretlerinin bulunduğu yerde bitmiş olacaktır.⁴⁰¹

Gazali bu noktada insanların yaptıkları işlerde hiçbir kudretinin bulunmadığını kabul eden Cebriye ekolü ya da insanların kendi işlerini yapmak için kendi kudretine sahip olduğunu ileri süren Kaderiye ve Mu'tezile gibi kelim ekollerinin görüşlerini ele almış ve onların bu iddialarını tek tek yanıtlamaya çalışmış ve sonuç olarak Eş'arici görüşün, bu konuya ilişkin en doğru en açık yanıt olduğunu kabul etmiştir.⁴⁰² Gazali'ye göre, ehli-i sünnet “bu oldukça karmaşık ve derin olan konuda da hak olan görüşü bulmaya muvaffak olmuş ve gerçek olanı yakalamıştır”⁴⁰³. Gazali'nin ifadesiyle ehli sünnetin görüşü şöyledir:

“Kulun yaptığı fiillerde bütünüyle güçsüz olması (Cebriye'nin görüşü), onun sorumlu tutulmamasını gerektirir. Buna rağmen, mükellef ve sorumlu tutulması ise Allah'ın hikmet ve adaletine aykırıdır. Onun bağımsız ve kendi başına bir güce sahip olması ve fiillerini de kendisinin yaratması da (Mutezile'nin görüşü), Allah'ın tek yaratıcı olduğu ve kudretinin bütün mümkünlere taalluk ettiği gerçeğine aykırıdır. Bu durum karşısında doğru olan, kulun fiillerinde hem kendisinin hem de Allah'ın kudretinin birlikte bulunmasıdır.”⁴⁰⁴

Gazali için insanda bu iki gücün aynı anda bulunması çelişkili ya da sakıncalı bir durum değildir; çünkü ona göre insanın gücü ile Allah'ın kudreti hem içeriği hem de etkisi bakımından birbirlerinden farklıdır. Zira ona göre, insanların eylemleri, aklın bu eylemlerin yokluğunu farz edemeyeceği zorunlu ya da mümtene eylemler değildir, tam tersine mümkün eylemlerdir; buna karşılık Allah'ın, yaratılmış her şeyin yegane sebebi olan ilahi kudreti, zorunlu olarak bütün eylemlere taalluk etmesini gerektirir.⁴⁰⁵ Böylece Gazali için gerçek anlamda bu iki kudret hiçbir zaman bir arada bulunamayacaklardır. Gazali'ye göre bu birleşme ancak şöyle açıklanabilir:

“Allah kendi yaratıcı ve sonsuz kudretiyle fiili ve o fiili meydana çıkarma kudretini kulda yaratır. Kendisi bunu yarattıktan sonra kul, kendisinde yaratılan

⁴⁰¹ Age., s. 117-118

⁴⁰² Gazali'nin bu konuda vermiş olduğu yanıtları, konumuzun bütünlüğünü bozmamak için tek tek ele almadık. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Gazali, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, s.118-122

⁴⁰³ Age., s. 122

⁴⁰⁴ Age., s. 123

⁴⁰⁵ Age., s. 124

kudretle kendisinde yaratılan fiili ortaya çıkarır. *Kur'an*'da da Allah'ın buradaki kudret kullanımına 'yaratmak', kulun kudret kullanımına da 'kesb' ve 'sa'y' adları verilmiştir."⁴⁰⁶

Böylece Gazali, Eş'ari ekolünün kesb teorisinden yola çıkarak, insansal iradeye bir yer açmaya çalışmıştır, ancak öte yandan onun bu çabası, insanların kendi yaşamlarının özneleri olmalarını sağlama bakımından yeterli olmayacaktır. Nitekim Corbin'in Eş'ari ekolünün kesb öğretisi ile ilgili tespitini, biz de Gazali için söyleyebiliriz. Şöyle ki, Eş'ari ekolünün insana, fiillerini yaratma gücü değil, kesb yani fiillerini kazanma imkanı izafe ettiğine dikkat çeken Corbin, böylece onların bir yandan, insana eylemlerinde belli bir sorumluluk tanıdıklarını, diğer yandan ilahi kudret yanında başka bir yaratıcı güç getirme tehlikesinden kaçınmış olduklarını belirtmektedir. Corbin'e göre, bu da, insana sınırlı bir özgürlük tanımaktadır, çünkü insanın bütün özgürlüğü, "yaratıcı Tanrı ile alan-kazanan iktisab eden insan arasındaki "co-incidence"a dayanmaktadır"⁴⁰⁷. Dolayısıyla insansal iradeye yer açma çabası içerisinde olan Gazali için de bu çaba, ilahi iradenin gölgesi altında kalmaktadır, insanın özgürlüğü sadece sınırları Tanrı tarafından çizilen bir özgürlüktür.

Gazali de, kendisine yöneltilebilecek olan böyle bir eleştirinin farkındadır. Zira *kesb* öğretisinin neticesinde insana tanınan gücün aynı zamanda bir tür kudretsizlik olduğunu, çünkü hakiki anlamda kudretin, bağımsız ve yaratıcı olmak anlamına geldiğini ifade eden Gazali, insanda böyle bir kudretin var olmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Ancak öte yandan Gazali'ye göre,

"insanın sahip olduğu güç, her ne kadar Tanrı'ya bağımlı olsa da yine de o, bir kudrettir. Çünkü kul bazı fiillerinde aciz olduğunu, bazı fiillerinde ise güçlü ve kudretli olduğunu hisseder. Bu da onda bazı hallerde bir çeşit kudretin bulunduğunu gösterir. Ama bu kudreti abartıp bağımsız ve yaratıcı zannetmek doğru değildir. Çünkü böyle bir zan, Allah'ın kudretinin bu kudretin işlediği fiillerde işlemediği anlamına gelecektir."⁴⁰⁸

Gazali bu konudaki görüşlerini açıklarken öncelikle filozofların görüşlerinin aslında ne kadar çelişkili ne kadar tutarsız olduğunu göstermeye çalışacaktır. Şöyle ki, Gazali'ye göre, Tanrı'nın kudretinin bütün fiil ve hareketleri belirlediğini söylediğimiz zaman, filozoflar şu yanıtı vereceklerdir:

"Eğer denilse ki, Allahın kudretinin bütün fiil ve hareketlere taalluk ettiğini söylediniz. Halbuki, alemde olup biten fiil ve hareketlerin çoğu birbirinden

⁴⁰⁶ *Age.*, s. 125

⁴⁰⁷ Corbin, *Age.*, s. 223-224

⁴⁰⁸ Gazali, *Age.*, s.126

etkilenerek oluşur. Mesela parmağımızı salladığımız zaman ondaki, yüzük de sallanır. Veya suya koyduğumuz elimizi kıpırdattığımız zaman su da dalgalanır. Göz önünde olan bu olaylar, yüzük hareketinin parmak hareketinden, su dalgalanmasının da onunla temas eden el hareketinden ileri geldiğini gösterir.”⁴⁰⁹

Gazali’nin bu eleştiri karşısında yine aynı yanıtı verecek, yani filozofların bu görüşünün, İslam’ın yaratım dogmasına aykırı olduğunu söyleyecektir. Zira ona göre, İslami yaratım dogması, bize, Allah’ın kudretinin, bütün fiil ve hareketlere taalluk ettiğini, bütün fiil ve hareketlerin Allah’ın yaratımının bir sonucu olduğunu söylemektedir. Gazali’nin ifadesiyle,

“Allah’ın kudretinin etki etme biçimleri farklıdır. Çünkü O, bazen doğrudan doğruya ve vasıtasız olarak bazen de vasıta kullanarak taalluk eder. Bu vasıtalarda çok çeşitlidir. Bu vasıtaları yaratan ve onlara fiil ve hareketlerin oluşturulmasında görev veren de kudret sahibi Allah’tır. Bu nedenle O, parmağın hareket etmesiyle yüzüğün hareket etmesini veya elin hareketiyle suyun dalgalanmasını koyduğu kanunlar gereği kendisi istemiştir. Fakat o yüzüğün hareket etmesini istemezse parmağı felç etme veya suyun dalgalanmasını dilemezse onu dondurmaya muktedirdir.”⁴¹⁰

Buraya kadar yapmış olduğumuz inceleme açık bir şekilde göstermektedir ki, “Gazali’nin insana gerçekten bir parça faillik verip vermediği muğlaktır, fakat o kesin bir şekilde bunu tamamıyla Tanrı’ya verme arzusundadır”⁴¹¹. Nitekim Gazali birazdan da göstereceğimiz gibi, insanın bütün yapıp etmelerinin kaynağı, nedeni olarak Tanrı’yı işaret edecek, tam da bu nedenle siyasetin ilke ve kurallarını, yöneticinin otoritesinin meşruluğunu, Tanrı’da temellendirecektir. Dolayısıyla Gazali, Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olması nedeniyle tanrısal nitelikte donatılan yönetici karşısında insana düşen tek yükümlülüğün her ne koşulda olursa olsun mutlak anlamda itaat etmesi, onun emirlerini sorgulamaması olduğunu ileri sürecektir. Zira Gazali için meşruluğunu aşkın bir ilkeden, yani Tanrı’dan alan yöneticinin sorumlu olduğu tek varlık Tanrı’dır; bu da yöneticinin Tanrı’dan başka hiç kimse tarafından sorgulanamayacağı anlamına gelmektedir.

Şöyle ki, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Gazali için insanların hem bu dünya hem de öte dünyada kurtuluşunu sağlayan siyaset, en şerefli sanattır.⁴¹² Gazali, tanrısal yaradılışları gereği insanlar arasında eşitsizlik olduğunu, tam da bu nedenle, “yapılacak

⁴⁰⁹ Age., s. 128

⁴¹⁰ Age., s. 129

⁴¹¹ T. A. Druart, “Metafizik”, *İslam Felsefesine Giriş*, Ed., P. Adamson-R. C. Taylor, çev. C. Kaya, Küre Yay., İstanbul, 2008, s. 378

⁴¹² Gazali, *İhyau’ Ulumi’ d-Din* cilt. 1, s. 40

işlerde, Allah'ın belirlediği sınırları ve şartları bilmekle mümkün”⁴¹³ olan siyaset sanatının, herkes tarafından yapılacak bir sanat olmadığı, bu sanatın sadece Allah'ın çizdiği sınırların bilgisine sahip olan kişilerce uygulanabileceğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda Gazali, siyaset sanatını kendi içerisinde hiyerarşik olarak dört sınıfa ayıracaktır. Gazali'ye göre bunlardan ilki, peygamberin siyaseti; ikincisi, halife, melik ve sultanların siyaseti; üçüncüsü, alimlerin siyaseti ve sonuncusu da vaizlerin siyasetidir.

Gazali'ye göre bu dört siyaset tarzı arasında en üstün olan konumda bulunan, elbette ki peygamberin siyasetidir. Zira Gazali için peygamberin siyaseti, “avam ve havas (halkın ve seçkinlerin) olmak üzere bütün insanların zahir ve batınına hükmeder”.⁴¹⁴ Böylece Gazali de, Maverdi gibi, ideal siyasal rejimin, insanların hem dinsel hem de dünyevi yaşamlarına hükmeden bir rejim olduğunu ileri sürmüş ve bu rejimin tek ve en mükemmel örneği olarak kabul ettiği Peygamberin siyasal rejimini, diğer rejimler içerisinde en üst seviyeye yerleştirmiştir. Ancak öte yandan Maverdi'nin karşılaştığı zorluk, Gazali için de aynen devam etmektedir, yani bu ideal, siyasal gerçeklikle uyuşmamaktadır; dolayısıyla, onun da içinde yaşadığı koşullar gereği, meliklerin, sultanların ve halifelerin siyasetini meşrulaştırması gerekecektir.

Crone'nun ısrarla vurguladığı gibi Gazali, “Müslümanların şimdi dini ve siyasi anlamda iki topluma ait olduğunu kabul etmekteydi. Bunlardan biri *ümme*, diğeri de laik krallıklardı”⁴¹⁵. İşte bu siyasal ortamda, yani Peygamber tarafından şariat temel alınarak tesis edilen ve hala onun soyundan gelen bir halife tarafından temsil edilen ümmet ile vergilerin sultanlara ödendiği, güvenlik için sultanların askerlerine bağımlı olduğu *laik krallıklar* olmak üzere iki toplumsal yapının ortaya çıktığı bir ortamda Gazali, Maverdi'nin aksine, bu düalizmin ortadan kalkmayacağını baştan kabul etmiştir.⁴¹⁶ Maverdi, halifelik makamının, etkili ve fiili bir kurum olarak varlığına devam etmesi için çaba sarf etmiş ve bu bağlamda, halifenin otoritesi ile sultanın iktidarını uzlaştırmaya çalışmıştır. Buna karşılık Gazali için çözüm oldukça basittir; yani sultan, siyasal alanla ilgilenecek, ihtiyaç duyulan gücü sağlayacak, halife de, Allah'ın hukukunun ve hudutlarının uygulanabilmesi, yaşamsal düzenlemelerin hükümsüz kalmaması için ihtiyaç duyulan dinsel bir figür olarak varlığına devam edecektir. Böylece Gazali'de, hilafetin mevcut durumu çok daha açık bir şekilde

⁴¹³ Gazali, *İhyau' Ulumi'd-Din* cilt. 3, s. 504

⁴¹⁴ Gazali, *İhyau' Ulumi'd-Din* cilt. 1, s. 40

⁴¹⁵ Crone, *Age*, s. 363

⁴¹⁶ *Age*, s. 363

ortaya çıkacak, halife ile sultan, otorite ile iktidar çok daha keskin bir biçimde birbirlerinden ayrılacaktır. Öyle ki, hilafet kuramlarının mottosu, yani sultanların, halifeye biat ederek meşruluk kazandıkları iddiası, Gazali ile birlikte, güç sahibi iktidar kime biat ederse o, halifedir, iddiasıyla iddiasıyla yer değiştirecektir.

Gazali, siyasal otorite kavrayışının merkezine güçlü ve adil bir otoritenin zorunlu olduğu iddiasını yerleştirmiş ve her fırsatta bu iddiasını savunmaktan imtina etmemiştir. Zira Gazali için güçlü ve itaat edilen bir kişinin, kimi seçeceği ya da *hangi tarafa meyledeceği* çok önemlidir. Kaldı ki Gazali, insanların, her zaman böylesi güçlü kişileri izleme eğiliminde olduklarını, tam da bu nedenle halifenin seçilmesi için güçlü, itaat edilen ve kendisi ile yarışılmayacak kadar sözü geçen bir kişinin biatının alınmasının yeterli olduğunu ileri sürmüş, böylece halifenin meşruluğunu, sultan tarafından tanınmasında, kabul edilmesinde temellendirmiştir. Gazali'nin ifadesiyle,

“şevket ve nüfûz sahipleri kime biat ederse, o, halifedir. Hutbesinde, parasında halifeyi tanıyıp ona itaat eden şevket ve nüfuz sahibi kimseler de hükmü nâfiz sultanlardır.”⁴¹⁷

Hiç şüphesiz Gazali için esas olan ümmetin dini temellerinin güvence altına alınmasıydı. Bu nedenle, dinsel yükümlülüklerin yerine getirilmesini sağlayan kurumların meşruluk kriteri olan halifenin varlığı zorunluydu. Ancak öte yandan, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Gazali için dünyevi olanın anlam ve değeri, öte dünyadaki mutluluğun kazanılması bağlamında ortaya çıkmaktaydı. Yine ona göre, siyasal alan, dünyevi olan ile tinsel olan arasındaki ilişkinin tesis edildiği alandı; güçlü ve adil bir yönetici ise, dünyevi alanda ortaya çıkabilecek olan her türlü çatışmayı önleyerek düzen ve istikrarı sağlayan, böylece insanların, hakiki amaçları olan ebedi saadete ulaşmaları sağlayan kişiydi. Bu bağlamda Gazali yüzünü, dinsel kurumların geçerliliğini sağlayan ama güç sahibi olmayan halifeye değil, güç aracılığıyla düzen ve istikrarı sağlayan iktidara dönecek; dinin nizamının dünyanın nizamına bağlı olduğunu, bunun da ancak adil ve güçlü iktidarın varlığıyla mümkün olacağını ileri sürecektir.

Yukarıda da dikkat çektiğimiz gibi, Gazali için siyasetin asıl amacı, insanların hem bu dünyada hem de öte dünyada selamete ulaştıracak olan yolu göstermektir. Ona göre siyaset, dünyevi bir ilim değil, tam aksine, dinin hizmetinde olması gereken bir sanattır. Nitekim Gazali'nin yöneticilere tavsiyelerde bulunmak için kaleme aldığı, *Nasihât'ül Mülk* isimli

⁴¹⁷ Gazali, *İhyau' Ulumi'd-Din* cilt. 2, s. 347

eserinin ilk kavramı, *iman* kavramıdır. Bu bağlamda Gazali, sultana şunu tavsiye edecektir: Ey Başkan biliniz ki, dünya nimeti gelip geçicidir, dünyadaki her nimet, ölüm anında elden çıkmaktadır, buna karşılık değerli olan ve insanda devamlı olarak kalan tek bir nimet vardır ki, o da ebedi sadettir. Bu nedenle Allah size, ebedi saadetin ve ebedi nimetlerin bedri olan *İmanı* vermiştir. Sizin üzerinize düşen ödev, “kökü en derin noktaya ve dalları en yüksek semaya varıncaya kadar ona su vermenizdir”⁴¹⁸.

