

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

MAVERDİ'YE GÖRE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Danışman: Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

Hazırlayan: Osman Zahid ÇİFÇİ

Konya-2012



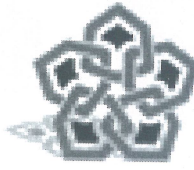
BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin

Adı Soyadı	Osman Zahid ÇİFÇİ		
Numarası	064145021001		
Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi		
Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>	
Tezin Adı	Maverdi'ye Göre Din-Devlet İlişkisi		

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin imzası
(İmza)



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin

Adı Soyadı: Osman Zahid ÇİFÇİ
Numarası: 064145021001
Ana Bilim / Bilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi
Programı Tezli Yüksek Lisans Doktora
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

Tezin Adı: Maverdi'ye Göre Din-Devlet İlişkisi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Maverdi'ye Göre Din-Devlet İlişkisi başlıklı bu çalışma 16/11/2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Hüsamettin Erdem

Danışman

Prof. Dr. Muammer C. Mušta

Üye

Prof. Dr. Naim Şahin

Üye

Prof. Dr. Mevlüt Albayrak

Üye

Prof. Dr. Bayram Dalkılıç

Üye



Öğrencinin

Adı Soyadı Osman Zahid ÇİFÇİ

Numarası 064145021001

Ana Bilim / Bilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi

Programı Tezli Yüksek Lisans Doktora

Tez Danışmanı Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

Tezin Adı: **Maverdi'ye Göre Din-Devlet İlişkisi**

ÖZET

Bu çalışmada, on birinci asırda yaşamış bir Şafii fakihi ve aynı zamanda dönemin etkili bir siyasi figürü olan, Sünni devlet geleneğinin teorisyenlerinden biri olarak kabul edilen Maverdi'nin, din-devlet ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusundaki görüşleri incelenmiştir. İslam tarihinde din-devlet ilişkilerinin büyük bir kırılma yaşadığı bu asırda fikir üreten Maverdi, ortaya koyduğu görüşleriyle bu değişimin önüne geçmeye çalışmış, dönemin problemlerine çözüm aramıştır. Yaşadığı dönemde fikirleri pratiğe dökülmemiş olsa da; kendisinden sonra şekillenen devlet geleneklerini etkilemiş, uzun bir süre İslam dünyasında hâkim görüş olarak kabul edilmiştir.



Öğrencinin	Adı Soyadı	Osman Zahid ÇİFÇİ		
	Numarası	064145021001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora	<input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM		
	Tezin İngilizce Adı:	The Relation of Religion and State in Mawardi		

SUMMARY

In this paper, a Shafi'i jurist and an influential political figure lived in eleventh century, Mawardi's thoughts on how the relation of religion and state had to be done, has been examined. Mawardi who is known as one of the theoreticians of the Sünni state tradition. Generated ideas in this century that religion-state relations have lived a big diffraction, Mawardi has searched for solutions to problems of his time, by thoughts he has suggested. With his thought Mawardi has tried to prevent this change. Although his thoughts have not been put into practice, he had impressed the customs of the state which took shape after himself, and became the major view at the İslamic world for a long time.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖNSÖZ	v
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ	1
A. DİN VE DEVLET KAVRAMLARINA GENEL BİR BAKIŞ	1
<i>A.1. Dinin Tanımı, İşlevleri ve Devlele İlişkisi</i>	2
<i>A.2. Devletin Tanımı ve Dinle İlişkisi</i>	5
<i>A.3. Din ile Devlet Arasındaki İlişki Tipleri</i>	7
B. MAVERDİ’NİN KISA HAYAT SERÜVENİ	9
<i>B.1. Eserleri</i>	10
BİRİNCİ BÖLÜM: GENEL OLARAK DİN-DEVLET İLİŞKİSİ	15
1. BATI’DA DİN-DEVLET İLİŞKİSİ	17
<i>1.1. Din-Devlet İlişkisi Açısından Reform Öncesi Ortaya Çıkan Dönemler</i>	22
<i>1.2. Reform Sonrası Din-Devlet İlişkisinde Ortaya Çıkan Yaklaşımlar</i>	29
<i>1.3. Günümüzde Avrupa’daki Durum</i>	34
<i>1.4. Hıristiyan Mezhepleriyle Ortaya Çıkan Modeller</i>	35
<i>1.5. Değerlendirme</i>	36
2. İSLAM DÜNYASINDA DİN-DEVLET İLİŞKİSİ.....	37
<i>2.1. İslam Dönemine Geçiş</i>	38

2.2. Hz. Muhammed Dönemi	40
2.3. Dört Halife Dönemi	46
2.4. Emeviler ve Abbasiler Dönemi	57
İKİNCİ BÖLÜM: MAVERDİ'DE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ.....	66
1. YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ	66
2. YAŞADIĞI DÖNEMİN MAVERDİ'NİN FİKİRLERİNE ETKİSİ.....	68
3. MAVERDİ'NİN SİYASİ GÖRÜŞLERİNE GENEL BİR BAKIŞ	75
3.1. Toplumsal ve Siyasal Hayatın Ortaya Çıkışı.....	78
3.2. Ahlakın Siyasi Açıdan Önemi	81
3.3. Devletin Temelleri ve Devleti Ayakta Tutan İlkeler.....	83
3.4. Adil Yönetimin İlkeleri.....	87
4. MAVERDİ'DE DİN VE DEVLET ALGISI.....	89
4.1. Maverdi'de Siyasi Açıdan Din Algısı	89
4.2. Maverdi'de Devlet Algısı.....	90
4.2.1. Maverdi'nin Devlet Algısının Dayanakları	92
4.2.2. Devletin Varlık Nedeni	94
4.2.2.1. Toplum Ahlakının Gelişimine Yardımcı Olmak.....	95
4.2.2.2. Halkın Refah ve Düzenini Sağlamak	96
4.2.3. Devletin Gerekliliği.....	97
4.3. Din ve Devlet Algısından Hareketle Maverdi'nin Din-Devlet İlişkisine Bakışı.....	99

5. MAVERDİ’DE DEVLET BAŞKANLIĞI VE BU KURUMUN DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ AÇISINDAN KONUMU/ÖNEMİ	101
5.1. Devlet Başkanlığı.....	102
5.1.1. Devlet Başkanının Gerekliği.....	102
5.1.2. Devlet Başkanında ve Seçmenlerde Aranılan Şartlar	103
5.1.3. Maverdi’nin Veliahtlık Sorununa Yaklaşımı	105
5.1.4. Devlet Başkanının İsimlendirilmesi Meselesi	106
5.1.5. Devlet Başkanının Görevleri	107
5.1.6. Devlet Başkanının Görevden Alınması	109
5.1.7. Devlet Başkanlığı Görevi İle İlgili Antitezleri	110
5.2. Din-Devlet İlişkileri Açısından Devlet Başkanlığı Kurumu.....	111
5.2.1. Devlet Başkanlığı Kurumunu Önemli Kılan Unsur Olarak Din.....	112
5.2.2. Devlet Başkanının Kime Karşı Sorumlu Olduğunu Belirleyen Unsur Olarak Din.....	114
5.2.3. Devlet Başkanının Otoritesini Sınırlayan Unsurlar	116
5.2.3.1. Dinin Şekillendirdiği Adalet	116
5.2.3.2. Dinin Şekillendirdiği Ahlak	117
5.2.4. Devlet Başkanının Görevleri Belirlenirken Etkili Olan Unsur Olarak Din	120
5.2.5. Devlet Başkanının Görevden Alınmasında Etkili Olan Unsur Olarak Din.....	122
5.2.6. Devlet Başkanına İtaati Zorunlu Kılan Unsur Olarak Din	123
6. DİN İLE DEVLET ARASINDAKİ DÖNGÜSEL İLİŞKİ.....	124
6.1. Dinin İşlevleri.....	125

6.1.1. Toplumunu Bütünleştirmek	126
6.1.2. Devlete Meşruiyet Sağlamak	127
6.1.3. Devlete ve Devleti Ayakta Tutan İlkelere Temel Olmak	130
<i>6.2. Devletin Görevleri.....</i>	<i>132</i>
6.2.1. Dini Korumak	132
6.2.2. İlim Adamlarını Gözetmek	134
7. MAVERDİ SONRASI İSLAM DÜNYASI'NDA DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ	136
<i>7.1. Abbasilerden Osmanlı'ya Kadar Geçen Sürede Hilafet Kurumundaki Dönüşüm.....</i>	<i>136</i>
<i>7.2. Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi</i>	<i>137</i>
7.2.1. Osmanlı'nın Hilafet Kurumuna Bakışı.....	137
7.2.2. Osmanlı Devlet Örgütlenmesinde Dinin Rolü.....	138
7.2.2.1. Meşruiyet Kaynağı Olarak Din	140
7.2.2.2. Yöneticilerin Yetkilerini Sınırlayan Unsurlar Olarak Din.....	141
7.2.2.3. Ulemanın Konumu.....	142
<i>7.3. Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi</i>	<i>144</i>
7.3.1. İlk Dönem: Devleti Kurtarma Çabaları	145
7.3.2. İkinci Dönem: Hilafetten Ulus Devlet Anlayışına Geçiş.....	149
7.3.3. Üçüncü Dönem: Demokrasinin Savunulması.....	153
SONUÇ.....	160
KAYNAKÇA.....	164

ÖNSÖZ

Modern devlet anlayışı birkaç yüzyıl önce oluşmuş olsa da, en eski toplumlarda bile siyasi iktidarı kullanan yönetim erkinin bulunduğu bilinen bir gerçektir. İnsanı her yönüyle kuşatan ve aşkın bir boyutu olan din de; insanlık tarihi ile aynı yaşıttır. Toplumsal bir varlık olan insanın hayatını kuşatan din ve devlet arasındaki ilişki, tarihsel süreçte her toplumda farklı özellikler taşıyarak günümüze kadar ulaşmıştır. Din ve devlet arasındaki ilişkinin çeşitli boyutları, geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir.

Çalışmada; her dönemde önemli bir tartışma konusu olarak görülen din-devlet ilişkilerine; birçok alanda eser vermiş ve siyasetin bizzat içerisinde bulunarak oluşturduğu teorisiyle, hem dönemini hem de uzun bir süre ehl-i sünnetin siyaset anlayışını etkilemiş olan Maverdi'nin görüşlerini ele aldık. Maverdi'nin, yaşadığı dönemin şartlarından etkilendiği ve o dönem devlet anlayışını etkilediği göz önüne alınırsa, çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız çözümler; X. ve XI. yüzyıllarda İslam dünyasında din ile devlet arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu gözler önüne sermektedir, diyebiliriz. Çalışmanın ilk bölümünde; genel olarak din devlet ilişkilerinin Batı ve İslam Dünyası'ndaki durumundan bahsedilmesi, İslam dünyasındaki durumun Maverdi dönemine kadar getirilip, daha sonra ikinci bölüme geçilerek Maverdi'nin din devlet ilişkilerine bakışının aktarılması; Maverdi dönemindeki önemli bir kırılmayı vurgulamak için tasarlanmıştır.

Çalışma, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında; din-devlet ilişkisi konusunda genel değerlendirmeleri, Maverdi'nin hayatı ve eserleri konusunda bilgileri ele aldık. İlk bölümde; genel olarak Batıda ortaya çıkmış din-devlet ilişkileri ile İslam Dünyası'nda, Maverdi'nin yaşadığı döneme kadar geçen sürede, ortaya çıkmış olan din-devlet ilişkilerine yer verdik. İkinci bölümde ise Maverdi'nin din-devlet ilişkisine bakışı incelenmiş ve Maverdi sonrasında günümüze kadar geçen dönemde, İslam dünyasında ortaya çıkan din-devlet ilişkileri incelenmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın planlanmasından hazırlanmasına kadar geçen sürede kıymetli alakalarını esirgemeyip, beni yönlendiren danışman hocam; Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM'e, çalışmanın sistemli hale gelmesi için önerilerde bulunan hocalarım Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA ve Prof.

Dr. Naim ŞAHİN'E sonsuz şükranlarımı sunarım. Ayrıca; kaynak araştırması ve eleştiri konusunda yardımlarını esirgemeyen değerli dostum Mahmut Sami ÖZDİL'e, daima desteğini gördüğüm eşime ve öğrenim hayatım boyunca beni destekleyip dualarını esirgemeyen babama ve anneme teşekkürü bir borç bilirim.

Osman Zahid ÇİFÇİ
2012-Konya

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
DEÜ	: Dokuz Eylül Üniversitesi
Hz.	: Hazreti
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÖ	: Milattan Önce
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ty.	: Tarih yok
vd.	: Ve devamı
vs.	: Vesaire

GİRİŞ

A. Din ve Devlet Kavramlarına Genel Bir Bakış

Din ile siyasi iktidarı elinde tutan güç arasındaki ilişkinin insanlık tarihi ile birlikte başladığı söylenebilir. Bilimsel olarak incelenebilen en eski medeniyetlerde toplumsal ve siyasal düzenin temelini dinin oluşturduğu görülmektedir (Barbier, 1999:13). Siyasi iktidarı elinde tutan güç ile dini yapının iç içe geçtiği bu medeniyetlerde, din ile devlet arasında herhangi bir ayırımdan söz etmek imkânsız gibidir. İki gerçeklik arasında ayırımdan ancak daha büyük ve daha örgütlü toplumsal modellerin oluşmasından; devletin, dini iktidar dışında belirmeye başlamasından sonra söz edilebilir. Devletin dinden ayrı bir gerçeklik olarak kabul edilmeye başlamasıyla bu iki güç arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği tartışılmaya başlamıştır ve bu tartışma günümüzde de devam etmektedir (Özek, ty:9). Görünen o ki, gelecekte de bu tür tartışma önemini kaybetmeyecektir.

Din ile devlet arasındaki ilişki, tarihin değişik dönemlerinde farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi başlangıçta tek iktidar alanı olarak din görülürken, toplumsal örgütlenmenin büyümesiyle siyasal iktidar önem kazanmış ve dinden ayrı bir iktidar alanı olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemden sonra kimi zaman devlet, dini kontrol ederken kimi zaman da din, devleti hâkimiyeti altına almıştır. Kimi zaman da aynı toplumda iki farklı iktidar olarak birbirlerine müdahale etmeden yaşamaya çalışmışlardır. Batı toplumu, bu iki güç arasındaki kötü ilişki nedeniyle büyük sarsıntılar geçirmiş ve bitmek tükenmek bilmeyen savaşlar görmüştür. İslam dünyasında da, din devlet ilişkilerinin gerildiği zamanlar olmuşsa da, bu kadar kötüye gittiği pek görülmemiştir. Araştırmaya konu yaptığımız Maverdi, İslam dünyasında din ile devlet arasındaki ilişkinin, daha önce görülmemiş şekilde gergin olduğu bir dönemde yaşamıştır. Eski gücünü ve özelliklerini kaybetmesine rağmen, dini iktidarı elinde tutan hilafet kurumu ile gittikçe güçlenerek hilafet topraklarında söz sahibi konuma gelen ve siyasi iktidarı temsil eden Büveyhoğulları ile Selçuklular bu ilişkinin iki tarafını oluşturmuşlardır. Maverdi, İslam dünyasında daha önce var olmamış olan bu iktidar ayırımının farkına varmış ve toplumda ayrışmanın olmaması, ümmetin birliğinin bozulmaması için bu ayrımı yok kabul ederek dini iktidarı da siyasi iktidarı da halifenin elinde toplamaya çalışmıştır. Bu çabasının sonuçsuz kalacağına farkında olan Maverdi, siyasal iktidarın halifenin eline sembolik olarak verilmesine de razı olmuştur.

Bir toplumun varlığını devam ettirmesinde bu kadar önemli iki kurum olan din ve devlete, acaba tarih boyunca ne gibi anlamlar yüklenmiştir?

A.1. Dinin Tanımı, İşlevleri ve Devletle İlişkisi

Din nedir? Dine yüklenen anlamlar nelerdir? Dinin toplumla ve devletle ilişkisi tarih boyunca nasıl şekillenmiştir? İlk tanımlamaya, insanlıkla beraber ve devletten önce var olduğuna inandığımız dini tanımlayarak başlayalım. İslam dünyasında, din kelimesinin kökeni ile ilgili birkaç farklı görüşün bulunduğunu söyleyebiliriz. İlk görüşe göre din kelimesi, İbranice kökenlidir ve “hüküm” anlamı taşımaktadır. Bir başka görüş ise; din kelimesinin, Arapça kökenli olup örf-adet anlamına geldiğini kabul etmektedir (Tümer, 1994:312). Din kelimesinin Arapça “d-y-n” fiilinden türetildiğini kabul eden bir görüşe göre bu kelime; üstün gelme, hâkimiyet kurma, zora başvurma, kulluk, inanma, şeriat, kanun, mezhep, millet, usul, yargı, ceza, mükâfat gibi anlamlara gelmektedir (Tümer ve Küçük, 1997:2-4). Din kavramına sözlüklerde; İslam, tevhid, hüküm, Allah katında kulluğu gösteren ibadet, şeriat, takva gibi manalar da verilmiştir (Erdem, 1999:23). Kur’an’da bu kelimenin; millet, teslimiyet, ibadet gibi anlamları karşılayacak şekilde kullanıldığı görülmektedir (Günay, 1998:192). Batı dünyasında ise “bağlanmak” anlamına gelen “religare” fiilinden türetilen “religion” kelimesi ile ifade edilen din; insanları birbirlerine ve Tanrı’ya bağlayan yol anlamını içermektedir. Bir başka görüşe göre ise; “bir şeyi vazife edinmek”, “tekrar tekrar yapmak”, “ihmal etmemek” gibi anlamları içeren “relegere” kökünden türeyip; büyük saygı ve titizlik gösterilen şey” anlamına gelmektedir (Erdem, 1999:23-24). Görüşleriyle konumuzun bağlamını teşkil eden Maverdi, dini, Kur’an ve İslam inançlarını göz önüne alarak; dünya nizamını ve umumi selameti temin hususunda en büyük kaide olarak tanımlamıştır. Maverdi’ye göre; bu önemi nedeniyle de Allah, insanı yarattığı günden beri insanların kendi hükmüne boyun eğip, görüş ayrılığına düşmelerini engellemek için din göndermiştir (Maverdi, 1973:136).

Tarih boyunca birbirinden farklı birçok dinin ortaya çıkmış olması çok farklı din tanımlarının yapılmasına sebep olmuştur. Din kelimesinin içerdiği anlam her din mensubuna göre farklılık arz etmiş, bunun yanında dini bilimsel olarak inceleme konusu yapan bilim dalları da kendi inceleme alanlarına göre din tanımları yapmışlardır. Bir Müslümanın din tasavvuruyla bir Hıristiyanın veya bir Budistin din tasavvurları farklı olduğu için tanımlar da tasavvurlardan hareketle farklılık arz etmiştir. Yine bilim dallarına göre din; kimi zaman yaşanan bir tecrübe, kimi zaman sosyal bir kurum, bazen de irrasyonel bir tasavvur olarak

tanımlanmıştır (Er, 1998a:3-4). Farklı farklı tanımları ortaya çıkmış olsa da, bütün dinler “kutsal ve aşkın bir otoriteye” dayanmaktadır (Er, 1998a:5). Dinin temelini de bu kutsal ve aşkın otorite inancı oluşturmaktadır. Dinlerin adları, tanımları, ritüelleri, özellikleri farklı farklı olsa da, hepsinde var olan bazı ortak noktalar bulunmaktadır. Bütün dinler, kişilerden; ortaya koyduğu inanç esaslarına iman etmesini talep etmekte, inandıktan sonra da belirli ibadetleri yapmasını istemekte ve onların toplumla ilişkisinin nasıl olması gerektiğini belirlemektedir. O halde dinlerin ortak özellikleri; iman talep etme, ibadet yapılmasını bekleme ve toplumla ilgili düzenlemelerde bulunmaktır denilebilir (Aydın, 1990:5). Bu durum, dinin bir toplum gerçeği olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

İnsan, maddi ve manevi ihtiyaçlarını ancak toplum içerisinde yaşayarak karşılayabilmektedir. Toplum içerisinde yaşamaya mecbur olmaları, insanların birbirlerine karşı hak ve sorumluluklarının olmasını da beraberinde getirmektedir (Er, 1998b:1-2). Bu hak ve sorumluluklara riayet edilmesi için de; bunların toplumsal hayat için ne kadar hayati bir öneme sahip olduğuna dair, toplumda sağlam bir inancın olması gerekmektedir. Bu sağlam inanç olmadığı takdirde, doğası gereği bencil olan insan, arzu ve istekleri doğrultusunda hareket edip, kendisinden başkasını düşünmeyebilir. Bu noktada din, koymuş olduğu kurallarla, bu kuralların etkisiyle şekillenen örf ve adetlerle; insanda sorumluluk bilinci oluşturmakta ve kişi hakkının kutsiyeti fikrini aşılarmaktadır. Böylece insan, farkında olsun ya da olmasın, kendi dışındaki dünyayı dinin oluşturmuş olduğu bakış açısıyla görmektedir (Harman, 1994:320). Din tarafından insana sağlanan bu dünya görüşü, insanın sadece toplumla ilişkilerinde değil; aile, ekonomi, eğitim, siyaset, sanat, ahlak gibi toplumun temel kurumlarıyla olan ilişkilerinde de önemli bir rol oynamaktadır (Wach, 1995:261).

Dinler toplumda; bütünleştirme, kişilik oluşturma ve zihniyet kazandırma, sosyal kontrol sağlama, toplumu yapılandırma ve düzenleme, siyasi alanda meşruluk sağlama, örgütlenme, kültür aktarma gibi işlevleri yerine getirmektedir. Dinin belki de en önemli işlevi; kişileri ortak bir değer sistemi aracılığıyla bir araya getirip, yaratılış itibarıyla zayıf olan insanın bu zayıflığını; toplumsal dayanışmayı güçlendirip, toplum yaşamını sürekli kılarak örtmesidir (Özcan, 1998:64). Bu nedenle günümüzde konuyla ilgilenen bütün araştırmacılar, dinin en önemli işlevinin, bu şekilde, toplumu bütünleştirmek ve toplumsal yaşamın uyumlu bir şekilde devam etmesini sağlamak olduğu konusunda görüş birliği içerisinde (Günay, 1989:1). Bütünleştirme işlevini yerine getirirken, din; aynı zamanda kişilerin sosyal hayata

uyum sağlamalarını da kolaylaştırır. Bu süreçte kişi; toplumda var olan bireyler arasındaki düzeni, bu düzenin norm ve değerlerini, sosyal yapıyı, toplumsal rolleri kabullenerek sosyal hayata adapte olmuş olur (Okumuş, 2003a:73) . Bu açıdan bakıldığında din, toplumsal yapının korunması için, bir araç olarak işlev görmektedir (Kurt, 2000:279). Maverdi'nin, dinin bu işlevine çokça vurgu yaptığı çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde görülecektir.

Dinin konumuz açısından önemli bir işlevi de meşrulaştırma sağlamasıdır. Bireysel, sosyal ve siyasal olmak üzere üç farklı açıdan ele alınabilecek olan meşrulaştırma işlevi, bireysel açıdan; yapılan davranışların birey tarafından meşru görülmesini sağlamaktadır. Sosyal açıdan; toplumsal hayatta insanların birbiriyle kurdukları ilişkilerde ortaya çıkan davranışların meşru kabul edilmesini sağlayarak bu davranışların toplum tarafından geçerli ve haklı görülmesini temin etmektedir. Din, siyasal açıdan ise; iktidarın, yönetilenler tarafından kabul görmesini, halkın otoriteye boyun eğmesini sağlamaktadır (Dönmezer, 1994:367). Dinin siyasal alanda meşrulaştırma işlevine yapılan vurguyu, Maverdi'de de görmek mümkündür. Bu anlamda o, meliklere ve devlet görevlilerine tavsiyelerde bulunurken; dine tâbi olmalarını, dinin gereklerini yerine getirmelerini, halkın uyduğu dine saygı göstermelerini ve ancak bu şekilde halk nezdinde kabul görececeklerini, çünkü halkın yöneticilere dinleri emrettiği için itaat ettiğini söylemektedir (Maverdi, 1981:147,149-150,155; Maverdi, 1983:67-68).

Kısaca denilebilir ki; tarihsel süreçte her devirde ve her toplumda var olan din, insanı içeriden ve dışarıdan kuşatıp düşünce ve davranışlarda kendisini gösteren bir olgudur (Tümer, 1994:317). Her insanda, farklı ad ve özelliklerde de olsa kendisinden üstün kabul ettiği bir varlığa inanma özelliğinin hep var olması, din olgusundan habersiz bir toplumun olmayışı; dinin, insanla birlikte var olduğunu ve onunla birlikte günümüze kadar varlığını devam ettirdiğini göstermektedir (Tümer ve Küçük, 1997:1). İnsanla birlikte ortaya çıkıp onun düşünce ve davranışlarını köklü bir şekilde etkileyen din, insanlığın ilk düşünce sistemini oluşturmuş; ahlak, hukuk, siyaset gibi birçok alana kaynaklık etmiştir (Taylan, 1997:43 vd.). Geçmişte olduğu gibi günümüzde de din, toplum ve toplumsal yapıda oluşmuş olan kurumlar içinde varlığını farklı biçimlerde geliştirerek devam ettirmektedir. Toplumsal yaşam var oldukça dinler de var olmaya devam edecek ve toplumu örgütleyen en kapsamlı yapı olan devletle ilişkilerini sürdürecektir denilebilir.

A.2. Devletin Tanımı ve Dinle İlişkisi

Dinin tanımında olduğu gibi devletin tanımında da farklı görüşler karşımıza çıkmaktadır. Yapılan devlet tanımlarının farklılık arz etmesinin nedenlerinden biri, tanımları yapan kişilerin öznel davranarak devleti oluşturan unsurlardan birini veya bir kaçını diğerlerinin önüne geçirmeleridir. Diğer neden ise; devletle ilgili kavramsal çerçeve ortaya konulmaya çalışılırken takip edilen yöntem farklılıklarıdır (Türcan, 2001:19).

“Değişmek, bir halden bir başka hale dönmek, nöbetleşe birbiri ardına gelmek, dolaşmak, üstün gelmek ve zafer kazanmak, el değiştirmek” gibi anlamlara gelen Arapça kökenli bir kelime olan devlet, batıda “durum –vaziyet” anlamlarına gelen Latince kökenli; “status” kelimesinden türetilen “state”, “stat”, “etat”, “stato” kelimeleriyle ifade edilmektedir (Davutoğlu, 1994:234). XIX. yüzyılda günümüzdeki anlamıyla kullanılmaya başlanan devlet kelimesi, uzun bir zaman; makam, nüfuz, servet ve şeref anlamlarında kullanılmıştır (Türcan, 2001:18).

Tanımları çok farklı şekillerde ortaya çıkmış olmasına ve soyut bir şekilde varlığı kabul edilmemesine rağmen devlet, tarihin ilk dönemlerinden bu yana toplumsal hayatın vazgeçilmez bir parçası olmuştur. XIX. yüzyıldan itibaren egemenlik ve şahsiyet vasıflarını taşıyan soyut bir varlık olarak ele alınan devlet, sosyolojik bakış açısıyla yöneten- yönetilen farklılaşması ile oluşmuş siyasi organizasyon olarak da tanımlanmıştır (Türcan, 2001:19-20; Menekşe, 2005:193). Felsefe tarihinde birçok filozofun devletle ilgili fikirlerinin olduğu bilinen bir gerçektir. Devleti erdemli bir toplum oluşturmak için araç olarak gören Platon (MÖ. 427-347), erdemli toplumun meydana getirdiği bir devlet tasavvuru ortaya koymuştur (Platon, 1980:102). Aynı zamanda bir Hıristiyan teologu olan ve görüşlerini “Tanrı Devleti” olarak adlandırdığı eserinde ortaya koyan Augustinus’e (354-430) göre devlet, Tanrı’nın emirlerinin uygulayıcısıdır (Augustinus, 1973:381-382; Doehring, 2001:98). Hegel’e (1770-1831) göre devlet; Tanrının yeryüzündeki yansıması iken (Hegel, 2003:155; Hegel, 2006:36-37; Davutoğlu, 1994:235; Folscheid, 2005:103; Şahin, 2001:75) Weber (1864-1920), devleti; koyduğu kuralların uygulanışında, görev verdiği kişilerin yasal olarak fiziksel güç kullanma tekeline sahip olduğu “kurumlaşmış nitelikteki siyasal bir girişim” olarak tanımlamaktadır (Weber, 1995:93-94). Marxistler ise devleti bir sınıf yapısı olarak görmektedir (Marx ve Engels, 1976:486; Aydın, 2000:78; Kapani, 2009:36). Hobbes (1588-1679), devleti, birbirinin kurdu olan insanların, aralarında düzen sağlamak amacıyla, özgürlüklerini sözleşmeyle

devrettikleri bir Leviathan (dev, ejderha) olarak tanımlarken (Hobbes, 2002: 209-214; Gözler, 2009:38; Şenel, 2010:351-352), yine sosyal sözleşmeye vurgu yapan Rousseau (1712-1778) için devlet; insanların antlaşmasıyla ortaya çıkan ve toplumun ortak iradesini temsil eden siyasi birlik anlamına gelmektedir (Rousseau, 1996:46 vd.). Kurucuları; Hobbes, Locke (1632-1704), Rousseau gibi düşünürler olan sosyal sözleşme teorisine göre devlet, bireyin akıl ve muhakemesinin bir tezahürüdür ve toplumda yaşayan bireyler arasında karşılıklı arzu ve isteklere, onların iradeleri arasında gerçekleşen anlaşmaya dayanmaktadır (Okandan, 1966:95; Kapani, 2009:40-41). Bu teoride amaçlanan siyasal gücün ve egemenliğin halkta olduğunu kanıtlamaktır (Okandan, 1966:67). Araştırmamızla fikirlerini ortaya koymaya çalışacağımız Maverdi, devleti; temelleri olan, toplumsal ve idari destekçileri bulunan, bir kişi ya da zümre tarafından idare edilen bir mekanizma olarak algılamış (Maverdi, 1989:31; Maverdi, 1993:146; Maverdi, 81:150, 151, 205) ve devletin amacını dini ve dünyevi maslahatların korunup geliştirilmesi olarak açıklamıştır (Maverdi, 1989:3). Bu düşünceleri nedeniyle, İslam siyaset düşüncesi üzerine eser veren araştırmacılar tarafından, “biat” ve “akit” kavramlarını kullanmasından hareketle, sosyal sözleşme teorisine öncülük eden bir şahsiyet olarak tanımlanmıştır. Yine iktidarı, biat ve akit kavramları çerçevesinde konumlandığı için Maverdi’yi; devletin kaynağını millet iradesinde arayan demokratik teorisinin kurucuları Locke ve Rousseau’un öncüsü kabul edenler de olmuştur (Birsin, 2004:83).