Başka bir şekilde söyleyecek olursak, Gazali için sultanın esas yükümlülüğü, insanların hakiki mutluga ulaşmalarını sağlamaktır ki, bu da İlâhi yasaya uygun bir yaşam sürmekle mümkün olacaktır. Siyasetin ilke ve kurallarını dünyevi değil, tinsel bir kaynağa dayandıran Gazali için sultanın yükümlülüğü de, dünyevi değil dinseldir; yani onun insanlara karşı yükümlülüğü, “halka adaletle davranmak ve zulümden kaçınmaktır.”⁴¹⁹

O halde Gazali için yöneticinin meşruluk ilkesi, adaletle hükmetmektir. Ancak öte yandan Gazali, yöneticiyi, tam da sahip olduğu güç dolayısıyla toplumsal hiyerarşinin zirvesine yerleştirmiş ve iktidarın meşruluğunu, güç kavramından hareketle temellendirmişti. Dolayısıyla daha fazla ilerlemeden Gazali’nin siyasal öğretisinde, adaletle hükmetmek ve güç kullanmak arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiği sorusunu yanıtlamamız gerekmektedir. Bunun için öncelikle İslam’da adalet kavramının ne anlama geldiği meselesine geri dönmemiz ve kısa bir hatırlatma yapmamız yerinde olacaktır.

İslami bakış açısından adalet kavramının, Tanrı ile insanlar arasındaki ezeli sözleşmede ortaya çıktığını daha önce de ifade etmiştik. Bu sözleşmeye göre, insan, Allah’tan başka Tanrı olmadığına şahitlik etmiş ve O’na boyun eğmeyi kabul etmiştir. Böylece Allah’a itaat etme ödeviyle yükümlü kılınan insanlar, bu ödevi yerine getirdikleri, yani ezeli sözleşmeye uydukları takdirde Allah’ın kendilerine vaat ettiği ebedi saadete ulaşacaklardır. İşte İslam’da adalet kavramının temeli, bu sözleşmedir, yani Allah’ın emir ve yasaklarına itaat etmektir. Başka bir deyişle ‘iyiliği emretme kötülükten alıkoyma’ (emr -i bi’l-maruf ve nehy-i ani’l-münker) ilkesine uygun bir yaşam sürmektir.

Gazali için de, bu ilke, dinin en temel ilkesidir. Ona göre,

“iyiliği emredip kötülükten men etmek, dinde en büyük kutup noktasını teşkil eder. Allah’ın Peygamberler göndermesinin en mühim sebebi de budur. Eğer iyiliği emredip kötülükten sakınma ortadan kaldırılıp, ilim ve amel ihmal

⁴¹⁸ Gazali, *Et-Tibrü’l-Mesbûk fî Nasîhati’-Mülûk*, s.17

⁴¹⁹ *Age*, s. 21

edilseydi, peygamberlik atalete, diyanet çöküntüye uğrar, ihtilaf çoğalır, sapıklık yayılır, cehalet ortalığı kaplar, fesat her yana sirayet ederdi.”⁴²⁰

Yine Gazali için bu ilke, bütün Müslümanların yerine getirmelerinin zorunlu olduğu en temel ilkedir. Çünkü ona göre, İslam toplumu, bu ilkeye göre düzenlenmesi, yönetilmesi gereken bir topluluktur ve bu ilke, toplumun her bir üyesinin uymakla, daha da önemlisi uygulamakla yükümlü olduğu kamusal bir ödevdir.

Gardet’nin de ifade ettiği gibi, bu ilke, İslam topluluğunun kimlik kazandığı ilkedir. Zira *Kur’an*’da bir çok ayette de ifade edildiği gibi, İslam topluluğu, iyiliği emredip kötülüğü men eden bir topluluktur.⁴²¹ Gardet’nin ifadesiyle,

“bu *Kur’an*’ın İslam halkıyla ilgili olarak verdiği tanımın kendisidir. Gerçekten her müminde imam denen, tam anlamıyla *Emir*’in gücünün adeta küçük bir kopyası vardır. İmam veya halife, cemaatin Tanrı’nın emirlerine karşı göstermesi gereken itaatinden sorumludur. Her mümin de müdahale edip, “kötü şeylerin düzeltilmesi”ni sağlaması gücü dahilinde olduğu ölçüde, bu aynı sorumluluğu paylaşır.”⁴²²

Ancak öte yandan Goodman’nın da dikkat çektiği gibi, bu noktada esas sorun, bu ilkenin içeriğinin belirsiz, sınırlarının geniş olması; onu, uygulayacak olan kişilerin kimler olacağı ve nasıl uygulanacağı meselesinin açıklığa kavuşmamış olmasıdır.⁴²³ Tam da bu nedenle Goodman, “İslam’da iyiyi emretme, kötüyü menetmeyle ilgili yükümlülüğü yerine getirme konusundaki gayret, hem hükümetler için meşruiyetlerinin bir ölçütü hem de muhaliflerin insanları başkaldırmaya davet etmelerinde başvurdukları slogan”⁴²⁴ olduğunu ifade etmektedir. Yine Gardet de, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma ilkesinin harfi harfine alındığında, çok aşırı boyutlarda uygulanabileceğini vurgulamaktadır. Çünkü, kötülüğü düzeltme ödevi ya da “ ‘Tanrı’nın hakları’na zarar verme tehlikesi taşıyan her kabahat”⁴²⁵, Müslüman topluluğun her bir üyesinin yetki alanının içindedir. Bu ilkenin uygulanmasında, özel hayatın korunması gibi bir engelin söz konusu olamayacağına dikkat çeken Gardet’in ifade ettiği gibi, “bir Müslümanın özel hayatı, bir ‘Tanrı hakkı’ söz konusu olur olmaz, kamu düzenine aittir. İslam öğretisine göre, bir Müslüman, bir başka Müslümanın İslam’a aykırı eylemlerde bulunduğunu gördüğü zaman ona müdahale etmekle yükümlü

⁴²⁰ Gazali, *İhyau’ Ulumi’ d-Din* cilt. 2, s. 755

⁴²¹ *Kur’an* 3-104-110-113

⁴²² Gardet, *Age.*, s. 222

⁴²³ Goodman, *Age.*, s. 195-196

⁴²⁴ *Age.*, s. 196

⁴²⁵ Gardet, *Age.*, s. 222

kılınmıştır ki, bu müdahale çoğu zaman güç uygulama yoluyla gerçekleşmektedir. Ancak öte yandan Gardet'nin de vurguladığı gibi, Sünni sağduyu, bu ilkenin uygulanmasındaki aşırılıkları yumuşatmaya çalışmıştır. Gardet'nin ifadesiyle,

“Müslüman toplumda, “iyiliği emreden” kişilerin ilki, halife, eğer o yoksa, yasal kamu gücü olacaktır. Cemaat, iyiliği emretme, kötülüğü men etme ödevini güven içinde başkanına bırakacaktır.”⁴²⁶

Gazali de, her ne kadar, adaleti uygulama görevinin bütün Müslümanlar için yerine getirilmesi gereken kamusal bir ödev olduğunu ifade etmiş olsa da; bu görevi yerine getirmesi gereken esas kişilerin, din alimleri olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre, kötülükten alıkoyacak kişide bulunması gereken en önemli sıfat, iyi ile kötünün, yani Allah'ın emrettiği ve yasakladığı şeylerin bilgisine sahip olmaktır.⁴²⁷ Gazali için bu kişiler ulema; çünkü ulema,

“ahiret yolunu aydınlatan dini ilimleri tam bir akıl ve keskin bir zeka ile elde etmiş olan kişilerdir. Tanrı'nın ilim sıfatını emanet alan din alimleri, teologlar ve hukukçulardır.”⁴²⁸

Tam da bu nedenle Gazali, üçüncü tür siyaset olarak söz konusu ettiği ulemanın siyasetini, Peygamberin siyasetinden sonraki en üstün siyaset olarak tanımlamıştır. Ona göre, Peygamberden sonra iyiliği emretmek kötülükten sakınma görevini yerine getirmesi gereken kişiler, Peygamberin varisleri olan alimlerdir. Bu bağlamda Gazali, Tanrı'nın ilim sıfatını emanet alan alimlerin, siyaset sanatını uygulama hakkına da sahip olması gerektiğini; başka bir deyişle, yöneticinin uygulayacağı siyasetin ilke ve kurallarının, ulema tarafından belirlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Gazali'ye göre, yöneticiler, “din alimlerini her zaman yanlarında bulundurmaları ve onların öğütlerine kulak vermeleridir.”⁴²⁹

Şimdi Gazali, bu ideal siyasal rejim modelinin, yani yöneticinin ulemaya tabii olacağı bir siyasal modelin siyasal gerçeklikle uyuşmayacağını farkındadır. Zira Maverdi'nin yaşadığı dönemde olduğu gibi, Gazali'nin çağında da ulemalar, yöneticilerin, yani sarayın himayesindelerdir ve onların esas kaygısı, yöneticilerin iktidarlarını meşrulaştırmaktır. Bu ikilem karşısında Gazali, din alimlerine yöneticilerden uzak durmalarını tavsiye edecektir. Gazali'nin ifadesiyle,

⁴²⁶ Gardet, *Age*, s. 224

⁴²⁷ Gazali, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.375

⁴²⁸ Gazali, *İhyau' Ulumi'd-Din cilt. 1*, s. 66

⁴²⁹ Gazali, *Et-Tibrü'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mülûk*, s. 31

“ahiret alimlerinin alametlerinden biri, padişahlardan uzaklaşmaktır. Ayrı kalmaya imkan bulduğu müddetçe onlara yaklaşmamalıdır. Hatta sultanlar yaklaşırsalar bile, alimin onlardan uzaklaşması lazımdır.”⁴³⁰

Böylece Gazali, bir yandan ilahi yasayı uygulama hakkına sahip olan kişilerin ulema olduğunu ifade etmiş; ancak öte yandan ulemanın yöneticilerden uzak durmaları gerektiğini kabul ederek siyasal alanın düzenlenmesi görevini sultana devretmiştir. Bu da demektir ki, Gazali için insanların ilahi yasaya uygun bir yaşam sürmelerini sağlamanın yolu, sultanın sahip olduğu tek şeyden, yani güçten geçecektir. Gazali’nin ifadesiyle,

“şunu biliniz ki, ey Başkan, Allah size birçok nimetler ve askeri güç vermiştir. Size yaraşan, bunlara karşı şükretmek ve Allah’ın dinini yaymaktır.”⁴³¹

Şimdi Gazali her ne kadar adaletle hükmetme yükümlülüğünü, sultanla insan arasındaki ilişkide uyulması gereken bir ilke olarak kabul etmiş olsa da, sultanın, tebasının hakkına razı olmadığı zaman kullanacağı gücün meşruiyetini, Allah ile kendisi arasındaki ilişkide, yani Tanrı’da temellendirmektedir. Gazali’nin ifadesiyle,

“Ey Başkan! Bil ki, Allah’ın cehennem diye tarif ettiği ev vardır. Sizi bu evin kapıcısı yaptı ve size üç şey verdi. Bunlar, beyt’ül mal, kırbaç ve kılıçtır. Allah size bu üç şeyle halkınızı ateşe girmekten alıkoymanızı emretmiştir.”⁴³²

Çünkü Gazali’ye göre bazı insanlar, Allah’ın emir ve yasaklarını anlama konusunda yetenekli değillerdir. Böyle insanların hak ile güç kullanmayı eş değer gördüklerini belirten Gazali, onların haklı olanı kuvvetli, kuvvetli olanı da haklı olarak gördüklerini ileri sürmektedir. İşte bu nedenle Gazali’ye göre bu insanlar,

“kuvveti küfür ve batıl ehlinde gördükleri zaman küfür ve batıla meyledecekler, onu iman ehlinde gördükleri zaman da samimi bir şekilde iman edeceklerdir. Kuvvet ve galibiyet bunlarda haklılık ve gerçekliğin tek delili olduğu için bunları imana kazandırmanın yolu ilmi açıklamalar değil, kuvvetli ve galip olmaktır”⁴³³.

Dolayısıyla Gazali’ye göre böyle insanlara uygulanacak güç, meşru güçtür. Nitekim Allah’ın *Kur’an*’la vermediği iman ve hidayeti, güç ve kılıçla verdiğini belirten Gazali için, akıl ve ilim aracılığıyla doğru yolu bulamayan kişiler için gerekli olan şey, ilim değil, güçtür.⁴³⁴ Böylece Gazali, Maverdi’nin siyasal kavrayışında olduğu gibi, insanların birbirleriyle çatışmalarını önleyecek olan araçlar arasında hiçbirinin, güçlü bir sultan kadar

⁴³⁰ Gazali, *İhyau’ Ulumi’d-Din* cilt. 1, s. 176

⁴³¹ Gazali, *Et-Tibri’l-Mesbûk fî Nasîhati’l-Mülûk*, s.17

⁴³² *Age.*, s.33

⁴³³ Gazali, *el-İktisad fî l-İ’tikâd*, s. 31

⁴³⁴ *Age.*, s. 31

etkili olamayacağını ileri sürecektir ve bu bağlamda güç kavramını, tanrısal bir zeminde meşrulaştıracaktır.

Nitekim Gazali'ye göre, sultanın uygulayacağı gücün meşru olup olmadığına, yani onun halkına zulüm uygulayıp uygulamadığına karar verecek olan yargıç da bizatihi Tanrı'dır. Bu konuda Gazali sultana şöyle seslenmektedir:

“Şunu biliniz ki, sizinle Allah arasındaki olan şeyler hususunda Allah'ın affı yakındır. O bağışlayan ve merhamet eden Bir'dir. Ancak halka yapılan zulümle ilgili durumlarda, o kıyamete kadar sizden bu zulmün bedelini kaldırmaz.”⁴³⁵

Bu da demektir ki, Gazali için adaletle hükmetmeyen sultan sadece Tanrı tarafından cezalandırılabilir. Zira sultanı, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak tanımlayan Gazali için halkın sultanı yargılaması, onun zulmüne karşı çıkması imkansız bir şey olacaktır.

Hiç kuşkusuz Gazali'nin tercihi adil ve güçlü bir sultandır. Nitekim o, yöneticilere tavsiyelerde bulunduğu *Nasihât'ül Müluk*'ün başından sonuna kadar sultana, adil bir siyasal düzenin yararlarını anlatmaktadır. Gazali'nin kendi ifadesiyle birkaç örnek verecek olursak,

“başkan, halkı arasında zulüm ve işkenceyi kaldırır, onlara adil davranırsa toprağında hüküm ferman olur ve bütün düşmanlarına galebe çalar (...) Başkan halkı arasına adaleti sokarsa, dünya mamur, halkı huzur ve emniyet içerisinde olur (...) adalet üzerine hareket eden başkanın bu adil tutumu bütün kitle içinde yayılır, bütün halk ölçülerini tam tutar, aralarındaki hak ve hukuka riayet ederler.”⁴³⁶

Zira insanı, Tanrı'nın kulu, kölesi olarak kabul eden Gazali için sultan da kul olmak bakımından diğer insanlarla eşittir. Sultanın da, tıpkı diğer insanlar gibi, Tanrı karşısında uymak zorunda olduğu yükümlülükler vardır. Ancak öte yandan Gazali, sultanı, “Allah'ın kullarının işlerini görmek için başkan yaptığı kul”⁴³⁷ olmak bakımından diğer kullardan ayırmaktadır ki, bu da sultanın emirlerini karşı çıkılması imkansız olan emirler kategorisine sokmaktadır. Ayrıca Gazali için adaletle hükmetme yükümlülüğü, Allah ile sultan arasındaki ilişkide değil, sultan ile diğer insanlar arasındaki ilişkide temellendirilmektedir. Son olarak da Gazali, sultanın eylemlerini yargılayacak, onun zulüm uygulayıp uygulamadığına karar verecek tek yargıç olarak Tanrı'ya işaret etmekle sultanı yargılanamazlar statüsüne yükseltmiş olmaktadır.

⁴³⁵ Gazali, *Et-Tibrü'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mülûk*, s. 26

⁴³⁶ *Age.*, s. 53

⁴³⁷ *Age.*, s. 28

İşte bu tablo karşısında insanın payına düşen sadece itaat etme yükümlülüğüdür. Nitekim Gazali'nin kendisi de, Tanrı'nın, devlet başkanlarını, kulları birbirlerine karşı yapacakları zulümlerden korumak görevlendirdiğini; halkı ise, yöneticiye itaat etmek, hiçbir suretle düşmanlık yapmamak ve onların emirlerine mutlak anlamda itaat etmekle yükümlü kıldığını ifade etmektedir.⁴³⁸ Gazali'nin ifadesiyle,

“İktidar sahibi Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Bilmelisin ki, Allah'ın kendisine iktidar verip, yeryüzündeki gölgesi yaptığı insanı halkın sevmesi ve ona itaat etmesi farzdır. Ona karşı gelmeleri, onunla çekişmeleri caiz değildir.”⁴³⁹

Zira Gazali'ye göre, sultanın adil olması için halkın yapacağı şey ona karşı çıkmak değil, tam tersine gece gündüz başkanın selameti için dua etmektir. Nitekim bir toplumun başkansız kalıp birbirlerini yok etmelerindense zalim bile olsa ona itaat etmeleri gerektiğini ileri süren Gazali için, başkanın adil bir düzen kurması Tanrı tarafından kullarına sunulmuş bir rahmettir ki, bu nimetten dolayı halka düşen şey şükretmektir; eğer adil olmaz ise o zaman da halk, bütün kusurları kendinden bilmeli, günahlarından dönmeli ve tövbe etmelidir.⁴⁴⁰ Nitekim Gazali'nin bu konuda örnek olarak verdiği hikaye çok çarpıcıdır:

“ Beni İsrail peygamberlerinden birinin milleti kendisine gelip, Allah'ın elçisi, bizden önce ölüp aramızdan ayrıldığı zaman Allah'ın bizden razı olup olmadığını nasıl öğreneceğiz, diye sorduklarında Peygamber şöyle yanıtlamıştır: Şayet başkanınız adil davranıyorsa biliniz ki, Allah sizden razıdır. Eğer zalimce hareket ediyorsa, Rabbiniz sizlerden hoşnut olmayıp Allah'ın gazabına uğramışsınızdır, hemen tövbe ediniz.”⁴⁴¹

Gazali'nin aktardığı bu hikaye çok açık bir şekilde göstermektedir ki, Maverdi için olduğu gibi, Gazali için de siyasal otoriteye itaat yalnızca siyasal değil aynı zamanda dinsel bir yükümlülüktür.

O halde toparlayacak olursak, dinin düzeninin ancak dünyanın düzenin sağlanmasıyla, bunun da adil ve güçlü bir otorite ile mümkün olacağını ileri süren Gazali, en nihayetinde dininin kendisini de, düzen ve istikrarın sağlanması uğruna feda etmiş, tıpkı Maverdi'nin kavrayışında olduğu gibi, o da, son tahlilde bu ilke adına, zalim ve fasık da olsa her türlü otoriteye itaat etmek gerektiği görüşünü ileri sürmüştür. Nitekim adil-güçlü bir otoritenin dinin korunması adına zorunlu olduğu ilkesinden, zalim ve fasık da otoriteye itaat etmenin zorunlu olduğu iddiasına geçen Gazali, düzen ve istikrar adına adalet ilkesinden taviz vermiş,

⁴³⁸ *Age.*, s. 53

⁴³⁹ *Age.*, s. 65

⁴⁴⁰ *Age.*, s. 60

⁴⁴¹ *Age.*, s. 75-76

sultanı, dinsel ilkenin üzerine yerleştirmiş, yani dini koruyan sultandan dini araçsallaştıran sultana geçmiştir.

Gazali'den sonraki dönem bu geçişin ne kadar tehlikeli olduğunu göz önüne serecektir. Zira adil-güçlü otoritenin, tanrısal bir amaç uğruna kullandığı gücün meşru olduğunu ileri süren Gazali için zalim ve fasık bir sultanın, adalet yerine düzen ve istikrarı sağlamak adına kullanacağı gücün meşruiyeti nasıl sağlanacaktır. Nitekim dinsel bir yükümlülüğe sahip olan sultanın uygulayacağı güç, kendi başına sorgulanamaz, yargılanamaz bir güçtür. Zira hatırlayacak olursak siyasal otoritenin yargılanması ancak öte dünyada mümkün olacaktır. Kaldı ki, meşruiyetini Tanrı'dan alan sultanın uygulayacağı güç zaten Tanrı dolayımıyla meşrulaştırılmaktadır, çünkü Tanrı, insanları doğru yola sokması için sultana mal-mülk, akıl, ilim gibi araçların yanında bir de kılıç vermiş ve gerekirse kılıca başvurmasını emretmiştir. Yani bu da demektir ki, sultanın uyguladığı güç, dinsel bir amaca hizmet ettiği için sorgulanmaya, yargılanmaya gerek kalmayan meşru bir güçtür. Ancak öte yandan Tanrı tarafından meşrulaştırılan bu gücün, zalim ve fasık bir sultanın elinde zulme dönüştüğünde bile sultanı yargılamanın imkansız olduğunu söylemektedir; öyle ki bu zulüm karşısında Gazali halka sadece gece gündüz dua etmeyi ve mutlak suretle itaat etmeyi öğütlemektedir.

Şimdi İslam toplumunun temel misyonun Allah'ın emir ve yasaklarını uygulamak olduğunu ve bu misyonun cihat ile tamamlanacağını ileri süren İbni Teymiye'nin görüşlerini inceleyerek, Gazali'nin siyasal kavrayışındaki din, otorite, itaat ve şiddet arasındaki ilişkinin Gazali'den sonra nasıl devam ettiğini göstermeye çalışalım.

D.3. KARİZMATİK TOPLUMUN KORUYUCUSU ALLAH'IN VEKİLİ OLARAK SİYASAL OTORİTE: İBNİ TEYMIYE'NİN KAVRAYIŞI

Hilafet kurumunun fiilen ortadan kalktığı bir dönemde yaşayan İbni Teymiye'nin⁴⁴² siyasal öğretisi ile birlikte İslam toplumunun Muhammed'in ölümünden itibaren karşı karşıya kaldığı en önemli sorun olan Muhammed'in ardının kim olacağı, daha doğru bir ifadeyle

⁴⁴² İbni Teymiye 1263-1328 yılları arasında, İslam dünyasının Haçlı seferleri ve Moğol istilalarıyla sarsıldığı bir dönemde yaşamıştır. Hanbeli bir fıkıhçı olan İbni Teymiye, Mısır ve Suriye başta olmak üzere pek çok yerde Şeriatin doğru yorumunu açıklamak ve yaymak için çaba sarf etmiş; Moğol istilasını sırasında cihat vaizi olarak atanmış ve Moğollara karşı bir direniş başlatmıştır. İbni Teymiye'nin görüşleri, yaklaşık dört yüzyıl sonra Vehabilik üzerinde çok etkili olmuş, Vehabi hareketinin kurucusu İbni Abdülvahab, İbni Teymiye'nin görüşlerinden, özellikle de onun cihat kavrayışından etkilenmiştir.

İslam toplumunun yöneticisinin hangi nedenlerle meşru sayılabileceği sorununun farklı bir zemine taşınacağını; İbni Teymiye için esas sorunun artık siyasal otoritenin meşruluğu meselesi değil, İslam toplumunun, *Şeriat* temelinde yeniden tesis edilmesi olacağını söyleyebiliriz.

Şöyle ki, İbni Teymiye'nin içinde yaşadığı yüzyıl tam da A. Black'in dikkat çektiği gibi, sultan ve halife ikiliğinin ortadan kalktığı, halifenin dini ve hukuki bütün fonksiyonlarını sultana devrettiği bir dönemdir.⁴⁴³ Black'in ifadesiyle söyleyecek olursak bu dönemde,

“sultan artık kendi ülkesinde sözleşmelerin, evliliklerin ve Şer'i cezaların (din açısından meşruiyetleri daha önceleri halifeye bağlı olan önemli yasal adımlar) garantörü haline geldi. Böylece Sultan-Halife ortaya çıktı.”⁴⁴⁴

Black'e göre, bu durum, İbni Teymiye'nin, hilafet sorununa ilişkin çok daha farklı, çok daha köklü çözümler getirmesinin önünü açmıştır.⁴⁴⁵

Yine benzer bir bakış açısından yola çıkan E. Rosenthal de İbni Teymiye'nin tavır, yaklaşım ve uygulamada diğer teologlardan tümüyle ayrıldığını, onun siyasal öğretisinin çekim merkezinin, hilafet ve halifeden, hayatı ilahi kanunlarla düzenlenmesi gereken topluma kaydığını ileri sürmektedir.⁴⁴⁶ Nitekim Rosenthal'e göre, İbni Teymiye'nin siyasal alana ilişkin en önemli eserine vermiş olduğu başlık, yani şeriate göre ya da şeriat yardımıyla yönetim anlamına gelen *Es-Siyasetü's-Şer'iyye*⁴⁴⁷ başlığı, onun siyasal programı olarak anlaşılmalıdır; zira bu başlık, bize, İbni Teymiye'nin her şeyden önce ilahi yönetimle ilgilendiğini göstermesi bakımından önemlidir.⁴⁴⁸ Rosenthal'in ifadesiyle İbni Teymiye,

“siyasi mücadeleyi ihmal etti ve ümmet için Şeriat hükümeti üzerinde yoğunlaşarak, Peygamber'in sünnetinin yol gösterdiği bir İslam toplumunu yeniden kurmak için gereken şartları meydana getirmeye çalıştı. Reform çabasıyla ve temel İslami erdem ve görevleri yeniden ifa etmesiyle, halifenin gölge varlığını aşarak yeni bir ilişkiye, ümmet ile şeriat arasındaki yeni bir bağa işaret etti.”⁴⁴⁹

Şimdi öncelikle şunu belirtmemiz de fayda vardır. Asıl amacı, kamusal ve özel yaşamı şeriate göre düzenlenmiş bir İslam toplumunu yeniden kurmak olan İbni Teymiye, hiç kuşkusuz, ideal ve altın çağ olarak kabul edilen Peygamber ve ilk dört halife dönemine geri

⁴⁴³ A. Black, *Age.*, s. 212

⁴⁴⁴ *Age.*, s. 212

⁴⁴⁵ *Age.*, s. 227

⁴⁴⁶ E. Rosenthal, *Age.*, s. 78

⁴⁴⁷ İbn Teymiye, *Es-Siyasetü's-Şer'iyye*, çev. V. Akyüz, Dergah Yay., İstanbul, 1999

⁴⁴⁸ E. Rosenthal, *Age.*, s. 76-77

⁴⁴⁹ *Age.*, s. 88-89

dönecek ve bu dönemde olduğu gibi, toplumun Allah tarafından vahyedilmiş olan ilke ve kurallarla uyum içinde yönetilmesi gerektiğini ileri sürecektir ki İbni Teymiye ile ondan önceki hilafet kuramcıları arasındaki en dikkat çekici ayrım da tam bu noktada yani onun, Peygamber ve ilk dört halife dönemine ilişkin kavrayışında karşımıza çıkacaktır.

Çok genel olarak ifade edecek olursak İbni Teymiye'den önceki Sünni hilafet kuramcıları, halifenin nitelikleri, sorumlulukları, halifelğe seçilme yöntemleri gibi hilafet kurumu uygulamalarını meşrulaştırmak için Peygamber ve ilk dört halife dönemine geri dönmüşlerdir. Buna karşılık İbni Teymiye bu dönemi, saf dinsel siyasetin temsil edildiği, yani toplumun ve devletin varlığının, amacının ve işlevlerinin özdeş olduğu, fırkalar ve şeriat düzleminde ayrılıkların ortaya çıkmadığı, siyasal-teolojik tartışmaların İslam toplumunun birliğini parçalamadığı bir dönem olarak tanımlamaktadır. Tam da bu nedenle, ideal İslam toplumunun kendisi üzerinde tesis edileceği modelin Asr-ı saadet dönemi uygulamaları olduğunu ileri süren İbni Teymiye, tıpkı bu dönemde olduğu gibi, toplumun *Kur'an* ve *Sünnet*'e uygun bir şekilde yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunmuştur. Zira İbni Teymiye'ye göre, ideal İslami düzen, toplumsal hiyerarşinin en üst kademesinde bulunan sultandan en alt kademedeki kamu görevlisine kadar bütün Müslümanların en önemli dinsel görev olan iyiliği emretmek kötülüğü yasaklamak ödevini yerine getirdiği bir toplumla sağlanacaktır. Açıktır ki, hem bu dünyada hem de öte dünyada kurtuluşa ulaşacak olan toplumun ancak ilahi yasaya göre düzenlenmiş olan toplum olduğu görüşü, İbni Teymiye'nin siyasal öğretisinin de merkezinde yer almaktadır.

Aslında İbni Teymiye'nin bu görüşleri bize Haricilerin karizmatik toplum kavrayışını hatırlatmaktadır. Zira İbni Teymiye, Haricilerin siyasal kavrayışında olduğu gibi, Peygamber'in sahip olduğu karizmatik otoritenin, İslam toplumunun tamamı için geçerli olduğunu ve Müslümanların hem bu dünya da hem de öte dünyada kurtuluşa ulaşmak için Peygamber tarafından iletilen İlahi yasaya uygun bir yaşam sürmek zorunda olduklarını her fırsatta vurgulamıştır. Ancak öte yandan Hariciler ile hakiki İslam toplumunun *Kur'an* ve *Sünnet*'e göre düzenlenmiş bir toplum olduğu noktasında birleşen İbni Teymiye, Haricilerin bu söylemi sadece kendi siyasal çıkarlarının mottosu olarak kullandıklarını, böylece ortaya çıkan teolojik ve siyasal tartışmaların ise İslam'ın birliğini temelinden sarstığını ileri sürmektedir. Çünkü "her bir fırkanın kendi yolunu sünnet, muhalifinin yolunun bidat olduğunu iddia ettiğini ve muhalifler aleyhinde 'bunlar bidatçidir' diye hükümler vererek

sayısız kötülöklere sebep olduklarını”⁴⁵⁰ ileri süren İbni Teymiye’ye göre bu fırkaların ilki, bir yandan *Kur’an* ve Sünnet’e uygun bir şekilde düzenlenmiş olan toplumu hakiki İslam toplumu olarak tanımlayan ve Allah’ın hükmünü her şeyin üzerinde gören, ancak öte yandan ortaya çıkardıkları siyasal-teolojik tartışmalarla Allah’ın hükmünü ortadan kaldıran, Haricilerdir. İbni Teymiye’ye göre Hariciler,

“kendilerinin Allah’ın Kitabına ve Peygamberinin sünnetine bağılı olduklarına; Ali, Muaviye ve iki ordunun masiyet ve bidat ehli olduğuna hükmetmişler ve Müslümanlardan dilediklerinin canına kıymayı kendilerine helal görmüşlerdir.”⁴⁵¹

Bu bağlamda İbni Teymiye Haricilerin en temel tezlerine, yani onların, büyük günah işleyen bir kişi Müslümanlık statüsünü kaybedeceği için böyle bir kişinin meşru halife olarak kabul edilemeyeceğine ilişkin iddialarına şiddetle karşı çıkmış ve Müslüman bir kimsenin ne işlediğı bir günah sebebiyle ne de yaptığı bir hata sebebiyle tekfir edilmesinin caiz olmadığını ileri sürmüştür.⁴⁵² Çünkü İbni Teymiye’ye göre,

“bu muhalif grupların herhangi birinin bir diğerini tekfir etmesi, onların canlarını ve mallarını almayı helal sayması caiz değildir. Söz konusu grup kesin olarak bir bidate bulaşmış olsa bile böyledir. Peki ya böyle bir grubu tekfir eden diğer grubun kendisi de aynı şekilde bidaçi ise o zaman bu yaptığına ne denir. Üstelik bazı durumlarda onların bidatı, tekfir ettikleri grubunkinden çok daha ağır olabilmektedir. Zaten böyle grupların hepsi de genellikle ihtilaf ettikleri konunun iç yüzünden habersiz cahil kimselerdir”⁴⁵³

Nitekim İbni Teymiye’ye göre bu insanlar, Müslümanların birbirlerinin canlarına, mallarına, onur ve haysiyetlerine kastetmelerinin haram olduğunu bilmeyen ya da Peygamber’in, *sakın benden sonra birbirinizin boynunu vuran kafir kimselere dönüşmeyin*, sözünü işitmeyen cahil insanlardır.⁴⁵⁴

İbni Teymiye’nin bu ifadeleri çok açık bir şekilde, Teymiye için İslam dünyasındaki tartışmaların, çatışmaların temelinde, hakiki imanın bilgisine kimin sahip olduğu sorusunun yer aldığını, yani siyasal alana ilişkin ihtilafların esas olarak bilgi sorunu olduğunu göstermektedir. Zira İslam’ın ilk dönemlerinde yani, Peygamber ve ilk dört halife döneminde, hakiki iman ne olduğu ya da bu bilgiye esas olarak kimin, hangi fırkanın sahip olduğu gibi tartışmaların yaşanmadığına dikkat çeken İbni Teymiye, Peygamber hayatta iken bizzat

⁴⁵⁰ İbni Teymiye, *Kitabu’l İstikame*, çev. A. İyibildiren, Guraba Yay., İstanbul, 2015, s. 37

⁴⁵¹ *Age.*, s. 37

⁴⁵² İbni Teymiye, *Kaidetu Ehl-i Sünneti ve’l- Cemaat*, çev. M. Öztürk, Guraba Yay., İstanbul, 2015, s.15

⁴⁵³ *Age.*, s. 16-17

⁴⁵⁴ *Age.*, s. 18

kendisi *Kur'an*'ı açıkladığı için Müslümanların, *Ku'ran*'ın bilgisine ulaşma, bu bilgiyi anlama ve uygulamaya geçirme konusunda hiçbir sıkıntı yaşamadıklarını; Peygamber'in ölümünden sonra ise onların, seleflerin bilgisine, yani *Ku'ran*, Sünnet ve Hadislerin hakiki yorumcuları olarak kabul ettikleri Muhammed'in yakın arkadaşları olan sahabelerin ya da bu sahabeleri tanıyan tabiilerin bilgisine başvurdıklarını, böylece *Kur'an*'ı anlama ve uygulama konusunda hiçbir ihtilafa düşmediklerini belirtmektedir.⁴⁵⁵ Ancak öte yandan Haricilerin başını çektiği hakiki iman tartışmalarının, kader, irade, sıfatlar, ahiret hayatı, imamet ve adalet gibi konuları da içine alarak genişlemesi ve her bir mezhebin, her bir fırkanın bu meselelere verdikleri yanıtları *Hakiki İslam* olarak formüle etmeleri neticesinde ortaya çıkan çatışmalar, İslam'ın başlangıcındaki saf halini temelden zedelemiştir. Çünkü Teymiye'ye göre tartışmalarda bir tarafın diğer bir tarafa üstün olduğunu ya da bir tarafın haklı diğerinin haksız olduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur, tam da bu nedenle böylesi tartışmaların ortaya çıkaracağı tek şey, çatışma ve bu çatışmaların neden olacağı İslam topluluğunun birliğinin bozulmasıdır. Nitekim fıkıhçıların, hadisçilerin, kelamcılarının, tasavvufçularının hükümlerinde Allah'a ait hiçbir hükmün kalmadığını ileri süren İbni Teymiye'ye göre