Devletin kaynağı ile ilgili olarak “sosyal sözleşme” teorisinden bahsettikten sonra diğer teorilerden de kısaca bahsetmek konunun anlaşılması için yerinde olacaktır. Aile teorisi olarak adlandırabileceğimiz teoriye göre devlet; ailenin zamanla büyümesi ve aynı kanı taşıyan ailelerin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Aristoteles (MÖ. 384-322), Cicero (MÖ. 106-43), Bodin (1530-1596) gibi düşünürlerin savunuculuğunu yaptığı bu teori, ailenin kademe kademe büyüüp birleşerek devlet denilen güçlü teşkilatı ortaya çıkardığını ileri sürmektedir (Gözler, 2009:30-31). Devleti biyolojik bir varlık gibi ele alan ve insanla devlet arasında benzerlikler kuran organizmacı teoriye göre ise devlet; biyolojik kanunlara göre, diğer canlılar gibi kendiliğinden meydana gelmiştir ve yine onlar gibi büyür, gelişir ve zamanla varlığını kaybeder (Gözler, 2009:32). Platon, İbni Haldun (1332-1406) ve Spencer (1820-1903) tarafından savunulan bu teorisinin izlerini devlet başkanını, yardımcılarını ve halkı insan vücudunun çeşitli organlarına benzeten Maverdi’de de görmek mümkündür. Devletin ortaya çıkışı ile ilgili olarak ileri sürülen bir diğer teoride ise; devletin, ekonomik ilişkilerin gelişmesi neticesinde ortaya çıktığı iddia edilmektedir. İçlerinde Farabi (870-950) ve İbni

Haldun gibi İslam düşünürlerinin de olduğu birçok kişi tarafından savunulan bu teoriye göre; üretimin artması ve işbölümünün ortaya çıkması ekonomik ilişkileri karmaşık hale getirmiş, karmaşık hale gelip toplumsal ve siyasal olayları etkileyen bu ilişkileri düzenlemek için de devlete ihtiyaç duyulmuştur (Karakaş, 2007:29). Maverdi'nin de bu teori doğrultusunda görüşler ortaya koyduğu görülmektedir. Maverdi'ye göre insan tabiatı itibarıyla medenidir ve yaşamı için gerekli olan ihtiyaçlarını karşılamak için bir toplumda yaşamaya mecburdur. Bu mecburiyete rağmen insanlar bir arada yaşayıp hayatlarını idame ettirirken, geçimlerini sağlamak için çalışırken; diğer insanlarla olan ilişkilerinde, yaratılışlarındaki zayıflık nedeniyle aşırıya gitmişlerdir (Maverdi, 1973:135-137). İnsanların birbirlerine zulmetmesine neden olan bu aşırılıkların dizginlenmesi ve aralarındaki ilişkilerin düzenlenmesi bir gerekliliktir (Maverdi, 1983:289-290). Bu gereklilik devleti ortaya çıkarmaktadır. Devleti, devlet başkanının şahsıyla tanımlayan Maverdi, devlet başkanı olmazsa toplumda düzenin olmayacağını ve kargaşanın hakim olacağını söyleyerek, bunun önüne geçmek için güçlü bir devlet başkanının gerekli olduğunu söylemektedir (Maverdi, 1973:136-138; Maverdi, 1983:50-51).

A.3. Din ile Devlet Arasındaki İlişki Tipleri

Dinle devlet arasında bir ilişki var mıdır? Varsa bu ilişki ve ilişki tipleri nelerdir? Din-devlet ilişkisi konusunda çalışma yapan araştırmacılar birçok ilişki tipi ortaya koymuşlardır. Bu ilişki tiplerinde şu beş durumun incelendiği görülmektedir;

1. Din-devlet ilişkilerinde dinin etkili olduğu durumlar.

Augustinus, Luther (1483-1546), Calvin (1509-1564), Bodin, Bousset(1865-1920) gibi din savunucusu filozoflar tarafından şekillendirilen bu ilişki durumu, Ortaçağ'da Hıristiyan dünyaya hâkim olmuştur (Barbier, 1999:17).

2. Din-devlet ilişkilerinde devletin etkili olduğu durumlar.

Devletin din üzerinde ağırlığı olması gerektiğini ve dinin devlete bağımlı olması gerektiğini savunan bu görüş; Bizans'ta uygulanmış, Machiavelli (1469-1527), Montesquieu (1689-1755), Hobbes ve Rousseau gibi filozoflar tarafından, sonraki yıllarda, çeşitli şekillerde savunulmuştur (Barbier,199:18).

3. Din-devlet ilişkilerinde din ve devletin bütünleşik olduğu durumlar.

Vatikan Site Devleti'nin en tipik örnek olarak verildiği bu durum; siyasi otorite ile dini otoritenin aynı elde toplanmış olmasıdır (Robert, 1998:18). Bazı araştırmacılar tarafından Müslümanların kurmuş oldukları devletler de bu kapsamda değerlendirilmelidir (Robert, 1998:20-21).

4. Din-devlet ilişkilerinde din ve devletin birbirinden ayrı kabul edildiği durumlar.

Devletin din üzerinde hâkim olması gerektiğini savunup, gerekirse devletin amaçları için dinin kullanılması gerektiğini söyleyen filozoflara karşı; din ile devleti birbirinden ayırmayı, din ile devletin birbirlerine karşı bağımsız olmalarının ve birbirlerinin vesayetlerinden kurtarılmasının gerektiğini savunan filozoflarca öne sürülmüş durumdur. Bu görüşü savunan Locke, Tocqueville (1805-1859) gibi filozoflar; dini, devlete araç olmaktan kurtarmayı amaçlamışlardır (Barbier, 1999:16). Günümüzde laiklik olarak bilinen bu modelin, çeşitli ülkelerde farklı örnekleri görülmektedir.

5. Din-devlet ilişkilerinde devletin dini yok saydığı durumlar.

Pozitivist dünya görüşünün ortaya çıktığı XIX. yüzyılda itibaren; Comte (1798-1857), Marx (1818-1883), Engels (1820-1895) ve Gramsci (1891-1937) gibi pozitivist ve sosyalist filozoflarca tarafından savunulan bu görüşe göre; geleneksel dinler, modern toplumun ihtiyaçlarını karşılamaktan acizdir. Bu nedenle devletin dinden ayrılması veya geleneksel dinlerin yerine modern insanlık dinin konması gibi tartışmalar gereksizdir. Yapılması gereken, insan için yabancılaştırıcı bir unsur olan dini tamamen ortadan kaldırmaktır (Barbier, 1999:17). Bu ilişki biçiminin soğuk savaş döneminde Doğu Bloğu ülkelerinde ortaya çıktığı söylenebilir.

Burada dikkat çeken nokta; dinin devleti yok saydığı bir modelin olmayışıdır. Bu durum dinin toplumdan ve toplumun idaresi anlamına gelen siyasetten bağımsız olamayacağı gerçeğiyle örtüşmektedir (Karakaş, 2007:47). Ortaya konulan bu ilişki tipleri, belli zaman dilimleri esas alınarak yapılmıştır. Bu iki gerçeklikten hangisinin diğerine hakim olması gerektiğine dair tartışmalar Machiavelli ile başlamış ve Batı siyaset tarihi boyunca birçok düşünür tarafından konuyla ilgili fikir üretilmiştir (Vergin, 2000:99).

Maverdi'nin din ile devlet arasında kurmaya çalıştığı ilişki biçimi; din ile devletin bütünleşik kabul edildiği modelle benzeşmektedir. Maverdi'ye kadar geçen dönemde hakim olan bu model, onun yaşadığı dönemde şekil değiştirmeye başlamış, din ile devlet daha açık bir ifade ile; dini iktidar ile siyasi iktidar birbirlerinden ayrı bir görünüm arz etmeye başlamıştır. Bu durumun ümmet için yararlı olmayacağına ve ümmetin birliğini bozacağına inanan Maverdi, tekrar, din ile devletin bütünleştiği bir modeli önermiş, ancak; dini, devletten her zaman daha etkin bir unsur olarak görmüştür (Maverdi, 1989:3; Bağdadi, 2003:79)

B. Maverdi'nin Kısa Hayat Serüveni

Maverdi lakabıyla bilinen Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Mâverdi; hicri 364 yılında (974-975) Basra'da doğan, gül suyu imalatı ile uğraşan babasının işine atfen Maverdi (maü'l-verd) lakabıyla anılan, siyaset ve ahlak teorileri ile tanınmış bir fakihdir. İlk eğitimini Basra'da alan Maverdi, otuzlu yaşlarında Bağdat'a giderek dönemin meşhur âlimlerinden dersler okumuş, eğitimini tamamladıktan sonra çeşitli şehirlerde kadılık yapıp Bağdat'a geri dönmüş; fıkıh, fıkıh usulü, tefsir ve ahlak dersleri vermiş, hadis rivayet etmiştir (Kallek, 2003:180).

Bağdat'ta halifelerin taltifine mazhar olan Maverdi, Halife Kaim tarafından h. 422 (1032)'de Fars Büveyhi emiri Ebu Kalicar'a, 428 (1037)'de Irak Buveyhi emiri Celalüddeve'ye ve 435 (1043-44)'te Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e elçi olarak gönderilmiştir. Dönem şartlarında Abbasiler için çok büyük önem arz eden bu emirlere elçi olarak Maverdi'nin gönderilmesi, onun Abbasi hilafeti nezdinde edindiği konumun göstergesidir. Elçi olarak gönderildiği emirlerin ikram ve ihsanına mazhar olan Maverdi, görevi sırasında emirlerin yanlışlarını eleştirmekten kaçınmamış, onların uygun olmayan tekliflerini reddetmiştir. Büveyhi emiri Ebu Kalicar'a elçi olarak gittiğinde; onun "sultan-ı azam" ve "malikü'l-ümem" unvanlarını almak istemesine, bu unvanların ancak hilafet makamınca kullanılabileceğini gerekçe göstererek karşı çıkmıştır. Yine, aralarında yakınlık bulunmasına rağmen Büveyhi Emiri Celalüddeve'nin aldığı; "şah-ı şahan" unvanına dini gerekçelerle olumsuz fetva vererek durumu onaylamamıştır. Aktif bir şekilde siyasi hayatın içinde bulunan Maverdi, 437'de (1045-46) Emiru'l Ümera İbnü'l-Müslime'nin vezirliğe getirilmesinden sonra siyaset sahnesinden çekilmiş, ders verme ve eser kaleme alma faaliyetleriyle meşgul olmuş, 30 Rebiülevvel 450 (27 Mayıs 1058) tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir (Kallek, 2003:180).

B.1. Eserleri

Din ve siyaset adamı olarak Maverdi, İslami ilimler ve siyaset alanında oldukça önemli eserler ortaya koymuştur. Eserleri konularına göre sınıflandıracak olursak; çoğunun siyaset ve yönetimle ilgili konular içerdikleri söylenebilir. Bunun nedeni; Maverdi'nin, döneminde siyasi görevler üstlenmiş, yönetimin içerisinde bulunarak devletin işleyişi ile ilgili konuları yakından tanımış olmasıdır. Özellikle siyaset alanında kaleme aldığı eserleri; sadece çağında değil, uzun yıllar boyunca önemli kabul edilmiş, haklarında yüzlerce çalışma yapılmıştır. Maverdi'ye atfedilen eserlere ve içeriklerine, burada kısmen değinmeye çalışacağız.

el-Hâvi'l-kebîr adlı fıkıh ilmiyle ilgili eserinde Maverdi; yaşadığı dönemde ortaya çıkmış yeni meselelere dair hükümlere yer vermiş ve o zamana kadar ortaya konulan fıkıh kitaplarının aksine geniş açıklama ve şerhlere yer vermemiştir. Maverdi'nin kaleme aldığı eserleri arasında en geniş çaplı olanı olan bu eser; Şafîî fikhını temel alan, mukayeseli bir fıkıh kitabıdır. Aklî ve naklî delillerin, sahabe ve tabiîn sözlerinin, farklı mezheplerin görüşlerinin yer aldığı bu eser; açık ve anlaşılır üslubuyla dikkat çekmektedir (Bkz.:Erturan, 1999:478). Meseleler karşısında ortaya konulan görüşlerin gerekçeleriyle izah edilip tartışıldığı bu eser; Ali Muhammed Muavvaz ve Adil Ahmed Abdülmevcud tarafından 1994'te Beyrut'ta ve Mahmud Mataracı ve arkadaşları tarafından yine 1994'te Beyrut'ta olmak üzere iki sefer neşredilmiştir (Kallek, 2003:184).

Yine fıkıh ilmiyle ilgili eseri *el-İknâ*, Halife Kadir'in talebi üzerine kaleme alınmıştır. Kırk varakta özetlenen eserde özlü ifadelerle fikhın önemli konuları ele alınmıştır. Bu eser el-Havi'nin muhtasarıdır ve dört mezhebin fıkıh kitaplarının derlenmesini isteyen halife Kadir'e Şafi mezhebinin fıkıh kitabı olarak sunulmuştur (Bkz.:Kallek, 2003:185; Sarıbyık, 2004:30).

en-Nüket ve'l-uyun adlı eseri bir Kur'an tefsiridir. Rivayet ve dirayet tefsiri özelliklerini taşıyan bu eserde Maverdi bütün ayetleri tefsir etmemiş, yalnızca; gerekli olduğuna inandığı ayetlerin tefsirine yer vermiştir. Bu eseri oluştururken Maverdi'nin; hadislerden, sahabe ve tabiîn sözlerinden, o zamana kadar yazılmış bazı tefsirlerden ve bazı dilcilerin eserlerinden faydalandığı söylenmektedir. Birçok defa neşredilen bu eser, Maverdi'nin hukukçu ve dilci kimliğini gözler önüne serdiği eseri olarak tavsif edilmektedir (Bkz.:Kallek, 2003:185). Yazma nüshalarının hiçbirisi tam olmayan eser, çeşitli yazmalar

birleştirilerek, es-Seyyid b. Abdülmansur b. Abdirrahim tarafından tahkik edilip, 1992 yılında Beyrut'ta basılmıştır (Sarıbiyık, 2004:29).

Maverdi'nin tefsir ilmiyle alakalı bir diğer eseri *Emsalü'l Kur'an*'dır. Bu eser henüz neşredilmemiş olup, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi ile Leiden Kütüphanesi'nde yazmaları bulunmaktadır (Kallek, 2003:185).

Maverdi'nin Kelam ilmine dair eseri *A'lâmü'n-nübüvve* adlı çalışmasıdır. Bu eserinde Maverdi; peygamberlik müessesesinin gerekliliği üzerinde durur ve bu müessesenin gerekliliğini akılla ispatlamaya çalışır (Bkz.:Sarıbiyık, 2004:29; Kallek, 2003:185). Mısır ve Beyrut'ta birkaç defa neşredilen bu eserde; Peygamberlik akıl temelli kanıtlanmaya, mucizeye akli deliller bulunmaya çalışılmış; bir yandan da bilgi kaynağı olarak vahyin önemine vurgu yapılarak, vahiy dışındaki bilgi kaynaklarının yetersizliği ispatlanmaya gayret edilmiştir (Bkz.:Kallek, 2004:226).

Maverdi'nin, çalışmamızın en temel kaynakları arasında yer alan, siyaset ve hukukla alakalı eseri; *el-Ahkâmü's-sultânîyye*'dir. Birçok dile tercüme edilen ve defalarca neşredilen bu eser, Maverdi'nin uzun yıllar boyunca tanınmasını sağlayan eseridir. Yirmi bölümden oluşan eserin, Abbasilerin X. yüzyılda yaşadıkları otorite krizine çözüm üretmesi için, Halife Kadir veya Halife Kaim'in isteği üzerine kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu eser, taşıdığı önem sebebiyle birçok batılı araştırmacının da ilgisini çekmiş ve değişik araştırmalara konu olmuştur.¹ Anayasa hukuku, idare hukuku, iktisat, uluslar arası ilişkiler kapsamına giren konular bu eserde ele alınmıştır (Bkz.:Kallek, 2003:185; Sarıbiyık, 2004:25; Akın, 1998:XI).

Maverdi, eserin giriş kısmında, bu eseri; emrine itaat etmenin zorunlu olduğu kişinin emriyle kaleme aldığını, bu emrin sebebinin; fıkıh kitaplarında farklı konular arasında yer alan siyaset ve yönetimle ilgili konuların müstakil bir kitap olarak ortaya koyulması olduğunu belirtir. Anlaşıldığı üzere kitabın yazılış amaçlarından biri; yöneticilerin kendileri için gerekli

¹ el-Ahkâmü's-sultânîyye ile ilgili Batılı araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalar şunlardır;

Lambton, Ann K. S. (1991). *State and Government in Medieval Islam*. New York, s.83-102.

Loust, Henri (1968). La Pensee et "Action Politiques" al-Mawardî, *Revue Des Etudes Islamiques*, XXXVI/1, s.11-92.

Khan, Qamaru'd-Din (1995). Al-Mawardi's Theory of the State. *Iqbal*, sy, III, s. 39-86.

Rosenthal, Erwin I. J. (1962). *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge University Press, s. 27-37.

olan hükümlere daha kısa yoldan ulaşmalarını sağlamaktır (Maverdi, 1989:1). Daha önce de belirttiğimiz üzere, “emrine itaat etmenin zorunlu olduğu kişi” araştırmacılar tarafından halife olarak tespit edilmiştir. Maverdi ile ilgili yazılar kaleme alan Gibb, kitabın yazılış amacının sadece bu emir olamayacağını, Maverdi’nin siyasetle ilgili konulara olan ilgisinin diğer eserlerinden anlaşılacağını söylemektedir. Bu nedenle eserin yazılmasında başlıca saikin bu ilgi olduğunu belirten Gibb, dönemde yaşanan olaylara dikkat çekip, halifenin böyle bir kitabı yazdırmadaki esas amacının; Büveyhi emirleriyle arasında geçen otorite mücadelesinde destek bulmak olduğuna vurgu yapmaktadır (Gibb, 1991:169).

Kamu yönetiminde yer alan yöneticilere nasihat amacıyla kaleme aldığı *Kavânînü’l-vizâre ve siyâsetü’l-mülk* adlı eserinde Maverdi; vezirliğin tanımından, çeşitlerinden, vezir olarak atanacaklarda aranması gereken niteliklerden, vezirin görev ve sorumluluklarından bahsedip, makam sahiplerine öğütler vermektedir. *Edebü’l vezir* ismiyle de bilinen bu eser; Hüseyin Hüsnü b. Salih el-Bosnevî ve Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir (Bkz.:Kallek, 2003:185).

Maverdi’nin ahlakla ilgili olan ve el-Ahkâmü’s-sultânîyye kadar meşhur olan bir diğer eseri de; *Edebü’d-dünyâ ve ’d-dîn*’dir. Yunan felsefesinden ve Fars kültüründen izler taşıyan bu eser, birçok defa neşredilmiş ve Türkçe dâhil birçok dile tercüme edilmiştir (Bkz.:Kallek, 2003:185-186). Din ve dünya işlerini iyileştirmenin insan faaliyetlerinin en önemlisi olduğu vurgusuna yer verilen eserde; ayet ve hadislere, âlimlerin sözlerine, edebiyatçıların eserlerinden alıntılara yer verilmiştir. Yaklaşık üçte ikisini alıntılar oluşturduğu eserde kullanılan üslup; nakilci ve eğitmeye yöneliktir. Toplumu ıslah etmeye dönük bir tavrı olan eserde; sosyal ve politik çözümler yer almaktadır. Bu eseri; Maverdi’nin, hayattayken öğrencilerine ders kitabı olarak okuttuğu, çeşitli kaynaklarda vurgulanmaktadır (Bkz.:Kallek, 2004:226).

Eser beş bölümden oluşmakta ve aklın üstünlüğüne yer veren bölümle başlamaktadır. Bu bölümde aklın tanımına, akıl ile nefsin mukayesesine tecrübe ile akıl arasındaki ilişkiye yer verilmiştir. İkinci bölümde ilmin değerine ve ilim öğrenmenin faziletlerine yer verilmiş, bilim-din ve ilim-amel ilişkisi irdelenmiştir. Din edebi olarak adlandırılan üçüncü bölümde; müslümanın görev ve sorumluluklarından bahsedilmiş, farz ibadetlerin ve haramlardan kaçınmanın önemine dikkat çekilmiştir. Dördüncü bölüm dünya edebi olarak adlandırılmış ve bu bölümde; insanın yaratılış gayesinden ve dünya hayatında mutlu olmak için yapması

gerekenlerden bahsedilmiştir. Nefis edebi olarak başlıklandırılan son bölümde ise; iyi ahlaka ve önemine, insanın ahlakını bozan ve insanı ahlaklı yapan fiillere yer verilmiştir (Bkz.:Akın, 1998:XIII-XIV; Çağrııcı, 2000:38; Sarıbyık, 2004:31).

Bu eser ilk olarak 1299'da İstanbul'da basıldıktan sonra defalarca tahkikli ve tahkiksiz olarak basımı yapılmış, daha sonra 1988 yılında Beyrut'ta Mustafa es-Seka ve Muhammed Şerif Sükker tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Eser, Selahaddin Kip ve Abidin Sönmez tarafından 1978'de, Ali Akın tarafından 1979'da Türkçeye çevrilmiştir (Kallek, 2003:185-186).

Maverdi, siyaset bilimiyle alakalı *Teshilü'n-nazar ve ta'cilü'z-zafer* adlı eserinde yönetimin yapısı, siyaset felsefesi, kamu yönetiminin işleyiş kuralları gibi konuları ele alır. Eser iki bölümden meydana gelmekte ve Ahkamu's-Sultaniyye ile Edebü'd-Dünya ve'd-din'in birleştirilmiş özeti izlenimini vermektedir. Birinci bölüm; devlet başkanının ahlakı olarak isimlendirilmiş ve melikin taşıması gereken özelliklerden bahsedilmiştir. İkinci bölüm ise devlet başkanının siyaseti olarak isimlendirilmiştir. Burada; yönetimin ilkelerine, yöneticinin görevlerine, din ile devlet arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine, devletin neden var olması gerektiğine, devletin görevlerine, kamu yönetimi içerisinde görev alacak olan yöneticilerde aranması gereken vasıfların neler olması gerektiğine devletin zayıflama ve çökme nedenlerinin neler olduğuna yer verilmiştir (Maverdi, 1981). Eserin yazılış amacı Maverdi tarafından giriş kısmında açıklanmış, yönetenleri ve yönetilenleri ıslah etmek için bilgiler içerdiği söylenmiştir. Bu amacı gerçekleştirmek için eserde toplumların nasıl oluşup, güçlendikleri ve ne sebeple başarısızlığa uğrayıp yıkıldıklarıyla ilgili tarihi örneklere yer verilmiştir. Bu eser, Muhyî Hilal es-Serhan tarafından 1981 yılında Beyrut'ta, Hasan es-Saatî tarafından 1982 yılında Beyrut'ta ve Rıdvân es-Seyyid tarafından 1987'de yine Beyrut'ta olmak üzere üç defa neşredilmiştir (Bkz.:Kallek, 2004:229). Ayrıca eserin ikinci bölümü, 2003 yılında Mehmet Ali Kara tarafından ilk baskıda; Devlet Yönetimi, ikinci baskıda ise; Yönetimin Esasları adlarıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

Maverdi'ye atfedilen ve yine siyaset bilimiyle ilgili olan *Nasihatü'l-mülûk* adlı eser, eseri neşreden Fuâd Abdülmünim Ahmed tarafından klasik kaynaklarda adı geçmediği için Maverdi'nin eseri olarak kabul edilmemektedir. Bu eser Mustafa Sarıbyık tarafından, Maverdi'ye nispet edilerek, doktora tezi olarak çalışılmış ve Türkçeye tercüme edilmiştir (Bkz.:Kallek, 2003:185). Eser on bölümden oluşmakta ve devlet başkanına nasihatler

içermektedir. Eserde; devlet başkanının taşınması gereken özelliklerden, toplumda meydana gelen bozulmalara karşı devlet başkanının alacağı tedbirlerden, devlet başkanının alt kademe yöneticilerini seçerken dikkat etmesi gerekenlerden ve onlarla ilişkilerinde takınması gereken tavırlardan bahsedilmiştir. Vergilerin toplanması ve malın halk arasındaki paylaşımında dikkat edilmesi gereken noktalarla, istişarenin devlet yönetimindeki önemi de bu eserde incelenmiştir (Bkz.:Sarıbyık, 2004:113-116). Eseri Türkçeye kazandıran Mustafa Sarıbyık, eserin Maverdi dışında birisinin olduğunu söylemenin zoraki bir görüş olduğunu iddia etmektedir (Sarıbyık, 2004:35,41).

Maverdi'ye atfedilen; *el-Emsâl ve'l-hikem* adlı eser ise hadis, menkıbe ve beyitler içeren bir derlemedir. Eserde 300 hadis, 300 darb-ı mesel, 300 beyit bulunmakta ve eser on bölümden oluşmaktadır. Bu eserin neşrinin yapılp yapılmadığı bilinmemektedir (Bkz.:Kallek, 2003:186; Şafak, 1994:24; Sümertaş, 2008:43).

Bu eserlerden başka Maverdi'ye atfedilen; *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fî âdâbi's-siyâsiyye* adlı eser ile *er-Rütbe fî talebi'l-hisbe* adlı eserin Maverdi tarafından kaleme alındığı, Cengiz Kallek tarafından reddedilmektedir (Kallek, 2003:186)

Eserlerini hayattayken neşretmediği, vefatından sonra talebeleri tarafından neşrinin gerçekleştirildiği yönünde iddialar olsa da (Brockelmann, 1967:409), bu iddialar çok tutarlı görünmemektedir. Çünkü eserlerinden, en-Nüket ve'l-'uyun'u, Edebü'd-dünya ve'd-dîn'i ve el-Ahkâmü's-sultâniyye'yi dönem âlimlerinden bazılarına okuttuğu (Kallek, 2003:181) ve son eseri el- İkna'yı; halifenin talebiyle yazıp, halifeye takdim ettiği bilinmektedir (Güner, 2003:262). Kavaninü'l-vizare adlı eserinin mukaddimesinden de, bu eserin dönemin vezirlerinden birisine sunulmuş olduğu anlaşılmaktadır (Maverdi, 1993:119).

Din ve devlet kavramları hakkında vermiş olduğumuz bu kısa ve genel bilgilerden sonra, şimdi de genel olarak din-devlet ilişkisini ele alabiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

Acaba din ile devlet arasındaki ilişki tarihsel süreçte hangi şekillerde orta çıkmıştır? Modern anlamda devletin, birkaç yüzyıl önce ortaya çıkmış olduğu var sayılırsa acaba ondan önce devlet var mıydı? Var ise bunlar nasıl devletlerdi? Bu devletlerde dinin durumu ne idi? Din ile devlet arasında acaba bir ilişki bulunmakta mıydı? En eski toplumlarda da siyasi oluşumların var olduğu kabul edilmesi gereken bir hakikattir. Bu durum ise Aristoteles'in ifade ettiği gibi; insanın siyasal bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır (Aristoteles, 1990:9-10). Bilinen en eski toplumlardan itibaren dini inançtan yoksun bir toplum olmadığı gerçeğini de ele alırsak; tarihin ilk zamanlarından beri din ile devlet arasında bir ilişkinin var olduğunu söylemek zor olmayacaktır. Toplumsal bir varlık olarak insan, inandığı dinin emir ve yasaklarını, dininin tavsiye ettiği davranış biçimlerini; toplum içerisinde ortaya koymak istemiştir (Okumuş, 2003b:128). Bu isteği, insanın toplumla ve devletle olan bütün ilişkilerine yansımış, bu da toplumda insanların çoğunluğunun inandığı din ile toplumu yöneten siyasal iktidarın ilişkilerini oluşturmuştur.

İnsanların oluşturduğu en büyük siyasal topluluk olarak nitelendirilebilecek olan devlet, toplum içerisinde o kadar etkin bir rol üstlenmektedir ki onu da, din gibi, toplumdan ayrı kabul etmek imkânsız görünmektedir. Toplumsal hayatı derinden etkileyen bir sosyal kurum olan din ile toplumdan ayrı düşünülmesi mümkün olmayan devlet arasında yakın bir ilişkinin olması doğaldır (Okumuş, 2003b:127-128). Din ve devletin insan üzerindeki etkisi ve fonksiyonları oldukça benzerdir. Din, toplumun inancından ve vicdanından yola çıkarak düşüncelerini ve davranışlarını düzenlerken; devlet de, kendisini meydana getiren toplum üyelerinin hayatlarını düzenlemekte ve denetim altına almaktadır (Er, 1996:131-132).

Din ile siyasal iktidar arasında nasıl bir ilişki vardır? İktidarı din mi belirler yoksa iktidar dini mi belirler? İlkel toplumlarda siyasal iktidarın tam olarak belirgin olmamasına rağmen, kaynağını dinden alan iktidarın var olduğu ve toplum hayatını oldukça derin bir şekilde etkilediği bilimsel çalışmalarla ortaya konulmuş bir durumdur. Çok tanrılı dinlerin yaygın olduğu dönemlerde; din adamlarının toplumsal ve siyasal yapının en üstünde kabul edildiği, toplumsal yapının dinin koyduğu kurallara göre şekillendiği bilinmektedir. Özellikle Eski Yunan'da örneklerini görebileceğimiz site devletleri, dini kuruluşlar olarak kabul edilmiş ve bu siyasal yapılarda; siyasal iktidar-dini iktidar ayırımı görülmemiştir. Bu tarz ilkel

toplumlarda; toplumu yöneten kişiler, buldukları konumu insanüstü bir güce dayandırarak iktidarlarının toplum nezdinde geçerli ve devamlı olmasını sağlamışlardır (Özek, ty:19-20). Kurumsal yapısını oluşturup, örgütlenmesini tamamlamış bir devletten söz edilemeyecek olan bu dönemde, din; toplumsal hayatın her alanında ve toplumun tüm kurum ve kuruluşlarında etkisini göstermiştir. Günümüzde de din, toplumsal hayatın tüm alanlarında etkinliğini sürdürmektedir. Bu durum, siyasetin ve devlet işlerinin dinden bağımsız bir şekilde düşünülmesini engellemektedir denilebilir.

Devletleşme sürecini tamamlamış olan toplumlarda, küçük insan topluluklarının birleştirilmesi ve toplumsal birlikteliğin devamının sağlanması, güçlü ve otoriter iktidarlara gerekli kılmış, bu özellikleri taşıyan siyasal iktidar sahipleri, iktidarlarını devam ettirebilmek, yönetilenler tarafından kabul görmek için güçlü bir meşruiyet kaynağına ihtiyaç duymuşlardır. Siyasal iktidar sahibinin otoriter bir şekilde iktidarını devam ettirip, sınırsız bir şekilde emir verme ve yasaklama yetkisine sahip olarak kabul edilmesi için kutsal bir meşruiyet kaynağı bulunmuş; koyduğu emir ve yasaklara uymak, dini inançların bir sonucu olarak görülmüştür. Böylece din ve hukuk kuralları aynileşmiş, dini kurallar hukuk kuralları olarak gelişmiştir (Özek, ty:22). Bu tür toplumlarda siyasi iktidarı kullanan kişi; Tanrı ya da Tanrı iradesi ile belirlenmiş kişi ile aynı anlama gelmiş, dini iktidar ile siyasi iktidar ayrımı olmamıştır (Özek, ty:23). Bu nedenle kimi toplumlarda, Tanrı Kral veya Tanrı'dan aldığı yetkiyle yönetime geçen kral düşüncesi ortaya çıkmıştır. Eski Mısır'da, Firavunların Güneş Tanrısı'nın soyundan geldiğine olan inanç ile Eski İsrail devletlerinde kralların, gerçek ve tek kral olarak kabul edilen Tanrı Yahve tarafından seçilip kutsanarak dünyadaki otoritesine temsilci yapıldığına olan inanç; bu düşüncelere örnek olarak verilebilir. Bu dönemlerde din ile devlet arasında bir ayırımdan söz etmek oldukça zor görünmektedir.

Hıristiyanlık ve İslam, ortaya çıktıkları ilk zamanlarda siyasi olarak yapılanma ihtiyacı duymamışlardır. Bu ihtiyaç, toplumda dine inananların artmasıyla doğru orantılı bir şekilde etkinliklerinin ve işlevlerinin de artması neticesinde ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlık, devletin resmi dini oluncaya kadar geçen dönemde; siyasal olarak örgütlenmemiştir. İslam da, ortaya çıktığı ilk dönemde, Mekke'de, siyasi bir yapılanmaya gitmemiş, ancak inananlarının sayısının arttığı Medine'de siyasal örgütlenme oluşturmuştur (Dursun, 1993:76-77). Evrensel özellikler taşıyan bu iki dinin, var olan bir siyasal toplum içerisinde, siyasal yapıdan ayrı bir

şekilde örgütlenmeleri; dini iktidar, siyasi iktidar ayırımının olup olmayacağı sorgulamasını da beraberinde getirmiştir.

Batı'daki ilişki biçimleri nasıl şekillenmiştir? Bu ilişki biçimlerini şekillendiren olaylar nelerdir? Bu şekillenmede etkili olan düşünürler var mıdır? Varsa bunların görüşleri nelerdir? İslam Dünyası'nda din-devlet ilişkileri nasıl şekillenmiştir? İslam Dünyası'ndaki ilişki biçimleri ortaya çıkarken kırılmalar meydana gelmiş midir? Gelmişse bu kırılmalar nelerdir? Toplumsal bir varlık olan insanı ve içinde yaşadığı toplumu her zaman etkileyen iki gerçeklik arasındaki ilişkiden, genel hatlarıyla bahsedeceğimiz çalışmamızın bu bölümünde; Batı'da ve Abbasi dönemi sonuna kadar İslam Dünyası'nda ortaya çıkan ilişki biçimlerini incelemeye çalışacağız. Batı'da hâkim din Hıristiyanlık olduğu için Batı'da Din Devlet İlişkileri kısmında Hıristiyanlığın devletle münasebetleri, İslam Dünyası'nda Din-Devlet İlişkileri kısmında ise İslam öncesi Arap toplumundan başlayarak Moğol istilası ile yıkılan Abbasilere kadar geçen süreçte ortaya çıkan ilişkileri incelenecektir. Bunları yaparken amacımız ideal ilişki biçimini ortaya koymak değil, tarihsel süreçte ortaya çıkan ilişki biçimlerini tespit etmektir. Din-devlet ilişkilerinden bahsederken sadece Batı'yı ve İslam Dünyası'nı ele almamızın nedeni; iki büyük ve evrensel dinin devletle ilişkilerinin geçirdiği süreci ortaya koymak aynı zamanda, bir biriyle etkileşim içerisinde bulunan bu iki dünyanın geçirdiği tarihsel tecrübeyi ve aralarındaki farkı belirlemeye çalışmaktır. Evrensel bir din olmaması, dinden ayrı bir devlet tasarımına yer vermemesi nedeniyle Yahudilik konumuz kapsamı dışında tutulmuş, aynı şekilde Uzak Doğu ve Asya dinlerine de evrensel dinler olmadıkları için yer verilmemiştir.

1. BATI'DA DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

Tarihi süreç içerisinde yoğun bir kilise-siyasal iktidar ilişkisinin yaşandığı arka plana sahip olan Batı'daki din-devlet ilişkileri, Hıristiyanlık dini çerçevesinde şekillendiği için öncelikle Hıristiyanlık tarihine kısaca değinmek gerekmektedir. Acaba Batı'da din-devlet ilişkisi ne zaman ve nasıl ortaya çıkmıştır? Bu ilişkinin doğurduğu bir takım sorunlar var mıdır? Varsa bu sorunlar nelerdir?

Hız. İsa'nın dünyaya geldiği yıllarda Roma, askeri ve siyasi gücün zirvesinde olan ancak, içten içe zayıflamış bir devlettir. İnsanın üstün mezziyetlerini sergilediği bir arena olan siyaset alanında, döneme göre, yapılması gereken her şey yapılmış, kurulabilecek en güçlü ve

görkemli devlet kurulmuştu. Ancak buna rağmen insan için mükemmel bir dünya kurulamamış, toplum ve devlet kurumları yozlaşmaya başlamıştı. Bu durum yüzyıllardır uğrunda mücadele edilen dünya devletinin despotluğa dönüşmesini beraberinde getirmiş, yapılan siyasi ıslahatlar kötü gidişata dur diyememişti (Sabine, 1969:169).

Aradığı huzuru, devleti ve onun için çabalayanları kutsallaştıran “sezarkültü”nde bulamayan Roma halkı, dindarlığa yöneliyor ve kendini Tanrı’ya götürecektir bir yol arıyordu (Sabine, 1969:141-142). Roma’nın arayış içerisinde olduğu bu dönemde doğudan bazı din ve mezhepler geldiyse de, bunlar Doğu’nun mistisizmine yabancı olan Romalıların manevi boşluğunu doldurmaya yetmedi (Bihlmeyer ve Tuchle, 1972:7). Hıristiyanlık tam da böyle bir ortamda, Romalıların manevi boşluklarını doldurmak için arayış içerisinde bulunduğu bir zamanda doğdu.

Hız. İsa, Filistin’in Nasıra kentinde dünyaya geldi. O zamanlar bu topraklar Roma’ya bağlı bir eyalet statüsündeydi. Otuz yaşında insanları yeni dine davete başlayan Hız. İsa, Hıristiyan inancına göre, davetine 2-3 yıl devam ettikten sonra tutuklanarak haça gerildi. Üç gün sonra tekrar dirilerek havarilerine görüldü ve kırk gün onlarla olduktan sonra göğe çıktı (Bihlmeyer ve Tuchle, 1972:16). Hız İsa ile kırk gün birlikte olan havariler daha sonra ondan aldıkları emri yerine getirmek ve yeni dini yaymak üzere her tarafa dağılarak ilk Hıristiyan cemaatlerini (kilise) oluşturdular. Kişisel ahlaka çok önem veren bu yeni dinin mensupları, vaz edilen ahlaki ilkeleri uygulayabilmek için birlikte yaşamaya başladılar. Bu toplulukta mallar ortak ve hiç kimse bir mal için sahiplik iddiasında bulunmuyordu (Elçilerin İşleri:3;32-35). Mal ve mülkün ortak olduğu, kimsenin bir mal için benim demediği bir topluluk, Romalılar için oldukça yadırganacak bir topluluktu. Romalıların alışık olmadığı ahlaki hasletlerle donanmış Hıristiyanlık; kısa sürede, Aziz Pavlus’un çabalarıyla, tüm Roma şehirlerine ulaştı ve sahip olduğu bu hasletler, onun kısa sürede manevi boşluklarını doldurmak isteyen Romalılar arasında yayılmasına yol açtı (Bihlmeyer ve Tuchle, 1972:26). Yeni dinin hızlı bir şekilde yayılması toplumsal dönüşüm talebini de beraberinde getirdiği için, oluşan bu durum en fazla iktidarı rahatsız etti ve ilk başlarda yeni dine kayıtsız kalan İmparatorluk daha sonra tavrını değiştirerek tepkisini ortaya koydu.

Hıristiyanlığa karşı tepki koyan Roma, aslında yeni dinlerle karşılaşmaya alışkındı. Fethedilen topraklardaki toplumların dinleri resmen tanınır; Tanrıları, Roma Tanrıları arasına katılırdı. Fethedilen toplumlar da, Roma’nın Tanrılarını Tanrı kabul ederdi. Bu açıdan, ölen

imparatorların ve büyük kahramanlık gösterenlerin de Tanrı ilan edildiği Roma toplumunda, yeni gelen dinin imparatorluk tarafından kabul görebilmesi için manevi vergi olarak Roma Tanrılarını tanınması gerekmektedir (Batuhan, 1959:139-145). Dönemin putperest toplumlari için doğal olan bu uygulamanın Roma açısından tek istisnası Yahudilerdi. Yahudilik; kabilevi bir din olduğu ve diğer dinlerden inanan kabul etmediği için, bu dine inananlar Roma tarafından Tanrularına inanma konusunda baskı görmemişlerdi (Bihlmeyer ve Tuchle, 1972:29-41).

Yahudilik gibi putperestliği kesinlikle reddeden ancak onun gibi kabilevi olmayıp evrensel özellikler taşıyan Hıristiyanlık için Roma Tanrularını kabul etmek, onlara tapmak düşünülemezdi. Hıristiyanlığa göre; “Tanrı’nın şeyleri Tanrı’ya Kayzer’in şeyleri de Kayzer’e” verilmeliydi (Matta, 22:21). Bu emre göre, Tanrı’nın alacağı; kendisine ibadet edilmesi ve kendisinden başka Tanrı kabul edilmemesiydi. Kayzer’in hakkı ise; vergi vermek, emirlerine itaat etmek ve imparatorluk için dua etmektir (Bihlmeyer ve Tuchle, 1972:42). İncil’e bakıldığında zaman Pavlus’un Romalılara mektubunda ve Petrus’un birinci mektubunda açıkça devlete boyun eğmelerinin emredildiği görülmektedir (Pavlus’un Romalılara Mektubu:13;1-5; Petrus’un I. Mektubu:2;13-15). Kesin bir şekilde devlete itaat emredilmesine rağmen Hıristiyanlık, Kayzer’in Tanrı’nın hakkına müdahale etmesine fırsat vermemektedir.

Bu noktada şu tespiti yapmamız gerekir; dönemin şartları gereği de olsa “Kayzerin hakkının Kayzere” verilmesi gerektiğinin söylenmesiyle Hıristiyanlık’ta, daha sonra da göreceğimize gibi, insan faaliyetleri; dünya ve ahiret olmak üzere iki kısım olarak görülmüştür. Dünya faaliyetleri devlet, ahiret faaliyetleri kilise tarafından organize edilmiş ve devlet ile kilise ayrı ayrı hiyerarşileri olan merkezi güçler haline gelmişlerdir. Hıristiyan âleminin siyasi tarihine bakıldığında bu iki gücün daha sonra birbirlerine hâkimiyet sağlama mücadelesi içerisinde olduğu görülecektir.

Hıristiyanlığı başta hiç önemsemeyen putperest Roma için yeni dinin ortaya koyduğu dünya-ahiret ayırımı gayet anlaşılmalıdır. Yeni dine inananların sayısının artması ve özellikle toplumda saygın kabul edilen kişiler tarafından yeni dinin taraftar bulmasıyla Roma, daha önce karşılaştığı dinlerden istediği manevi vergiyi, kendi Tanrularına da tapınılmasını, Hıristiyanlardan da istedi; ancak Hıristiyanlar bunu kesinlikle reddetti. Bu reddedişle Roma’da kanlı bir Hıristiyan takibi başladı ve Neron zamanında soykırıma dönüştü. Hıristiyan avı, 313 yılında Konstantin tarafından ilan edilen ve Hıristiyanlığa resmi din

hüviyeti kazandıran, Milano Fermanı'na kadar kimi zaman yumuşayarak kimi zaman sertleşerek devam etti (Bihlmeyer ve Tuchle, 1972:46-61). Konstantin'den sonra 380 tarihinde, Hıristiyanlık, Roma'nın resmi dini olduysa da 395'te İmparatorluk ikiye bölündü. İmparatorluğun doğusunda Hıristiyanlık devlet kontrolünde yaşayıp kendine özgü bir model oluştururken, batısında; barbar istilalarıyla oluşan bozgun, ayakta kalan tek otorite olan kilise yardımıyla atlatılmaya çalışıldı.

Din-devlet ilişkileri açısından Batı Roma ile Doğu Roma arasında oldukça farklı bir anlayış gelişmiştir. İmparator Diokletianus'un (244-311) Roma'nın yaşadığı problemlere çözüm bulmak ve çok geniş bölgelere yayılmış Roma hakimiyetini sağlamlaştırmak için devleti ikiye bölerek Doğu'da da ayrı bir bölüm kurmasıyla oluşmuş olan Bizans (Ostrogosky, 1981:31), Hıristiyanlığı resmi din yapan İmparator Konstantin'in İstanbul'u kurmasıyla, Roma'nın sıkıntılarından uzak ve ondan bağımsız bir yapı olmuş, 395'te de resmen Batı'dan ayrılmıştır (Ostrogosky, 1981:40-41).

Bizans'ı din-devlet ilişkileri açısından Batı Roma'dan farklı kılan unsur, Batı Roma'daki din-devlet gerginliğinin aksine, devlet ve kilise arasında sıkı ve samimi bir bağın bulunması, kilise ile devletin birleşik bir görünüm arz etmesidir. Bu fark unsuru sayesinde kilise ile devlet birbirine uymuş ve imparatora karşı oluşan muhalefete de kiliseye karşı oluşan düşmanlıklara da birlikte karşı durmuşlardır. Bu ittifak neticesinde dine karşı gelişecek tepkileri devlet gücüyle bertaraf eden kilise, kudretli devletin vesayeti altına girmiştir. Böylece imparatorluk kilise üzerinde hakimiyetini kurmuş ve Bizans tipi din-devlet ilişkisi ortaya çıkmıştır (Ostrogosky, 1981:28).

İmparatorluğun kilise üzerine hâkimiyet kurmasından sonra, Bizans'ta, İmparator sadece ordunun başkumandanı, en yüksek hâkim ve tek kanun koyucu değil aynı zamanda kilisenin ve doğru inancın (ortho: dosdoğru, dox: inanç) koruyucusu kabul edilmiştir. O, Tanrı tarafından seçilmiştir ve bu sıfatla hem hâkim hem kanun koyucu hem de Tanrı'nın dini olan Hıristiyanlık devletinin bir sembolü olmuştur (Ostrogosky, 1981:28). Doğu Roma'da oluşan bu Hıristiyanlık anlayışı sonucunda son derece yüceltilmiş olan İmparator ve başında bulunduğu devlet; kiliseyi basit bir devlet kurumu haline getirmiş, Batı'da kilisenin kurduğu devlet düzeni Doğu'da oluşmamış, bu nedenle de Doğu; toplum düzenini dinden ayırmaya çabalayan akımlarla karşılaşmamıştır. Doğu, tarihi boyunca güçlü devlet otoritesinin hayatın her alanına

olduğu gibi dine de hâkim olduğu bir düzen içinde yaşamıştır. Bu düzende imparatorlar, din işlerine sıklık ve bazen de keyfi bir biçimde karışmıştır.

Hıristiyanlık, İmparatorluğun Batı'sında devlet tarafından tanındıktan sonra bütün Roma illerinde hızla yayılmıştır. İmparatorluğun başkentinde bulunan Roma Kilisesi, Aziz Peter'in Roma'daki mezarı üstünde kurulduğu için, diğer illerde kurulan kiliselere göre üstün bir konuma yükselmiş ve diğer kiliselerce cemaatin otorite merkezi olarak kabul edilmiştir. Bu kilise örgütlenirken, Roma modelini kendisine örnek alarak, merkezini imparatorluğun merkezi yapmış ve Roma eyaletlerine “eyalet kiliseleri” kurarak kasaba ve köylere kadar Roma gibi örgütlenmiştir (Bihlmeyer ve Tuchle, 1972:81,85).

Batı Roma'da devlete öykünerek örgütlenen Kilise, bir zamanlar inananlarına zulmeden Roma'dan rol çalmış ve Hıristiyanlık haricindeki dinlere hayat şansı vermemiştir. Diğer dinlerin tapınakları kapatılmış, mallarına el konmuş, resmi din olan Hıristiyanlık dışındaki dinlere mensup olmak vatana ihanet sayılmış ve dinlerinden dönmeyenlere en ağır cezalar verilmiştir. Bu durum, bazı kilise babaları tarafından yanlış olarak kabul edilip eleştirilmişse de, Roma'daki bütün pagan dinler yok edilinceye kadar devam etmiştir (Batuhan, 1959:132-148).

Batı-Roma'nın 476'da yıkılmasıyla toprakları üzerinde birçok Germen krallık kurulmuş, siyasi buhran ve parçalanma içindeki Avrupa'da kargaşadan etkilenmeyen ve başsız kalmış Hıristiyanları etrafında toplayacak örgütlenmesi bulunan bir tek merkez kalmıştı; evrensel manasına gelen “Katolik” ön adını almış olan kilise (Ostrogosky, 1981:51-53). Yeni kurulan krallıkların, iktidarlarını meşrulaştırabilmek için Roma kalıntısı bu örgütle iyi geçinmek gerektiğini anlamalarıyla; kilise, gücüne güç katarak Ortaçağa damgasını vurmaya hazır hale gelmişti.

Roma'dan sonra, ortada hakkı verilecek bir Kayzer kalmadığı için Hıristiyanların Kayzere vermeleri gerektiği şeylere de ipotek koyan kilise, iktidarı dünyevi ve dini olarak ikiye ayırmış olsa da, ikisini de kilisenin hâkimiyetine vermiştir. Bu dönemden sonra dünyevi iktidarın kilise tarafından belirlenecek kişiler tarafından kullanılacağı kabul edilmiştir. Kilise, otoritesini sağlamlaştırmak için, cemaat üyelerinin arasında düzen sağlamak gibi masum gerekçelerle, Hıristiyanlığın ilk yıllarında ortaya çıkan aforoz kurumunu geliştirdi ve buna iki yeni kurum daha eklemiştir: Kilise hukuku ve engizisyon. Böylece siyasi iktidarın kullandığı

üç erk de kilisenin hâkimiyetine girmiştir. Çıkarılan yasalar kilisenin ortaya koyduğu hukuk normlarına uygun olmak zorunda olmuş, kiliseden aldıkları onayla yürütmeyi temsil eden krallar, her an aforoz edilme korkusu yaşamışlar ve kurulan engizisyon mahkemeleri ile yargı işlevi de kilise tarafından yerine getirilmiştir (Ünaltay, 1990:31).

Ortaya çıkan bu duruma birçok din adamı ve düşünür Ortaçağ boyunca karşı çıkmışlar, dönemlerinde söylemleri bekledikleri tesiri yapmasa da, kendilerden sonra gelenlerin daha cesur söylemler geliştirmesine yardımcı olmuşlardır. XIV. yüzyıla beraber artık kilisenin eski gücü ve hâkimiyeti sarsılmaya başlamıştır.

1.1. Din-Devlet İlişkisi Açısından Reform Öncesi Ortaya Çıkan Dönemler

Güçlü Roma içerisinde ortaya çıkan yeni dinin, devlete karşı tutumu ne olmuştur? Roma karşısında güçlenmeye başladığı dönemlerde Hıristiyanlığın siyasi iktidara karşı takınmış olduğu tavır nasıldır? Reforma kapı aralayan süreç nasıl şekillenmiştir? Başlangıcından, XVI. yüzyılda ortaya çıkan Reform hareketine kadar geçen dönemde Hıristiyan âleminde din-devlet ilişkilerine baktığımızda üç farklı döneme ayrıldığı görülmektedir.

1. Bunlardan ilki; İncil'in esas alındığı dönemdir. İncil, Hıristiyanlara başlarındaki otoriteye boyun eğmelerini emretmiştir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi İncil'de konuyla ilgili biri Hz. İsa'ya, diğeri de Aziz Pavlus'a ait iki söz geçmektedir. Hz. İsa, "Kayzer'in hakkını Kayzer'e, Tanrının hakkını Tanrıya verin" (Matta, 22:21) diyerek otoriteye boyun eğilmesini tavsiye etmiştir. Pavlus da Hıristiyanlara; bütün yönetimlerin egemenlik haklarının Tanrıdan olduğu düşüncesinden hareketle, başlarında bulunan otoriteye mutlak surette itaat etmeleri gerektiğini söylemiştir (Pavlus'un Romalılara Mektubu:13;1-7). Din-devlet ilişkisiyle ilgili bu iki ilkeyi dönemin şartları gereği ortaya koyan Hıristiyanlık, yeni dinin Roma tarafından baskıya uğramamasını ve siyasi adımlar atarken güçlenmeden bastırılmasını önlemeyi amaçlamıştır. İnananlarına da; tüm insanların kardeş oldukları fikrinden hareketle; sevgi, dayanışma ve kardeşliğe dayalı, devletle problemi olmayan, mütevazı bir yaşam biçimi önermiştir. Hıristiyanlar, ilk dönemlerde; siyasi otoriteden baskı görmemek adına, dini siyasete karıştırmamak için dikkatli olmaya çalışan bir yaşam biçimiyle yetinmişlerdir.

2. İkinci dönem, Roma İmparatorluğu'nun zayıflamaya başladığı V. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Hıristiyanlığın siyasi güç olarak yükselmesi, Batı Roma'nın yıkılmaya

başlamasıyla aynı dönemlere denk gelmektedir. Batı Roma'dan dördüncü yüzyılın sonlarında ayrılarak Hıristiyanlığı resmi din olarak tanıyan ve diğer inançlara yasaklama getiren Bizans, daha önce de görüldüğü üzere, dini devletin altında ve ona bağımlı olarak örgütleyerek Ortodoksluk'u kurmuştur. İmparatorluğun batısında kalan ve yıllarca eziyet gören Hıristiyanlar ise; İmparatorluğun zayıflamasıyla, İmparatorluktan intikam alan ve Avrupa'da yaklaşık bin yıl süresince hâkim olan bir öğreti geliştirmişlerdir. Bu öğretinin ortaya çıkmasında Hıristiyanlığın kilise çerçevesinde örgütlenmesi büyük rol oynamıştır. Bu örgütlenme oldukça uzun bir zamanda ancak sistemli bir gelişme göstermiştir.

Başlangıçta ruhban sınıfı olmayan Hıristiyanlıkta, Hz. İsa'dan sonra çeşitli yerlere dağılmış olan havarilerinin etrafında inananların bir araya gelmesiyle küçük gruplar oluşmuştur. Yardımlaşmaya dayalı olarak oluşan ve her şeylerini paylaşan bu grupların varlıklarını sürdürebilmeleri, gıda bölüşümünün sağlanması, ibadetlerin yapılması gibi işlerin organize edilmesi için yapılması gereken işleri dine daha eskiden girenlerin üstlenmesi ile ruhbanlık ortaya çıkmıştır. İşlerin organizesi amacıyla ortaya çıkan bu sınıf, kilisenin hiyerarşik örgütlenmesinin ilk basamağını oluşturmuştur. Organize işiyle uğraşanlara "gözetici" anlamında "piskopos" denmiş, piskoposların kendi aralarında örgütlenmesiyle de daha sonraki zamanlarda Katolik Kilisesi oluşmuştur. Bu şekilde ortaya çıkan kilise, Roma İmparatorluğu'nun toplumsal düzen ve siyasal örgütlenmesinin içinde ondan bağımsız olarak kendi düzenini ve örgütünü kurmuştur. Kurulan bu düzen, imparatorluğun yıkılmasından sonra da ayakta kalmış, onun toprakları üzerinde ilk aşamada varlık kazanan feodal siyasal birimler ve sonra da devletler üzerinde üstün bir güç olarak varlığını sürdürmüştür (Yetkin, 2005:38-41).

Bu denli güçlü bir örgütlenmeye sahip olan ve devletlerin üzerinde hakim olabilecek bir otorite kuran kilisenin öğretisine göre; dünyevi ve dini olmak üzere iki ayrı iktidar vardır. İki iktidarın varlığının kabul edilmesi, bunların birbirleri ile olan ilişkilerinin nasıl olması gerektiği konusunu da beraberinde getirmiştir. Kilisenin güçlenmesiyle, Hıristiyan düşünürler giderek dinî iktidarın dünyevî iktidardan üstün olduğunu, başka bir deyişle devletin kilisenin buyruğu altında bulunduğunu öne sürmüşlerdir.

İlk bakışta dünya işleri ile din işlerini ayırıyor gibi gözükmesine rağmen uygulamada dünya işlerinin din tarafından yönlendirilmesi şeklinde yorumlanan iki iktidar öğretisi, Orta Çağ boyunca etkili olmuştur. Kilise kendi uğraş alanını ruh, devletinkini ise vücut olarak

belirlemiş ve kendi iktidarını devletinkinden kıyaslanamayacak kadar üstün görmüştür. Çünkü ruhun vücuttan üstün olduğu, kiliseye göre, oldukça açıktır. Ayrıca bu dünyadaki yaşamın amacı, insanı ahirete hazırlamak olduğuna göre; esas olan manevi yaşamdır. Maddi yaşam ise sadece bir araçtır (Yetkin, 2005:43).

Geliştiricileri Aziz Ambrosius (330-397), Aziz Augustinus gibi kilise babaları olan bu öğretiyile kilise, hem dünyevi hem de ilahi otoritenin merkezi haline gelmiştir. Ambrosius (340-397), Kilise'nin devlete üstün olduğunu ve yönetimin tümüyle kilisede olması gerektiğini savunmasa da, imparatorluğun dünyevi iktidarının karşısına kiliseye özgü bir iktidar alanı koymuştur. Onun düşünceleri, kilisenin dünyevi iktidar karşısında gittikçe güçlendiğinin göstergesidir. Ona göre dünyevi iktidarın yasalarının düzenleyebileceği alan sınırlıdır. Devlet, Tanrı'nın yasalarının üzerinde bir yasa koyamayacağına göre bu sınır Tanrı'nın buyruklarıdır. Bunun için Tanrısal şeyler üzerinde imparatorluğun söz hakkı olamaz (Şenel, 2010:259-260; Yetkin, 2005:47-48).

Ambrosius'un yaşadığı dönemde kilise, henüz, devlete açıktan açığa karşı çıkacak güçte olmadığı için, O, kilisenin devlet karşısında ayrı ve bağımsız yeri olduğu düşüncesini belirgin bir biçimde savunsa da kilisenin devletten üstün olduğu veya iktidarın kaynağının kilise olduğu fikrini ileri sürmemiştir. Aksine O, devletin yetkisini tartışma konusu yapmamış, dine aykırı devlet buyruklarına bile zora başvurarak karşı konulmaması gerektiğini savunmuştur (Yetkin, 2005:49).

Kilise'nin devletle ilişkisini ortaya koyan öğretinin şekillenmesinde oldukça etkili olan diğer kişi; Aziz Augustinus'dur. 386 yılında Hıristiyanlığı seçen ve ölünceye kadar Hıristiyan teolojisi üzerine birçok eser veren Aziz Augustinus'un, siyasal düşüncelerini ortaya koyduğu en önemli eseri; yirmi iki kitaptan oluşan De Civitate Dei (Tanrı Devleti)'dir. Augustinus, Hıristiyan öğretisinin sistematik bir bütünlük içinde anlaşılmasını sağlamak için, bu eserinde, insanlığın geçmişini, bugününü ve geleceğini Hıristiyanlık temeli üzerine kurulu bir tarih felsefesi ile açıklamaya çalışmıştır (Gökberk, 2008:138; Yetkin, 2005:60).