“her bir grubun davası, davasının kesin olduğunu söyleyen karşı görüşteki grubun davasının içindedir. Hatta onlardan bazılarındaki tek bir şahıs, kendi kendisiyle çelişki içindedir. Hatta onlardan iki kişi veya iki grup bir şey hakkında hem zorunlu bilgiyi hem de onun aksini iddia ederler. Bu çelişkiye rağmen onların pek çoğu birbirlerinin kafir olduklarını söylerler.”⁴⁵⁶

Ancak öte yandan İbni Teymiye, her ne kadar siyasal alana ilişkin ihtilafların teolojik tartışmalardan beslendiğini ve bu tartışmaların İslam toplumunun düzen ve istikrarını bozduğunu ileri sürmüş olsa da, kendisi de, eleştirdiği teologlarla aynı noktada buluşacaktır. Nitekim neredeyse bütün eserlerinde teologlar, kelamcılar ve filozoflar gibi, hakikat üzerine konuşan herkesin görüşlerini eleştiren İbni Teymiye'nin kendisi de, onların görüşlerine benzer bir şekilde, bilgi ve eylem arasında zorunlu bir ilişki olduğunu, doğru eylemin ancak doğru bilgi ile mümkün olduğunu ileri sürecektir. Çünkü Allah'ın insanlarla vahiy ve yasa aracılığıyla ilişki kurduğunu ifade eden İbni Teymiye'ye göre,

“Allah'ın bildirmesi, haber verme ya da istek biçimde olur. Haber verme, tevhid, iyiliğin ödülü ve kötülüğün cezasını da içeren kıssalar gibi kendinden ve

⁴⁵⁵ İbni Teymiye, *Tefsir Usulü*, çev. C. Güzel, Takva Yay., İstanbul, 2011, s. 61

⁴⁵⁶ İbni Teymiye, *Kitabu'l İstikame*, s. 67

yaratıklarından söz ederek olur. İstek ise emretme, yasaklama ve serbest bırakma şeklindedir.”⁴⁵⁷

Allah’ın bütün peygamberlerine gönderdiği dinin, vahiy, emir ve yasaklar olduğunu, bütün yaratılanların tam da bu amaç için yaratıldığını, yani vahyin bilgisine sahip olmak ve bu bilgiye uygun eylemlerde bulunmak olduğunu ifade eden İbni Teymiye için bilgi, eylemin önderi olmalıdır. Çünkü ona göre,

“niyet ve amel bir ilme dayanmadığı zaman, cehalet, sapıklık ve hevaya uymaktan başka bir şey olmaz. Cahiliye ehli ile İslam ehli arasındaki fark budur.”⁴⁵⁸

“Demek ki, iyiliğin, kötülüğün ve bu ikisi arasındaki farkın bilinmesi gerekir. Kendisine emredilenin ve nehyedilenin halinin bilinmesi gerekir. Emir ve nehyin doğru bir yolda yerine getirilmesi iyi sonuçlara sebep olur. Bu, maksada ulaştıracak yolların en yakınıdır.”⁴⁵⁹

Tam da bu nedenle İbni Teymiye, ilerde daha ayrıntılı bir şekilde açıklayacağımız gibi, hakiki bilgiye sahip ulemaları, toplumun hakiki önderleri olarak kabul edecektir. Ayrıca o, hakikatin bilgisine göre eylemde bulunmayan, yani Allah’ın hükümlerini yerine getirmeyen kişileri kafir olarak tanımlayacak ve bu kişilere karşı din, bütünüyle Allah’ın oluncaya kadar savaşılmaması gerektiğini ileri sürecektir. Bu noktada İbni Teymiye, kendi hakiki İslam tanımına uymayan herkesi kafir ilan ederek bu kişilere savaş açan Haricilerden farklı bir yolda ilerleyecektir. Haricilerin esas ilgisi, Müslüman toplumun içerisinde günah işleyen bir kişinin statüsüne yöneliktir; buna karşılık, İbni Teymiye, küfre düşen bireye ancak şer’i ceza uygulanabileceğini, hakiki İslam’ın dışına çıkan toplumlara ise cihat ilan edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Başka bir deyişle, İbni Teymiye’nin itiraz ettiği nokta, bilgi ile eylem arasında tesis edilen zorunluluk ilişkisinin kendisine ya da hakiki imanın bilgisine sahip olduğunu iddia eden fırkaların diğerlerini küfre düşmekle suçlamaları ve onlara karşı güç kullanmaları meselesi değildir; onun itirazının temeli, bu fırkaların, hakiki imanın bilgisine sahip oldukları iddiasıdır. Çünkü İbni Teymiye de kendi hakiki İslam anlayışını temellendirmekte ve bu anlayışın dışındakileri küfre düşmekle itham etmektedir.

Nitekim İbni Teymiye’ye göre, Müslümanlar arasındaki iç savaşlar, ihtilaflar, çatışmalar esas olarak *Kur’an* ve *Sünnet*’in yanlış bir şekilde tevil edilmesinden, her bir fırkanın, her bir mezhebin kendi İslam yorumunu bir başka fırkaya, bir başka mezhebe göre

⁴⁵⁷ İbni Teymiye, *Hisbe*, çev. C. Güzel, Takva Yay., İstanbul, 2015, s. 107

⁴⁵⁸ İbni Teymiye, *Kitabu’l İstikame*, s. 514

⁴⁵⁹ *Age.*, s. 514

daha doğru, daha üstün görmesinden kaynaklanmaktadır. Tam da bu nedenle İbni Teymiye *Kur'an* ve Sünnet'in bidatlerle bozulmamış asıl formuna geri dönmek gerektiğini ileri sürmektedir. İbni Teymiye'ye göre,

“Kitap ve Sünnet, hidayetin tamamını kapsamına alır. Ayrılık ve sapkınlık ise bu hidayetin bir kısmını terk etmekle hasıl olur. Bu konuda hidayetin karşıtı olan bidatlerin sebebi, nefiy ve ispata yapılan ilavedir. Bu bidatler ilk çıktığında, bu konularda –kullanılan anlamları-kapalı isimler, görüş farklılıkları ve ayrılıklar, anlaşmazlığa düşenlerin birbirlerinin kafir olduklarını söylemelerini gerektirmiştir. Bunun sebebi kimilerinin hakkı terk etmesi, kimilerinin batılı kabul etmesi ve hakikatin gizlenerek hakkın batıla karışmış olmasıdır.”⁴⁶⁰

Kuşkusuz İbni Teymiye'nin bu görüşleri, kendisinden sonra ortaya çıkan pek çok selefi hareketin en önemli esin kaynaklarından biri olmuştur. Ayrıntıya girmeksizin ifade edecek olursak, *Kur'an* ve Sünnet'te yer almayan, ilk Müslümanlar'ın hayatlarında bulunmayan her şeyin batıl olduğunu ileri süren, *Kur'an*'ın anlaşılması ve uygulanmasında kıyas, akıl ve te'vil gibi araçları kabul etmeyen Selefi akım, İslam'ın ilk günlerindeki sadeliğine ve saflığına dönmeyi amaç edinen İbni Teymiye'nin görüşlerinden fazlasıyla yararlanmıştır.

Şöyle ki, insanların, akıl ve nakil olmak üzere iki yolla bilgi edindiklerini belirten İbni Teymiye, hakikatin bilgisine ulaşmakta aklın rolünü göz ardı etmez; ancak öte yandan ona göre hakiki bilginin tek bir kaynağı vardır, o da nakildir. Zira İbn Teymiye'ye göre, akıl sadece naklin bildirdiği hususları idrak ve tasdik etmek durumundadır. Başka bir deyişle, Müslümanların, gerçek olaylar hakkında hüküm vermek için nasları bilmeye ihtiyaçları olduğunu ileri süren, bütün bilgilerin tek kaynağı olarak *Kur'an*'ı kabul eden ve *Ku'ran*'ın sadece Peygamber'in Sünnet'i aracılığıyla açıklanabileceğini ifade eden İbni Teymiye'ye göre, akıl, *Kur'an*'ın te'vilinde, tefsirinde ve ondan hüküm çıkarma konularında otorite sahibi olamaz ya da delil olarak kullanılamaz. Çünkü, tüm bunlar karşısında akıl, yetersiz bir bilgi kaynağıdır. Nitekim, akıl ile bazen insanın kavrayışını sağlayan iç güdüsel bir gücün, bazen de nefsin kavraması, hafızasında tutması ve bilmesinin kastedildiğini belirten İbni Teymiye, bu görüşlerin hiç şüphesiz doğru olduğunu, çünkü aklın, insanın bilmesini, akletmesini sağlayan bir güç olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁶¹ Ancak öte yandan akıl söz konusu olduğu zaman Teymiye'nin itiraz edeceği nokta, akıl aracılığıyla elde edilen bilgilerin, yanılmaz, hatasız, hakiki bilgi olarak kabul edilmesi meselesidir. Zira İbni Teymiye akıl aracılığıyla elde

⁴⁶⁰ Age., s. 27

⁴⁶¹ Age., s. 473

edilen bilgilerin yanlıştan korunmuş, kesin bilgiler olmadığının en önemli kanıtının, bu bilgiler üzerinde herhangi bir görüş birliği bulunmaması olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁶² Yukarda da ifade ettiğimiz gibi, İbni Teymiye, kelamcılarının, filozofların akıl ve kıyas aracılığıyla ulaştıkları bilgilerinin birbirleriyle çelişkili olmasını bu iddiasının en önemli kanıtı olarak kabul etmektedir. İşte aklın bu çelişkili doğası karşısında İbni Teymiye, nakil yoluyla elde edilen bilgilerin, kaynağı Tanrı olduğu için yanlıştan korunmuş, zorunlu ve kesin bilgiler olduğunu ileri sürecektir. Nitekim insanların çok zalim ve çok cahil olduğunu belirten İbni Teymiye, tam da bu nedenle Allah'ın Kitap ve Peygamber göndererek insanları, delaletle düşmekten kurtardığını ifade etmektedir.

O halde toparlayacak olursak, İbni Teymiye'ye göre iki tür epistemik kaynak vardır, bunlar *Kur'an* ve Sünnettir. Nitekim İbni Teymiye, Muhammed'in hem vahiy aracılığıyla hem de kendi söz ve davranışlarıyla Müslümanlara doğru yolu gösterdiğini; çünkü "en doğru sözün Allah'ın sözü, en doğru yolun ise Muhammed'in yolu olduğunu"⁴⁶³ ifade etmektedir. O halde İbni Teymiye için insanların hem bu dünyadaki hem de öte dünyadaki kurtuluşunu sağlayacak olan bilgi, Allah'ın Peygamber'i vasıtasıyla gönderdiği emir ve yasakların, yani iyiliklerin ve kötülüklerin bilgisidir; bu nedenle toplum, Peygamber'in uygulamış olduğu gibi, ilahi vahiy aracılığıyla yönetilmelidir, zira Peygamber'in yönetimi ideal rejimin en mükemmel örneğidir.

Şimdi İbni Teymiye'nin yukarıda aktardığımız görüşleri de, açık bir şekilde göstermektedir ki, onun için otoritenin meşruluğunu sağlayan ilke, sıradan insanlar için ulaşılması imkansız olan hakikatin bilgisidir. Zira ona göre vahiy, ister bu dünya olsun isterse öte dünya olsun kurtuluşa ulaşmak isteyen her insanın izlemesi ve itaat etmesi gereken bir bilgi türüdür; Peygamber ise bu bilgiyi sağlayacak olan en üstün otoritedir.

İbni Teymiye, Peygamber'in ardından *Kur'an* ve Sünnet dışında seleflerin, yani Peygamber döneminde yaşayan ilk Müslümanların, raşid ve hidayete ermiş halifelerin otoritesini de bu bağlamda ele almış, onların görüş birliğini icma olarak kabul ederek icmayı, ilim ve dinde dayanak olarak kabul edilmesi gereken üçüncü bilgi kaynağı olarak tanımlamıştır.⁴⁶⁴ İbni Teymiye'ye göre esas olarak kabul edilen icma,

⁴⁶² *Age.*, s. 53

⁴⁶³ İbni Teymiye, *El-Akîdetu'l-Vâsıtye*, çev. M. B Eryarsoy, Guraba Yay., İstanbul, 2014, s. 338

⁴⁶⁴ *Age.*, s. 338

“selef-i salihinin üzerinde bulundukları yoldur. Zira onlardan sonra ayrılıklar çoğalmış ve ümmet arasında yayılmıştır.”⁴⁶⁵

Bu da İbni Teymiye için insanların bilme kapasiteleri arasındaki eşitsizliğin, selefler ile sıradan insanlar arasında devam ettiğini, yani Peygamber’in ardından toplumun gerçek otoritelerinin ulema olması gerektiğini göstermektedir. Nitekim İbni Teymiye’ye göre,

“ulema, peygamberin manevi varisleridir. Allah onları yıldızlar gibi yaratmıştır, karanlık denizlerde ve karalarda onlarla yolun doğrusu bulunur (...) alimler peygamberin ümmete bıraktığı halifelerdir.”⁴⁶⁶

Bu pasaj açık bir şekilde göstermektedir ki, İbni Teymiye için ideal İslam devletinin doğal temsilcileri, hiç kuşkusuz ulemadır. Nitekim İslam toplumunun *Ku’ran* ve Sünnet’e uygun bir şekilde düzenlenmesi gerektiğini ileri süren İbni Teymiye, Rosenthal’in de haklı olarak ifade ettiği gibi,

“ulemaların, hayatı şeriatçe düzenlenmesi gereken ümmetin fiili liderleri olmalarını isteyecektir; zira ulemanın iktidarda olması tam da İbni Teymiye’nin savunduğu saf bir İslam’a ulaşılmasını yani, Müslümanların nizam ve refahı için gerekli olan reformların kamusal ve özel yaşamda geçerli olmasını sağlayacaktır.”⁴⁶⁷

Ancak öte yandan İbni Teymiye, bu ideal İslami rejimin, mevcut siyasal gerçeklikle uyuşmadığının fazlasıyla farkındadır. Dolayısıyla o, bir yandan Şeriat’in bilgisine sahip olan ulemayı, toplumun gerçek otoriteleri olarak tanımlayacak, öte yandan da ulema tarafından nakledilen hükümleri uygulama görevinin emirlerde olduğunu ileri sürecektir. Bu bağlamda o, otoriteyi, ideal İslam toplumun yeniden tesis edilmesi ve bu toplumun sürekliliğinin sağlanması açısından kendi siyasal öğretisine dahil edecektir.

Şöyle ki, İbni Teymiye otoritenin niçin gerekli olduğu sorusunu insan doğasından hareketle yanıtlamış ve doğası gereği zalim ve cahil olan insanların, kendisine itaat edecekleri bir otorite olmaksızın bir arada yaşamalarının imkansız olduğunu ileri sürmüştür. İbni Teymiye’ye göre,

“bütün insanların hem bu dünyadaki hem de öte dünyadaki iyiliği yalnızca cemiyet halinde yaşamaları, yardımlaşma ve dayanışmayla gerçekleşir. Yardımlaşma, yararlarını elde etmek; dayanışma ise zararları defetmek içindir. Bundan dolayı ‘insan yaradılışı itibariyle medenidir’ denilmektedir.”⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Age., s. 338

⁴⁶⁶ İbni Teymiye, ‘Raf’ul-Melam Risalesi’, *İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risale*, çev. H. Kahraman, İz Yay., İstanbul, 2012, s.32

⁴⁶⁷ E. Rosenthal, Age., s. 83

⁴⁶⁸ İbni Teymiye, *Hisbe*, s. 22

İşte yaradılışı gereği toplumsal olan insanların bir arada yaşamaları için otoritenin gerekli olduğunu ileri süren Teymiye'ye göre, "insanlar toplu halde yaşadıklarında, yararlarını elde etmek üzere bazı işleri yapmak, zarar bulunduğu için de bazı işlerden kaçınmak, bu iyilikleri emredene ve kötülükleri yasaklayana karşı itaatkar olmak zorundadır."⁴⁶⁹ Zira İbni Teymiye'ye göre,

"her canlıda kendisinin ya da imkan bulursa başkasının bir işi yapmasını harekete geçiren bir arzu ve istek vardır. Çünkü insan iradesiyle hareket eden bir canlıdır. İnsanlar ancak bir arada yaşarlar. İki ya da daha fazla kişi bir araya gelince bir işi emretmeleri başka birini de yasaklamaları kaçınılmazdır."⁴⁷⁰

Bütün insanların emreden ve yasaklayan birine itaat etmelerinin zorunlu olduğunu kabul eden İbni Teymiye, işte bu zorunluluk nedeniyle, ilahi kitaplara ya da herhangi bir dine mensup olmayan insanların bile kendi çıkarları, dünyevi yararları ya da ihtiyaçları doğrultusunda otoriteye itaat ettiklerini ifade etmektedir.⁴⁷¹

Şimdi İbni Teymiye'nin bu ifadesinden yola çıkarsak, onun, siyasal otoritenin gerekliliğini dinsel bir zeminde temellendirmediğini söyleyebiliriz. Nitekim İbni Teymiye, otorite, hilafet ya da imam konusunda şeriate dayanan her hangi bir kural ya da dinsel bir emir olmadığını, bu konudaki bilgilerimizin kaynağının, şeriat değil gelenek olduğunu ileri sürmektedir. Bu konuda İbni Teymiye, siyasal otoritenin kim olacağı, onun görev ve sorumluluklarının neler olacağı vb. konuların bir İslam ülkesinden başka bir İslam ülkesine değişiklik gösterdiğine, işte bu değişikliğin, otoriteye ilişkin bilgilerimizin şeriaten değil, gelenekten kaynaklandığının kanıtı olarak kabul edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.⁴⁷² İbni Teymiye için bu konuda tek bir zorunlu bilgi vardır, o da insanların zalim ve cahil olan doğaları nedeniyle kendisine itaat edeceği bir otorite olmaksızın bir arada yaşamalarının imkansız olduğu bilgisidir.