Ortaçağ Avrupa'sında devlet fikri; bilindiği gibi, feodalitenin zorlamasıyla oluşmuş kilise-devlet ikileşmesi şeklinde ortaya çıktığı için, bu dönemin temel tartışma konusunu oluşturan nedir? Din ile devlet arasındaki ilişkinin hangi niteliği tartışılmıştır? bu tartışmanın ana teması, kilise ile devlet arasındaki ilişkiyi belirlemek meselesi olmuştur. Bu tartışmanın

temelinde; Augustinus'ın bahsedilen eserinde ortaya koyduğu fikirler yatmaktadır. Eserde Augustinus, iki farklı sevgi tarafından kurulmuş iki farklı devlet türü ortaya koymuştur; Tanrıyı horlayan benlik sevgisinin kurduğu Yeryüzü Devleti, benliği horlayan Tanrı sevgisinin kurduğu Tanrı Devleti (Augustinus, 1973:381; Folscheid, 2005:41; Şenel, 2010:263; Gökberk, 2008:138). Bu iki devlet türü arasında daha başta kurulan ayırım Hıristiyan dünyasında devletin ikili düşünülmesine neden olmuştur (Birsin, 2004:27).

Augustinus, tüm toplumsal ve siyasal yaşamı Tanrı'nın iradesine bağlamış, bunun sonucunda da Hıristiyanlığın ortaya koyduğu ilkelerin dışında bir toplumsal ve siyasal yaşam imkânsız hale gelmiştir. O'na göre, insanın kurtuluşunun tek yolu; bu ilkeler ışığında bir toplumsal ve siyasal düzen kurmaktır. Ortaya koyduğu bu fikirlerle kiliseyi yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisi olarak gören ve Tanrı Devleti ile Yeryüzü Devleti'ni birbirinden ayıran Augustinus'den etkilenen kilise; iki karşıt devlet görüşünü, krallara ve imparatorlara karşı bir silah olarak kullanmış, kendisini Tanrı Devleti'nin yeryüzündeki temsilcisi olarak görmüş, Tanrı'nın buyruklarını yeryüzü devletlerine kendisinin bildirdiğini ve kendi buyruklarına uymayanların Tanrı'ya karşı gelmiş olacaklarını iddia etmiştir (Folscheid, 2005:41; Şenel, 2010:263; Gökberk, 2008:138; Yetkin, 2005:61-62).

Kilise (Tanrı Devleti) ve devleti (Yeryüzü Devleti) belirgin bir biçimde birbirinden ayıran Augustinus, devletin ancak Hıristiyan bir devlet olması ile mutluluktan, adaletten ve gerçek barıştan söz edilebileceğini söylemiştir. O, insanlıkla birlikte başlayan bir mücadeleden söz ederek, en zorba yönetimlerin hatta kökeninde haydutluk bulunan siyasal iktidarların bile toplumsal düzeni ve barışı sağlamayı amaçladığını, verdikleri mücadelenin bireyleri mutluluğa, toplumları barışa götürmek için olduğunu belirtmiş, bu mücadelenin Hıristiyanlıkla birlikte son bulması gerektiğini söylemiştir (Augustinus, 1973:380-381). Çünkü artık Hıristiyanlık vardır ve Hıristiyanlığı benimsememiş bir devlet zorbalığa dayandığı için barışı sağlayamaz ve kişileri mutluluğa ulaştıramaz. Devletin Hıristiyanlaşması, Yeryüzü Devleti'nin Tanrı Devleti'ne yakınlaşması ve insanlığın kurtuluşa doğru ilerlemesi demektir (Folscheid, 2005:40; Şenel, 2010:264-265; Gökberk, 2008:138; Yetkin, 2005:64).

Görüşleriyle İncil'e farklı bir yorum getiren Augustinus'a göre, biraz önce de bahsedildiği gibi, Katolik Kilisesi ilahi otoritenin yeryüzündeki temsilcisiydi. O, "Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü" olarak kabul ettiği kiliseyi dinin tek temsilcisi haline getirdi

(Augustinus, 1973:394). Reform hareketinin başladığı döneme kadar etkisini devam ettiren bu öğretiyile birlikte, V. yüzyıldan itibaren dünyevi otorite ilahi otoritenin hükümranlığı altına girmeye başlamıştır.

3. On üçüncü yüzyılda Aziz Thomas Aquinas'la (1224-1274) başlayan üçüncü dönemde, Ortaçağ boyunca hor görülen “insanilik” yeniden değer kazanmış ve eski anlayış ilk darbeyi almıştır. Thomas'ın devlet felsefesi, Aristoteles ve Augustinus'in düşüncelerinden oluşan bir karmadır. Thomas, insanın yapısı gereği kendi cinsleri ile birlikte yaşamak zorunda olduğunu, Yeryüzü Devleti'nin Tanrı Devleti'nin bir kopyası olması gerektiğini ve kilisenin devletten üstün olması gerektiğini ifade etmektedir (Göze, 1987:83-84). “Tanrı mülküne, sadece ilahi güçle ulaşılabilir. İnsanların kurdukları yönetimler, insanları bu hedefe ulaştıramazlar. Tanrı krallığına yardımcı olmak; dünyevi kralların ellerinde değil, papazların ellerindedir. Hepsinden de öte başpapazın, Aziz Peter'in halefi, Mesih'in vekili, Roma'daki papanın elindedir. Ona, bütün krallar, Mesih'e tebaalık eder gibi tâbii olmalıdır.” (Ebenstein, 2001:120; Parkinson, 1976:73) diyen Thomas'a göre Yeryüzü Devleti'nde egemenlik Tanrı'dan gelmektedir ve iktidar Tanrı'nın koyduğu kurallara uygun işlemek zorundadır. Tanrı'nın koyduğu kurallar kilise tarafından bilindiği için kilise devletten üstündür ve devlet kiliseye tâbii olmak zorundadır (Parkinson, 1976:73; Göze, 1987:84). Merkezi, güçlü krallık fikrinin XIII. yüzyılda ortaya çıkmasında etkili olan Thomas'ya göre; din kurallarına uygun olarak işleyecek olan devlet, adaletli ve mümkün olduğunca güçlü olmalıdır. Thomas, mevcut iktidarı kullananın Tanrı tarafından atanmadığını, kullandığı egemenliğin Tanrısal olduğunu, atamanın halk aracılığıyla yapıldığını belirterek iktidarı laikleştirmeye başlamıştır (Çuhadar, 2007:117; Folscheid, 2005:45-46; Şenel, 2010:281-282; Gökberk, 2008:153-154; Parkinson, 1976:75; Göze, 1987:85).

1879'da Katolik Kilisesi'nin aldığı bir karar gereğince tüm Katolik eğitim kurumlarında öğretileri; tek doğru, tek gerçek olarak okutulan, bu nedenle de günümüzün yaşayan bir gerçeği olarak etkinliğini sürdüren Thomas Aquinas'ın yaşadığı dönemde, Katolik Kilisesi hem siyasal ve hem de dinsel bir güç olarak gelişiminin doruğuna ulaşmış bulunuyordu. Ama feodal krallıklar da birer güç merkezi oluşturmaya başlamışlardı. O, ilk defa devletin yetki ve görevlerine vurgu yaparak Yeryüzü Devleti'ni bir gerçeklik olarak kabul etmiş, yasaları; Tanrısal, doğal ve insani olarak üçe ayırarak, doğal ve Tanrısal yasalara uyması şartıyla da olsa, insanın koyduğu yasaların değerine vurgu yapmıştır. O, insanın

oluşturduğu Yeryüzü Devleti'nin belirli şartlar içinde meşru olabileceğini kabul etmiş ve yetki alanını belirlemiştir (Yetkin, 2005:67-80; Parkinson, 1976:73; Göze, 1987:80-81).

Bu öğreti, Augustinus tarafından ortaya konulan, insanın ortaya koyduğu şeylerin değersiz olduğu inancına darbe vurarak onların da değerli şeyler olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Öğreti, oluşturduğu hukuk sisteminde insana da yer vererek, Hıristiyanlıkta dünyevi olana ilk defa yer açmıştır. Bu hukuk sistemiyle ilk kez insanın yaptığı yasaya meşruluk kazandırılmış, yönetimi dünyevi ve uhrevi olarak kesin bir şekilde ayıran Augustinus öğretisine teolojik bir darbe vurulmuştur. Aquinas'ın ortaya koyduğu teolojiyle dünyevi bir karakter kazandırdığı skolâstik felsefeyi fikirlerine temel yapan Martin Luther ve Jean Calvin ise, yaklaşık iki yüz yıl sonra, ulusal özellikler taşıyan ve siyasal güç kaynağı haline gelmiş kiliseye karşı tepki ortaya koyan Protestan hareketi başlatarak, dünyevi otoritenin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır.

Üçüncü dönemde ortaya çıkan Protestanlığın beş önemli sonucu olmuştur. Birincisi; Kilise, bireyle Tanrı arasındaki ilahi kurum olma özelliğini yitirmiş, sadece ibadet mekânları haline getirilerek dünyevi bir kurum olmuştur. İkinci olarak; inananlar arasındaki ruhban-ruhban olmayan ayrımını kaldırarak dünyeviliğin temelini oluşturan sıradan insan yüceltilmiştir. Üçüncü olarak; aradaki aracılardan ortadan kaldırılarak kişilerin dinin ana kaynaklarına ulaşmaları sağlanmış ve din, bireysel olarak yaşanılır hale getirilmiştir. Dördüncü olarak; Fransa'da Gallikan Kilisesi, İngiltere'de ise Anglikan Kiliseleri ile ilk örneklerini veren, dinin ulusal bazda örgütlenmesi sağlanmış, Katolik Kilisesi ile olan bağların koparılması ve her ulusun kendi ulusal dini organizasyonunu oluşturmasının yolu açılmıştır. Diğerlerine göre konumuz açısından daha büyük önem taşıyan beşinci sonuç ise; dünyevi otoritelerin meşru olarak kabul edilmesi olmuştur. Bu durumla beraber Orta Çağ boyunca süren dünyevi otorite ile ilahi otorite arasındaki gerilim ortadan kalkmış; yeni anlayışın ortaya koyduğu Hıristiyanlık, devletler üzerindeki otorite iddiasından vazgeçerek siyasi olmaktan çıkmıştır. Ortaya çıkan yeni din anlayışı, ulus devletlerin oluşmasında olduğu gibi dinle devleti ayıran sistemin kabul görmesinde de büyük bir rol oynamıştır. Dinle devletin ayrı kabul edildiği sistem, yeni din anlayışının ortaya atıldığı ülkelerin sınırlarını aşarak zamanla tüm Avrupa'nın ortak paydası olmuştur.

Üçüncü dönemin en önemli sonuçlarından olan Reform hareketini ortaya çıkaran süreç şu şekilde özetlenebilir: Roma'nın çökmesiyle ortaya çıkan otorite boşluğundan yararlanan

kilise, imparatorların sağlamış olduğu imkânlar nedeniyle, mali açıdan oldukça zenginleşmiştir. Bu dönemde, devlet işlerine de el atmaya başlayan kilise; siyasi otoriteyi ele geçirerek imparatorluk sonrası ortaya çıkan krallıklar üzerinde hâkimiyet ilan etmiş, iktidarını sürdürüebilmek için kiliseyle iyi geçinmek zorunda kalan kralların tutumu kilisenin gücünü daha da arttırmıştır. Böylece yürütme erki üzerine hâkimiyet kuran kilise, daha önce de belirttiğimiz gibi, yasama ve yargı erklerini de ele geçirerek gücüne güç katmıştır (Karatepe, 1996:29; Ünaltay: 1990:31).

Elinde topladığı bütün erklerle Hıristiyan âlemini baskı altına alan kiliseye karşı oluşan tepkiler de Reform hareketiyle su yüzüne çıkmıştır. Bu hareketle kilisenin dünyevi iktidara müdahalesi sınırlanmaya başlamış, sınırlama hukuk metinlerine göre üç aşamada gerçekleşmiştir. İlk aşamada; Katolik kilisesinin otoritesi sınırlanarak diğer Hıristiyan mezheplerine din özgürlüğü sağlanmış, ikinci aşamada; diğer dinlere özgürlük verilmiş, üçüncü aşamada ise; dine dayalı hukuk ve yönetim kuralları kaldırılarak, dini referans almayan pozitif kurallar konmuştur (Karatepe, 1996:30).

1517'de Almanya'da, kutsal metinleri anlamada ve onlardan hüküm çıkarmada kişilere de hak tanınması gerektiğini savunarak ruhbanlığı reddeden (Rayyıs, 1995:34) Martin Luther tarafından başlatılan reform hareketi; papanın dünyevi hiçbir otoritesinin bulunmadığını, otoritenin prenslere verilmesi gerektiğini, ruhbanlarla laikler arasında hiçbir farkın olmadığını, yeryüzündeki tek otoritenin dünyevi iktidar olduğunu öne sürerek Protestanlığı oluşturmuştur. Protestanlık Cenevre'de, Luther'den farklı olarak devleti kilisenin emrine veren, Calvin tarafından burjuva ahlakıyla bütünleştirilerek teokratik bir devlete dönüştürülmüştür (Fıglalı, 1997:8). Pavlus'un Romalılara Mektubu'nu ve Petrus'un Birinci Mektubu'nu yorumlayan Calvin; kralın Tanrı ile beraber anılmasını kutsal yücelikle donatılmasının işareti kabul ederek, krala yapılan itaatın sadece korkudan olmaması, bu itaatın Tanrıya itaat demek olduğunun farkına varılarak yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Calvin'e göre; Tanrıya karşı gelmeden yöneticiye karşı gelineceğini iddia etmek kendini kandırmaktır. Çünkü silahsız bir yönetici, cezalandıramayacağı için küçümsense de Tanrı silahlıdır ve intikamını alır (Calvin, 1969:48-51).

Reform hareketleri sonrasında Hıristiyanlık ile aydınlanmanın sentezi yapılmış ve bu sentezden de şu üç ilke meydana gelmiştir; kişisel dini özgürlüğün kabul edilmesi, din ile devletin birbirine karşı özerk olması, din ile devletin işbirliği yapabilmesi (Ferrari, 2002:28).

1.2. Reform Sonrası Din-Devlet İlişkisinde Ortaya Çıkan Yaklaşımlar

Reform sonrasında, Avrupa’da, acaba din-devlet ilişkisi nasıl şekillenmiştir? Eski durum ile yeni durum arasında farklar var mıdır? Varsa bu farklar nelerdir? Reform sonrasında Batı’da din-devlet ilişkileri üzerine fikir üreten düşünürlerin konuya dört farklı şekilde yaklaştıkları söylenebilir (Barbier, 1999:15). Bu yaklaşımların, yukarıda incelediğimiz, din ile devlet arasındaki ilişki tiplerine kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır.

1. Reform sonrası ortaya çıkan bu dört yaklaşımdan ilkinde bakıldığında; dinin siyaset üzerine mutlak hâkim kılındığı görülmektedir. Bu yaklaşıma göre devlet edilgendir ve din tarafından şekillendirilir, devletin dinden bağımsız bir varlığı yoktur. Dinin ilkeleri ve kurallarına göre şekillenen bir devlet anlayışına sahip olan ve dinsel tasarım olarak isimlendirilebilecek olan bu yaklaşım, Ortaçağ Hıristiyanlığına aittir. Bu yaklaşımın savunucuları; Luther ve Calvin gibi din reformcuları, Bodin gibi bir doğal din taraftarı, Bossuet gibi bir din adamı ve Maistre (1753-1821) gibi Katolik bir filozof olup, ortak özellikleri dindar olmalarıdır.

Ruhani iktidarla cismani iktidar, Papa’yla imparator arasında zorlu mücadelelerle geçen Ortaçağ, her iki tarafın teorisyenlerinin üstünlük mücadelesine sahne olmuş, sonuçta ruhani iktidar yanlılarının ortaya attığı ve 1302 tarihli Unam Sanctam (tek kutsal) belgesinde yer alan iki kılıç teorisi ile ruhani iktidar hem ruhani hem cismani otoriteyi kendisinde bütünleştirmiştir. Bu teoriye göre; ruhani ve cismani olarak ikiye bölünen iktidarın ilki doğrudan Papa’ya izafe edilirken diğeri Papa’nın otoritesi altında hükümdarlara verilir. Ruhani iktidarın üstünlüğü vurgulanarak siyasal alan ruhani iktidara tâbii kılınırdı. Çeşitli itirazlara rağmen, bu teori; Ortaçağ Hıristiyanlığına kendisini temel kural olarak kabul ettirmiştir. Ancak Protestan reformundan hemen önce bu teori, Papalığın aşırılıkları yüzünden gözden düşmüştür. Teorinin gözden düşmesine rağmen dayandığı temel olan ruhani olanın mutlak üstün olduğu fikri olduğu gibi kalmış, bu temel fikir; dinin aslına dönme çabaları ile birlikte yeniden güçlenmiştir. Hıristiyanlığı, ilk dönemindeki hakikat ve saflıkla yeniden diriltmeyi amaç edinen Luther ve Calvin, dinin toplum içindeki rolüyle ilgili düşünürlerken çözümü; yeni temeller üzerinde bir Hıristiyan toplum inşa etmekte bulmuşlardır. Yeni toplum inşa edilirken iki kılıç teorisinin özünü oluşturan ruhani olanın üstünlüğü fikri ise iki reformist tarafından temel kabul edilmiştir. Luther’e ait olan iki krallık kuramında ve Calvinist iki iktidar ayırımında bu temel fikri görmek mümkündür. Reform hareketinin siyasal

bölünmelere ve iç savaflara neden olduğunu gören Bodin, dinin toplumsal ve siyasal önemini yabana atmadan kavga ve çatışma kaynağı olarak gördüğü mezhep bölünmesinin ve dini mücadelelerin önüne geçmek için, devletin doğal din üzerine kurulması gerektiğini savunmuştur. Bu yaklaşım içerisinde ismini zikrettiğimiz Bossuet ise, önce ruhani ile cismaniyi tam olarak birbirinden ayırmış, daha sonra ruhani olanın üstünlüğü ile devletin ruhani iktidarın otoritesinden kurtulması gerektiği fikrini uzlaştırmayı denemiştir. XVI. yüzyıl sonlarında fikirlerine rastladığımız Maistre, dini tamamen soyutlayan Fransız İhtilali'ne tepki olarak, modern devletle papalığın himayesinde Hıristiyanlığı uzlaştırmak Ortaçağ Hıristiyanlığına dönüşü ve din-siyaset ittifakının din lehine tekrar kurulması gerektiğini savunmuş, Papalığın Hıristiyan Avrupa'yı yeniden oluşturacağına inanmıştır (Barbier, 1999:25; Şenel, 2010:319-320,323-325).

2. İkinci yaklaşım, birincinin aksine; siyasetin dine hâkim olması, onu kendi çıkarına göre yönlendirmesi yani dini bir araç olarak kullanması gerektiğini söylemektedir. Araçsal tasarım olarak da isimlendirilebilecek olan bu yaklaşıma dâhil olan filozoflardan bazılarının; dinin öz değerini reddetmeden onu toplum hizmetine koşmayı (Machiavelli ve Montesquieu), Hobbes ve Rousseau'nun ise dinin tamamen siyasete göre şekillenmesini, devlet karşısında söz hakkının olmaması gerektiğini savundukları anlaşılmaktadır (Barbier, 1999:15).

Bu düşünürlerden Niccolo Machiavelli (1469-1527), “ne pahasına olursa olsun iktidar” temel prensibinden hareketle, iktidar arayışının kendine ait kuralları olduğunu ve bunların çoğunlukla ahlakın ve dinin kuralları dışına taşıtığını söylemiştir (Machiavelli, 1959:122). Devleti, olduğu gibi tanımlama cesareti gösteren bir realist olarak bilinen (Mosca, 1968:105-106) Machiavelli'in ortaya koymaya çalıştığı şey; iktidar mücadelesi verenlerin neler yaptığını söylemek ve onlara bu işi daha iyi nasıl yapacakları konusunda akıl vermektir (Göze, 1987:104-110). İktidar arayışındaki gayri ahlakiliğin farkında olan düşünürün, bunun insan doğasından kaynaklandığını ve aşılamayacağını ima etmesi dikkat çekicidir (el-Efendi, 2009:30; Şenel, 2010:332, Barbier,1999:108-109; Mosca, 1968:102; Parkinson, 1976:76). Machiavelli'nin, insanın potansiyel olarak yaratıcı bir güç taşıdığına inandığı ve insandaki ana içgüdünün; egemen olma içgüdü olduğu savunduğu bilinmektedir (Göze, 1987:102-103). Devlet de bu egemen olma içgüdüünün bir sonucudur. Kendisine kadar geçen dönemde siyaset üzerine fikir üretmiş birçok düşünürün aksine Machiavelli, devleti araç olarak görüp devletin amacı üzerine yoğunlaşmamış, devleti amaç kabul ederek diğer düşünürler tarafından

devletin amacı olarak gösterilen; adalet, mutluluk, din, özgürlük, gibi değerleri devletin aracı olarak saymıştır. Devlet, bu değerlerin hepsini bekası için kullanmalıdır (Machiavelli, 1999:105-106; Eliçık, 2011:265-266; Şenel, 2010:335). Machiavelli'ye göre devlet, Hıristiyanlıktan bağımsızlaşmalıdır ancak dini yok saymamalı, bekası için, toplumu etkileme gücünü kullanmalıdır (Machiavelli, 1959:150-155; Şenel, 2010:334; Barbier,1999:113).

İktidarın kendine ait kuralları olduğu fikri; istikrarsız ve zor zamanlarda yaşadığı için, istikrarı her şeyin üzerine yerleştiren Thomas Hobbes (1588-1679) tarafından geliştirilmiştir. Siyasi fikirlerini ve devlet tasarımını Leviathan adlı eserinde ortaya koyan Hobbes, devletin neden gerekli olduğunu açıklarken; yola insanların eşit olması gerçeğinden çıkar. İnsanların hepsinin eşit olması, ulaşılmak istenen hedeflerin benzer veya aynı olması sonucunu doğurmakta, bu da insanlar arasında güvensizliğe ve düşmanlığa neden olmaktadır. Güvensizlik ve düşmanlık, insanları güvenli ortam buluncaya kadar diğerleriyle çatışmaya, savaşmaya zorlamaktadır. Her türlü hile ve zorlamanın meşru sayıldığı bu savaşların olmaması için devlete gereksinim duyulur. Çünkü ancak devlet, insanların hepsini birden korku altında tutar ve insanları birbiriyle mücadele ettiği güvenli ortamı sağlar. Devletin amacı bireyin güvenliğidir. Ona göre; insanın iktidar hırsı tatmin edilemeyeceği için insanlar ancak herkesin kayıtsız ve şartsız bir şekilde teslim olacağı güçlü bir otorite ile istikrarı yakalayacaktır. Kendi meşruiyetini oluşturacak olan bu otoritenin, din dâhil, bütün kurumları hâkimiyetine alması gerekmektedir (Hobbes, 2002:209-214; Parkinson, 1976:79-80; Şenel, 2010:352-353). Böylece, dinin doktrinin oluşturulması ve kurallarının yorumlanması otoritenin tekelinde olacaktır (el-Efendi, 2009:32; Parkinson, 1976:80). Dinin amacını; insanları yasalara itaate, barışa, yardımseverliğe ve sivil topluma daha uygun hale getirmek olarak belirleyen Hobbes'un, devletin hizmetinde milli bir kilisenin varlığını savunduğu anlaşılmaktadır (Tannenbaum ve Schultz, 2007:248; Parkinson, 1976:80-81; Şenel, 358-359).

Devletin amacını adaleti etkinleştirmek olarak belirleyen Rousseau'ya (1712-1778) göre; her türlü adalet Tanrı'dan kaynağını almaktadır. İnsanlar, Tanrı'dan gelen bu adaleti; doğal halde bir birleri arasında gerçekleştirme yetisinden yoksun olduklarından, aralarında karşılıklı adaleti sağlamak için yasalara ve devlete gereksinim duyulmuştur (Rousseau, 2002:357-358; Şenel, 2010:390-397; Göze, 1987:200). Rousseau, devletin ihtiyaçlarına göre düzenlenmiş bir sivil dinin mutlaka olması gerektiğini, bunun yurttaşlık bilinci için gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Geleneksel dinleri toplumun birliğini bozup çatışmaya neden

oldukları için değersiz gören Rousseau, gerekli olanın; yanlış ve yalanlar üzerine kurulmuş olsa da toplumsal birliği temin edip adaleti sağlayan sivil din olduğunu söyler (Rousseau, 1996:46 vd.; Folscheid, 2005:91). Bu sivil din, halkın tüm hayatını, adetlerini, geleneklerini ve kanaatlerini kapsayıp; her rejimde birliğin duygusal temelini sağlar (Tannenbaum ve Schultz, 2007:306; Barbier, 1999:160-161). Rousseau'nun sivil dinden kastının Tanrı'sız bir din olmadığı, gelenekselleşmiş olan ve insanlar arasındaki birliği bozan o dönem dinlerinden farklı, yeni bir din olduğu anlaşılmaktadır.

3. İkinci yaklaşımı tehlikeli olarak görüp ona tepki şeklinde ortaya çıkan üçüncü yaklaşım ise; din ile siyasetin ayrı varlık alanları olduğunu, birbirlerinden ayrılmalrı gerektiğini ve birbirlerinin hâkimiyetinden kurtarılmalrı gerektiğini savunmuştur. Liberal tasarım da denilebilecek olan bu yaklaşım içerisinde incelenen düşünürlerin (Locke, Constant, Tocqueville) dinin öz değerlerine karşı duyarlı oldukları görülmektedir (Barbier, 1999:16).

Dini bir araç olarak görüp devletin çıkarı için kullanılabileceğini savunan, dinin kendisine ait bireysel ve toplumsal değerini görmezden gelen bir anlayıştan sonra İngiliz filozofu Locke ise, savunduğu hoşgörü adına, din ve siyasetin birbirinden ayrılması gerektiğini ve kilisenin devletten bağımsız olmasını istemiştir. Bunu yaparken esas amacı dini ötekileştirmek değil, dine sahip olduğu değeri iade etmektir. Hobbes'in mutlakıyetçiliği göklere çıkararak teorisine karşı, anarşinin alternatifinin mutlakıyetçilik olmadığını savunan John Locke'a (1632-1704) göre; devletin otoritesi zorbalığa dayanırsa, anarşinin adaletsizliğinden daha kötü olabilir. Bu nedenle olması gereken zorba ve sınırsız güce sahip hükümet değil, yönetilenin rızasına dayalı ve sınırlı hükümettir (Locke, 2003a:692-694; el-Efendi, 2009:34; Barbier, 1999:189-190; Şenel, 2010:367-373; Gözler, 2009:38-39; Göze, 1987:156-158). Bu yaklaşıma göre dine özgürlük talep edilmekte, dinin devletten ayrı bir alan oluşturması gerektiği savunulmaktadır (Locke, 2003b:695-698; Barbier, 1999:191-193). Locke'un bu fikirleri ancak Fransız İhtilali'ndan sonra değer kazanmıştır. Tam bir din özgürlüğünü ve dinin, din alanında yetkin olmadığına hükmettiği siyasal iktidardan, mutlak bağımsız olması gerektiğini savunan Constant (1767-1830), bu yaklaşım içerisinde incelenebilecek bir diğer düşünürdür (Barbier, 1999:184; Göze, 1987:244-253). Bu yaklaşım içerisinde ismini anmamız gereken bir diğer düşünür de; dini, iktidardan kurtarma amacının Hıristiyanlığın modern toplumdaki etkinliğini artırmak olduğunu savunan Tocqueville'dir (1805-1859) (Barbier, 1999:184; Göze, 1987:253-261; Mosca, 1968:220).

Aydınlanmanın başlangıcından itibaren, Batı’da, dine karşı fikirler ortaya çıkmaya başlamıştır. Dönemin düşünürleri açıkça Hıristiyanlığı tenkit etmiş ve din adamlarının yönetimine karşı çıkmışlardır. Fransız İhtilal’i ile birlikte ruhban sınıfının malları ve statüsü tartışma konusu yapılarak ayrıcalıkları ellerinden alınmıştır. İhtilalle başarısızlığa uğrayan Kilise, XIX. yüzyılda sosyal ve düşünsel hayatın din dışı şekillenmesine engel olmaya çalışmışsa da başarılı olamamıştır (Armaoğlu, Sanal). Buna rağmen Hıristiyanlık, Batı dünyasının resmî dinî olarak kalmış ve bu gelenek XX. yüzyılda kısmen terk edilmiştir.

XIX. yüzyılla birlikte artık din ile siyaset arasındaki ilişkiyi incelemek klasik tarzdan farklılık arz etmeye başlamış, bu iki gerçekliği birbirinden tamamen ayırmak veya sınımsız birleştirmek söz konusu olmaktan çıkmıştır.

4. Dördüncü yaklaşım; bu yaklaşımda ele alınabilecek düşünürlerden bir kısmı, seküler esinli yeni bir din inşa etmeye çalışmış ve geleneksel dinlerin modern toplumun ihtiyaçlarını karşılayamayacağını savunmuştur. Saint Simon (1760-1825) ve Comte (1798-1857), yaklaşımın bu tezini savunan düşünürlerdir (Mosca, 1968:221-224). Aynı yaklaşım içerisinde yer alan Gramsci (1891-1937), Marx (1818-1883) ve Engels (1820-1895) ise dini; insanı yabancılaştırıcı bir unsur olarak görerek, dinin mutlaka ortadan kalkacağını iddia etmiş ve dine cephe alarak onu suçlamışlardır (Barbier, 1999:17).

Bu yaklaşıma göre; modernleşmeyle birlikte din, işlevini yitirmiştir; artık bir Tanrı’ya ihtiyaç yoktur. Toplumun kendini devam ettirebilmesi için bir dine ihtiyaç olmakla birlikte bu din Hıristiyanlık değil, tanrısız yeni insanlık dinidir. Bu dinin temel öğretisi; insan aklına ve insanın ilerlemesine iman etmektir, çünkü insan aklından başka yüce güç yoktur (Comte, 2001:32-33; Göze, 1987:234-237). Bu yaklaşımın ortaya çıktığı yüzyıla kadar bazı batılı düşünürler dinle ilgili çekincelerini belirtmiş olsalar da hiç biri dinsiz bir toplumsal yapı önermemiş, din ile siyaset ilişkisini; hep ikisinin birlikte var olması gerektiği savı üzerine kurmuşlardır. XIX. yüzyılla beraber artık din; eleştirilen, varlığının gerekliliği tartışılan bir kurum haline gelmiştir (Göze, 1987:291; Folscheid, 2005:120). İlk önce geleneksel din olan Hıristiyanlık reddedilmiş, sanayi toplumunun ihtiyaçlarına cevap veremediği öne sürülmüş, sanayi toplumunda dinin gerekli olduğu görüldüğü için de yerine rasyonel tabiatlı ve laik yeni bir din ortaya konulmaya çalışılmıştır. Saint Simon’un da aralarında yer aldığı ütopyik sosyalistler bu fikri savunarak, gerçek ve yenilenmiş vasıflarını ekledikleri, aslından farklı bir Hıristiyanlık önermişlerdir. Nevi şahsına münhasır bir insanlık dini tahayyül eden Comte da

yeni din öneren düşünürler arasındadır (Comte, 2001:32; Göze, 1987:234-237). Marx ve Engels ile birlikte din eleştirisi daha radikal bir biçim almış ve artık hiçbir dinin sanayi toplumunun problemlerini çözemeyeceği savunulmaya başlanmıştır. Onlara göre din, insanı yabancılaştırıcıdır ve komünist toplumda kendiliğinden tamamen ortadan kalkacaktır. Ortadan kalkması kesin olduğu için de dinin devletle ilişkisi gibi bir problem rahatlıkla aşılabacaktır (Marx ve Engels, 1998:119-120; Barbier, 1999:290; Folscheid, 2005:119-121; Mosca, 1968:239-245).

1.3. Günümüzde Avrupa'daki Durum

Hıristiyan âleminin, din-devlet ilişkileri açısından, günümüzdeki durumu ile ilgili bir tespit yapılacak olursa; daha önce Avrupa'da dinî ve dünyevi otorite olan kiliseler, yukarıda bahsedilen olaylar sonucu, toplumdaki siyasi hâkimiyetini devlete terk etmek zorunda kalmışlardır. Bu durum, dinin bundan sonraki konumu ile ilgili birtakım soruları beraberinde getirmiştir. Din açısından da devlet açısından da problem olan bu sorular; devletin dine, dinin devlete ne kadar karışacağı veya karışmayacağı ile ilgilidir ve bu sorulara verilen cevaplar Avrupa'da üç farklı uygulamanın ortaya çıkmasına neden olmuştur (Er, 1996:132).

Din ile devletin iç içe olması olarak adlandırılabilir olan ilk uygulamada; her iki kurum da hiçbir zaman birbirinden ayrı düşünülmemiş, devlet dinî bir ihtiyaç olarak telakki edilmiş, siyasî ve dinî otorite aynı şahısta toplanmıştır. Günümüz Avrupa'sında Vatikan Devleti bu uygulamanın en bariz örneğini teşkil eder (Robert, 1998:18).

Din ve devletin ayrı ayrı, fakat birlikte olması olarak adlandırılabilir olan ikinci uygulama; ülke içinde din ve devletin ayrı ayrı iktidarlar oluşturup birlikte bulunmaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu uygulama iki farklı şekilde kendini gösterir. İlkinde devlet, dinin sosyal hayatı düzenleyici yönüne vurgu yaparak dinleri tanır. Bu şeklin günümüzdeki örneği; İsviçre'dir. İsviçre'de Katoliklik ve Protestanlık birlikte tanınmış ve iç işlerinde bağımsız kabul edilmiştir. İkincisinde ise; dinin devlet dini olması durumu söz konusudur. Devlet, diğer din ve mezheplere göre bir din veya mezhebe ayrıcalık tanır ve buna hukuki metinlerde yer verir. Bu şeklin günümüzdeki örneği İspanya'dır. İspanya 1976'dan itibaren Katolikliği resmi din olarak kabul etmiş ve kilise mensupları lehine bazı kararlar alarak onları vergiden ve askerlikten muaf tutmuştur (Robert, 1998:22-31).

Din ve devletin birbirinden ayrılması olarak adlandırabileceğimiz üçüncü uygulamanın da üç şekli ortaya çıkmaktadır. İlkinde devlet dini işlere ve kurumlara hiçbir yakınlık duymadan, müdahale etmeden, ilgisiz bir tavır belirler. Bu uygulama günümüzde ABD’de kendini göstermektedir. İkincisinde eski doğu bloğu ülkelerinde olduğu gibi düşmanca bir ayırım söz konusudur. Devlet dini kendisinden ayırmakla kalmaz yok etmek için mücadeleye girişir. Din eğitimi engellenir, mabetler yıkılır. Üçüncüsünde ise bütün dinlere müsamaha gösterilir ancak din mensuplarına hiçbir destekte bulunulmaz. Günümüz Fransa’sı ve Portekiz bu şekle örnek olabilir (Robert, 1998:31-40).

1.4. Hıristiyan Mezhepleriyle Ortaya Çıkan Modeller

Hıristiyanlık tarihine, başlangıçtan itibaren, din-devlet ilişkisi açısından bakıldığında; ortaya çıkmış olan üç mezhebe göre üç ayrı ilişki modelinden söz edilebilir (Bulaç, 1994:83). Birincisi; Ortodoksluğa özgü bir modeldir ve Bizans’ta uygulandığı için “Bizansist” model de denilebilir. Bu modelde din, devlete tabidir ve dinin devlet içerisinde bir kurum haline geldiği görülür. İkincisi Katolikliğe özgü bir modeldir. XI. yüzyılda mezhebin en kıdemli dini önderi olan Papa’nın, kralların üzerinde bir otorite elde etmesiyle kilisenin nüfuzu artmıştır. Taç giydirme ve krallığın onaylanması gibi yetkiler, engizisyon mahkemeleri ve aforoz gibi mekanizmalar ile din (kilise), devlete hükmeder hale gelmiştir. Üçüncü model Protestanlıkla ortaya çıkmış olan laik modeldir. Bu model; din ile devletin yetkilerini belirleyerek aralarındaki egemenlik yarışını sona erdirmeyi hedefler. Halen devam eden bu dönemde Hıristiyanlık halk üzerinde etkin olmakla beraber devlet karşısında bir güç olarak bulunmamakta siyasetten uzak durmaya çalışmaktadır. Laik model, siyasi bir güç haline gelmiş olan kiliseyi, ruhani işlerle meşgul olacağı bir konuma getirir.

Hıristiyanlıkta din ile devlet arasında ortaya çıkan bu modeller, din ve devletin ayrı birer alan ve ayrı birer kurumsal yapı olduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu modeller Hıristiyanlık tarihinin daha önce vurgu yaptığımız doğal şartlarında ortaya çıkıp gelişmiştir. Nitekim Hıristiyanlık tarihi; Tanrı’dan rol çalmaya çalışan örgütlenmiş otoriteyle (kilise), toplumları yöneten örgütlü otoritenin (devlet) çatışması tarihi olarak kabul edilebilir. İlk zamanlarda devlet, kilise otoritesini kontrol altında buldurmuş (Ortodoks modeli), sonra devlet otoritesi, tanrısal güce yenik düşmüş ve kilise, devletleri kontrol etmeye başlamış (Katolik modeli), ardından ise tanrısal gücün yıkıcı etkilerinin görülmesiyle kiliseyi siyasi güç olmaktan çıkaran üçüncü aşama başlamıştır (Protestan modeli) (Yılmaz, 2010:33).

1.5. Değerlendirme

İncil’de geçen; “Kayzer’in şeylerini Kayzere, Tanrı’nın şeylerini Tanrı’ya verin” (Matta:22;21) sözüne dayanılarak Hıristiyanlığın öz itibarıyla laik olduğu savı, yine İncil’de geçen Hz. İsa’nın şu sözü nedeniyle doğrulanamamaktadır; “Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez; çünkü ya birinden nefret eder ötekini sever, ya da birini tutar ötekini hor görür. Siz hem Tanrı’ya hem Mammon’a (maddi şeyler) kulluk edemezsiniz.” (Matta:6;24). İlk sözün kritiğini yaptığımızda, daha önce de tespit ettiğimiz gibi, görülmektedir ki; sözün söylendiği dönemde Filistin’de Roma İmparatorluğuna bağlı bir siyasi düzen ve Roma tarafından atanmış bir vali bulunmaktaydı. Roma ile uzlaşma sağlamadan bir dinin siyasi adımlar atması imkânsızdı. Böyle bir ortamda din adamının; dinini yaşayabilmesi, güçlendirebilmesi ve anlatabilmesi için siyasetten uzak, devletin işine karışmadan sadece dini işlerle meşgul olması gerekmektedir. Bu sözü söyleyerek Hz. İsa, Roma’yı kendisine ve dindaşlarına düşman etmemiş, diğer taraftan da ruhi ve dünyevi olanı ayırarak kendisi tarafından temsil edilmeyen dünyevi tarafın meşruiyetini tartışılır hale getirmiştir (Arkoun, 1995:173). Ruhi ve dünyevi otoritenin ayrıldığı ikinci sözde net bir şekilde görülmektedir; otorite Tanrı ve dünyevi şeyler olarak ikiye ayrılmış, ikisinden birinin tercih edilmesi gerektiği belirtilmiştir.

İçeriği itibarıyla dünya ve ahiret nizamı olarak ortaya çıkan ve hayata bütüncül bakan din, yaşamı bölen ve parçalayan laiklikle uzlaşamaz. Hıristiyanlık da öz itibarı ile laik değildir. Nitekim kilise, yeterli güce sahip olur olmaz devleti şekillendirme çabası içine girmiş ve hükmü altına almaya çalışmıştır. Oluşturulan kilise hukukuyla bir kilise devleti kurulmuş, Tanrı adına hükümler verilmiş ve devletler tahakküm altına alınmıştır. Laiklik; bu tahakküme, kilise devleti anlayışına, kilisenin kendisini Tanrı yerine koymasına karşı yapılan mücadelenin adı olmuştur (Uludağ, 2008:175-176). Yani Hıristiyan âleminde laiklik buraya kadar anlattığımız toplumsal olayların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Buradan çıkacak sonuç ise; kilisevari bir örgütlenmenin var olmadığı toplumlarda laiklik probleminin ortaya çıkmaması doğal karşılanmalıdır.

Şimdi; kilisevari bir örgütlenmenin bulunmadığı, Batı’dan çok farklı din-devlet ilişkisinin ortaya çıktığı İslam Dünyası’na; din-devlet ilişkileri açısından bakabiliriz.

2. İSLAM DÜNYASINDA DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

İnsanın dünyasını, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, Kayzer'in ve Tanrı'nın alanı olarak ikiye ayırmayan, maddi ve manevi alan ayırımını kabul etmeyen, insanı maddi ve manevi bütünüyle ele alan İslam'ın, siyasetle ve devletle sıkı ilişkisi olmuştur (Güngör, 1983:51). Bu ilişki; Medine döneminde, Raşit halifeler döneminde ve sonraki dönemlerde açıkça görülmektedir. Bu bağlamda; devletle sıkı bir ilişkisi olan İslam, devleti nasıl konumlandırmaktadır? İslam'ın önerdiği bir devlet sisteminden söz edilebilir mi? Hz. Muhammed, aynı zamanda bir siyasi otorite olarak kabul edilebilir mi? Hz. Muhammed'in vefatından sonra İslam Dünyası'nda din-devlet ilişkileri nasıl şekillenmiştir? gibi sorulara cevap aramamız gerekmektedir.

İnsanı maddi ve manevi bir bütün olarak gören İslam, kendisinden başka bir otorite kabul etmediği için, Hıristiyanlıkta görülen kilise-devlet çatışmasına İslam tarihinde rastlanmamıştır (Kutlu, 2005:55). Tabiatın her alanında "tevhid" ilkesinin geçerli olduğunu söyleyen İslam, toplumsal örgütlenmede de, bu ilke gereği, ayırım kabul etmemiş, manevi ve maddi otoriteyi birbirinden ayırmamış, tek bir elde toplamıştır (Vergin, 2000:110 vd.). İslam, bireysel ve toplumsal hayatın tüm aşamalarını kendisine göre şekillendirmeye çalışan bir dindir. İslam'ın dünya hayatına bakışı şu şekildedir; Allah, insanoğluna bir emanet teklif etmiş ve bu teklif insanoğlu tarafından kabul edilmiştir (Ahzap: 72). Emaneti kabul etmesi neticesinde dünya üzerindeki bütün nimetler onun hizmetine sunulmuştur (Bakara: 29; Lokman: 20, Mü'min: 64; Câsiye: 12). Ancak bu nimetler, geçici olan dünya hayatında (Al-i İmran: 14; Yunus: 25) insan için birer imtihan aracıdır (Tegabün: 15) ve insan bunlardan hesaba çekilecektir (Tekasür: 8).

Toplumsal hayatla ilgili birçok hüküm içeren Kur'an-ı Kerim'de, siyasetle ilgili çok az hüküm bulunmakta, devlet yapısı ve siyasi iktidarın biçimi ile ilgili hüküm ise bulunmamaktadır (Kurt, 2002:556-557). Kur'an, devlet ve siyasetle ilgili teorilere yer veren bir kitap değildir. Bu konularla ilgili bilgi içermemesi, O'nun toplumsal hayatta önemli yer tutan devlet ve siyasetle ilgili söyleyeceklerinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Devletin şekli veya biçimi Kur'an'da yer almamış olsa da, devletin uyması gereken kurallar ve siyasetin ilkeleri verilmiş, oluşturulacak olan siyasal örgütün genel çerçevesi çizilmiştir (Sezen, 2004:304). İslam'ın oluşturulacak olan siyasal organizasyondan beklentileri; Allah'ın isteğine uygun bir yönetim sergilenmesi, adil olunması, toplumu ayırıştırarak fitnelerin

çıkmasının önlenmesi, siyasal kararlar alınırken şûraya riayet edilmesi, hukuka uyulması, zulmün engellenmesidir. İslam tarihinin farklı dönemlerinde ortaya çıkmış olan devletler, bu ilkeleri kendilerine rehber edinmiş, o zamana kadar yaşanan tecrübelere ve yaşadıkları zamanın gereklerine göre değişik şekiller almışlardır (Karatepe, 1996:13). Buradan anlaşılması gereken; İslam'ın, devletin yönetim şekline önem vermediğidir. İslam'ın önem verdiği nokta; siyasal organizasyonun, insanın iki dünyada da mutluluğunu amaç edinmiş olması ve sayılan ilkelere uygun davranmasıdır (Hamidullah, 2005:181).

İslam'da din-devlet ilişkisi konusunun tarihi seyrini incelerken, İslam öncesi Arap toplumunun; siyasi, ekonomik ve toplumsal yapısına bakmak gerekmektedir. Bu gereklilik; hem Hz. Muhammed'in siyasi ilişkilerindeki saikleri, hem risalet sonrası döneme risalet öncesi dönemin etkilerini, hem de Hz. Muhammed'den sonra ortaya çıkan siyasi ilişki ve çatışmaları doğru anlayabilme ihtiyacından kaynaklanmaktadır.

2.1. İslam Dönemine Geçiş

İslam öncesi Arap toplumunda var olup, İslam'ın gelişinden sonra da hayatiyetini devam ettiren gelenek ve anlayışlar var mıdır? Varsa bunlar nelerdir? İslam'ın gelişiyile oluşan toplumu, bu gelenek ve anlayışlar nasıl etkilemiştir?

Bedevi ve medeni olarak iki gruba ayrılan Araplarda, kabilenin yaşlılarının oluşturduğu bir kurul; aralarından birini, sınırlı yetkilerle kabile reisi seçerek; yürütme işini reisle birlikte üstlenmekteydi (Akbulut, 2006:4; Watt, 2001:70; Hodgson, 1997:1/87). Kan, dil ve din Arapları bir arada tutan unsurlardı (Yıldırım, 2008:105). Çevrelerinde dönemin güçlü devletleri bulunmasına rağmen, Araplarda “devlet” algısının varlığından söz etmek imkânsızdı denilebilir. Bunun nedeni; yaşadıkları toprakların değersizliği nedeniyle saldırıların az olması ve hiçbir zaman bir devletin egemenliği altına girmemiş olmalarıydı. Herhangi bir devletin hakimiyeti altına girmeyen Araplar, arazinin geniş olması ve çöl şartları nedeniyle yaygın bir yerleşime sahip oldukları için siyasi birliklerini kuramamışlar, kabilevi örgütlenmeyle yetinmişlerdi (Duri, 1991:69; Watt, 2001:29).

Kabile reisliğinin babadan oğla geçmediği, yaşlılardan oluşan heyet tarafından seçildiği Arap toplumunda; seçilen reise biat etmek bir zorunluluktur. Tüm toplumsal hayatın kabile etrafında şekillendiği bu toplumda, biat etmemek kabileden dışlanmak demektir. Bu da; kabile dışından bir kişi veya grupta yaşanacak problemde tek kalmak anlamına gelmektedir.

Kabile üyesinin haklı veya haksız olmasına bakılmaksızın korunmasının bir kural olduğu bu toplumda tek kalmak ise ölümle eşti (Watt, 2001:22). Çünkü o dönem Arap toplumunda bir kişinin öldürülmesi yanlış bir davranış olarak görülmemekteydi. Yanlış olan; öldürülen kişinin; akraba veya müttefik grubun üyesi olmasıydı (Watt, 1995:40). Kabileler üstü bir siyasi otoritenin olmadığı bu dönemde, kabile içi ve kabileler arası güvenliği sağlamak üzere konulmuş olan kısas kuralı; öldürülenin arkasında kendisini savunacak güçlü bir grup olduğunda devreye giriyor, aksi halde uygulanmıyordu (Watt, 2001:21). Anlaşılacağı üzere; kabile içerisinde otoriteyi sağlayan unsur; kabile reisinin şahsı değil, kabilenin kişiye sağladığı güvencenin yitirilmesi korkusuydu.

Arap toplumu, kabile anlayışının bir uzantısı olarak, Arap olmayanlar veya zayıf kabileden olanlar için de bir çözüm bulmuş, mevali ve himaye kurumlarını oluşturmuştu. Yabancılar talep edenler “mevali” olarak, zayıf kabilelerden talep edenler ise “himaye” edilerek kabilenin içine alınmışlardı (Watt, 2001:23). Sonraki dönemlerde Emevilerin, Arap olmayan Müslümanları bile mevali olarak görmelerinin temelinde risalet öncesi bu Arap geleneği vardır.

Dönem Araplarının iktisadi hayatı, ticaret üzerine kurulmuştu. Tarım için elverişli arazilerin bulunmaması nedeniyle mecbur kalınan ticaret, uzun çöl yolculukları ve can güvenliğinin olmaması nedeniyle oldukça zor yapılmaktaydı. Putperest Arap toplumu tarafından kutsal kabul edilen Kâbe’ye ev sahipliği yapmaları nedeniyle önemli bir konumda bulunan Mekkeli Kureyş kabilesini, diğer Arap kabilelerinden bir adım öne geçiren bir başka neden de; bu probleme çözüm bularak, ticareti güvenli hale getirmeleriydi.

Dağınık halde bulunan kabile mensuplarını bir araya getirerek Kureyş’i oluşturan Kusay b. Kilab’ın (Cabiri, 2001:99) oğlu olan Abd-i Menaf, dış politika alanında yaptığı uygulamalarla Mekke’nin diğer bölgelerle olan siyasi ve iktisadi münasebetlerini geliştirdi. Bizans ve İran gibi devrin önemli devletlerinden, ülkelerine ticaret kervanı getirme izinleri aldı (Hamidullah, 1990:I/35). Abd-i Menaf’ın uyguladığı bu siyasetle Kureyş, tüm Arabistan’da ticaret yapmaya başladı ve bu sayede hem ticari hem de siyasi bir üstünlük elde etti (Hamidullah, 2008:750). Ancak ticaret yollarının güvenliği Abd-i Menaf’tan sonra Mekke yönetimini ele alan oğlu Haşim tarafından sağlandı. Bu dönemde Kureyş ile Arabistan’ın batısındaki Necd’e kadar uzanan ticaret yolu üzerindeki diğer kabileler arasında bir anlaşma (ilaf) yapıldı. Bu anlaşma ile Kureyş’in kervanlarına Suriye ile Yemen ticaret merkezleri

arasında güvenli geçiş hakkı tanındı. Bu haktan, kervanlarına güvenlik sağlayan, diğer kabileleri de faydalandıran Kureyş, birçok bölgenin ticaretini şekillendiren aktör olarak Araplar arasında söz sahibi konuma geldi.(Dabaşı, 1995:52-54; Chelhod, 1998:131).

İslami anlayışta ‘cahiliye dönemi’ olarak kabul edilen bu dönem, genellikle küçümsenmekte ve her şeyiyle terk edildiği düşünülmekte, bu dönemden risalet sonrasına sarkan olumlu ve olumsuz etkiler göz ardı edilmektedir. Hâlbuki risalet öncesi ve sonrası birçok açıdan birbirinin devamı niteliğindedir. Risalet öncesi dönemin toplum yapısı birçok adet, gelenek, uygulama ve ilişki biçimi ile risalet sonrasında da varlığını sürdürmüştür. İslam, kendinden önceki döneme ait bazı uygulamaların sürmesine izin vermiştir (Dabaşı, 1995:83). Hz. Muhammed sonrası ortaya çıkan, siyasi çatışmalara neden olan husumetlere; risalet öncesi dönemin siyasi ve toplumsal yapısı kaynaklık etmiştir.

İslam öncesi Arap toplumundan, Hz. Muhammed dönemine ve sonrasına aktarılan en önemli unsur kabilecilik olmuştur. Diğer Arap kabileler tarafından ticari ve dini nedenlerle önder kabul edilen Kureyş’in ticari ve dini önemini kaybetmemek için Hz. Muhammed’e gösterdikleri tepkinin altında kabilecilik anlayışı yatmaktadır. Yine; diğer Arap kabilelerinin başlarda Kureyş’i karşılarına almamak için Hz. Muhammed’i karşılarına almalarının altında da kabilecilik anlayışı vardır. Kureyş’in İslam’ı kabul etmesi diğer Arap kabilelerinin de rahatlıkla İslam’ı kabul edeceği anlamına geldiği için, Hz. Muhammed ısrarla Kureyş üzerinde durmuş ve onun önderliğine vurgu yapmıştır. Gerçekten de, Hz. Muhammed’in Kureyş karşısında üstün olmasıyla, o zamana kadar tarafsız kalan veya Kureyş tarafında yer alan diğer kabileler de arka arkaya Hz. Muhammed’e heyetler göndermeye başlamışlardır. Hz. Muhammed’e atfedilen, hilafetin Kureyş’te olması ile ilgili sözlerin de bu minvalde anlaşılması gerekir. Hz. Muhammed döneminde kan bağına dayalı kabilecilik küllenip yerini din birlikteliğine dayalı cemaat anlayışı almıştır. Ancak, Hz. Muhammed’den sonra ortaya çıkan siyasi durumda kabilecilik yeniden kendini hissettirmeye başlamış, Kureyş’in üstünlüğüne atıflar yapılmış, dört halife döneminden sonra hilafetin saltanata dönüştürülmesinde temel unsur; kabilecilik olmuştur.

2.2. Hz. Muhammed Dönemi

Hz. Muhammed, dini tebliğ için ortaya çıktığında nüfusu; W. Montgomery Watt’a göre; “bin civarında eli silah tutan erkek, toplamda belki de beş binin üzerinde” (Watt,

2001:17), Joseph Chelhod'a göre ise; "tahminen 20-25 bin civarında" (Chelhod, 1998:131) olan Mekke'de, karşısında, Hz. İsa'nın karşısındaki Roma gibi, kuvvetli merkezi bir güç yoktu. İslam öncesi Arap yarımadasındaki kabilecilik; çeşitli ilahlar etrafında oluşan geleneklere bağlı, birbiriyle yarışan, dağınık ve birbirinden kopuk güçler doğurmuştu. Kabilevi parçalanmışlığın hakim olduğu böyle bir ortamda dini otorite ile dünyevi otorite arasında bir ayırım söz konusu olmamıştır (Arkoun, 1995:175).

Herhangi bir meşru otoritenin olmadığı bir ortamda, Hz. Muhammed'in ilk vahyi alması ve bunları yakın çevresiyle paylaşmasıyla ortaya çıkan İslam, peygamber çevresinde kenetlenmiş az sayıda kişiden oluşan bir toplum meydana getirmiş ve Mekke şehir devleti içerisinde ayrı bir siyasi yapı gibi görünmeye başlamıştır. Bunun neticesinde de Kureyş ileri gelenlerinin düşmanlıklarını üzerine çekmiştir. Düşmanlığın nedeni sadece yeni bir dinin ortaya atılarak eski dinin yok sayılması, yanlış olduğunun söylenmesi değil, Hz. Muhammed'in sözlerinin ve ona gelen vahyin inananları için temel kural vasfını kazanmasıyla, insanların bunlara uymayı görev kabul etmeleridir. Bu durum, Mekke'de kabile düzeninden bağımsız yeni bir kanun koyucunun ortaya çıkmasına ve oluşan yeni topluma emirler verebilen, yasaklar koyabilen, yabancı bir devletle temasa geçerek inananlarının ilticasını sağlayan (Habeşistan'a hicret), yerli ve yabancı grupları kabul edebilen Hz. Muhammed'in, yeni bir siyasi lider olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hz. Muhammed'in, henüz Mekke döneminde, Dariyyin kabilesiyle yazılı bir antlaşma yaparak onlara bazı bölgeleri vereceği konusunda söz vermesi gibi, bağımsız bir siyasi lider olarak hareket ettiğini gösteren örnekler vardır (Hamidullah, 1997:32-34). Aşağıda da bahsedileceği gibi özellikle Mekke döneminin son üç yılında; Medine'den gelen Evs ve Hazrec kabilelerine mensup bazı guruplarla Hz. Muhammed'in yaptığı Akabe Biatlar'ı siyasal liderlik konusundaki en önemli örnektir ve Mekkelileri oldukça rahatsız etmiştir. Nitekim bu biatlara katılan Evs ve Hazrec temsilcileri Hz. Muhammed'i kendilerine dünya işlerinde de başkan seçerek, O'nun siyasi liderliğini ilan etmişlerdir. Mekke döneminde bağımsız bir siyasi lider ve kanun koyucu olarak ortaya çıkıp, inananlardan oluşan bir topluluk meydana getiren Hz. Muhammed, buna rağmen özerk bir siyasal iktidara sahip olamamış, bu iktidar ancak hicretten sonra Medine'de oluşturulmuştur.

Bu noktada peygamberlerin hiçbirinin siyasi bir amaç taşımadığını, onların sadece vahyi tebliğ edip vaaz ve nasihatlerle insanları doğru yola çağırdıklarını, bundan fazla bir şey

yapmadıklarını; meydana gelen siyasi olayların tarihsel şartlar gereği ortaya çıktığını iddia eden görüşlerle (Bkz. Abdurrazık, 1995) ilgili birkaç şey söylemek yerinde olacaktır.

Tarihin hiçbir döneminde devlet fikrinden bağımsız olmayan tebliğ görevi, peygamberlerin çoğuna; buldukları toplumlarda yönetimin başında bulunma veya işlerin düzenleyicisi olma sıfatıyla siyasi bir görev de yüklemiştir (Bakara:247; Al-i İmran:79; Nisa:54; Enam:89; Enbiya:79; Sad:35; Casiye:16). Bunun nedeni tebliğin yeryüzünde iktidar kullanımını da zorunlu kılmasıdır. Peygamberler, tevhidi tebliğin yanı sıra, yeryüzünde fitne ve zulmü ortadan kaldırmak, hak ve adaleti sağlamakla da yükümlü olup, yeryüzünde kötülüğün kalkması ve iyiliğin hakim olması için çalışmakla mükelleftirler. Bu görevin yerine getirilmesi ve toplumsal düzenin sağlanabilmesi için zorlayıcı bir gücün bulunması, meşru bir otoritenin oluşturulması gerekir. Bu nedenle tebliğ vazifesi devlet olgusuyla doğrudan ilişkilidir.

Hz. Muhammed, peygamberlik vazifesine başladıktan sonra hak ve adaleti sağlama adına yapması gereken önemli işlerden biri; ileri gelenleri gayet müreffeh olan Mekke toplumunda zayıf ve baskı altındaki sınıfların (fakirler, yetimler, kadınlar, köleler, vs.) durumuyla ilgili sosyal çözümler ortaya koymaktı (Fazlurrahman, 1995:8). Kendisi de muhalifleri de bu çözümlerin gerçekleşebilmesi için iktidarın üstlenilmesi gerektiğinin farkında idiler ki; Hz. Muhammed karşısında oluşan muhalefetin önemli bir kısmının temel nedeni de bu idi.

Esasında Hz. Muhammed'in bütün söylemleri Kureyşin oluşturmuş olduğu toplumsal yapıyı yıkmaya yönelikti. O, ortaya koyduğu tevhit ilkesiyle Kureyşin dini düzenine; canların ve malların haram olduğunu söyleyip kadınların, kölelerin ve Arap olmayanların haklarını savunarak ve üstünlüğün takvayla olduğuna vurgu yaparak kabilecilik anlayışına; faize, mallara haksız yere el konulmasına karşı çıkarak adaletsiz ekonomik düzene meydan okumaktaydı.

Hz. Muhammed'in Mekke'de kaldığı yıllar boyunca, kendisine inananlar eziyet görmüş ve tecrit edilmiştir. Mekke ileri gelenlerinin uyguladığı şiddet, çözüm arayışlarını beraberinde getirmiştir. Çözüm arayışlarının nedeni sadece baskıdan kurtulmak olmamış, yeni dinin yayılmasını sağlamak da amaçlanmıştır. Bu nedenle Hz. Muhammed, ilk olarak inananlarından bir kısmının Habeşistan'a iltica etmelerini istemiştir (İbni Kesir, 1994:III/98).