Ancak öte yandan otoritenin niçin zorunlu olduğu sorusunu realist bir yaklaşımla yanıtlayan İbni Teymiye, siyaset ile dini aynı ilkedен, yani iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma ilkesinden hareketle tanımlayarak siyasal otorite ile din arasında doğrudan bir ilişki kuracaktır. Çünkü İbni Teymiye'ye göre, insanları yönetme gücü,

⁴⁶⁹ *Age.*, s. 22

⁴⁷⁰ *Age.*, s. 165

⁴⁷¹ *Age.*, s. 22

⁴⁷² *Age.*, s. 26

“Kitab ve Sünnet’in gösterdiği adaleti bilme ve hükümleri infaz etme kudretiyle ilgilidir.”⁴⁷³

Bu da siyasal otoritenin, toplumu yönetirken başvuracağı ilkenin, ilahi yasa olacağı, başka bir deyişle, siyasal otoritenin meşruluğunun kaynağının vahiy olacağı anlamına gelmektedir.

Nitekim yukarıda ayrıntılı bir şekilde açıkladığımız gibi, İbni Teymiye, bilgi ve otorite arasında tesis ettiği ilişki nedeniyle, yani hakikatin bilgisine sahip olan kişiyi, toplumsal hiyerarşinin zirvesine taşıdığı için, en mükemmel itaatin ideal İslam toplumunun ideal yöneticisi olan Peygamber’e itaat olduğunu ileri sürmektedir. İbni Teymiye’ye göre, mademki emreden ve yasaklayana birine itaat zorunludur; öyleyse en iyisi Allah’ın habercisine, yani *Tevrat* ve *İncil*’de haber verilen; iyiliği emreden, kötülüğü yasaklayan; iyi şeyleri helal, kötü şeyleri haram kılan Peygamber’e itaat etmektir.⁴⁷⁴

İbni Teymiye bu konudaki görüşlerine örnek olarak, Hadid suresinde geçen şu ayeti vermektedir: “And olsun ki, peygamberlerimizi belgelerle gönderdik, insanların doğru hareket etmeleri için peygamberlere kitap ve ölçü indirdik, pek sert olan ve insanlara pek çok faydası bulunan demiri var ettik.”⁴⁷⁵ Bu ifadelerden yola çıkan İbni Teymiye dinin özü olan iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma görevinin *Kitab ve demir* olmaksızın uygulanmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre, Peygamber kendi şahsında hem Kitabı, yani bilme gücünü hem de demiri, yani hükümleri uygulama gücünü birleştirmiş, böylece dini yayma ve uygulama konusunda başarılı olmuştur.

Başka bir şekilde söyleyecek olursak, İbni Teymiye için bilme ve uygulama gücü, Peygamber ve ilk dört halife döneminde birbirinden ayrı iki güç değildir, yani bu dönemde adaletin bilgisine sahip olan kişiler aynı zamanda bu bilgiyi uygulama, bu bilgiye göre toplumu biçimlendirme ve yönetme gücüne de sahiplerdir. Ancak öte yandan İbni Teymiye’ye, bu birlikteliğin yani, bilen kişinin aynı zamanda yönetme hakkına da sahip olma durumunun, Peygamber ve ilk dört halife döneminden sonra ortadan kalktığını, dolayısıyla Peygamber’in şahsında birleşen dinsel ve siyasal otoritenin birbirinden ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre adaleti bilme gücü, Peygamber’in varisi olan ulemalar tarafından, hükümleri uygulama gücü ise emirler tarafından üstlenilmiştir. İbni Teymiye’nin ifadesiyle,

⁴⁷³ İbn Teymiye, *Es-Siyasetü’ş-Şeriyye*, s. 39

⁴⁷⁴ İbni Teymiye, *Hisbe*, s. 45

⁴⁷⁵ *Kur’an*, 57/25

“ulul-emir, iş sahipleri ve malikler olup, bunlar iyiliği emredenler ve kötülükten alıkoyanlardır. Bu konuda otorite ve güç sahipleri ile ilim ve kelam ehli ortaklırlar. Bu yüzden ulul-emir, bilginler(ulema)ve emirler(umera) olmak üzere iki sınıftır.”⁴⁷⁶

İbni Teymiye için ulemalar, yalnızca dinsel alanda değil, aynı zamanda siyasal alanda da etkili olması gereken kişilerdir. Çünkü ulemanın tavsiyeleri sadece bilgilendirmekle sınırlı değildir, bu tavsiyelerin yöneticiler tarafından uygulanması gerekmektedir. Ona göre eğer,

“emir, tebasına danıştığında kim ona Allah’ın kitabında, Peygamber’in Sünnet’inde veya Müslümanların icmasında uyulması gerekeni açıklarsa buna uymak kendisine vaciptir.”⁴⁷⁷

Şimdi F. Rahman, İbni Teymiye’nin ulema ve emir arasında tesis ettiği karşılıklı işbirliği ilişkisinin aslında toplumun tamamı için geçerli olduğunu, onun, yönetilen ile yöneten arasında bir karşılıklılık teorisi formüle ettiğini, hatta onun, bu karşılıklılık kavramının çok ötesine geçerek yönetici ve yönetilen arasında bir tür zımni eşitlik tesis ettiğini ileri sürmektedir.⁴⁷⁸ Rahman, bu iddiasını, Teymiye’nin *emanet* kavramından hareketle temellendirmektedir.

Şöyle ki, İbni Teymiye için siyasetin amacı, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma ödevinin yerine getirilmesini sağlamaktır ve bu görevi yerine getirmek, dini farzların en büyüklerinden biridir. İbni Teymiye bu görevin her bir Müslümana tek tek farz kıldığını, yani iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma ödevinin, bireysel (farz-ı ayn) bir görev olduğunu ileri sürmektedir. İbni Teymiye’ye göre bu bireysel ödev, ancak “bu işleri yerine getiren başkası olmadığında özellikle de başkası onlardan acz olduğunda farz-ı ayndır.”⁴⁷⁹ Yani İbni Teymiye için bu ödev, toplum adına bu sorumluluğu üstlenecek olan yöneticiler ve memurlar ya da emanet ehli kişiler olmadığı zaman bireysel olarak üstlenilmesi gereken bir ödevdir. Bu kişilerin var olduğu durumlarda ise, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma görevi asıl olarak kamusal bir görevdir(farz-ı kifayedir).⁴⁸⁰ Ona göre,

“bütün İslami kamu görevlerinin amacı, yalnızca iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymaktır. Bu konuda devlet başkanına vekalet ve başkomutanlık gibi büyük velayet ile polislik, hakimlik (...) ve hisbe gibi daha küçük velayetler arasında bir fark yoktur.”⁴⁸¹

⁴⁷⁶ İbni Teymiye, *Hisbe*, s. 167

⁴⁷⁷ İbn Teymiye, *Es-Siyasetü’ş-Şeriyye*, s.147

⁴⁷⁸ F. Rahman, *Age.*, s. 208-209

⁴⁷⁹ İbni Teymiye, *Hisbe*, s. 48

⁴⁸⁰ *Age.*, s. 112

⁴⁸¹ *Age.*, s. 48

Bu konuda Medine de siyasal, sosyal, ekonomik, askeri ve dini her işi üstlenmek durumunda kalan Peygamber'in yöneticiliğini örnek olarak veren İbni Teymiye, Peygamber'in, toplum adına tüm bu görevlerin sorumluluğunu üstlendiğini, böylece onları, bu yükümlülükten kurtardığını ileri sürmektedir. İbni Teymiye'ye göre, yetki sahibi olması gereken kişiler, toplum içerisindeki en nitelikli kişiler olmalıdır. Çünkü ona göre, Allah, emanetleri mutlaka ehil olanlara vermenizi ve insanlar arasında adaletle hüküm vermenizi emretmiştir. İbni Teymiye'nin bu ifadeleri açık bir şekilde göstermektedir ki, onun için insanların kamusal alanda sorumluluk üstlenmesinin esas amacı, dinseldir ve bu sorumluluğu herkes gücü ve yeteneği ölçüsünde üstlenmelidir. Bu doğrultuda İbni Teymiye'ye göre, hiçbir sorumluluk hiçbir görev bir diğerine göre daha üstün değildir, çünkü hepsinin tek bir amacı vardır, bu da, Allah'a yaklaşma ve dini ayakta tutmaktır.⁴⁸²

Şimdi İbni Teymiye'nin bu ifadelerinden yola çıkarak, onun siyasal öğretisinde, Rahman'ın ileri sürdüğü gibi, yöneten ve yönetilen arasında karşılıklılık ilişkisi ya da zımni bir eşitlik olduğunu ileri sürebilir miyiz? Gerçekten de Teymiye'nin farz-ı ayn ve farz-ı kifaye ayrımı, yöneten ile yönetilen arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Zira iyiliği emretme ve kötülüğü alıkoyma ödevini yerine getirme gücünden yoksun olan kişiler, yöneticilerin bu görevi üstlenmesiyle birlikte bu yükümlülükten kurtulmuş olmaktadır. Yine Rahman'ın iddia ettiği gibi, İbni Teymiye'nin öğretisinde insanlar arasında zımni bir eşitlik tesis edildiğini, zira kamusal yaşamdaki bütün görevlerin esas amacının, *Allah'a yaklaşmak ve dini ayakta tutmak* olduğunu kabul eden Teymiye için bu yolda üstlenilen hiçbir görevin bir diğerine göre daha üstün olmadığını, bütün kamu görevlilerinin aynı amaca hizmet eden kişiler olduğunu ileri sürebiliriz.

Ancak öte yandan şu noktayı göz önünde bulundurmamız gerekmektedir ki, İbni Teymiye'nin siyasal öğretisinin temelinde bulunan farz-ı ayn ve farz-ı kifaye ayrımı, insanların kendi iradelerinin sonucunda ortaya çıkan bir ayrım değildir. Başka bir deyişle, bireylerin yönetme hakkından vazgeçmesi ya da kamusal işleri yerine getirme yükümlülüğünün devredilmesi, bireylerin kendi iradelerinin sonucunda gerçekleşen bir durum değildir; tam tersine bireyler sadece bu sorumlulukları yerine getirecek kimsenin olmadığı özel durumlarda sorumluluk üstlenebilirler. Bunun dışında bireylere düşen tek yükümlülük vardır, o da yöneticilere itaat etme yükümlülüğüdür. Nitekim bir teolog olarak İbni Teymiye, tanrısal iradenin her şeyi kuşattığını, dolayısıyla insanlar da dahil olmak üzere evrendeki

⁴⁸² İbn Teymiye, *Es-Siyasetü's-Şer'iyye*, s. 150

bütün eylemlerin ilahi irade tarafından belirlendiğini ileri sürecektir. Bu da demektir ki, evrendeki her şeyin fail nedeni olarak Allah'ın ilahi iradesini kabul eden Teymiye için, insanların hangi güce sahip olduğunun, hangi gücü ölçüsünde hangi görevi üstleneceğinin belirleyicisi de Allah'tır. Akıl ve din yönünden insanların bir kısmının ötekilerden üstün olmasının zorunlu olduğunu ileri süren İbni Teymiye, insanlar arasındaki bu ayrımın bizzat Allah'ın kendisi tarafından yapıldığını belirtmektedir ve bu konudaki iddiasını şu iki ayetle desteklemektedir: “Verdikleriyle denemek için sizi, yeryüzünün halifeleri kılan ve kendinizi kendinize derecelerle üstün yapan odur”⁴⁸³. “Dünya hayatında onların geçimlerini aralarında biz taksim ettik; birbirlerine iş gördürmeleri için kimini kimine derecelerle üstün kıldık”⁴⁸⁴.

Nitekim daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, iyiliğin ve kötülüğün bilgisine sahip olma yükümlülüğünün sadece ulemaya ait olduğunu, bu bilgiye göre toplumsal yaşamı düzenleme ve insanları yönetme yükümlülüğünün ise güç sahibi sultanlara ait olduğunu ileri süren İbni Teymiye, bir adım daha ileri giderek, ulemayı peygamberin varisleri olarak, sultanı ise Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak tanımlamış, yani onların otoritelerini, Tanrı dolayısıyla meşrulaştırmıştır. Zira “doğru yolun, Allah'ın kendisine nimet verdiği peygamberler, sıdıklar, şehitler ve salihlerin yolu”⁴⁸⁵ olduğunu, “bu yolun Peygamber'in, halifelerin, sahabelerin ve onların izinden gidenlerin yolu”⁴⁸⁶ olduğunu ifade eden Teymiye için, bu yolun gerçek rehberleri, peygamberin varisleri olan ulema'dır.

Yine “dinin, kudret ve malın Allah yolunda kullanılmasını emrettiğini, kudret ve malda gayenin Allah'a yaklaşma, dini ayakta tutma ve O'nun yolunda infak olması için din ve dünyanın dirlik içinde olması”⁴⁸⁷, gerektiğini ileri süren Teymiye için din ve dünya düzenini sağlayan kişi, güç sahibi sultanlardır; çünkü ona göre,

“iktidar sahipleri başkalarından daha güçlüdür, dolayısıyla onlara başkalarına yüklenmeyen görevler yüklenir. Çünkü vacip oluşun sebebi güçlü olmaktır. Bu yüzden de görev herkese gücüne göre gerekli olur.”⁴⁸⁸

İşte bu tabloda ulema ve sultan dışındaki diğer Müslümanlara düşen görevin, “gücü yettiği ölçüde çalışmak”⁴⁸⁹ olduğunu ileri süren İbni Teymiye'ye göre, herhangi bir görevi

⁴⁸³ Kur'an, 6-165

⁴⁸⁴ Kur'an, 43-32

⁴⁸⁵ İbn Teymiye, *Es-Siyasetü's-Şer'iyye*, s.153

⁴⁸⁶ *Age.*, s. 153

⁴⁸⁷ *Age.*, s. 152

⁴⁸⁸ İbni Teymiye, *Hisbe*, s. 24

⁴⁸⁹ İbn Teymiye, *Es-Siyasetü's-Şer'iyye*, s. 153

üstlenen bir kişinin esas amacı, Allah’a itaat etmek, imkanı ölçüsünde dinin gereklerini yerine getirmek, gücü yettiği ölçüde haramları terk etmektir. İbni Teymiye’ye göre bu ödevleri yerine getirme konusunda aciz kalan kişi, bu güçsüzlüğünden dolayı sorumlu tutulmayacaktır; zira “ümme için iyilerin başa getirilmesi kötülerin getirilmesinden daha hayırlıdır”⁴⁹⁰. İşte Teymiye için kudret ve cihatla dini görevleri yerine getirmekte aciz kalan bu kişiler “kalben ve içtenlikle nasihat, ümmete dua, iyiye sevgi duyma gibi gücünün yettiği şeyleri yerine getirecektir”⁴⁹¹.

İbni Teymiye yönetilenlerin, yani insanların işlerini üstlenme konusunda aciz olanların yükümlülükleri konusunda bu noktada kalmayacak ve bu kişilerin en önemli yükümlülüklerinin itaat etmek olduğunu ileri sürecektir. Nitekim bir yandan iyilerin başa gelmesinin daha hayırlı olduğunu, çünkü Allah’ın, emanetlerin ehil olan kişilere verilmesini buyurduğunu ileri süren İbni Teymiye, öte yandan, yönetilenlerin de, “*geliri tevzi etmelerinde, hükümlerinde, savaşlarında ve diğer işlerinde, emaneti ehline veren ve adaleti yerine getiren bu ulul-emr’e itaat ile mükellef*”⁴⁹² olduklarını ifade etmektedir.

Bu da demektir ki, Maverdi’nin siyasal otorite kavrayışında olduğu gibi, İbni Teymiye için de bireyin hakkı ile onun ödevleri, yükümlülükleri arasında hiçbir fark yoktur. Zira İbni Teymiye’nin siyasal öğretisinde, bireyin sahip olacağı hak sadece onun kendi yaradılışına uygun olan işleri yapması, yani gücünün yettiği işlerle yükümlü kılınması anlamına gelmektedir. Tıpkı Maverdi’nin siyasal kavrayışında olduğu gibi, İbni Teymiye için de, tanrısal yaratımının doğal bir sonucu olarak yönetenler, yönetme hakkıyla yönetilenler ise itaat etme ödeviyle yükümlü kılınmıştır.