Ancak Müslümanlara uygulanan baskıların artarak devam etmesi ve uygulanan kısmi çözümlerin yeterli olmaması Hz. Muhammed'in Mekke dışında İslam'ı yayma ve inananlarına rahat bir ortam sağlama çabalarını artırmıştır. Bu amaçla, Hz. Muhammed, Taiflilerle hac ve panayır vesilesiyle Mekke'ye gelenlere teklif götürmüş ancak Kureyşi karşılıklarına alıp, sağladığı imkânlardan faydalanamama korkusuyla hareket eden bu gruplar tarafından teklifi reddedilmişti. Alınan ret cevaplarından sonra, teklifini panayırlarda her gruba yineleyen Hz. Muhammed'e olumlu cevap Medineli küçük bir gruptan gelmiş, onlarla ve onlardan sonra yine Medine'den gelen biraz daha kalabalık bir grupla birer yıl arayla I. ve II. Akabe Biatları olarak anılan iki sözleşme yapılmıştır. Bu sözleşmeler, İslam'ın Mekke dışına çıkmasını ve kendi toplumunu oluşturmasını sağlamıştır. İslam'ın devlet olarak ortaya çıkışı Akabe Biatları'yla başlamıştır. Bu biatlarla, sağlam bir devletin doğabilmesi için gerekli olan ortamın oluşmaya başladığı görülmektedir. İslam merkezli kurulan bu ilk devletin temelinde yatan karşılıklı anlaşma bir sosyal mukavele olarak da değerlendirilmektedir (Niyazi, 1999:25).

Bu biatlara rağmen Mekke'de İslam kendini bir devlet olarak göstermiş değildir. Mekke'de sayıları az ve zayıf durumda olan Müslümanlar, siyasi olarak özerk bir otorite kuramamışlardır. Medine'ye hicretle beraber, Mekke döneminde oluşturulmaya çalışılan, ancak başarılı olunamayan Müslüman toplum oluşturma çabaları, siyasi bir kimliğe bürünerek bağımsız bir siyasi otorite olarak ortaya çıkmıştır. Herhangi bir siyasi otoritenin bulunmadığı Medine'de bunu sağlamak için Hz. Muhammed, önce Müslümanlar arasında kardeşlik ilan etmiş, daha sonra da Medine'de yaşayan diğer din mensuplarıyla ittifaklar kurarak şehirde yaşayan bütün kesimlerin katılımıyla bir sözleşme yapmış ve bir site devleti kurmuştur (İbni Kesir, 1994:III/334-336).

Bir peygamber olarak yeryüzünde adaleti sağlamak ve tevhidi tebliğle yükümlü olan Hz. Muhammed'in, Mekke'de herhangi bir toplumsal düzen oluşturma fikrinin olmadığını, onun sadece dini anlatmakla görevli olduğunu, Medine'de kurmuş olduğu devletin dönemin şartlarının zorlaması olduğunu söylemek (Bkz.; Watt, 1995), kendisine yüklenen peygamberlik göreviyle çelişen bir ifade olmaktadır. Çünkü yeryüzünde adaletin sağlanması ancak meşru otoriteyle mümkün olur. Bu nedenle Medine'de kurulan devletin fikri temelleri Mekke'de atılmış, Medine'de ise hedefe ulaşılmıştır. Ayrıca Hz. Muhammed'in tebliğin doğasından kaynaklanan siyasi tavrından hariç, Mekke döneminde gerçekleştirdiği bazı siyasi

tavırlar da vardır ki bunlar da Mekke dönemi ile Medine döneminin birbirini bütünlendiğinin göstergeleridir. Habeşistan'a iltica etme emri vermesi, oluşturulmaya çalışılan bir devletin temelleri görünümündeki Akabe Biatlar'ı; Mekke dönemi siyasi tavır örneklerindedir.

Hz. Muhammed'in Medine'de oluşturduğu site devletinin ana harcı olan ve Medine Vesikası olarak bilinen sözleşme; yapılış şekli, işlevi ve devlet için gerekli unsurları içermesi nedeniyle anayasa niteliğindedir. Vesika'da herhangi bir zorlama olmadan hak ve yükümlülükler ile anlaşmazlıkların çözüm yeri belirlenmiş ve hukukun üstünlüğüne vurgu yapılmıştır. Yapılan bu sözleşme incelendiğinde görülmektedir ki; bir devlet oluşturmak için gerekli olan millet unsuruna (Medine halkı) (Medine Vesikası:Madde; 25a), sınırları belli ülke unsuruna (Medine) (Medine Vesikası:Madde; 39), Hz. Muhammed tarafından kullanılan hakimiyet (Medine Vesikası:Madde; 23,57) unsuruna vurgu yapılmaktadır. Buradan anlaşılması gereken; Hz. Muhammed'in Medine'de hukuki temeli olan, toplum iradesine dayanan bir devlet kurmuş olduğudur. Bu açıdan bakıldığında siyasal proje olarak Medine Sözleşmesi'nde dikkat çeken önemli bir husus da, Hz. Muhammed'in devlet başkanlığı vasfının peygamberlik vasfından daha ağır basmasıdır. Bu sözleşmede Hz. Muhammed, sadece dini anlatan bir kişi değil siyasi bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. En ilkel toplumlarda bile insan ilişkilerini düzenleyen bir kurallar manzumesinin ve iktidar olgusunun var olduğu düşünüldüğünde, bu durumun gayet normal olduğu görülecek, Hz. Muhammed'in siyasi yönünün olmamasının anormal olduğu kabul edilecektir.

Bu noktada birkaç şey söylemek gerekirse; İslam, insanın yalnız Allah için yapacağı ibadetleri esas almamış, aynı zamanda insanlar arasındaki ilişkileri de düzenlemiştir. İnsanın dünyada rahat bir şekilde yaşayıp, ahiret için hazırlık yapabilmesi için sosyal ilkelere ihtiyaç vardır. Bu ilkelere birisi de insanoğlunun belirli bir düzen içerisinde, kargaşa olmadan yaşayabilmesi için gerekli olan devlettir (Niyazi, 1999:25). Kur'an'da fitne ve fesat kesinlikle yasaklanmakta ve düzen için yöneticilere itaat emredilmektedir (Nisa:59). Bunlar için de bir devletin gerekli olduğu gayet aşikârdır. Bu durumu İbn-i Kesir şöyle ifade etmektedir; "İslam, Kur'an'ın, nasihatleri, vaazlarıyla yok edemediği kötülükleri, fenalıkları yok edebilmek için devlet otoritesine muhtaçtır" (Aktaran: Mevdudi, 1969:39). Hz. Muhammed tarafından Medine'de kurulan bu devlet de; eşitlik, adalet, zulümden kaçınma ve şûra gibi İslam'ın temel prensipleriyle (Hatemi, 1993:18 vd) şekillenmiş ve onun siyasi yönünün en büyük göstergesi olmuştur.

Hız. Muhammed, Medine’de dinî ve siyasî liderliği üstlendikten sonra; tevhibi tebliğ dışında, mali olanaklardan yoksun olanların durumunda iyileştirme yapmak, onları ağır faiz ve borç yükünden kurtarmak, sosyal alanda yapılacak olan hizmetleri geliştirmek için mali durumu iyi olanları zekâtla sorumlu tutarak; kadınların mehir ve miras gibi mali haklarını düzenleyerek; evlilik ve boşanma konusunda gerekli düzenlemeleri yaparak sosyal bir reform programı uygulamıştır (Tevbe:60). Hız. Muhammed, Medine’de, devlet başkanı olarak, barış anlaşmaları imzalamış, savaşlar yönetmiş, kanunlar koyup uygulamış ve yüksek hâkim olarak davaları sonuca bağlamıştır. Mekke’nin fethinden sonra, tüm Arap yarımadasından kabileleri temsilen heyetler gelip onunla görüşmüşler ve böylelikle O Arap yarımadasının fiili ve etkin yöneticisi haline gelmiştir.

Buraya kadar anlatılanlar ışığında, Hız. Muhammed devrinde “din” ve “devlet” arasındaki ilişkinin nasıl olduğuna bakacak olursak; iki olgu arasında kardeşlik veya işbirliğinden ziyade, bir olgunun diğer olguya bağlı olarak anlam kazanmasından söz edilebilir. Hız. Muhammed devrinde devletin kendi başına bir anlam taşımadığı, vahyin ortaya koyduğu ahlâkî ve manevî değerlerin bir yansıması olduğu görülmektedir. Devlet, dinin bir uzantısı değil, ortaya koyduğu değerlerin uygulama aracıdır. Mekke devrinde de Medine devrinde de siyasî yönü bulunan ve bunu uygulamalarıyla ortaya koyan Hız. Muhammed, hiçbir zaman yönetici olma iddiasında bulunmamış, yalnızca peygamber olduğunu söylemiştir. Ancak onun yöneticiliği, peygamberlik görevini ifa ediş biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Hız. Muhammed devri göz önüne alınarak; “İslam’da din ve devlet ayrımı yoktur” ifadesi rahatlıkla söylenebilir. Çünkü din, insan hayatının bütün alanlarına doğrudan nüfuz eder ve bu alanları yönetir. İbadet yerinde de, savaş meydanında da, pazarda da, okulda da meclis salonunda da kısaca insan hayatındaki bütün alanlarda din mevcuttur (Fazlurrahman, 1995:12).

Devleti hükümlerini uygulamak için bir araç olarak gören İslam’ın, bu araçla ilgili önerdiği herhangi bir model söz konusu değildir. Sanılanın aksine, İslam’ın, Kur’an tarafından çerçevesi çizilen ve Hız. Muhammed tarafından uygulamaya konulan bir devlet modeli yoktur. Evrensel bir kitap olan Kur’an, dünyevi meselelerle ilgili ilke, kavram ve değerleri sunmakta, sabit bir model ve sistem önermemektedir. Bunun için İslami yönetim biçiminden, İslami ekonomik modelden, İslami hukuk sisteminden bahsedilemez. Önerilen

sabit model her günün şartına uygun olamayacağından evrenselliği söz konusu olamaz. Bu nedenle Kur'an, ilke ve değerden güncel meselelere çözüm bulma işini inananlara bırakmıştır.

Toplumların ihtiyaçları, yaşadıkları şartlara ve mekânlara göre değiştiği için belli şartlarda çok işe yarayan ve insanların problemlerine çözüm olan bir model, şartların veya mekânların değişmesiyle çözümden çok problem haline gelebilmektedir. Hal böyle iken evrenselliği ayırıcı özelliği olan Kur'an'ın sabit bir model önermesini beklemek, evrenselliğini reddetmekle aynı anlama gelir. Bu nedenle Kur'an; kavram, ilke ve değer belirleyerek ilahi rehberliği çağlar üstü hale getirmiştir. Aynı gerekçelerle Hz. Muhammed de Medine'de siyasi yapı oluştururken çağlar üstü bir model geliştirme çabasında olmamış, çağlar üstü ilke ve değerleri, kendi içinde bulunduğu zaman ve mekâna uygun bir şekilde uygulamaya çalışmıştır.

2.3. Dört Halife Dönemi

Hz. Muhammed'in vefatından sonra gelişen siyasi olayların en büyük belirleyicisi; İslam'ın herhangi bir yönetim sistemi önermemiş ve Hz. Muhammed'in kendisinden sonra gelecek olanı belirlememiş olması durumudur. İslam, Müslüman topluma tanıdığı düşünce özgürlüğü ve içtihat hakkıyla kendi siyasi geleceğine yön vermesini istemiş, Müslümanlara sadece yönetim sisteminin temel ilkelerini vermiştir. Bunlar, daha önce belirttiğimiz gibi; şûra, biat, adalet, işin ehil olana verilmesidir (Şura:38; Ali İmran:159; Mümtehine:12; Fetih:10; Maide:8; Enam:152; Nahl:90; Mümtehine:8; Nisa:58-59; Necm:39; Müddesir:38). Daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan siyasi mezheplerden bazılarının farklı iddiaları olsa da, tarihi gerçekler göstermektedir ki; İslam, siyasal alanda inananlarına tartışılması mümkün olmayan, değiştirilmesi düşünülemeyen, kalıplaşmış düzenlemeler önerip onları bu düzenlemelere uymaya zorlamamış, bu alanı insanların düzenlemesine müsaade etmiştir. Kilisevari bir örgütlenmenin ve ruhbanlığın bulunmadığı İslam'da, Hıristiyanlığın aksine, siyasi alanda dogmalar bulunmamaktadır. Yönetim şekli ve yönetici konusunu dinin aslından sayarak, İslam'daki diğer mezheplerden ayrılan Şia haricindeki mezhepler, yönetim konusunun dinin aslından değil, tartışmaya açılması mümkün olan furu' alanından olduğunda hem fikirdirler (Rayyıs, 1995:35).

Hz. Muhammed'in vefatına kadar birlik ve beraberlik içerisinde yaşayan ve karşılaştıkları her türlü problemi Hz. Muhammed'e götürerek çözümleyen Müslümanlar,

O'nun vefatıyla karşılaşmayı planlamadıkları ve karşılaştıkları zaman ne yapacaklarını bilemedikleri bir durumla yüzleşmişler ve boşluğa düşmüşlerdir. Çünkü kendilerinin bilmediklerini bilen ve aralarında hüküm verme hakkına sahip liderlerini kaybetmişler ve onun yerine geçirebilecekleri belirlenmiş birisi de olmamıştır.

Kur'an'ın, Hz. Muhammed'den sonra ortaya çıkacak olan siyasi sistemle ve iktidar şekliyle ilgili işaretle bulunmaması (Aydın, 1991:213), Hz. Muhammed'in de yerine geçecek kimseyi veya yerine geçecek kimsenin nasıl tayin edileceğini belirlemeden vefat etmesi hatta "Ümmetim hatada birleşmez." (İbni Mace, Fiten:8) sözüyle bu görev ve sorumluluğu kendisinden sonraki Müslümanlara bırakması, Kur'an'da da sorumluluğun insanlara ait olduğunu bildiren ayetlerin olması (Al-i İmran:104,159; Nisa:58-59,135; Şura:38), yönetimle ilgili karşılaşılan sorunun çözümünün dini hükümlerle değil, insan aklıyla olacağının bir işareti kabul edilebilir.

Hz. Muhammed'in arkadaşları kesin karar veremedikleri dönemde, hakkında herhangi bir dini hüküm olmayan konuyu Sakife adlı yerde toplanıp tartışarak çözüme kavuşturmuşlardır. Kur'an'da ve Hz. Muhammed'in sözlerinde yönetim şekli ve Hz. Muhammed'den sonra yönetici olacak kişiyle ilgili herhangi bir işaretin olmadığını en önemli kanıtlarından biri de; Sakife adlı yerde yapılan bu toplantının zamanıdır. Bu toplantı Hz. Muhammed'in vefatından hemen sonra, defin işlemlerinden önce yapılmıştır. O'nun verdiği hükümleri her şartta uygulayan arkadaşları, yönetim konusunda bir işareti olmadığı için, karşılaştıkları bu problemi, O, henüz defnedilmeden çözmek üzere toplanmışlardır.

Medine yerlisi Müslümanların, Sa'd bin Ubade başkanlığında bir araya gelmeleriyle başlayan Sakife toplantısı devam ederken, toplantıyı haber alan Hz. Muhammed'in yakın arkadaşları Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve onlar gibi Mekke'li olup Medine'ye hicret etmiş olan birkaç Müslüman hemen toplantı yerine gitmişlerdir. O zamanın ileri gelen isimlerden kimileri ise bu toplantıda bulunmamıştır. Sakife toplantısı; İslam tarihi boyunca etkisini sürdürmüş, günümüzdeki hilafetle ilgili tartışmalarda da etkisini gayet baskın bir şekilde hissettirmiş, sonraki dönemlerde anayasal düzenlemelere temel teşkil etmiş ve İslam'daki siyasi fırkaların doğum yeri olmuştur. Bu toplantıda; Medineli Sa'd bin Ubade'nin Hz. Muhammed'in halefi olmasını isteyenler de, Arapların Kureyş'ten başka bir kavmin liderliğini kabul etmeyeceğini ve Hz. Peygamberin imamların Kureyş'ten olması gerektiğini

söylediğini ileri sürerek halefin Kureyş'ten Hz. Ebubekir olması gerektiğini savunanlar da görüşlerini özgür bir ortamda açıklamışlardır.

Sakife'de, Hz. Ebûbekir'in, halifenin Kureyşten olması gerektiğine delil olarak ileri sürdüğü iddia edilen hadis; "İmamlar Kureyş'tendir" (Müsned, III/129,183; IV/421) şeklindedir. Bu konu değerlendirilirken; hadisin o dönem Kureyşin etkisi göz önüne alınarak söylendiği düşünülebilir. Daha öncede bahsettiğimiz gibi; Kâbe'yi kontrol altında tutan ve yaptığı ticaret anlaşmalarıyla Araplar arasında ön plana çıkan Kureyş, Arap yarımadasında o dönemde oldukça etkiliydi. Kureyş dışından birisinin, Kureyşin de içinde bulunduğu bir Arap toplumuna halifelik yapması zor olacağından, Hz. Muhammed bu şekilde bir irade ortaya koymuş olabilir.

Toplantıda üç farklı görüş ortaya konulmuştur; Hz. Muhammed'e ve ona inananlara zor zamanlarında kucak açarak onlarla ellerindeki her şeyi paylaşan Medinelilerden birinin halef olması görüşü, Kureyş'in Araplar arasındaki konumuna ve Hz. Muhammed'in de bir Kureyşli olmasına vurgu yaparak Mekke'li birinin halef olması görüşü, Mekke'den ayrı Medine'den ayrı kişilerin halefliği paylaşması görüşü.

Yapılan uzun tartışmalar neticesinde Hz. Muhammed'in yakın arkadaşı olan Hz. Ebubekir'in halef olmasına; toplantıda bulunanların ezici çoğunluğunun görüş belirtmesiyle karar verilmiştir (Hamidullah, 1990:II/1105-1110). Önce; orada bulunanlardan Sa'd bin Ubade hariç diğerleri, sonraki günlerde de diğer Müslümanlar yapılmış olan bu seçimi onaylayarak Hz. Ebubekir'e biat etmişlerdir.

Burada dikkat çeken nokta Hz. Ebubekir'in Kureyşli olmasına rağmen Kureyşin güçsüz kabilelerinden birine mensup olması ve seçilmesinde kabilesinden çok dinsel bakımdan edinmiş olduğu konumun etkili olmasıdır (Rayyıs, 1995:41). Bu durum; Kureyşli olmanın Araplar arasında söz sahibi olma konusunda etkili bir konum olduğunu göstermesinin yanı sıra, kabileciliğin İslam'la beraber Arap toplumunda etkisini, kısmen de olsa, yitirdiğini göstermektedir. Eğer kabilecilik anlayışı, tam anlamıyla, devam etmiş olsaydı; Hazrec'in ileri geleni Sa'd bin Ubade'nin, Ümeyyeoğullarının ileri geleni Ebu Süfyan'ın veya Haşimoğullarının ileri geleni Hz. Abbas'ın halef seçilmesi gerekirdi.

Müslümanlar Hz. Ebubekir'in halef olması üzerine görüş birliğine vardıldıktan sonra İslam toplumu birlik ve dayanışma içerisindeki olağan yaşamına dönmüştür. Çok uzun sürmeyen halifeliğinin son senesinde Hz. Ebu Bekir hastalandığında, kendisinden sonra halife olarak Ömer b. Hattab'ı düşünmüş, düşüncesini diğer Müslümanlarla paylaşıp görüşlerini almıştır. En son Abdurrahman b. Avf ve Osman b. Affan'ın da görüşlerini alarak, kendisinden sonraya hilafet görevini Hz. Ömer'e bıraktığını bildiren bir ahitname yazarak Hz. Ömer'i halife olarak vasiyet etmiştir (İbni Kesir, 1994:VII/34).

Ridde hareketlerinin bastırılmasından sonra, Hz. Ebubekir zamanında başlayan, fetih hareketleri, Hz. Ömer zamanında hızlanarak devam etmiştir. Bu dönemde, fetih; devletin temeli kabul edilmiş, devletin en çekici maddî kaynağı olan ganimet, fetihlerin devamlılığını sağlamıştır.

Medine'de kurulan devletin temelleri Hz. Muhammed ve Hz. Ebubekir tarafından atılmış, ancak şehir devleti görünümündeki bu devleti dünya güçlerinin dikkatlerini çevirdikleri bir bölgesel güç haline Hz. Ömer getirmiştir. Halkın taleplerinin dikkate alındığı, oluşturulan müşavere meclisi ile kararlara toplum temsilcileri tarafından birlikte varıldığı, kamuoyunun görüşlerine de değer verilerek; valilerin vilayette yaşayanların arzusuna göre atıldığı, haraç toplayanların birçok yerde halk tarafından seçildiği bu devlette; herkes en geniş ölçüde hürriyetten istifade etmiş, halk haklarını açıkça talep etmiştir (Şibli, 1975:IV/334-336).

Şehir devletini, fetihlerle büyüyen güçlü bir devlet haline getiren Hz. Ömer'in, devletin geleceği ile ilgili tedirgin olduğu bir husus; Arap asabiyetinin canlanarak, hilafetin ve idarenin tek bir ailenin kontrolü altına girmesiydi. Bu tedirginliği nedeniyle; kendi ailesini diğer ailelerden hiç ayırmamış ve soyundan hiçbir kişiye önemli bir devlet görevi vermemiştir (Apak, 1998:488). Hz. Ömer'i tedirgin eden bir başka husus da; yaptığı fetihlerle genişleyen ve ganimetlerle zenginleyen yeni devlet tarafından oluşturulan İslam toplumunun içinde, mal ve zenginlik nedeniyle kargaşa ve bölünmelerin ortaya çıkması olmuştur. Onun devrinde, sert ve tavizsiz duruşu nedeniyle, beklediği türde karışıklıklar çıkmamışsa da öngörülerinde haklı çıkmış, karışıklıklar Hz. Osman döneminde kendini göstermiştir

Camide namaz esnasında Hıristiyan bir köle tarafından hançerlenen Hz. Ömer, ölümünden hemen önce kendisinden sonra, yerine geçecek kişiyi belirlemesini isteyenlere

halife olabilecek altı kişinin ismini zikrederek, bunların, aralarından birini hilafete getirmelerini tavsiye etmiştir. Bu altı kişi Osman b. Affan, Ali b. Ebi Talip, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvam, Sa'd b. Ebi Vakkas, ve Abdurrahman b. Avf'tır (İbni Kesir, 1994:VII/238).

Hz. Ömer tarafından oluşturulan bu seçici kurulun yaptığı uzun tartışmalardan sonra halife olarak belirlenen ve Mekke'nin büyük kabilesi Emevilerden olan Osman b. Affan, aynı zamanda Hz. Muhammed'in damadıdır. Ticaretle uğraşan ve maddi açıdan oldukça iyi durumda olan Hz. Osman, sürekli peygamberin yanında bulunan, maddî ve manevî bakımdan sürekli İslam'ı destekleyen bir kişidir (Canan, 1977:535). Hz. Ömer'in oluşturduğu şuranın Hz. Osman'ı tercih etmesinde, bu özelliklerinin yanı sıra, Hz. Ebubekir seçilirken de hilafet iddiası bulunan ve hilafetin doğal adayı olarak görülen Hz. Ali'nin bu şuranın en genç üyesi olması etkili olmuştur. Arap geleneklerinin etkisinin görüldüğü bu seçimde; kendilerinden daha genç birinin idari bir göreve getirilerek üstün kabul edilecek olması, şuranın yaşlı üyeleri tarafından tepkiyle karşılanmış, onun için de en yaşlı üye Hz. Osman, halife olarak belirlenmiştir (Taberi, 2001:II/580-587). Hz. Osman'ın seçilmesinin diğer bir nedeni de, Hz. Ömer gibi sert ve tavizsiz bir idareciden sonra onunla aynı özellikleriyle tanınan Hz. Ali yerine daha yumuşak huylu olan Hz. Osman'ın tercih edilmesidir (Wellhausen, 1963:19).

Hz. Osman hilafete geçtiğinde; muntazam teşkilatla yönetilen bir devlet vardı. Her tarafta intizam ve asayişin hükümran olduğu bir dönem yaşanmaktaydı. Hz. Osman'ın yapması gereken oluşmuş olan bu düzeni devam ettirmektir (Şibli, 1975:V/12). On iki yıl boyunca hilafette kalan Hz. Osman'ın hilafetinin ilk altı senesi emniyet ve huzur içinde geçti, servet ve refah daha önceki dönemlere göre arttı (Şibli, 1975:V/19). Ancak son altı yılda; bu huzur ve refah ortamı bozuldu. Bu bozulmanın nedenleri şöyle sıralanabilir; Hz. Muhammed döneminde yaşayan, onu hayatta rehber tanıyan neslin ihtiyarlaması, yeni gelen neslin onlar kadar hak ve adalet peşinde koşan kimseler olmaması, kabileciliğin yeniden popülerlik kazanmasıyla Kureyş'in kendini herkesten üstün görmeye başlaması, başka din mensuplarının yaşadıkları yerlere kadar devletin sınırlarının uzaması ve bunun sonucunda orada yaşayanların İslam hakimiyetinden ayrılmaya dönük hareketlerde bulunmaları, akrabalarına düşkün olan Hz. Osman'ın yaptığı atamalarda Emevileri kayırması, yönetim konusunda selefleri kadar becerikli olmayan Hz. Osman'ın devletin bütün teşkilatına ve memurlarına hâkim olamaması, fethedilen topraklarda yaşayan ve sonradan İslam'a giren milletlerin içinde bir takım

fırkaların oluşması (Şibli, 1975:V/20-22). Sayılan bu problemler esasında iki temel nedenden kaynaklanmaktaydı;

Ganimetlerle zenginleşen dönem Müslümanlarının ahireti ikinci plana itmeye başlamaları (Wellhausen, 1963:109).

Hz. Osman'ın akrabalarına olan düşkünlüğü nedeniyle bir takım yanlış ve isabetsiz icraatlarda bulunarak kendi kavmini ön plana çıkarması. Bu durum; kabileciliği tekrar hortlatmış, var olan gruplar arasındaki potansiyel rekabet duygusunu harekete geçirmiştir.

Hilafetinin son yıllarında iyice artan karışıklıkları önleyemeyen ve hilafeti bırakması yönünde yapılan baskıları, hilafet gömleğini kendisine Allah'ın giydirdiğini söyleyerek (İbni Kesir, 1994:VII/296) reddeden Hz. Osman'ın evinin muhasara altına alınıp öldürülmesi, İslam tarihi boyunca devam edecek olan bölünmelerin ilk başlangıcını oluşturmuştur.

Hz. Osman'ın vefatından sonra ortaya çıkan karışıklıkta kendisine teklif edilen halifeliği kabul etmeyen Hz. Ali, Müslümanların dağılmasından korktuğu ve ısrarlara dayanmadığı için sonunda bu karışık dönemde halifeliği kabul etmiştir. Haleflerinin aksine o direkt halk tarafından seçilmiş bir halife olarak İslam tarihinde yerini almıştır.

Müslümanlar arasında büyük kargaşanın çıktığı böyle bir dönemde, hilafete halkın ısrarıyla geçen Hz. Ali karşısında, iki muhalif grup bulunmaktaydı; Hz. Osman'ın kan davasını güden Muaviye grubu ve öncelikle Hz. Osman'ın katillerinin bulunması gerektiğini söyleyerek Hz. Ali'nin hilafetine karşı çıkan Hz. Aişe ile halifeden istedikleri Basra ve Kufe valilikleri kendilerine verilmeyen Talha ve Zübeyr'in (Akbulut, 2001:187) başını çektiği grup. Bu muhalif gruplardan Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr'in başını çektiği grupla Hz. Ali, Basra'daki Hureybe mevkiinde savaştı ve tarihe "Cemel Vakası" olarak geçen bu savaşta Hz. Ali kazandı. Bu zaferden sonra, Hz. Ali, diğer muhalifi Muaviye'yi kendisinin halifeliğini kabul etmeye davet etti. Yaptığı davet cevapsız kalınca Muaviye'nin ordusuyla Sıffin'de karşılaştı (Fığlalı, 1989:373). Bu savaşta mağlup olmak üzere olan Muaviye'nin Allah'ın ayetlerini hakem tutma teklifini, ordusundan gelen ısrarlar üzerine kabul eden Hz. Ali, tarihe "Hakem Olayı" olarak girecek bu olayla; kendi meşruiyetinin sorgulanmasına ve kendisine biat etmiş kişilerin kendisini terk etmelerine neden olmuştur (İbni Kesir, 1994:VII/447; Akbulut, 2001:198-208). Bu olay zaten var olan karışıklıkları iyice artırmış, Müslümanları siyasi ve toplumsal

huzursuzluklara sürüklemiş, halkın bir bölümünün Hz. Ali'yi, diğer bir bölümünün de Muaviye'yi halife olarak tanınması ile iktidarın ikiye bölünmesine yol açmıştır (Fığlalı, 1989:374). Hz. Osman'ın soyundan gelip onun hakkını savunduğu iddiasıyla ona mirasçı olduğunu söyleyen Muaviye ve Medine'de bulunan Müslümanların ısrarlarıyla biati kabul eden Hz. Ali, İslam tarihi boyunca devam ede gelen, bu kampaşmanın iki tarafını oluşturmuştur. Yaşanan kampaşmayla iki gruba ayrılan Müslümanlar, Hakem Olayı olarak bilinen hadiseden sonra, Hz. Ali yandaşı olmalarına rağmen, Allah'tan başkasını hakem tutarak Ali'nin yanlış yaptığını savunup onun yanından ayrılan ve "hariciler" adını alan grupla üç gruba ayrılmış oldular.

Hakem olayından sonra Hz. Osman'ın mirasçısı olarak ortaya çıkan Şam Valisi Muaviye, Hz. Ali'nin rakibi olduğunu ortaya koyarak halife olabilecek konumda olduğunu vurgulamıştır. Bu olaydan sonra maddi ve siyasi imkânları Hz. Ali'den fazla olan Muaviye, bir güç odağı olduğunu ispatlamış, Muaviye ve haricilerle mücadele etmek zorunda kalan Hz. Ali, ise güç kaybetmiş ve kendisine duyulan saygı ve hürmetten başka siyasi olarak çok başarılı olamamış, sonunda da, bir harici tarafından öldürülmüştür.