Ancak öte yandan İbni Teymiye, yine Maverdi ve Gazali’de olduğu gibi, bir yandan yönetilenlerin adil bir imama itaat etmekle yükümlü kılındıklarını ileri sürmüş, ancak öte yandan din ve dünyanın düzeni için zalim bile olsa mevcut siyasal otoriteye itaat edilmesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü ona göre,

“Peygamber, imamların (devlet başkanlarının) zulmüne sabretmeyi emretmiş, namaz kıldıkları sürece onlara savaş açmayı yasaklamıştır.”⁴⁹³

⁴⁹⁰ Age., s. 154

⁴⁹¹ Age., s. 154

⁴⁹² Age., s. 29

⁴⁹³ İbni Teymiye, *Hisbe*, s. 115

İbni Teymiye, bu konudaki iddiasını, Maverdi ve Gazali de olduğu gibi, yarar ve zarar karşılaştırması yaparak temellendirmeye çalışacaktır. Şöyle ki İbni Teymiye'ye göre,

“yararlar ve zararlar, iyilikler ve kötülükler çatıştığında ya da karıştığında, yarar ve zararların çatıştığı ve yarıştığı konularda daha üstün olanın tercih edilmesi gerekmektedir.”⁴⁹⁴

Şimdi bu bakış açısını siyasal alana uyguladığımız zaman İbni Teymiye için, bir yöneticinin, zalim bile olsa iktidarda kalması, onun yokluğunda ortaya çıkacak olan kargaşa ve çatışmalardan daha iyidir. Çünkü İbni Teymiye'ye göre, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma ilkesini uygulamaya geçirmenin en etkili yolu şer'i cezaların uygulanmasıdır ki, bu da ancak ve ancak güç sahibi bir otorite ile mümkün olacaktır. Nitekim, Allah'ın, *Ku'ran* 'la yola gelmeyen sultanla yola getireceğini ifade eden İbni Teymiye'ye göre,

“her vilayette, o vilayetin özelliğine göre, en ehil ve en yeterli olanı seçmek gerekmektedir. Birinin emaneti, ötekini kuvveti fazla olan, iki kişi bulununca, ilgili vilayet için daha faydalı ve daha az zararlı olan tercih edilir. Harp emirliğinde; -güvenilir de olsa-aciz ve zayıf olana değil, -günahkar bile olsa-kuvvetli ve cesur olana öncelik tanınır.”⁴⁹⁵

Bu da demektir ki, İbni Teymiye de, Maverdi ve Gazali de olduğu gibi, düzen ve istikrarın sağlanması adına zalim bile olsa yöneticiye itaat edilmesi gerektiğini ileri sürmüş ve güç kavramını, düzen ve istikrar ilkesinden hareketle meşrulaştırmıştır.

Ancak öte yandan İbni Teymiye'nin siyasal kavrayışında güç kavramı, Maverdi ve Gazali'ye göre, çok daha geniş bir yer bulmaktadır ki, tam da bu nedenle çağdaş İslami radikal hareketler, diğer teologlardan çok İbni Teymiye'nin siyasal öğretisinden beslenmişlerdir. Zira cihadı, “meşru savaşın aslı”⁴⁹⁶ olarak tanımlayan İbni Teymiye'ye göre,

“Kitap ve Sünnet'te cihadı emreden ve onun faziletlerinden söz eden ayet ve hadisler sayılamayacak kadar çoktur. Bu yüzden insanın nafiye olarak yaptıklarının en faziletlisi cihattır; hatta bu, bilginlerin ittifakıyla nafiye hac, umre, namaz ve oruçtan daha faziletlidir.”⁴⁹⁷

İbni Teymiye'ye göre, Allah ve Peygamber'e itaat etmeyenlere karşı iki çeşit ceza uygulanmaktadır; bunlardan ilki, şeriatin emirlerini yerine getirmeyen kişilere uygulanan şer'i cezalardır, diğeri ise, ancak savaş yapılarak hakkından gelinebilecek bir topluluğa uygulanan

⁴⁹⁴ Age., s. 116

⁴⁹⁵ İbn Teymiye, *Es-Siyasetü's-Şeriyye*, s. 39-40

⁴⁹⁶ Age., s. 117

⁴⁹⁷ Age., s. 115-116

cezadır ki, buna cihad adı verilir.⁴⁹⁸ Cihadın esas amacının, dinin bütünüyle Allah’a ait olması ve Allah’ın adının en yüce kılınması olduğunu ileri süren Teymiye’ye göre,

“Allah’ın Peygamber’inin gönderdiği dini daveti, kendisine ulaşp bu davete olumlu cevap vermeyenlerle, fitne kalmayınca ve din bütünüyle Allahın dini oluncaya kadar savaşmak vaciptir.”⁴⁹⁹

Aslında İbni Teymiye için cihad, hakiki Müslüman ile sahte Müslüman arasındaki ayrımın yapılmasını sağlayan en geçerli ölçüdür.⁵⁰⁰ Bu da demektir ki, *Ku’ran*’ın ve Sünnet’in bilgisine sahip olmak ve bu bilgiye uygun bir yaşam sürmek İbni Teymiye için kul olmanın yeter şartı değildir, kul olmanın hakiki ölçütü cihadı uygulamaktır. İbni Teymiye bu görüşlerini, “her kim Allah yolunda savaşmadan ve ömrü boyunca bunu yapmayı düşünmeden ölürse tam bir mümin olamaz, çünkü birine duyulan hakiki sevgi o kişinin düşmanlarına karşı husumeti icap ettirir” hadisiyle de teyid etmeye çalışmıştır. O halde İbni Teymiye’ye göre, hakiki bir Müslüman sadece ibadet etmekle yetinmeyecek, küfre düşen, günah işleyen topluma karşı savaşma görevini de üstlenecektir, aksi takdir de onun, tam bir mümin olması mümkün değildir.

Dolayısıyla İbni Teymiye, aslında tam da onun bu görüşlerini uygulayan, yani küfre düşen herkese karşı cihad ilan eden Haricileri şiddetle eleştirmiş ve Peygamber’in hadislerinden hareketle Haricilere karşı savaşılması gerektiğini ileri sürmüştür.⁵⁰¹ Nitekim *Kur’an*, Sünnet ve icmaya göre, kelime-i şahadet getirse bile İslam şeriatinden çıkanla savaşılması gerektiğini ifade eden Teymiye, Peygamber’in, İslam’dan çıkan, cemaati parçalayan ve kendileri dışındaki Müslümanların canlarını ve mallarını helal sayan bir grupta savaşmayı teşvik ettiğini her fırsatta vurgulamıştır.⁵⁰² Ancak öte yandan İbni Teymiye, aynı zamanda, Allah’ın, müminlerden iki grup savaşıyorsa onların aralarının düzeltilmesini buyurduğunu, çünkü O’nun müminlerin birbirleriyle savaşmalarına izin vermediğini de aktarmaktadır.

Yine, İbni Teymiye, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, zalim bir yöneticiye isyan edilmemesi gerektiğini, onun zulmüne, eziyetine sabredilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Çünkü ona göre, “ilke olarak devlet başkanının ya da bir topluluğun sadece zulüm ve ihtiras

⁴⁹⁸ *Age.*, s. 113

⁴⁹⁹ *Age.*, s. 114

⁵⁰⁰ İbni Teymiye, *Kulluk*, çev. İ. Canpolat, Takva Yay., İstanbul, 2014, s. 120

⁵⁰¹ İbni Teymiye, *Es-Siyasetü’ş-Şeriyeye*, s. 119

⁵⁰² *Age.*, s. 120

içinde bulunması onlarla savaşmayı gerektirmez, hatta bu durum onlarla savaşmayı mubah bile kılmaz”⁵⁰³. Bu konuda o, Allah’ın, müminlerin kafirlere duydukları öfkenin onları, kafirlere karşı adaletsizliğe sevk etmesini yasakladığını, haklıyken zulme uğrayan kişinin sabretmesi gerektiğini emrettiğini ifade etmektedir.⁵⁰⁴ Ancak öte yandan İbni Teymiye yukarda da belirttiğimiz gibi, Allah’a duyulan sevginin, kafirlerle savaşmayı zorunlu kıldığını, tam da bu nedenle Allah yolunda savaşmadan tam bir mümin olmanın imkansız olduğunu savunmaktadır.

İbni Teymiye’nin bu ifadelerinde ortaya çıkan çelişkilerin temelinde yatan neden, onun, Maverdi ve Gazali gibi, düzen ve istikrar ilkesine teslim olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü düzen ve istikrarın sağlanmasını, ihtilaf ve çatışmaların önlenmesini, her türlü dinsel ilkenin önüne koyan İbni Teymiye, bir yandan en üstün dinsel görev olarak cihatı, dolayısıyla dinsel şiddeti meşrulaştırırken, öte yandan zulüm uygulayan bir yöneticiye isyan edilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir ya da o, bir yandan -kelime-i şahadet getirse bile- şeriatten uzaklaşan kişilerle savaşılması gerektiğini savunurken öte yandan Allah’ın Müslümanların birbirleriyle savaşmalarını yasakladığını ifade etmektedir.

⁵⁰³ İbni Teymiye, *Kitabu’l İstikame*, s. 55

⁵⁰⁴ İbni Teymiye, *Kitabu’l İstikame*, s. 60

SONUÇ

Ortaçağ Sünni İslam dünyasında otorite kavramının anlamını sorgulamaya çalıştığımız bu araştırmanın en açık şekliyle ortaya koyduğu şey, Sünni teologlar için, otorite ve iktidar meselesinin, yalnızca siyasal değil, aynı zamanda teolojik bir sorun olduğudur. Siyasal alanın ilke ve kurallarının vahiy aracılığıyla belirlenmesi gerektiğini ileri süren teologlar, siyasetin esas amacının dini korumak ve insanların vahye uygun bir yaşam sürmelerini sağlamak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla onlar için siyaset, hiçbir zaman bağımsız bir bilim dalı olarak kabul edilmemiş; tam tersine siyasetin ilke ve kuralları, onun esas amacı ve değeri dinsel bir zeminde tesis edilmiştir. İşte Sünni İslam teologları, yöneticinin varlığını da bu bağlamda ele almışlar, yöneticinin, dini korumak ve insanların ilahi yasaya uygun bir yaşam sürmelerini sağlamak için bizatihi Allah tarafından görevlendirilmiş olduğunu ileri sürmüşler; hatta bunu “Halifet’ül-Allah” sıfatıyla da pekiştirmişlerdir. Dolayısıyla bu teologlar için yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki siyasal değil, dinsel-ahlaksal bir zeminde tesis edilmiş; yönetilenin yöneticiye itaati, dinsel-ahlaksal bir yükümlülük, bir ödev olarak kutsallaştırılmıştır.

Daha bu noktada İslam teologlarının kavrayışlarında siyasetin otonom bir yapısı olmadığını açıkça ifade edebiliriz. Zira araştırmamız boyunca da göstermeye çalıştığımız gibi, siyaset ancak şeriatin güvenli duvarları arasında tartışılabilen ve şerri alanın dışına çıkıldığında kendisi bakımından hiçbir değeri olmayan bir etkinlik olarak tanımlanmaktadır.

Sünni teologların bu kavrayışlarının, yani onların, insanın dinsel yükümlülüklerini yerine getirerek hem bu dünya hem de öte dünyadaki kurtuluşa ulaşabilmesi için din, devlet ve yönetici arasında zorunlu bir ilişki tesis etme çabalarının, siyasal alana dair en çarpıcı etkisi ise itaat kültürünün, Müslümanların hafızasına çok köklü bir şekilde yerleşmesidir. Doğaldır ki, din ile siyaset arasında, aynı amaca hizmet etmeleri bakımından, uyumlu bir ilişkinin olduğu; siyasal alanın ilke ve kurallarının, dinsel-ahlaksal bir çerçeve içerisinde resmedildiği

bu tablo içerisinde birey, *yurttaş* olarak değil, sadece *mümin* olarak var olabilecektir. Bu da demektir ki, yargılama ve sorgulama gücünü kutsal alanda Allah’a, siyasal alanda ise, *Allah’ın yeryüzündeki gölgesi* olan, iktidara teslim eden birey için yöneticinin emirlerine itaat etme eylemi, düşünmeden, yargılamadan, sorgulamadan yerine getirilmesi gereken dinsel bir yükümlülüktür. Dolayısıyla Sünni siyasal öğretinin İslam dünyasına bıraktığı miras, siyasi uysallık, siyasal kayıtsızlık ve konformizmdir.

Nitekim Muhammedi otorite modelini incelediğimiz bölümde ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalıştığımız gibi, İslam dünyasında esas mesele din, devlet ve iktidarın, çok erken bir dönemde, Peygamberin dinsel ve dünyevi otoritesi altında buluşmuş olmasıdır. Bu tarihsel olgu, İslam siyasal öğretilerinin kendisinden beslendiği en güçlü ideal olmuş; bu model, siyasal iktidarı tahkim etmenin en etkili yollarından birine dönüşmüştür.

Yine İslam siyasal düşünce tarihine damgasına vuran bir diğer tarihsel olgu, Hakem olayıdır. İktidar meselesinin teolojinin kavramsal çatısı altında tartışılmaya başlandığı bu dönemin İslam dünyasına mirası, Harici, Şii ve Sünni mezheplerin her birinin kendini hakikatin tek temsilcisi olarak ilan etmesi ve diğerlerini küfre düşmekle suçlaması olmuştur; başka bir deyişle, bu tarihsel an, İslam dünyasında ortaya çıkan her türlü muhalefetin, anlaşmazlığın *fitne* kavramıyla tanımlanmasının başlangıç noktasıdır.

İşte İslam dünyasının bu iki tarihsel deneyimi, yani Muhammed’in otoritesinde cisimleşen iktidarın kutsallığı algısının ve siyasal yaşamın kendi otonomisini, teolojinin çatısı altında, tümüyle bir daha geri alamayacak bir biçimde kaybedişinin, Müslüman tahayyülde siyasal alan ile dinsel alan, yurttaş ile mümin arasındaki ayrımları ortadan kaldıran çok güçlü bir karşılığı olmuştur. İradesini, öncelikle Tanrı’ya, daha sonra da tanrısal niteliklerle donanmış iktidara teslim eden Müslüman için, siyasetin varlık nedeni, devlet ve iktidarın taşıdığı dinsel idealdir; dolayısıyla onun için siyasal alan, düşünme, ifade etme ve eylemde bulunma alanı değil, teknik uzmanlık gerektiren bir tahakküm alanıdır. Zira onun için esas olan, bir birey olarak siyasal alana katılma iradesini göstermek değil, içinde bulunduğu *cemaatin* birliğini devam ettirmektir ki; bunun için Müslümanın üzerine düşen tek ödev, yönetilme yükümlülüğünü yerine getirmek, yani sorgulamaksızın itaat etmektir. Bu dinsel ödevi yerine getirmediği takdirde o, iktidara ve devlete karşı çıkarak cemaatin birliğini bozan, yani fitneye sebebiyet veren kişi olmakla suçlanacaktır.

İşte bu tablo, İslam dünyasındaki muhalefet kavramına güçlü sınırlar çizmiş, Sünni siyasal teologlar da geliştirmiş oldukları iktidar kavrayışlarıyla, bu sınırın çok daha güçlü bir şekilde çizilmesine öncülük etmişlerdir. Sünni siyasal teologların, *tanrısal niteliklerle donattıkları* yönetici ile *Tanrı'nın kulu olmaktan bir adım öteye gidemeyen* yönetilen arasındaki ilişkiyi, Tanrı ile kulu arasındaki ilişkiden hareketle tesis etmiş olmaları, Sünni İslam dünyasının iktidar kavrayışına damgasını vurmuştur. Öyle ki dünyevi-beşeri kurumların kutsallık çatısı altında ilahileştirilmesinin etkisi, günümüz İslam toplumlarında da varlığını en güçlü şekilde sürdürmeye devam ettirmektedir. Bütün ağırlığıyla siyasal alanın üzerine çöken kutsal devlet ve tanrısal iktidar karşısında insanlar ya bu tarihsel serüvenin ağırlığı altında ezilerek her ne koşulda olursa olsun biat etme yolunu seçmişler, içselleştirilmiş itaatin en çarpıcı örneğini kendiliğinden ortaya koymuşlar ya da kutsal çatının gölgesinden kurtulmaya çalışıp kendi siyasal alanlarını yaratmaya çalıştıkları her durumda *fitne* suçlamasıyla karşı karşıya kalarak kutsallık zırhına bürünen iktidarın, dinsellik dolayımıyla meşrulaştırdığı şiddetine maruz kalmışlardır.

Şimdi bu çalışma boyunca incelemeye çalıştığımız gibi, Sünni siyasal söylemin kendisinden beslendiği üç ana ilke, tevhid, risalet ve hilafettir. Aslında J. Esposito ve J. Voll ile birlikte söyleyebiliriz ki, bu üç ilke, sadece Sünni İslam düşünce geleneğinde değil, geçmişten günümüze İslami siyasal yapıların tamamında etkili olmuştur⁵⁰⁵. Dolayısıyla bu üç ilkeye tekrar dönerek onlara ilişkin genel bir değerlendirmeye yapmamız yerinde olacaktır.

Daha önce de açık bir şekilde gördük ki, tevhid ilkesinin, yani ‘Tanrı’dan başka ilah yoktur’ inancının, insansal alana yansması, insansal dünyadaki her türlü eserin failinin Tanrı olduğudur; bu ilkenin, siyasal alana yansması ise *hüküm* ya da yönetme hakkının yalnızca Tanrı’ya ait olduğudur. J. Esposito ve J. Voll, İslam siyasal düşüncesinde eşitliğe vurgu yapan birçok teorisyenin, tam da bu ilkeden hareketle, Allah’ın mutlak hükümlerinin insani herhangi bir hiyerarşiyi olanaksızlaştırdığı görüşünü savunduklarına dikkat çekmişlerdir.⁵⁰⁶ Zira tevhid ilkesinin bize söylediği şey, Allah’tan başka ilah olmadığı, yani O’nun, yaratılan her şeyin tek faili, varlık ilkesi olduğudur. Dolayısıyla Allah karşısında insanlar, varoluşlarını borçlu oldukları bir ve aynı efendinin kölesi olmak bakımından negatif bir eşitliğe sahiplerdir; negatiftir, çünkü bu eşitlik insanı, haklar ve ödevler öznesi olmaktan

⁵⁰⁵ S 36

⁵⁰⁶ S 39

mahrum bırakmaktadır. Ancak öte yandan bu negatif eşitlik, Tanrı'ya iman etmeyi kabul eden ve böylece mümin olma, yani ilahi yasa karşısında haklar ve ödevler öznesi olma statüsüne kavuşan insanlar için pozitif bir forma dönüşecektir. Bu bağlamda insanlar, tanrısal yasa önünde, bir ve aynı dinin inananları olarak eşit olacaklardır.