Hz. Ali'nin oğlu Hasan'la anlaşarak hilafeti tekeline alan Muaviye ile birlikte İslam toplumu eski Arap adetleriyle tekrar yüzleşmeye başlamış, kabilecilik ön plana çıkmıştır. Muaviye, kendinden öncekilerin yapmadığı bir şekilde, oğlu Yezid'i kendisinden sonra halife tayin ederek hilafeti saltanata dönüştürmüş ve mülk haline getirmiş, bu uygulama halifeliğin kaldırılışına kadar devam etmiştir.

Muaviye'nin halifeliği ele geçirmesi, Hakem Olayı sonrasında ortaya çıkan ayrışmayı belirgin hale getirmiştir. Belirginleşen saflardan birini; Muaviye'yi tutan saltanat yanlıları, diğerini; bedeviliğin getirdiği sertlikle hareket eden Hariciler, sonuncusunu da; Hz. Ali ve oğullarının çevresinde toplanan Şia oluşturmuştur. Bu üç grup arasındaki mücadele; Muaviye tarafından kurulan Emevi Devleti ve bu devletten sonra kurulan Abbasi Devleti tarihi boyunca kimi zaman azalarak kimi zaman da şiddetlenerek, devam etmiştir.

Din-devlet ilişkisi açısından bu dönem, İslam tarihinin sonraki dönemlerini de etkilemiş ve var olan anlayış farklılıklarının nedeni olmuştur. Bu noktadan sonra çalışmamızın temel araştırma alanı olan-din devlet ilişkisi konusuna, buraya kadar verilen tarihi bilgiler çerçevesinde bakarsak; Müslümanların, din devlet ilişkisinde sorunlarının

olduğu, anlayış farklılıklarının da bu sorunun yorumlanış şeklinden kaynaklandığı görülecektir. Sorunun kaynağı; Hz. Muhammed'in devlet başkanı olmasının yanında, aynı zamanda bir peygamber oluşunu iyi değerlendiremeyen Müslümanlardır denilebilir. Hz. Muhammed'e nübüvvet kurumunun sağladığı otorite ile devlet başkanlığının sağladığı otorite karıştırılmış ve bu ayırım dikkate alınmamıştır. Hz. Muhammed'in otoritesi, onun siyasi kimliğinden değil, nübüvvet kurumundan kaynaklanmıştır. Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu düşünüldüğünde ondan sonra nebevî otoritenin söz konusu olmayacağı aşikârdır. Müslüman kültürde var olan; devletin dinin bir parçası olduğu yolundaki kanaatin oluşmasının nedeni, söz konusu ayırımın yapılamamış olmasıdır.

Hz. Muhammed, nübüvvetin sağladığı otorite ile teşrii hakkına sahip bir devlet başkanıydı ve devleti yönetirken aldığı vahiylerle devlete ve topluma şekil vermekteydi. Onun vefatından sonra ortaya çıkan toplumun yöneticisinin ise nübüvvetten yoksun oluşu nedeniyle, yapacağı düzenlemelerde, temel ilkelerden taviz vermeden günün şartlarına göre yasalar koyması kaçınılmazdı. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta; son bulan nübüvvetten sonra devam eden devlet başkanlığı görevinde bulunanların, Hz. Muhammed'in devlet başkanlığı görevine halef olduğunun unutulmaması ve onların uygulamalarına kutsallık atfedilmemesidir. Devlet başkanlarının söylediğinin din adına olduğu yönündeki inanç, İslam'da; dinin devlet için kullanılması gibi sonuçlar doğurmuştur ki; bunun izlerini tarihte görmek mümkündür. Nübüvvet otoritesine sahip olmasına rağmen Hz. Muhammed, devletle, dünya ile ilgili, işlerini tek başına karar vererek almamış, verdiği kararların tartışılmasına müsaade etmiş ve çoğunlukla, dünya işlerinde çevresindekilerin isabetli kararlar verdiklerini gördüğünde kararından vazgeçmiştir. Onu söylediği; “dünya işlerini siz benden daha iyi bilirsiniz” sözü de aslında dünya ile ilgili konuların tartışmaya açık olduğunun bir göstergesidir. Kendisinden sonra hilafete gelen arkadaşları da, bu konuda kendilerine bırakılmış olan alanın farkında olarak hareket etmiş ve dünya işlerinin düzenlenmesinde dönem şartlarını göz önünde bulundurup, şura kararlarını dikkate alarak, temel ilkelerden taviz vermeden, İslam'ın özüne uygun yorumlar yaparak; nassların dışında düzenlemeler yapmışlardır. Onlar bunu yaparken yaptıkları uygulamaların kendilerinden sonrakiler için de uygulanabilen, her zaman ve şartta geçerli olacak olan uygulamalar olacağı düşüncesiyle değil, yaşadıkları dönemde karşılaştıkları problemi çözme amacıyla hareket etmişlerdir. Çözümü sadece Hz. Muhammed dönemindeki uygulamalarda aramamışlar, şartlarına göre yeni uygulamalar hayata geçirerek İslam'ın dinamik yönünü göstermişlerdir. Burada yapılan

hata; peygamberin vefatından hemen sonra, onun arkadaşları bile duruma göre yeni yasamalarda bulunurken, daha sonraki dönem Müslümanlarının, savunmacı bir refleksle hareket ederek, Hz. Muhammed döneminin de, Hulefa-i Raşidin döneminin de kutsal olduğunu düşünmeleridir. Bu düşünce, o dönemdeki uygulamaları günümüzde hayata geçirmeye ve dünya işlerinde değiştirilemez, değiştirilmesi teklif dahi edilemez uygulamalar olarak görmeye başlama, dönemlerinin sorununa oradan çözümler bulma çabasına girme hatalarını beraberinde getirmektedir.

Hem peygamber hem de devlet başkanı olan Hz Muhammed'in vefatından sonra başa geçen arkadaşları, onun devlet başkanlığı ile ilgili uygulamalarını değiştirmiş, yerine yenilerini getirmekte de bir beis görmemişlerdir. Hal böyle iken, onun iki görevi olduğunu unutup, yaptığı bütün uygulamaların din ile ilgili olduğunu düşünerek dünya işlerine çözüm aramak, onun yanında yetişen ve dini ondan öğrenen arkadaşlarının hata yaptıklarını söylemekle eşdeğer olur. Çünkü onlar karşılaştıkları problemlerin çözümünü sadece Hz. Muhammed'in hayatta olduğu zamanda yapılan uygulamalarda aramamışlar, kendileri temel ilkeler ışığında çözümlerini bulmuşlardır.

Dini de devleti de kendisinde toplayan Hz. Muhammed'in din adına söyledikleri, nass olarak kabul edilip itirazsız bir şekilde Müslümanlar tarafında uygulamaya geçirilirken, yönetimle ilgili uygulamalarına itirazlar gelmiş, o da yapılan itirazları toplumla tartışarak karar vermiş ve çoğunda itiraz sahiplerinin dediğini yapmıştır. Hz. Muhammed'in emri ile canlarından vazgeçmeye hazır olan arkadaşları, dünya işleri ile ilgili emrin teşvik veya tavsiye niteliğinde olduğunu anladıklarında itirazlarını iletmişlerdir. Hz. Muhammed'in, Hendek Savaşı esnasında, Medine yakınlarındaki Gatafan kabilesinin kötülüklerinden yeni oluşmaya başlayan Medine İslam toplumunu koruyabilmek için, Medine hurmasının üçte birini onlara haraç olarak verip barış yapmak istemesine, bu isteğin vahiy olmadığını anlayan Said b. Muaz ve Said b. Ubade'nin itiraz etmeleri ve Hz. Muhammed'in bundan vazgeçmesi (İbni Kesir, 1994:IV/181), Bedir savaşı öncesi mevzilenirken aldığı karara, suyun olduğu tarafta mevzilenmek gerektiğini söyleyerek Habbab b. Münzir'in itiraz etmesi ve Hz. Muhammed'in itirazı haklı bularak mevziyi değiştirmesi (İbni Kesir, 1994:III/400), Medine'de Müslümanlar arasında huzursuzluk sebebi olan ve münafık olarak nitelenen Abdullah b. Ubey'in cenaze namazını kıldırmaya teşebbüs etmesine Hz. Ömer'in yaptığı itiraz (Buhari, Cenaiz:85; Tirmizi, Sure:9; Nesai, Cenaiz:69) ve itirazın haklılığının vahiyle onaylanması (Tevbe:80-85)

gibi olaylar; Hz. Muhammed'in arkadaşlarının yapmış olduğu itirazlara verilebilecek örneklerdir. Bu noktada Hz. Muhammed'in dünya işleri ile ilgili sözünü hatırlamak faydalı olacaktır; Hz. Muhammed, bir gün Medine'de birtakım insanların yanından geçerken, onların hurma ağaçlarını aşladıklarını görmüş ve onlara bunun nedenini sormuştu. Onların bunu, verimi artırmak için yaptıklarını söylemeleri üzerine Hz. Muhammed, "Bunu yapmasanız olmaz mı?" demiş insanlar da bu söz üzerine aşı yapmaktan vazgeçmişlerdi. Fakat ertesi sene hurma ağaçlarının meyve vermemesi üzerine durumu Hz. Muhammed'e bildirmişler, o da: "Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz." (Muslim, Fedâil: 4358) demiştir. Bu sözden Hz. Muhammed'in, kendisinden sonra gelecek olan yöneticiyi, yöneticinin belirlenme şeklini belirlemeksizin vefat ettiğini unutmadan, yönetim işini de dünya işi olarak görüp kendisinden sonrakilere bıraktığını söylemek yanlış bir tespit olmayacaktır.

Karşılaşılan problemlerin çözümü için "Bana hakkında vahiy gelmeyen konularda, aranızda reyimle hükmediyorum" (Ebu Davud, Akdiye:7) sözüyle içtihat yaptığını belirten ve içtihat yapmalarını arkadaşlarına tavsiye eden (Buhâri, İ'tisam:21; Müslim, Akdiye:15; Ebû Dâvûd, Akdiye:2; Nesâî, Ahkâm:2.) Hz. Muhammed, vefatından sonraya dünya işleri ile ilgili uyguladığı şura prensibini ve yeni problemlere çözüm bulma yöntemi olan içtihadı bırakarak Müslümanların her durum ve şartta dinin özüne uygun çıkarımlarda bulunmasının kapısını açmıştır. Hz. Muhammed'den sonra onun devlet başkanlığı görevine halef olan yakın arkadaşları, yaşadıkları dönemin problemlerine açılan bu kapı sayesinde çözümler üretmişler ancak sonraki dönemlerde yaşayan Müslümanların onların yaptıkları içtihadı genel geçer kabul etmelerinin aksine, hiç biri bütün çağlar için kanun koyma hakkına sahip olduklarını düşünmemişlerdir.

Hz. Muhammed'den sonra yöneticiliğe seçilen Hz. Ebubekir, Hz. Muhammed'in devlet başkanlığı görevine halef olduğuna vurgu yaparak, "Halîfe-tu Resûlillah" unvanını kullanmış ve unvana dini bir mahiyet yüklemek maksadıyla kendisine verilmeye çalışılan "Halifetullah" unvanına itiraz edip kendisinin yalnızca Allah'ın elçisinin halifesi olduğunu söylemiş (Watt, 1981:102), Hz. Muhammed'in üstlendiği risalet görevi haricindeki bütün işleri üstlenerek site devletinin başkanı olmuştur. Hz. Ebubekir'in kullanmayı reddettiği "Halifetullah" unvanı ilk defa Hz. Osman zamanında kullanılmaya başlamış ve Emeviler tarafından meşruiyet kazanma amacıyla sıklıkla kullanılmış, bu unvanın yanına "Allah'ın

yeryüzündeki gölgesi” gibi unvanlarda eklenerek, çıkış amacı sadece Müslümanların yönetim işleriyle ilgilenmek olan hilafet kurumuna ilahi bir kutsallık kazandırılmıştır.

Hiz. Ebubekir’den sonra, onun seçimi, Müslümanların onayıyla hilafete geçen Hiz. Ömer, Hiz. Ebubekir’in halife unvanını kullanma amacına sadık kalarak, hiçbir kutsallığının olmadığına vurgu yaparcasına "halîfetu-halîfeti resûlillah" (Resûlullah’ın halifesinin halifesi) unvanını almış, bu unvan çok uzun olduğu için daha sonra "emîru'l-mu'minîn" unvanı kullanmıştır (Fayda, 1995:156). Bu unvanların alınışında dikkat çeken nokta; sadece yönetim işine halef olunduğu, bu halefliğin kutsal hiçbir yönünün olmadığıdır. Halife dini naslara yeni eklemeler ve çıkarmalar yapmaya yetkili değildir. Onun görevi; dünya işlerini düzenlemek, oluşturulmuş olan düzeni korumak, dini muhafaza etmek ve hükümlerin uygulanmasını sağlamaktır (Fığlalı, 1997:21). Hiz. Muhammed’in vefatından Hiz. Ömer’in vefatına kadar hilafetin ifade ettiği anlamın, daha sonra ciddî bir anlam değişikliğine uğratılarak inanç esaslarından biri gibi görülmesi ve kutsallaştırılması İslam düşünce tarihi ve günümüz İslam ülkeleri için olumsuz bir tablo oluşturmuştur (Fığlalı, 1997:27). Olumsuz tablonun nedeni; kutsallaştırılan hilafetin, İslam’ın önerdiği yönetim şekli olduğuna olan inançtır. Bunun sonunda da insanlık tarihindeki değişim ve ilerleme reddedilerek bütün sorunların çözümünün Hiz. Muhammed ve ilk halifeler döneminde bulunabileceğine dair fikirler ortaya çıkmıştır. Daha sonraki dönemlerde kutsallaştırılan ilk halifeler döneminde ise değişimin farkına varılarak, halifeler tarafından bazı hukuki düzenlemelerin ve değişikliklerin yapılmış olması ise ilginçtir. Kutsallaştırılan bu dönemde yapılan değişiklikler, bu dönemi kutsayanların dikkatini çok da çekmiş görünmemektedir. Örneğin; zekâtı şahsi değil, toplumun genelini ilgilendiren bir ibadet olarak görüp, zekât vermeyenlere verilecek ceza ile ilgili bir ayet olmamasına rağmen Hiz. Ebubekir, zekât vermeyenleri dinden dönme ile suçlayarak zekât vermeyi kabul edinceye kadar savaşmıştır (İbni Kesir, 1994:VI/442-443). Anlaşıldığı üzere hüküm olmayan yerde günün şartlarının gereği olan hükmü koymuştur. Kendisinden sonra hilafete geçen Hiz. Ömer de; Kur’an tarafından koyulmuş olan bir hükmü şartları değerlendirerek uygulamamış; kıtlıkla geçen yılda hırsızlık yapanların elini kesmemiş, toplanan zekâtın harcanacağı yerlerden biri olan “müellefe-i kulûb”e (Tevbe:60) verilen hisselerin dağıtımını uygulamadan kaldırılmış, Kur’an’ın caiz gördüğü Ehl-i Kitap kadınlarla evlenme iznini, Müslüman kadınların sayılarının artması ve güzelliklerinden dolayı erkeklerin yabancı kadınlarla evlenmelerinin Müslüman kadınlar için kötü bir sonuç doğuracağı gibi nedenlerle yasaklamış, emir niteliğindeki ayete ve Hiz. Muhammed’in uygulamalarına rağmen

fethedilen arazileri maslahat gereği fethedenlere dağıtmayıp hazineye aktarmıştır (Aktaran:Demir, 1999:135-138). Bu örnekler göstermektedir ki; ilk halifeler dönemin şartlarını göz ardı etmeden davranmışlar, Kur'an'ın temel ilkeleri çerçevesinde toplumun ihtiyaçlarına cevap ararken kendilerini rahat hissetmişler, bunu yaparken de dinin özüne uygun davrandıklarına inanmışlardır.

2.4. Emeviler ve Abbasiler Dönemi

Hiz. Muhammed'in vefatından sonra İslam yönetim anlayışında açılan ve Hulefa-i Raşidin devri olarak isimlendirilen yeni dönemden sonra, ikinci dönem; Muaviye b. Ebi Sufyan ile birlikte açılan, Emevi siyaset anlayışının bir ürünü olan saltanat ideolojisidir. Hiz. Osman'ın kan davasını güden ve iktidarla sonuçlanan siyasal mücadelesi için bu kan davasını kullanan Muaviye'nin yönetim erkini eline geçirmesiyle hilafetin kaldırılışına kadar etkisini sürdüren bir kırılma yaşanmıştır.

Yaşanan bu kırılmadan sonra, idari sistemde; seçim usulünün değişmesi, halifelerin yaşayış tarzlarının değişmesi, devlet hazinesinin kullanım tarzının değişmesi, fikir hürriyetinin son bulması, yargı bağımsızlığının sona ermesi, müşavere usulünün kalkması, kanun üstünlüğünün sona ermesi, kavmiyetçiliğin yeniden başlaması gibi değişiklikler meydana gelmiştir (Mevdudi, 1980:208-231).

Hiz. Ali ile iktidar mücadelesine giren ve onun vefatı sonrasında oğlu Hasan'dan hilafeti alan Muaviye, yönetimi zorla elde ettiğini bildiği için bunu Cemaat (birlik) yılında, kendisine biatin tamamlanmasından sonra Medine'de yaptığı konuşmada; "Biliyorum, ben sizin rızanızla iş başına gelmedim. Yönetime geçmeme de sevinmediniz. Bu kılıcımla sizi yola getirdim." (İbni Kesir, 1994:VIII/222) diyerek ilan etmiştir. Bu ilandan sonra Muaviye; ilk halife Hiz. Ebubekir'den beri, İslam'da yönetimin üzerine kurulduğu meşruiyet olan; 'şûra' meşruiyetinden başka meşruiyet yolları aramıştır. Bu nedenle de; peygamberin yakın akrabası olduğunu ve Hiz. Osman'ın mirasını devraldığını iddia etmiş, bunların yeterli olmadığını anladığında da yönetiminin meşruiyetini; oluşumuna büyük destek verdiği yeni bir kaza ve kader anlayışında arama cihetine gitmiştir (Bkz: Cengiz, 1999).

Muaviye'nin iktidarı ele geçirdikten sonra; yönetimi ele geçirmesinin Allah'ın takdiri olduğunu, devlet işleri konusundaki tecrübeleri ve ona ehil olmaları nedeniyle Allah'ın, Emevilerin iş başına geçmesini takdir ettiğini hutbelerinde sürekli tekrarladığı görülmektedir

(Cengiz, 1999:69). Muaviye'nin atadığı yöneticiler de aynı şekilde, buldukları yerlerde bu fikri işlemişlerdir. Bu yöneticilerden biri olan Ziyad b. Ebih, 'el-Betrâ' adıyla anılan hutbesinde: "Ey insanlar! Biz sizin yöneticileriniz olduk, Allah'ın bize verdiği güçle sizi yönetmeye devam ediyoruz..." (İbni Esir, 1986:III/454) diyerek Allah'ın takdirine vurgu yapmaktadır. Yine Muaviye, Yezid'in veliaht olmasına itiraz edenlere; "Yezid'in durumu Allah'ın takdiridir, kulların kendi işlerinde seçim hakları yoktur." (Aktaran:el-Katip, 2010:117) diyerek, meşruiyet sağlamak için oluşturmaya çalıştığı kader anlayışını ortaya koymuştur.

Hiz. Osman'ın "Allah'ın giydirdiği hilafet gömleğini çıkarmayacağını" söylemesiyle İslam siyaset düşüncesinde ilk defa görülmeye başlanan iktidarı Allah'ın iradesine dayandıran görüş, görüldüğü üzere, Emeviler zamanında kader inancının bir uzantısı olarak kabul görmüş ve özellikle yönetimi mülke dönüştüren yöneticiler tarafından da desteklenmiştir. Emevilere karşı gelişen toplumsal hoşnutsuzluğu teskin etmek için, oluşturulan cebri kader anlayışı kullanılmış ve iktidara meşruiyet zemini bulunmuştur. İktidarın, gücünü Allah'tan aldığı ve yalnızca O'na karşı sorumlu olduğu düşüncesi Hiz. Ebubekir ve Hiz. Ömer tarafından kabul görmemiştir. Hiz. Ebubekir'in halife seçildikten sonra; "Ben, sizlere yönetici oldum ve de en hayırlınız değilim." (İbni Kesir, 1994:VI/426) demesi ve Hiz. Ömer'in halife seçildikten çevresindekilere sıklıkla bir hatasının olup olmadığını sorması (İbni Esir, 1986:III/65) göstermektedir ki, halife; Allah'ın vekili değil, yanlılır, sıradan bir bireydir ve meşruiyeti halkın kabulüne (biat) dayanmaktadır.

Bu noktada şu tespiti yapmamız yerinde olacaktır; Muaviye'nin oluşturmaya çalıştığı yönetim sistemi ile ilgili yapılması gereken eleştiri; veliahtlık müessesesini seçerek yerine oğlunu bırakması değildir. Çünkü Hiz. Ali'den sonra da yerine oğlu Hasan gelmiştir. Ancak aradaki fark birinin halka rağmen olması, diğerinin ise halk talebiyle seçilmesidir. Hiz. Ali'nin, oğlu Hasan'a bu işi bırakmadığı, Müslümanların Hasan'ı halifeliğe geçirdiği bilinmektedir. Muaviye'nin bir diğer hatası da veliaht tayininde ehil olmayı göz önüne almamasıdır. İşin ehli olduğu ve halka rağmen olmadığı takdirde yönetimin babadan oğla geçmesinde herhangi bir problemin söz konusu olmadığı söylenebilir. Kur'an'da da Hiz. Davut'tan sonra yerine Hiz. Süleyman'ın geçtiği anlatılmaktadır. Muaviye'nin hatası; halka rağmen ehliyetsiz bir veliaht ataması ve meşruiyet için dini kullanmasıdır. Onun yaptığı bu

hatalar, hilafetin kaldırılışına kadar, istisnalar olmakla birlikte, bütün İslam tarihi boyunca devam etmiştir.

Hz. Osman zamanında başlayan karışıklıklar ve Muaviye'nin Hz. Ali ile yaşadığı iktidar mücadelesi neticesinde, Emeviler döneminden itibaren, İslam siyaset teorisi; hem peygamber hem de yönetici olarak kendisine itaat edilmesi emredilen Hz. Muhammed'in otoritesinin nasıl ve kim tarafından devam ettirileceği problemi etrafında şekillenmiş ve probleme aranan cevaplar mezhepsel ayrılıkları getirmiştir.

Muaviye ile mücadelesinde Hz. Ali'nin yanında yer alanlardan oluşan ve Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin'in Kerbela'da öldürülmesinden sonra kurumsallaşan Şia'ya göre; Hz. Muhammed'in dini ve siyasi otoritesi onun soyundan gelen "masum imam"lar tarafından devam ettirilmelidir. Ehl-i sünnet ve Mutezile ise, ümmete vurgu yaparak ve ümmetin konumunun yüksekliğine işaret ederek, ümmetin tamamının peygamberin vahiy dışındaki yetki ve otoritesine sahip olacağını savunmuştur. Hz. Ali'nin saflarında Muaviye'ye karşı savaşırken Hakem Olayı sonrası Hz. Ali'ye cephe alan Hariciler ise; peygamberin otoritesinden bahsetmeden, Kur'an'ın otoritesine vurgu yapmışlar ve bu otoritenin ümmet tarafından yürütüleceği fikrini ortaya atmışlardır.

Emevilerin; Arapları, özelde Kureyşi ve daha özelde ise Emevi ailesini üstün tutarak Müslümanları ayrıştırması, başta Acemler olmak üzere toplumun büyük bir kesimine ikinci sınıf insan (mevali) muamelesi yapmaları ve bu kesimlerdeki rahatsızlığı dile getirerek onların desteklerini kazanan Haşimoğulları'nın iktidarı ele geçirmek için her türlü fırsatı değerlendirmeleri, devletlerinin çöküşüne neden olmuştur. Raşid Halifeler devrinden sonra yaşanan tüm sıkıntıların nedeninin Emevi ailesinin İslam'a uygun hüküm sürmemesi olduğunu ileri sürerek Emevilere karşı sürdürdükleri iktidar mücadelesine meşruiyet kazandırmaya çalışan Haşimoğulları, iktidarı ele geçirdiklerinde Allah'ın hükmüyle hükmedeceklerine dair söz vermişlerdir.

Emevilere karşı yapılan muhalefette, Ebu Talip'in oğullarıyla beraber hareket eden Abbasoğulları, iktidarı ele geçirdiklerinde amca çocuklarını saf dışı bırakarak tek başlarına hüküm sürmüşlerdir. İlk Abbasi halifesi Ebu Cafer el-Mansur yaptığı ilk konuşmada; soyunun Hz. Muhammed'le olan akrabalığına dikkat çekerek siyasi önderliğin yanı sıra dini önderliğinde kendilerine Hz. Muhammed'den miras kaldığını iddia ederek, (İbn Esir,

1986:V/337) Emeviler zamanında başlayan kutsal idareci anlayışının devam edeceğinin işaretlerini vermiştir. Kendi yönetimlerinin meşruiyetini, Emeviler gibi, dini bir temele oturtan Abbasiler, Allah'ın iradesi ve dilemesi ile yönetimi ele aldıklarını söyleyerek Emevilerle meşruiyet noktasında herhangi bir farklarının olmadığını da ortaya koymuşlardır. Ebu Cafer el-Mansur'un bir hutbesinde; “Ey insanlar! Ben Allah'ın yeryüzündeki otoritesiyim, onun tevfiği ve desteğiyle sizi yönetiyorum, O'nun malının bekçisiyim, O'nun arzusu ve iradesiyle o malda tasarrufta bulunuyorum ve O'nun izniyle o malı veriyorum...” (Aktaran:el-Katip, 2010:129) demesi bu duruma verilebilecek örneklerden birisidir.

Hiz. Muhammed'den sonra onun devlet başkanlığı görevini devralan Raşid halifeler döneminde, Hiz. Muhammed'in halifesi, onun halifesinin halifesi gibi tamlamalarda kullanılan “halife” unvanı, Emevî ve Abbasi döneminde “Allah'ın halifesi” ve “O'nun yeryüzündeki otoritesi” şekline dönüşmüş ve başa gelenlerin meşruiyetinin temeli olmuştur. Emevî halifesi Abdülmelik “halifetullah” unvanını fermanlarında kullanmış, Abbasî halifeleri ise ünvanlarına sultanullâh, emînullah, el-imâmu'l-mustasfa ve zillullâh gibi ilavelerde bulunmuşlardır (Cabiri, 1997:512-592; Watt, 1981: 100-101; Güler, 2002:70). İslam'da yer bulması mümkün olmayan bu görüşlerin rahatça yerleşip kabul görmesinde; cahiliye döneminden kalma Arap kaderciliğinin İslam'ın itaat ve tevekkül anlayışıyla tekrar yoğrulması ve toplumsal karışıklığı önlemek, ümmetin birliğini korumak arzusuna sahip tavrın etkisi büyüktür.

Emevilerin uyguladıkları politikalardan rahatsız olanların desteğiyle iktidarı ele geçiren Abbasiler, siyaset anlayışlarını ve devlet kurumlarını Bizans ve Sasani geleneğinden etkilenerek şekillendirmişlerdir. Devletin başkentini merkez, diğer tarafların çevre olarak kabul eden bu anlayış, Abbasilerin toprak olarak genişlemesi ile sorunları beraberinde getirmiş, devletin başkanı olan halifenin tek başına devleti yönetmesi imkânsız hale gelmiştir (Yıldırım, 2004:28). Buna çözüm olarak Abbasiler; “vezaret-i tefviz” müessesesi oluşturmuşlar ve halifeye yardımcı olmak için kurulan bu makama getirilen kişiye, neredeyse halifenin tüm yetkilerini devretmişlerdir (Maverdi, 1989:30-32). Bu kurumun başına gelen vezirler ve onların sülaleleri; Abbasi halifelerinin liyakatsizliklerine paralel olarak, devlet üzerindeki hâkimiyetlerini artırmışlar ve zamanla merkezî otoritenin zayıflaması neticesinde; çevrede mahalli hanedanlıklar türemeye başlamıştır. Bu da; merkezi devletin zayıflayıp, çevredeki emirliklerin güçlenmesini beraberinde getirmiştir (Yıldırım, 2004:29).

Abbasi Devletinin merkezi otoritesinin zayıflaması; halifeler tarafından atanan valilerin, önce iç işlerinde özerkliklerini daha sonra da bağımsızlıklarını ilan etmelerine neden olmuştur. Siyasi bağımsızlıklarını kazanan valiler; halifenin Müslümanlar üzerindeki manevi etkisinin farkında olduklarından, iktidarlarına meşruiyet kazandırmak için, baskı altına aldıkları halifeden onay almayı da ihmal etmemişlerdir (Yıldırım, 2004:30). Siyasi iktidarlarını kaybetmeye başlayan Abbasi halifeleri de; merkezin çevre üzerindeki gücünün zayıf olduğunu görüp, siyasi bağımsızlık ilan eden valilere, dini lider olarak halifeye bağlılıklarının devamını sağlamak için, bağımsız devlet olduklarını kabul anlamına gelen beratlar vermişlerdir. Bu durum; hilafetin yaptırım gücü olmayan, sembolik bir hale doğru dönüşmesine neden olmuştur (İbn Esir, 1986:VIII/386).

Abbasilerin zayıflamaya ve otoritelerini paylaşmak zorunda kalmaya başladıkları X. yüzyıldan itibaren, Muaviye'den beri fiilen uygulanmakta olan, hilafet anlayışı sarsılmaya başlamış, bu durum uygulamadaki durumun teorisini üretme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu dönem siyasetle ilgili olsun olmasın birçok İslam âliminin yönetim üzerine teoriler ürettikleri bir dönem olmuştur. Çalışmamızda bu kişilerden dönemlerini ve daha sonraki İslam Siyaset Düşüncesini etkilemiş olan; Maverdi, Gazali ve İbn-i Teymiyye'nin görüşlerine yer vermeye çalışacağız.