Aslında bu eşitlik, ilahi yasanın Peygamber aracılığıyla ifşa edilmesiyle birlikte farklı bir boyut kazanmaktadır. Zira insanların mümin olma statüsüne kavuşması, yani yaratan ile yaratılan arasındaki ontolojik ayrımın ürünü olan negatif eşitliğin pozitif bir içerik kazanması, vahyin, Peygamber tarafından insanlığa iletilmesiyle mümkün olmaktadır ki, bu da Tanrı ile insan arasındaki hiyerarşinin, Tanrı'nın temsilcisi ile diğerleri arasındaki hiyerarşiye dönüşmesi anlamına gelmektedir. Peygamber, risalet ilkesi, yani Allah'ın onu elçisi olarak görevlendirilmesi nedeniyle, *eşitler arasında birinci* olacaktır. Böylece Mutlak İradenin dünyevi alandaki temsilcisi olarak kabul edilen Peygamberin otoritesi de, Müslüman tahayyülde, tanrısal niteliklerle donanmış, insansal yaşam alanlarının tümünü kapsayan, sorgulanamaz ve yargılanamaz bir otorite modeli olarak karşılığını bulacaktır.

İşte bu iki kaynak, yani tevhid ilkesi ve Muhammedi otorite modeli, Sünni teologların hilafet kuramlarının en önemli iki kaynağıdır. Sünni teologlar, siyasal iktidarın tekliği, gücün tek bir kişide toplanması, iktidarın emirlerinin sorgulanamazlığı vb iddialarını hep bu iki ilkeden hareketle açıklamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bu kısa değerlendirmeden sonra üçüncü ilkeyi yani hilafet kavramını ele alalım.

J. Esposito ve J. Voll, son yıllarda, hem Sünni hem de Şii alimlerin demokratik sayılabilecek bir hilafet kavrayışı ortaya koyduklarına dikkat çekmişlerdir. Esposito ve Voll'e göre, günümüzde, demokrasiye vurgu yapan İslam düşünürleri, halifeliğin, özel olarak bir kişiye değil, genel olarak tüm inananlara ihsan edildiğini ileri sürmüşler; bu bağlamda onlar, halifeliği tek bir yönetici ya da kurumdan ziyade bir bütün olarak cemaatle özdeşleştirmişler, Allah'ın hak ve yetkilerini kullanma bakımından bütün bireylerin eşit olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁰⁷ Yine bazı Çağdaş Müslüman düşünürler, şura, icma ve ictihad kavramlarını da bu doğrultuda ele almışlar ve bu kavramların, İslami demokrasinin temeli olabileceğine vurgu yapmışlardır. Kuşkusuz bu tartışmalar, İslam ve demokrasi arasındaki ilişkinin anlaşılması için önemlidir. Ancak öte yandan geçmişten günümüze İslam siyasal pratiği, siyasal alanın

⁵⁰⁷ 41

dinsel alandan bağımsız varlık kazanma imkanına sahip olmadığını; siyasal iktidarların, fırsatını yakaladıkları her anda, Muhammedi otorite modelinde cisimleşen ideal İslam devleti algısına geri döndüklerini ve onların, kendi iktidarlarını dinsel söylemlerle meşrulaştırarak tahakküm alanlarını genişlettiklerini göstermektedir. İşte bu doğrultuda iktidarların ellerini güçlendiren en önemli sermaye, Sünni hilafet kuramlarından gelmektedir.

Artık biliyoruz ki, Sünni siyasal teoloji, sarayın himayesi altındaki teologlar tarafından geliştirilmiştir, tam da bu nedenle onların esas amacı, mevcut iktidarın taleplerini, icraat ve tasarruflarını meşrulaştırmak olmuştur. Bu bağlamda teologların siyasal öğretilerinin merkezinde, hilafet kurumunun niçin zorunlu olduğu meselesi yer almıştır. Ancak öte yandan yine gördük ki, başlangıçta halifenin niçin zorunlu olduğunu göstermeye çalışan teologlar, halifelik kurumunun sadece formel bir kurum olarak varlığını devam ettirebildiği ya da bu kurumun tümüyle ortadan kalktığı siyasal koşullarda özel olarak halifeliğin değil, daha genel olarak yöneticinin niçin zorunlu olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.

Bu da demektir ki, Sünni teologlar siyaseti sadece yönetici bağlamında ele almaktadırlar. Zira onlar için siyaset, Şeriat'e uygun yönetmektir. Şeriat'e uygun yönetim, insanların hem bu dünyada hem de öte dünyada kurtuluşa ulaşmalarını sağlayacak olan tek, meşru yönetim biçimidir. İşte teologlar için yöneticinin niçin zorunlu olduğu tam da bu bağlamda yanıtlanmaktadır; Şeriat'e uygun yönetim, ancak adil bir yöneticinin, yani iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir yöneticinin varlığıyla mümkün olabilecektir. Başka bir deyişle, yönetici, sadece dünyevi alanda değil, aynı zamanda dinsel alanda da adil ve iyi yaşamın teminatıdır. Maverdi, Gazali ve İbni Teymiye örneklerinde de göstermeye çalıştığımız gibi, bu bakış açısını siyasal öğretilerinin merkezine yerleştiren teologlar, siyaseti, salt bir yönetme sanatına indirgemişler ve her şeyden çok, yönetilenin yükümlülükleri konusuna odaklanmışlardır.

Zira iktidarın himayesi altında, *devletin memurları* konumunda bulunan teologların asıl kaygısı, hiç şüphesiz devletin düzen ve istikrarının sağlanmasıdır ki; onların öğretilerinde bu siyasal amaç, dinsel bakımdan meşrulaştırılmıştır. Şöyle ki, bu teologlar için aslolan dünyevi yaşam değil, öte dünyadır; dünyevi yaşam sadece insanların öte dünyadaki kurtuluşa ulaşmaları için gereklidir. Bu nedenle teologlar, din ile dünya arasında uyumlu bir birliktelik olduğunu ileri sürmüşler ve dinsel düzenin sağlanmasının, yani insanların hakiki mutluluğa ve kurtuluşa ulaşmalarının dünyevi düzen ve istikrarın sağlanmasına bağlı olduğunu iddia

etmişlerdir. Teologlar bu tezlerini, insanın doğası kavrayışlarından hareketle temellendirmişler ve insanların, *fitratları* gereği zalim ve cahil oldukları için birbirleriyle sürekli bir çatışma ve ihtilaf içerisinde olacaklarını, dolayısıyla bu çatışma ve ihtilafları ortadan kaldıracak bir yönetici olmaksızın onların bir arada yaşamlarının imkansız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yönetici, siyasal-toplumsal yaşamı adalet ilkesine göre düzenleyerek insanlar arasındaki çatışmaları ortadan kaldıracak, yani dünyevi düzenini sağlayarak onların dinsel yükümlülüklerini yerine getirebilmelerini mümkün kılacak kişidir.

Bu teologların, yöneticinin adil olması gerektiğini ya da onun, siyasal-toplumsal yaşamı adalet ilkesine göre düzenlemesi gerektiğini her fırsatta vurgulamaları, adalet kavramının yöneticinin iktidarını güçlendirecek ahlaksal-dinsel içerikli bir kavram olmasından kaynaklandığını söylersek, hiç de abartmış olmayız. Zira gördük ki, İslam dünyasında adalet kavramının ortaya çıkış anı, Tanrı ile insan arasında gerçekleşen ezeli sözleşmedir, yani Allah'ın insanı yarattığı ve bunun karşılığında insanın, Rabbine (efendisine) şahitlik ettiği, O'na kul, köle olmayı kabul ettiği andır. Bu sözleşme tek taraflıdır, yani sözleşmenin içeriği, koşulları, sınırları, *yaratan-Rabb* tarafından belirlenir, *yaratılan-kul, köle* sadece bu koşullara riayet etme ödeviyle yükümlüdür. İşte adalet, yaratılanın *ezeli sözleşmeye* uymasındır, yani o, Allah'ın emrettiği şeylere riayet edecek, yasaklamış olduğu söz ve fiillerden uzak duracaktır; böylece o, ebedi mutluluğa ulaşma imkanına kavuşacaktır. Şimdi dinsel-ahlaksal bir ilke olan adalet ilkesinin, siyasal alandaki karşılığı, yönetici ve yönetilen arasındaki ilişkide ortaya çıkacaktır; adil yönetici karşısında yönetilenin payına itaat etme eylemi düşecektir. Nitekim Sünni teologlar da hakiki İslam topluluğunun adalet ilkesine göre düzenlenmiş bir toplum olduğunu; bunun da ancak adil bir yöneticinin, yani iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir yöneticinin varlığıyla mümkün olduğunu ileri sürmüşler ve bu bağlamda sadece yönetilenin itaat etme yükümlülüğüne odaklanmışlardır. Bu yükümlülüğün Müslümanlar tarafından içselleştirilmesi ise, yöneticinin tanrısal niteliklerle donatılmasıyla gerçekleşmiştir.

Sünni teologlar, Allah'ın sıfatları arasında, O'nun mutlak kudret, mutlak irade ve mutlak ilim sahibi bir varlık olduğunu özellikle ön plana çıkarmışlardır; onların Tanrı'sı, evrenin mutlak ve biricik yaratıcısı, tek failidir. Dolayısıyla teologlar için insanın kendine has bir kudreti yoktur, onun her türlü eyleminin tek faili Allah'tır.

Şimdi bu Tanrı tasarımının siyasal alana dair iki yansıması olacaktır. Öncelikle, evrendeki her şeyin mutlak ve tek faili Tanrı olduğu için sosyal-siyasal yaşamdaki her türlü etkinlik tanrısal iradenin bir ürünü olarak meşruluk kazanacaktır. İkinci olarak mutlak irade ve

mutlak güç sahibi bir varlık olarak tanımlanan Tanrı'nın, insansal dünyadaki temsilcisi, Tanrı'nın bu sıfatlarıyla donanmış olarak siyasal-sosyal düzende dilediği gibi tasarruf etme hakkına kavuşmuş olacaktır. Zira o meşruluğunu toplumdan ya da bireylerden değil, bizatihi Tanrı'dan almaktadır, dolayısıyla onun tek sorumluluğu bireylere ya da topluma karşı değil, Tanrı'ya karşıdır; bu da demektir ki, onu sorgulamak, ona karşı çıkmak, Tanrı'ya şirk koşmakla eşdeğerdir.

Nitekim Maverdi örneğinde de göstermeye çalıştığımız gibi, o, yöneticiyi, *yeryüzünün sahibi* olarak tanımlamış, Allah'ın kendi mülkü üzerinde dilediğini yapma hakkına sahip olması gibi siyasal otoritenin de ümmeti üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğunu ileri sürmüştür. Maverdi, başlangıçta siyasal otoritenin adalet ve merhametle yönetmesi gerektiğini ileri sürmüş, ancak daha sonra siyasal gerçekliğe teslim olarak dinin ve dünyanın düzeni için zalim bile olsa sultana itaat edilmesi gerektiğini kabul etmiştir. Hatta o, toplumsal düzen ve istikrarın sağlanması için hiçbir aracın güçlü bir sultan kadar etkili olmayacağını ifade ederek düzen ve istikrar ilkesini, dinsel idealin önüne geçirmiştir.

Yine Gazali de, her ne kadar, peygamberin siyasetini, ideal siyasal rejimin tek ve en mükemmel örneği olarak kabul etmiş olsa da, sonuç olarak o da, tıpkı Maverdi örneğinde olduğu gibi, siyasal gerçekliği, ideal olanın önüne yerleştirmiş, Allah'ın *Kur'an*'la vermediği iman ve hidayeti, güç ve kılıçla verdiğini ifade ederek, sultanların iktidarlarını meşrulaştırmıştır.

Son olarak İbni Teymiye de, siyasal düzenin, *Kitab ve demir* olmaksızın sağlanamayacağını ileri sürmüştür. Bu bağlamda Peygamberin rejimine geri dönen İbni Teymiye, Peygamberin kendi şahsında hem Kitabı, yani bilme gücünü hem de demiri, yani hükümleri uygulama gücünü birleştirmiş olduğunu ileri sürmüştür. Ancak öte yandan onun içinde yaşadığı koşullar da, bu ideal rejim örneğiyle uyuşmamaktadır. Dolayısıyla İbni Teymiye de, siyasal alanın düzenlenmesinin ancak güç sahibi iktidar aracılığıyla mümkün olacağını ileri sürecek, Allah'ın, *Ku'ran*'la yola gelmeyen sultanla yola getireceğini ifade edecektir.

Toparlayacak olursak siyasal öğretilerinin merkezine *düzen ve istikrar ilkesini* yerleştiren her üç teolog için de, bir yöneticinin, zalim bile olsa iktidarda kalması kargaşa, çatışma ve anarşiden daha hayırlıdır. Zira onlar için Tanrı'nın seçtiği kişilere bahşetmiş

olduğu yönetme emanetinin, en etkili uygulama şekli güç kullanmaktır ve bu gücün zulme dönüşüp dönüşmediğinin garantörü ise yine Tanrı'dır. Dolayısıyla yönetilenler, zulme uğrasalar bile, itaat etmekle yükümlü kılınmışlardır; onların, zalim bir iktidar karşısında yapmaları gereken tek şey, tıpkı Gazali'nin otorite kavrayışında olduğu gibi, kusuru kendilerinde arayarak tövbe etmektir. Çünkü daha önce de farklı bağlamlarda söz konusu ettiğimiz gibi, İslam geleneksel hukukunda, “zorunluluk yasası” olarak temellendirilen kavrayışa göre, var olan tek şey Allah ve O'nun dışsal, süreksiz müdahalesidir ve Allah'ın dışında herhangi bir nedenin varlığını kabul etmek, Allah ortak koşmak, yani küfre düşmekle eşdeğerdir. Dolayısıyla siyasal alanda yöneticinin varlık nedeni, onun meşruiyetinin kaynağı da Allah olacağı için zalim bile olsa yöneticiye itaat etmek, Allah'a itaat etmekle, itaatsizlik ise Allah'a karşı itaatsizlik, isyan ve küfre düşmekle eşdeğer görülecektir.

Şimdi çalışmamız boyunca, teologların bu kavrayışlarının Müslüman tahayyüldeki karşılığının nasıl olduğunu her fırsatta göstermeye çalıştık. Dinsel idealin, siyasal gerçekliğin hizmetine sunulmasının; iktidarların, uygulayacakları şiddet başta olmak üzere, her türlü icraatlarının din aracılığıyla meşrulaştırılmasının sonuçları üzerinde durmaya çalıştık. Son olarak şunu ifade edebiliriz ki, Emevi hanedanlığı döneminde, Muaviye'nin güç aracılığıyla elde ettiği iktidarı, tanrısal irade dolayımıyla meşrulaştırma girişimi, iktidarlar için öyle sağlam bir temel yaratmıştır ki, Sünni teologlar, mevcut siyasal gerçekliğin meşruluğunu bu temel üzerine inşa etmişler, geliştirmiş oldukları kuramlarla bu temelin çok daha sağlam bir şekilde yükselmesinin araçları olmuşlardır. Görünen o ki, günümüzde, farklı siyasal yapılar, farklı siyasal gerçeklikler içerisinde de olsa, bu temelin Müslüman tahayyüldeki yansıması, en açık şekliyle ortaya çıkmaktadır.

Günümüz İslam dünyasında da siyaset, sadece iktidar odaklı bir mesele olarak, yönetme sanatına indirgenmektedir. İktidarlar, her durumda ve koşulda, dinsel söylemi kendi siyasal söylemlerinin nesnesi kılarak Müslümanların kolektif hafıza ve tahayyülündeki din-siyaset özdeşliğinden faydalanmaktadırlar ki, İslam coğrafyasında tanıdığı olduğumuz çatışmalar ve maruz kaldığımız pratikler, bu birlikteliğin siyasal alana ilişkin sonuçlarını gözler önüne sermektedir. Nitekim Ortadoğu'da yaşanan siyasal çatışmalar, savaşlar, aynı zamanda mezhep çatışmalarıdır. Zira Suriye, Yemen, Irak, Pakistan ve Afganistan'da Şii ve Sünniler arasındaki çatışmalar, her bir mezhebin kendisini hakikatin tek temsilcisi olarak görme ve kendi hakiki İslam tanımları dışında kalan herkesi küfre düşmekle itham etme eğiliminin devam ettiğinin

göstergesidir. Ortadoğu’da esas olarak siyasal alana dair çatışmalardan beslenen savaşların, dinsel söylemlerin kutsal çatısı altında meşrulaştırılarak aynı zamanda mezhep çatışmaları temelinde yaşanması, din ve siyaset arasındaki özdeşliğin en kanlı sonuçlarını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hakem olayının ardından, yöneticinin meşruluğu meselesinin yalnızca siyasal alana ait bir sorun olmaktan çıkarak aynı zamanda teolojik bir meseleye dönüşmesiyle birlikte dinsel alandan bağımsız otonom bir siyasal alanın tesis edilmesi mümkün olmamıştır. Zira araştırmamız boyunca göstermeye çalıştığımız gibi, siyaset, dinin hizmetinde olan bir araçtır; siyasetin en yüce amacı bu dünyada mutluluğu, öte dünyada kurtuluşu sağlamaktır.

Ancak öte yandan bu süreçte otonomisini kaybeden sadece siyaset olmamıştır. Zira bir yandan din ile siyaset arasında özdeşlik olduğunu ileri süren ve siyaseti, dinsel amaçların gerçekleştirilmesinin bir aracı olarak tanımlayan Sünni İslam teologları, öte yandan herhangi bir siyasal düzeni, toplumsal karışıklık ve çatışmaya tercih etmişler; hatta zalim bir yöneticinin bile toplumsal anarşiden çok daha iyi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Böylece onlar, siyasal istikrarın dinsel idealden daha önemli olduğunu kabul ederek siyasal gerçekliğe teslim olmuşlardır. Bu doğrultu da din, yöneticinin icraatlarını meşrulaştıran, yönetilenin itaatini kutsallaştıran en etkili araç olarak siyasal düzenin hizmetine koşulmuştur.

Din ve siyaset arasındaki bu bağın yaratacağı tek şey ise mümin olmaktan yurttaş olmaya geçemeyen; yönetenle ilişkisini biat kültürü üzerinden içselleştirerek onun emir ve yasaklarını, eylem ve icraatlarını sorgusuz sualsiz kabul eden yönetilenler ordusudur.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet-Köker, Levent, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.
- Akbulut, Ahmet, “Kur’an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 8, sayı: 3-4, 1995.
- Arberry, A.J., *Revelation and Reason*, G. Allen&Unwin Ltd.1971.
- Arendt, H., *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 2004.
- Arendt H., *İnsanlık durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim yay., 1994,
- Arkoun, Moammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, Metis Yay., İstanbul, 1994.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006.
- Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldun*, Vadi Yay., Ankara, 1997.
- Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara, 1999.
- Aydın Mehmet, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yay., İzmir, 1987.
- Ayubi Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İstanbul 1992.
- Bakhsh Khuda, *Politics in İslam*, Pub. by Muhammed Ashraf, Kashmiri Bazar, Calcuta(Pakistan), 1920.
- Baladhuri Ibn Jabir, *The Origins of the Islamic State or Kitab Futuh al- Buldan*, V:I, Trans. By Philip Khuri Hitti, 1968;VII, Trans by Francis Clark Murgotten, Ams Pr., New York, 1969.
- Bannerman P., *Islam in Perspective: A Guide to Islamic Society, Politics and Law*, Routledge,1989.
- Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present*, New York, 2001.

- Black, Antony, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi- Peygamberden Bugüne*, çev. S. Çalışkan-H. Çalışkan, Dost Yay., Ankara, 2010.
- Cabiri M. A., *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev., Vecdi Akyüz, Dergah Yay., İstanbul, 2001.
- Cassirer, E., *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi yay., İstanbul, 1984.
- Corbin, H., *İslam Felsefesi Tarihi- cilt 1*, çev. H. Hatemi, İletişim yay., İstanbul, 2004.
- Crone Patricia, Hinds Martin, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Pres, 2003.
- Crone, Patricia, *God's Rule - Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, Columbia University Pres, 2005.
- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasal Düşünce*, çev. H. Köni, Kapı Yay., İstanbul, 2001.
- Dabaşı Hamid, *İslam'da Otorite*, çev. Süleyman Gündüz, İnsan Yay., İstanbul, 1998.
- D. D., Raphael, *Problems of Political Philosophy*, The Macmillan Pres LTD., 1976.
- Ebû Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Dergah Yay., İstanbul, 1998.
- El-Gazzalî, *Bâtınîliğin İçyüzü (Fedaihu'l-Bâtıniyye/el-Mustazhiri)*, çev. Avni İlhan, TDV Yay., 1993.
- El-Gazzalî, *Yöneticilere Tavsiyeler (Et-Tibrü'l-mesbuk fi nasihati'l-mülk)*, çev. O. Arpaçukuru, İlke yay., İstanbul, 2008.
- El-Gazzalî, *İhyau' Ulumi'd-din*, çev. A. Aydın, Karaoğlu yay., İstanbul, 1993.
- El-Gazzalî, *el-İktisad fi'l-İ'tikâd*, çev. A. Duran, Hikmet yay., İstanbul, 2004.
- El-Gazzalî, *Al-Munkız min ad-Dalal*, çev. Salih Uçan, Kitap Dünyası Neşriyatı, İstanbul, 1984.
- El-Gazzalî, *Ariflerin yolu*, çev. Yaman arıkan, Elifbe Yay., İstanbul, 1980.
- El-Gazzalî, *İslam Ahlakı*, çev. Akif Nuri, Sinan Yay., İstanbul, 1980.
- El-Gazzalî, *Tehafüt el- Felasife*, çev. Bekir Karlıağa, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- El-Gazzalî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. M. A. Müftüoğlu, Çelikyay., İstanbul, 2012
- El-Gazzalî, *Mizan al-Ahlak*, çev. Ahmet Arslantürk, Sağlam Kitabevi, İstanbul, tarihsiz.
- El-Mâverdi Ebu'l-Hasan Habib, *el-Ahkâmu's-Sultâniye*, çev. Ali Şafak, Bedir Yay., 1994.

- El-Mâverdi Ebu'l-Hasan Habib, *Kitabü'l Nasihatü'l-Müluk (Siyaset Sanatı)*, çev., M. Sarıbiyık, Özgü yay., İstanbul, 2004.
- El-Mâverdi Ebu'l-Hasan Habib, *Edeb'üd-dünyâ ve'ddîn*, çev. Ali Akın, İnsan Yay., İstanbul, 2000.
- El- Mâverdi Ebu'l-Hasan Habib, *Teshilü'n-Nazar ve Ta'cilü'z-Zafer fî Ahlaki'l-Melik ve Siyaseti'l-Mülk (Yönetimin Esasları)*, çev. M. A. Kara, İlke yay., İstanbul, 2013.
- Esposito John, *Islam and Politics*, 2nd.rev.ed., Syracuse U.Pr., 1987.
- Evkuran Mehmet, “Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt: 8, sayı: 3, 2005.
- Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005.
- Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Bahar Yay., İstanbul, 1997.
- Farsakh, A. M., ‘Sünni Halifelikle Şii İmamlığın Mukayesesi’, *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, çev. K. Güleriyüz, İnsan yay.,İstanbul, 1995.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla, İz Yay., 1997,
- Finnis, J. M., “Authority”, *Authority*, Ed. Joseph Raz, British Library Cataloguing in Publication Data, London, 1990.
- Friedman, R. B., “On the Concept of Authority in Political Philosophy”, *Authority*, Ed. Joseph Raz, British Library Cataloguing in Publication Data, London, 1990.
- Gardet, L., *Müslüman Site -Toplumsal ve Siyasal Hayat*, çev. A. Arslan, Ayrıntı yay.,İstanbul, 2014.
- Gardet, L., G. Anawati, *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev. A. Arslan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2015.
- Gauchet, M., “ Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset”, *Devlet Kuramı*, Ed. C. B. Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2000
- Gibb H.A.R.,*Mohammedanism*, Oxford Univ. Pres. 1953.
- Gibb H.A.R, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak ve diğerleri, Endülüs Yay., İstanbul, 1991.

- Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton University Press, New Jersey, 1910.
- Goodman, L. E., *İslam Hümanizmi*, çev. A. Arslan, İletişim yay., İstanbul, 2006.
- Gölcük Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul, İz Yay., 1979.
- Gusdorf Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Dergah Yay., İstanbul, 2000.
- Hallaq Wael B., *Authority, Continuity and Change in Islamic Law.*, Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2001.
- Hamidullah, Muhammad, *İslâm Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, İrfanYay., Ankara, 1990.
- Haque Serajul, *İbni Teymiye*, Ed. M. M Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, VII, Wiesbaden, 1966.
- Hawting G. R., *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate A.D. 661-750*, Southern Illinois University Press , Carbondale, IL, 1987
- Heywood, A., *Siyaset*, çev. B.B. Özipek, Adres yay., Ankara, 2013, s. 24
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Dergah Yay., Ankara, 1996.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. S. Ayaz, Pınar yay., İstanbul, 2005.
- İbni Haldun, *Mukaddime*, çev., S. Uludağ, Dergah yay., İstanbul, 2009.
- İbni Teymiye, “Ref’ul-Melam”, *İçtihat, Taklit ve Telfik Üzerine Dört Risale*, Ed. ve çev. Hayrettin Karaman, Dergah Yay., İstanbul, 1982
- İbni Teymiye, *es-Siyaset’s Şerriye*, çev. Vecdi Akyüz, Dergah Yay., İstanbul, 1985.
- İbni Teymiye, *Takva Yolu*, çev., Muzaffer Yıldız, Pınar Yay., İstanbul, 1986.
- İbni Teymiye, *Bir İslam Kurumu Olarak Hisbe*, çev. Vecdi Akyüz, İnsan Yay., İstanbul, 1989.
- İbni Teymiye, *Kitabu’l İstikame*, çev. A. İyibildiren, Guraba yay., İstanbul, 2015.
- İbni Teymiye, *Kaidetu Ehl-i Sünneti ve’l- Cemaa*, çev. M. Öztürk, Guraba yay., İstanbul, 2015.
- İbni Teymiye, *Tefsir Usulü*, çev. C. Güzel, Takva yay., İstanbul, 2011.
- İbni Teymiye, *Hisbe*, çev. C. Güzel, Takva yay., İstanbul, 2015.
- İbni Teymiye, *El-Akîdetu’l-Vâsıtyye*, çev. M. B Eryarsoy, Guraba yay., İstanbul, 2014.
- İbni Teymiye, *Kulluk*, çev. İ. Canpolat, Takva yay., İstanbul, 2014.
- Kahveci, Niyazi, *İslam Siyaset Düşüncesi*, Türk Demokrasi Vakfı Yay., Ankara, 1996.

- Khan, Q., *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, 2.Pr., Islamic Research Institute Pr, Islamabad, 1985.
- Kirwan, Michael, *Political Theology – A New Introduction*, Darton, Longman and Todd, 2008.
- Kojeve, A., *Otorite Kavramı*, çev. Murat Erşen, Bağlam Yay., İstanbul, 2004.
- Kurtoğlu Zerrin, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., İstanbul, 1999.
- Kurtoğlu Zerrin, *İslam Siyasasının Travmatik Sorusu: Kim Yönetmeli?*, Yayınlanmamış Proje Raporu, İzmir, 2010.
- Lambton, Ann, *State and Government in Medieval Islam*, RoutledgeCurzon; 1 edition, 2002.
- Lampton, Ank. S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, 1981.
- Lapidus, I., *İslam Toplulukları Tarihi*, çev. Y. Aktay, İletişim yay., İstanbul, 2003.
- Laoust, Henry, *İslam'da Ayrılmışlık Görüşler*, çev. E. R. Fırlalı-S. Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul, 1999.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 2000.
- Lewis Bernard, *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Rey Yay., İstanbul, 1992
- Lewis, Bernard, “*Politics and War*”, *The Legacy of İslam*, Ed. J. Schacht and C. E. Bosworth, Oxford at The Clarendon Press, 1974.
- MacDonald D. B., *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence Constitutional Theory*, Darf Publisers Ltd., London, 1985.
- Madelung Wilferd, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge University Press, 2008.
- Mahdi Muhsin, Lerner Ralph, *Introduction, Medieval Political Philosophy*, Cornell University Press, 1995.
- Marmura Micheal E, *Medieval Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity, Ed. John Ingis, Ohio, 1999.
- Marmura, Micheal (ed.) *Islamic Theology and Philosophy*. Albany : State University of New York Press, 1984.
- Marmura, M. E., “Gazali”, *İslam Felsefesine Giriş*, Ed. P. Adamson-R.C.Taylor, çev. C. Kara, Küre yay., İstanbul, 2008.
- Mendel, G., *Bir Otorite Tarihi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul, 2005.

- Mezghani, A., *Tamamlanmamış Devlet- Arap Ülkelerinde Hukuk Sorunu*, çev. A. Arslan, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., İstanbul, 2015.
- Mortimer Edward, *Faith & Power The Politics of Islam*, Random House, America, 1977.
- Mottahedeh Roy, *Loyalty and Leadership in An Early Islamic Society*, I. B. Tauris; Revised edition, 2001.
- Muhammed Mescid-i Camiî, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İnsan Yay., 1995.
- Mücahid Huriye Tevfik, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., 1995.
- Najjar Fawzi, *Siyasa in Islamic Political Philosophy*, Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani, Ed. Mihael E. Marmura, New York, 1984.
- Nasr Seyyid Hüseyin, Leaman Oliver, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, 2007.
- Platon, *Timaios*, çev. E. Güney-L. Ay, Sosyal yay., İstanbul, 2001.
- Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.
- Platon, *Mektup*, İstanbul, 1996
- Rahman, F., *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, 1982
- Rahman, F., *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. S. Akdemir, Ankara Okulu yay., Ankara, 2001.
- Rahman, F., *İslam'da İhya ve Reform Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi*, çev. F. Terkan, Ankara okulu yay., Ankara, 2006.
- Rosenthal, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul, 1996.
- Rosenthal, Erwin I. J., *Some Aspects of Islamic Political Thought*, Studia Semitica, Vol. II. Islamic Themes, Cambridge, 1971.
- Rosenthal, Franz, *The Classical Heritage in Islam*, London, 1992.
- Sabine, G., *Siyasal Düşünceler Tarihi I*, çev. A. Öktem, Siyasi İlimler yay., İstanbul, 1989.
- Schacht J. and Bosworth C.E., (Eds), *The Legacy of Islam*, 2nd ed., Clarendon Pr., 1974.
- Sennet R., *Otorite*, çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.
- Sharif M. M., *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1966.
- Şirvani, H., *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare*, çev. K. Kuşçu, Nur yay., Ankara, 1965.

- Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1993.
- Toker, Nilgün, *Doğal Hukuk Geleneği İçinde Locke'un Yönetim Üzerine İki İncelemesini Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 1989.
- Udeh, Abdülkadir, *İslâm ve Siyasî Durumumuz*, çev. Beşir Eryarsoy, Pınar Yay., 1989.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Siyaset İlişkileri*, Dergah Yay., İstanbul, 1998.
- Watt, E. D., *Authority*, St. Martin's Pres New York, 1982.
- Wan Daud Wan Mohd Nor, *The Concept of Knowledge in Islam*, London: Mansell, 1989.
- Watt, Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Oneworld Publications, 1998.
- Watt, Montgomery, *İslamic Political Thought*, Edinburgh Press, 1968.
- Watt, Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Pres, 1996.
- Watt, Montgomery, *Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan, Etüt Yay., 2003.
- Watt, Montgomery, *The Authenticity of the Works Attributed to al-Gazzali*, Journal of the Royal Asiatic Society, London, 1952.
- Watt, Montgomery, *İslam Nedir*, çev. Elif Rıza, Birleşik Yay., İstanbul, 1993.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, Deniz Yay., İstanbul, 2008.
- Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York, The Free Press, 1964.
- Weber, Max, *Political Writings*, ed. P. Lassman and R. Speirs, Cambridge University Press, 1994.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefesine Giriş*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 1996.
- Zubaida, Sami, *İslam Dünyasında Hukuk Ve İktidar*, Çev. Burcu Koçlu Birinci, Hasan Hacak, Bilgi Ün.Yyn., İstanbul, 2008

ÖZGEÇMİŞ

25.06.1976 tarihinde İskenderun'da doğdu. İlköğretimini aynı şehrin İskenderun Demirçelik İlkokulu'nda, orta ve lise eğitimini İskenderun Demirçelik Lisesi'nde tamamladı. 1999 yılında Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans eğitimine başladı. Lisans eğitimini tamamladıktan sonra, 2006 yılında Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde bütünleşik doktora programına kabul edildi.



ÖZET

Bu çalışmada, Ortaçağ Sünni İslam teolojisinde siyasal otorite sorununun, hilafet kuramlarında nasıl ele alındığı sergilenmeye çalışılacak ve bu bağlamda Sünni-İslam teologlarının siyasal öğretileri incelenip, onların mirasının etkileri değerlendirilecektir. Siyaset, İslam toplumunun gündemine Muhammed'in ölümünün ardından, özellikle de siyasal otorite sorunu bağlamında yerleşmiştir. Söz konusu sorun, Sünni-İslam düşünce geleneği çerçevesinde hilafet (halifelik) kuramlarında çözümünü bulmuştur. Hilafet kuramı, normlarını ve toplumsal organizasyonun ilkelerini İlahi Yasa'dan çıkarsayan, dolayısıyla vahye dayalı bir hukuk sistemi olan Şeriat'in, siyasal alandaki hakimiyeti varsayımına dayanmaktadır. Bu bağlamda Sünni İslam teologları ideal bir İslam devletinin kendileri üzerinde tesis edileceği siyasal ilkeleri oluşturmaya çalışmışlardır. Ancak öte yandan hilafet kuramları Abbasi döneminde, yani ideal olanla siyasal gerçekliğin birbirine tekabül etmediği bir dönemde üretilmiştir. Bu nedenle bir yandan ideal bir İslam devletinin ilkelerini oluşturmaya çalışan Sünni İslam teologları, diğer yandan Abbasi dönemindeki mevcut siyasal rejimi meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Başka bir deyişle, onlar, siyasal iktidarın eylemlerini, taleplerini ve icraatlarını din aracılığıyla meşrulaştırmışlardır.

ABSTRACT

In this study, we will try to show how the problem of political authority in the medieval Sünnite-Islamic theology was considered in the caliphate theories and in this context the political doctrines Sünnite-Islamic teologs will be researched as well as the effects of their inheritance. Politics has been presented right in the middle of Islamic society's agenda, especially as a problem of political authority, after the death of Muhammad. So called problem has found its solution within the frame tradition of Sünnite-Islamic thought in the caliphate theories. Caliphate theory depends on the sovereignty at the political area, of the Shari'a which norms and social organisation principles are inferenced from divine law due to a system which depends on the law system divine Shari'a. In this respect, Sünnite-Islamic teologs tried to figure out political principles which an ideal Islam state will be established. On the other hand, caliphate theories was produced at the Abbasi period, this is to say, ideal thing and political reality did not match perfectly. Because of this reason, Sünnite-Islamic teologs trying to constitute an ideal Islamic state on the other hand tried to legitimate the existing political regime at the Abbasi period. In other words, they legitimated the acts, demands and actions of political power through the religion.