İslam Siyaset Düşüncesinde bir kırılma noktası olan Maverdi, ortaya koyduğu hilafet teorisi ile döneminde gerçekleşen siyasi olaylara meşruiyet sağlamamış bir âlimdir. Onun görüşleri; İslam'ın önerdiği yönetim sisteminin hilafet olduğu gibi bir inanın ortaya çıkmasına ve bu durumun günümüzde bile bazı kişilerce savunulmasına neden olmuştur. Halife seçimi için ortaya koyduğu şartlar ise; çok uzun yıllar İslam dünyasında tartışılmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde görüşlerine genişçe yer vereceğimiz Maverdi, İslam dünyasında o zamana kadar var olan tek halife anlayışının yıkılıp; Endülüs'te Emevilerce, Mısır'da ise Fatimilerce hilafet iddiasının ortaya atıldığı bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde; Abbasi halifesi siyasi iktidarını Şii Büveyhoğuları'na kaptırması, sadece manevi otorite olarak görülmeye başlamıştır. Derin siyasi krizlerin ve buhranların var olduğu bir dönemde yaşamış olan Maverdi; ortaya koyduğu südur nazariyesinin izlerini taşıyan, ideal bir devlet tasarımı ortaya koyan Farabi'nin aksine, karşılaştığı problemlere idealist çözümler aramamış, gerçekçi çözümler sunmuştur. Maverdi'nin amacı; döneminde Müslümanların birlik sembolü sayılan hilafetin geçirdiği buhrandan kurtulması, eski birliğin tekrar

sağlanması ve emirlerle yaşanan otorite alanı mücadelesinde; halifenin de emirin de hükmedeceği alanı belirleyecek bir ideolojiyi oluşturmaktır. Bu amaç doğrultusunda Maverdi, halifenin tek olması gerektiğini söyleyerek Endülüs Emevilerini, Kureyşli olma şartını arayarak Fatimileri saf dışı bırakma gayretinde olmuştur. Ayrıca o, siyasi iktidarı ele geçiren emirlerin otoritesini tanımış, ancak bu iktidarı kullanabilmeleri için halifeden onay almaları gerektiğini söyleyerek; halifelerin sarsılmış olan otoritesini sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Devletin temellerini din, otorite, adalet, güvenlik, refah ve kalkınma olarak belirleyen Maverdi, Batı ve İslam düşünürlerinden önce, devlet yönetiminde gerekli kurumları belirleyip bunların özelliklerinden ayrıntısıyla bahseden ilk kişi olması yönüyle de önemlidir.

Devlet yönetiminde olması gerekenleri sıralarken Maverdi; Raşit halifeler dönemi ile Emevi ve Abbasi döneminde yaşananları referans olarak göstermiş ve yaşananlara geçmişte yaşananları yorumlayarak cevaplar bulmaya çalışmıştır. Örneğin; Muaviye'nin veliaht tayin etmesinden; veliaht atanabileceği, Mute Savaşı'nda Hz. Peygamberin artarda komutan atamasından ise art arda birden çok veliahd birabileceği sonucunu çıkarmıştır.

Maverdi, içinde yaşadığı dönemin problemlerine çözüm bulmak için yola çıkarak var olanlara teorik temeller sağlamış ve kendisinden sonraki İslam siyaset düşüncesini derinden etkilemiştir. O, halifenin dışında dünyevi otorite olarak ortaya çıkan ve halifeye durumlarını kabul ettirerek İslam dünyasında dini otorite ile dünyevi otoritenin ayrılmış gibi görünmesine neden olan emirlerin durumuna karşı çıkmış, her iki otoriteyi de halifede toplamaya çalışmıştır. Ondan hemen sonra Gazali ise; dünyevi otorite ile dini otoritenin ayrılmış olmasını kabul edip; dini alanı halifenin, dünyevi-siyasi alanı sultanın otoritesine teslim etmiştir (Gazali, 2005:284; Ocak, 2002:316-327).

Maverdi'nin vefat ettiği tarihte dünyaya gelen ve Maverdi'in Büveyhoğulları-Abbassiler ikileminin oluşturduğu otorite problemine aradığı çözümü Selçuklular-Abbassiler ikileminde arayan Gazâlî'nin yaşadığı dönemde, din ve devlet ilişkisi sosyal ve siyasi hayatın önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Halifelerin siyasi işleri vezirlere ve komutanlara devrederek o işlerle ilgilenememeleri ve halifenin bu görevlerini devralan görevlilerin ise aldıkları görevlerle gittikçe güçlenmeye başlamaları neticesinde; otorite kaybına uğrayan hilafet kurumu ile halifeyi Büveyhoğulları'nın hâkimiyetinden kurtararak İslam toplumunda giderek kendini hissettiren ve siyasal bir güç olarak beliren Selçuklu sultanları, bu ilişkinin iki tarafı olmuşlardır. Gazâlî, otoritede ortaya çıkan bu ikiliğin farkına vararak bunu giderme

yollarını aramış, din ve devlet ikilemi yerine din ve devlet işbirliğini teklif etmiş, dini; dünya ve âhiret saadeti için önemli bir araç olarak görürken, devleti de onun koruyucusu ve uygulayıcısı olarak nitelemiştir. Gazali'ye göre; din açısından devlet zorunludur ve her iki kurum ikiz kardeş olarak görülmelidir (Gazali, 2005:284 vd).

Birçok alanda fikir üreten ve ele aldığı bütün konuları din açısından değerlendiren Gazâlî, siyaseti de din açısından değerlendirmiş, siyasetin dini bir ilim olmamasına rağmen kaynağını dinden aldığını söylemiştir. Ona göre siyasetle ilgili bütün söylenmiş olanlar ve temel prensipler Allah'ın kitaplarından ve geçmiş peygamberlerin sözlerinden alınmıştır (Gazali, 1968:35).

İnsanın toplumsal bir varlık olması gerçeğinden hareket eden Gazali, Maverdi ile benzer şekilde; devletin, zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için bir arada yaşamak zorunda olan insanların işbirliği ve işbölümü sonucunda ortaya çıkan, insan ilişkilerinin düzenlenmesi için gerekli olan bir kurum olduğunu söylemektedir (Gazali, 1974:III/503 vd.). Otoritenin sağlanmadığı, dirlik ve düzenin olmadığı bir dünyada dinden ve Allah'a ibadetten söz edilemeyeceği için, dinin yaşayabilmesi ve korunması için devlete ihtiyaç olduğunu söyleyen (Gazali, 2005:284 vd.) Gazali'ye göre; din ve devlet toplum için bir bütün oluşturmalıdır. Kendisinden sonra birçok düşünürü etkileyen Gazali'nin bu görüşlerinden, dönemindeki durumdan etkilenecek ortaya çıkmış olan otorite ikiliğine, Maverdi gibi, gerçekçi çözümler bulmaya, iki otoritenin arasını iyi tutarak Müslümanların rahat yaşamasını sağlamaya çalıştığı ve Müslümanların birliğinin bozulmamasına gayret gösterdiği söylenebilir.

Moğolların İslam dünyasına yaşattıkları büyük yıkımdan sonra yaşayan İbn-i Teymiyye, önerdiği dine dayalı siyaset fikriyle günümüzde bazı devletlerin ve ilerde göreceğimiz İslamcı ideolojinin fikir babalığını yapmıştır. Mantık ve felsefeye karşı oluşu ile dikkat çeken İbn-i Teymiyye, siyasi fikirlerini Memluk Sultanı Muhammed bin Kalkavun'a hitaben yazdığı; "es-Siyasetü'ş Şer'iyye fi İslahi'r Ra'i ve'r Raiyye" adlı eserinde ortaya koymuş, burada; dine tamamen bağlı bir siyaset önermiştir.

İbn-i Teymiyye'ye göre; insan doğası gereği medenidir ve toplumla birlikte yaşar. Toplum halinde yaşarken de bir baş seçilmelidir; çünkü yola çıkan üç kişiden birinin baş olması Hz. Peygamberin emridir. Aynı zamanda müslümanın üzerine farz olan; iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma sorumluluğu bir otoritenin olmasını gerektirir. Birçok

ibadetin yapılması için de bir otoriteye ve devlet başkanına ihtiyaç vardır. İnsanlık tarihi, zalim imamla geçen kırk yılın imamsız geçen bir geceden daha hayırlı olduğunun kanıtlarıyla doludur. O halde Müslümanlar, Allah'a itaatsizlik dışında sultana itaat etmelidirler; çünkü sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir (İbn-i Teymiyye, 1999:147-150).

Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olan sultan, otoritesini kullanarak iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma adına; farzların yerine getirilmesini emretmek, yerine getirmeyenleri cezalandırmak zorundadır. Yine sultan yasaklanan davranışları sergileyen kişi veya toplumlara cezalandırmak ve onlarla savaşmak zorundadır. Çünkü farzların yapılmaması ve haramlardan kaçınılmaması nedeniyle ceza vermek cihadın amacıdır (İbn-i Teymiyye, 1999:75-110).

İbni Teymiyye yaşadığı bunalımlı ve Müslümanların Moğol istilasının etkisiyle parçalandığı dönem nedeniyle otoriteye çok önem vermiş, bunu da Müslümanların birliğinin tekrar bozulmaması için istemiştir. Ona göre bidatler nedeniyle din bozulduğu için dine yeniden bir dönüş lazımdır, bu da ancak devlet otoritesi ile mümkündür. Bu nedenle devleti dini uygulamanın bir aracı olarak görmüş ve devletin varlığını bile dinle açıklamıştır. İbn-i Teymiyye'nin, Maverdi ve Gazali'den farkı, döneminde hilafet kalmadığı için, Müslüman imama çok önem vermesi ve ondan tavizsiz bir şekilde şeriatı uygulamasını istemesidir. Dönemindeki bozulmaların önüne geçmek için olsa gerek İbni Teymiyye, sultandan Hz. Peygamberin bile yapmadığı şeyleri isteyerek; bireysel ibadetlere kişileri zorlamasını, yapmayı cezalandırmasını istemiştir. Ortaya koyduğu devlet tasarımı ile İbni Teymiyye şeriat devleti taleplerinin ortaya çıkmasına neden olmuş, günümüzde de bazı devletleri fikren etkilemiştir.

Başlangıçta Hz. Muhammed'in siyasi yetkilerine halef olma mevki olan daha sonra dini ve siyasi yetkileri bünyesinde toplayan halifelik, tarihi süreçte Abbasilerin zayıflaması ve siyasi gücü Büveyhoğullarına, Selçuklulara, Memlüklere kaptırması sonucu sadece temsili yönüyle ortaya çıkan bir müessese halini almış ve siyasi yetkilerden soyutlanmıştır. Abbasiler döneminde devlet teşkilatının gelişmesiyle, Halife unvanını taşıyan yönetici devlet hizmetlerini tek başına idare edemez hale gelmiş ve siyasi-idari görevler "vezaret-i tefviz" müessesesi ihdas edilerek halifeliğe atfedilen dini yetkiler hariç, hemen bütün yetkiler bu makamda bulunanlara bırakılmıştır (Maverdi, 1989:30-32). Merkezi otoritenin zaman içerisinde zayıflamasıyla türeyen mahalli hanedanlıklar, hâkim oldukları toplumlara meşruiyetlerini kabul ettirmek için halifenin elinde bulunan dini yetkiye başvurmuşlar ve

halifelik Osmanlılara kadar sadece bu işlevi gören, devlet idaresi ile ilgili yönü olmayan bir kurum haline gelmiştir. Osmanlıların güçlü oldukları dönemde kullanma ihtiyacı hissetmedikleri hilafet, devletin zayıflamaya ve toprak kaybetmeye başladığı dönemde kullanılmaya başlamış ve ilk defa resmi kayıtlara 1774 yılında Küçük Kaynarca anlaşmasıyla girerek kaybedilen topraklardaki Müslümanların halife sıfatı nedeniyle Osmanlı Padişahına bağlı olduğuna vurgu yapılmıştır. Halifeliğin kaldırılmasından sonra da dini hiçbir yönü olmayan sadece idari ve siyasi görevlerin yürütülmesi için tesis edilmiş bu müessese kutsanmış, mağlubiyetle çıkılan bir savaşın sonunda dağınık ve güçsüz olan Müslümanlar tarafından tekrar tesis edilmesi gereken bir kurum olarak görülmüştür.

Abbasilerin en sıkıntılı dönemlerinde yaşamış olan Maverdi'nin siyasetle ilgili görüşleri nelerdir? Din-devlet ilişkilerine bakışı nasıldır? Bu ilişkide dini ve devleti nasıl konumlandırmıştır? Maverdi sonrasında İslam dünyasında din-devlet ilişkileri nasıl şekillenmiştir? Bu şekillenmede Maverdi'nin etkisinden söz edilebilir mi? gibi sorulara çalışmamızın bundan sonraki kısmında cevap armaya çalışacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

MAVERDİ'DE DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

1. YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ

Geçmiş dönemlerde fikir üretmiş bir düşünce adamının görüşlerini daha iyi anlayabilmek ve değerlendirmek için, yaşadığı dönemin ve içinde bulunduğu şartların iyi bilinmesi gerekir. Çünkü toplum içinde yaşayan insan, döneminde yaşanan olaylardan etkilenmekte, içinde bulunduğu şartlar; düşünce ve ürettiklerine yansımaktadır. Bu nedenle Maverdi'nin görüşlerine yer vermeden önce, yaşadığı dönemden ve içinde bulunduğu şartlardan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Maverdi'nin görüşlerinin şekillenmesinde etkili olan dönem; Abbasilerin zayıflamaya ve giderek güç kaybetmeye başladığı; hicri üçüncü, miladî dokuzuncu asrın ikinci yarısıdır. 847-861 yılları arasında halifelik yapan onuncu halife Mütevekkil'in öldürülmesi Abbasi hilafetinde yaklaşık on yıl sürecek olan sıkıntılı bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu dönem; halifelerle komutanlar arasında iktidar mücadelesinin yaşandığı, birçok halifenin hayatını kaybettiği ve bu istikrarsız ortamda güç kaybetmeye devam eden merkezi yönetimin zayıflığından faydalanan eyaletlerdeki valilerin; otonom devletler olarak ortaya çıktıkları yıllar olarak tarihe geçmiştir. Abbasi hilafetini sarsan ve zayıflamasına yol açan bu anarşi döneminde ortaya çıkan problemler; Mu'temid (870-892), Mu'tezid (892-902) ve Müktefi (902-908) zamanlarında çözülmeye çalışılmış ve Abbasiler eski güçlerine kavuşma görüntüsü vermişlerdir. Devletin yeniden güç kazanmaya başladığı bu üç halife döneminden sonra tahta; on üç yaşındaki Muktedir (908-930) geçmiş ve yaklaşık yirmi beş yıl hilafette kalmıştır. Onun zamanında, elde edilen kazanımlar; yitirilmiş, devlet çöküşün eşliğine gelmiştir. Merkezi yönetimin bu problemlerle zayıflaması, eyaletlerdeki yöneticilerin otonom hareket etmelerine ve önceki dönemlerde kontrol altına alınan Şii grupların, devletleşmeye yönelik faaliyetlerini artırmalarına neden olmuştur. Böylece mahalli hanedanlıklar yeniden kurulmuş, Şii Karmatiler daha tehlikeli bir hale gelerek hilafet merkezine akınlar düzenlemeye başlamışlardır. Şii'lerin İsmaili kolundan olan Fatimiler; Kuzey Afrika'da ortaya çıkıp hilafet ilan etmişler, Şii Hamadaniler Cezire'yi, Şii Büveyhiler de İran'ın Fars bölgesini ele geçirmişlerdir (Sourdel, 1988:I/138-147). 934-940 yıllarında halife olan Radi zamanında, Abbasilerin hâkimiyetleri altında sadece; Irak ve Huzistan toprakları kalmıştır (İbn Esir,1986:VIII/270-271). Toprak kayıpları ve ülke içerisindeki mali sıkıntılar nedeniyle zor

zamanlar geçiren devleti, yeniden güçlendirmek amacıyla Halife Radi zamanında Emirü'l Ümeralık müessesesi oluşturulmuş ve Halife'nin bütün idari yetkileri Emire devredilmiştir. Ancak bu yetki devri, problemlere çözüm olmak bir yana ortaya çıkan yeni problemlere kaynak olmuş, devletin fiilen ortadan kalkmasına başlangıç teşkil etmiştir. Emiru'l Ümeralık makamını elde etmek için yapılan mücadeleler, hilafeti her açıdan yıpratmış ve Bağdat'ın Büveyhoğulları tarafından ele geçirilmesine neden olmuştur (Sourdel, 1988: I/147-149).

Büveyhoğullarının Bağdat'ı ele geçirmesiyle, Abbasi Halifeliği'nde yeni bir dönem ortaya çıkmış; halife Büveyhoğullarının kontrolüne girmiştir. Şii Büveyhiler, Abbasileri ortadan kaldırıp yerine Şiiilerin yıllardır beklediği bir Şii hilafetin kurulmasını siyaseten uygun görmemiş, Sünni olmasına rağmen, Abbasi hilafetini; kontrol altında tuttıkları bir kurum olarak muhafaza etmişlerdir. Böylece; her alanda otoriteyi elinde bulunduran Büveyhi Emirleri ile onlara ister istemez yetki veren Abbasi Halifesinin birlikte idarede buldukları bir devlet yapısı ortaya çıkmıştır. Halifenin verdiği yetki belgesiyle emiru'l ümera unvanıyla görev yapan; Büveyhi emirleri, otorite açısından halifeden çok üstte olmuşlardır. Fiili durum ile hukuki durum arasında oldukça farkın olduğu bu dönemde; halifeler, Büveyhi emirlerinin elinde oyuncak haline gelmişlerdir. Kendilerine bağlanan maaşla hayatlarını idame ettirmişler, emirler tarafından kolaylıkla hilafetten uzaklaştırılmışlar, yerlerine geçecek kişi de yine emirler tarafından belirlenmiştir. Bu yapıda Abbasi halifesi; hukuki olarak, devlet başkanı ve bütün Müslümanların idarecisi olarak kabul edilmiş, hutbelerde ve sikkelerde adına yer verilmiştir. Ancak kendilerine sadece; yargıçların atanması gibi yargı kurumu ile görevlerle, camilerin yönetimi, imamların atanması, Cuma hutbelerinin kontrolü gibi dini görevler bırakılmış, zaman zaman bu alanlarda bile halifeye müdahale edilmiştir (Güner, 2002:13-16).

Gazneliler ve Selçukluların tarih sahnesine çıkmalarıyla Büveyhoğulları zayıflamıştır. Bu zayıflıktan istifade etmeye çalışan Halife Kadir (991-1031) ve Halife Kaim (1031-1075) devleti tekrar eski gücüne kavuşturma çabası içerisine girmişlerdir. Selçukluların 1055'te Bağdat'a girerek Büveyhileri ortadan kaldırmaları; hilafeti Şii boyunduruğundan kurtarmıştır. Ancak Büveyhoğullarının yıkılmasından sonra da çeşitli devletlerin kontrolüne giren Abbasiler, tamamen ortadan kalkıncaya kadar vesayetten kurtulamamışlardır.

Ancak Tuğrul Bey'in (990-1063) Bağdat'a girmesinden sonra; İslam tarihinde ilk defa halifenin yetkileri bir anlaşmayla sultana devredilmiş, halife sadece İslam ümmetinin dini lideri olarak kalmayı resmi olarak kabul etmiştir. Buna göre; biri dini işlerle diğeri ise devlet

işleriyle ilgilenen iki lider İslam dünyasını idare etmiştir. Ancak otoritede eşitlik söz konusu olmamış; halife, uygulamada olmasa da, Müslümanlar üzerindeki nüfuzu nedeniyle sultanlardan üstün kabul edilmiş ve saygı görmüştür (Özdemir, 2008:323).

Halifelerin, sultandan üstün kabul edilip saygı görmelerinin fikri alt yapısının Maverdi tarafından oluşturulduğu söylenebilir. O, hilafet kurumunun önemine; Raşit Halifeler devrinden ve geçmiş âlimlerin sözlerinden örnekler vererek vurgu yapmış, hilafetin kutsal bir kurum olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Daha önceleri, muhtelif kitapların içerisinde bir bölüm olarak incelenen; hilafet konusuyla ilgili müstakil bir eser ortaya koyan Maverdi, halifelerin siyasi yetkilerini kaybettiklerinin farkında olduğu için; istila emirliği kurumunu oluşturmuş ve istila emirinin meşruiyetini, halifenin olurlarına bağlayarak; bu durumun hukuki alt yapısını da hazırlamıştır. Bu nedenle; Büveyhilerle başlayıp Selçuklularla devam eden bu süreçte, ortaya çıkan devlet sisteminin teorisyeni Maverdi'dir denilebilir.

2. YAŞADIĞI DÖNEMİN MAVERDİ'NİN FİKİRLERİNE ETKİSİ

Maverdi'nin yaşadığı dönemden ve dönemin kendine ait problemlerinden bahsettikten sonra; dönemin Maverdi üzerinde bıraktığı etkiyi, eserlerinde ortaya koyduğu fikirleri inceleyerek belirleyecek olursak; özellikle hilafet ve devlet hukukuyla ilgili eseri Ahkamu's-Sultaniye'nin dönem şartlarından etkilenerek oluşturulduğu gayet açık bir şekilde görünmektedir.

Büveyhoğullarının zayıflaması, Maverdi'nin yaşadığı dönemde yönetimde bulunan Halifeler Kadir (991-1031) ve Kaim'in (1031-1075) ellerini güçlendirmiştir. Bu dönemde "Akdu'l-Kudat" unvanıyla onurlandırılan Maverdi'nin; halifelerin Buveyhi emirleriyle yaptıkları anlaşmalara, üst düzey bir memur ve halife sözcüsü olarak katıldığı bilinmektedir. Merkezi otoritenin güçlenmesine yönelik önemli gayretler gösteren bu iki halife döneminde siyaset adamlığı yapan ve fikir üreten Maverdi; devleti ıslaha yönelik çalışmaların içinde bulunmuştur (Güner, 2002:5-18). Bu yüzden, bu iki halifeden birinin isteği üzerine Ahkamu's-Sultaniye'nin yazıldığı anlaşılmaktadır (Gibb, 1991:168). Ahkam'ın giriş bölümünde geçen; "kendisine itaat etmenin zorunlu olduğu kişi" ifadesi, dönemin hukuk literatüründe halifeyi tarif etmektedir. Halifenin ise böyle bir eseri sadece bilgi sahibi olmak için yazdırmış olması, Gibb'in de ifade ettiği üzere, makul görünmemektedir (Gibb, 1991:169).

Halife Kadir veya Halife Kaim; hilafeti eski gücüne kavuşturmak ve Şii baskısı altındaki Sunniliği tekrar canlandırmak için çalışmalar yaparken böyle bir eserin faydalı olacağını düşünerek kaleme aldırılmıştır. Daha önce halife Kadir'in Sünni akım içerisinde yer alan dört ameli mezhebin fıkıh kitaplarını yazdırmış olması ve Şafii mezhebinin fıkıh kitabının da Maverdi tarafından yazılmış olması, bu dönemde halifelerin siyasi ve dini amaçları doğrultusunda eser yazdırdıklarına örnektir (Güner, 2003:260). Gerçi, bu eserin halife tarafından yazdırıldığını reddedip, Maverdi'nin, eserlerinin öldükten sonra yayınlanmasını istediğine yönelik rivayetler (İbn Hallikan, 1977:282-283) olsa da, bunlar çok sağlıklı bilgiler olarak görülmemektedir (Güner, 2003:261). Açıkça anlaşılacağı üzere Maverdi, eserinin henüz başında, eserinin yazılmasının halife tarafından istendiğini belirtmiş ve tarihsel şartlara işaret eden ifadeler kullanmıştır.

Maverdi'nin, döneminde otoritesini oldukça yitirmiş olmasına rağmen; halifeye atfettiği önem ve güçlü devlet vurgusu, içerisinde yaşadığı dönemin gereği olarak düşünülmelidir. Yine, Maverdi'nin, halife olabilmek için; nesep, aynı anda iki halifenin olamaması ve halifenin ümmetin tümü tarafından şahsen ve ismen tanınması gerektiği gibi şartlar ortaya koyması dönemde yaşananların Maverdi'yi ne kadar etkilediğini göstermektedir. Çünkü nesep şartı halifeliği kontrol altında tutan Büveyhilere ve daha sonra halifeliği kontrol altına alması muhtemel güçlere karşı üretilmiş ve halifede Kureyşli olma şartı aranmıştır. Aynı anda iki halifenin olamayacağını söyleyen şart; Mısır'da ortaya çıkan Fatımilere ve Endülüs'te ortaya çıkan Emevilere karşı Abbasi halifeliğini korumak için ortaya atılmıştır. Halifenin halk tarafından tanınması gerektiği şartı ise, halifenin gizli olabileceği ve tanınmasının gerekmediği şeklindeki Şii İmami doktrine karşı üretilmiş bir savunma mekanizmasıdır denilebilir (Bozgöz ve Sarıbyık, 2006:91).

Maverdi'nin; halifenin dünyevi yetkilerini kaybettiği, dini yetkilerini kullanırken bile müdahale gördüğü dönemlerde kaleme aldığı Ahkamu's-Sultaniye'de; dini ve dünyevi yetkilerin halifenin elinde toplandığı, güçlü bir merkezi devlet yapısına vurgu yapması dikkat çekicidir. Eserinde öncelikle hilafetle din arasında güçlü bir bağ kurmaya çalışan Maverdi, hilafeti; din ve dünyanın korunmasında Peygamber'e vekâlet olarak tanımlamakta, hilafeti farz ölçüsünde gerekli görmekte ve hilafetin akıl ile değil din ile bilinebileceğini söylemektedir (Maverdi, 1989:3). Bu nedenle de; şartları taşıyıp usullere uygun bir şekilde seçilen halifeye itaat etmeyi ümmet için bir zorunluluk olarak görmektedir (Maverdi, 1989:4).

Dini ve dünyevi yetkilerin halifenin uhdesinde toplandığı, halifenin yetki ve sorumlulukları sayılırken görülmektedir. Halifenin yetki ve sorumlulukları on maddede şöyle sıralanmıştır;

“1- Vaz' olunan kaidelere, selefın icma ettiği hususlara uygun olarak dini korumak muhafaza etmektir. Din hakkında bir şüphesi olan olur, bir bidat ehli çıkarsa ona her şeyi delilleri ile açıklar ve doğru yolu gösterir. Gerekli cezaları tatbik eder. Çünkü onun görevi; halkı fesattan, bozulmaktan korumak, kötülüklerden, bayağılıklardan uzaklaştırmaktır.

2- İhtilâflıların ihtilâflarını çözmede, çekişmelerin, nizalı kimselerin nizalarına son vermede, merhametin temininde dini hükümleri tatbik eder. Böylece zalim taşkınlık edemez, mazlum da zayıf düşürülemez.

3- Topluluğu himaye, koruma, mal, can, her türlü yol emniyetini sağlamak suretiyle insanların yeryüzünde geçimlerini, kazançlar sağlamalarını temin eder. Yasak olan sahalardan ve başkasına ait haklara zarar vermekten uzaklaştırır.

4- Allah'ın koyduğu emir ve yasakları aynen uygulamak, değiştirilmelerinin önüne geçmek, insanların haklarının ortadan kalkmasını önlemek, hakları korumak uğruna cezalar tatbik etmek.

5- Müslümanların, zımmilerin ve Müslümanlarla anlaşmalı olanların kanlarına, hayatlarına, mallarına kastetmek isteyen, dini ortadan kaldırmaya teşebbüs eden düşmana karşı harp hazırlığı yapmak, toplumun savunması için kaleler, engeller inşa ettirmek.

6- İslam'ın bütün dinlere üstün olduğu konusunda gerekli ispatı yapmak, Allah'ın ve toplumun hakkının ayakta tutulması için davete rağmen Müslüman olmayan kimselere karşı İslam'a girinceye veya zımmiliği kabul edinceye kadar harp etmek.

7- Korku duyurmadan, zulüm ve baskı meydana getirmeden dince ve ictihatça üzerlerine farz olan kimselerden zekât ve diğer vergileri, ganimetleri toplamak.

8- İsrâf ve cimrilik yapmaksızın, hazineden layık olanlara tam vaktinde yardımlarda, ihsanda bulunmak.

9- Vergilerin toplanması, halka nasihatın sağlanması için emniyet memurları, nasihatçiler tayin etmek, görevlendirmektir. Bundan maksat herkes için işler eşit ve sağlam bir şekilde yürütülsün, mallar emniyet içinde korunsun.

10- Topluluğun işleri ve durumları ile bizzat meşgul olmak, yakinen takip etmek.”
(Maverdi, 1989:22-23).

Sayılan yetki ve sorumluluklardan da, açık bir şekilde, anlaşılacağı üzere; halifeye ve merkezi devlete güçlü bir vurgu yapılmaktadır. Hilafetin güçlü olduğu dönemlerde, yazılan fıkıh kitapları içerisinde bir bölüm olarak bu konuların var olması, Maverdi'nin de bu konulara bir fakih olarak eğilmesi normal kabul edilebilir. Ancak; eserin yazıldığı dönemin hilafetin en zayıf dönemleri olması ve Maverdi'nin, içinde yaşadığı dönemde, halifeye bırakılmış olan yetki ve sorumluluklardan bahsetmeden, olması gerekeni hem de müstakil bir eser olarak ortaya koyması, bazılarınca onun bir ütopya yazarı olarak değerlendirilmesine neden olmuştur (Gibb, 1991-169).

Ancak hayatını anlatırken de bahsettiğimiz üzere Maverdi gibi çeşitli siyasi görevler alarak devrinin siyasi olayları içerisinde bizzat bulunan birinin, yaşadığı dönemin şartlarından habersiz olması mümkün değildir. Halifenin emriyle yazdığı anlaşılan kitabında; onun yapmak istediğinin ütopya yazmak olduğunu söylemek ise oldukça zordur. O, bir ütopya yazarı olarak değil, ancak gücünü iyice kaybetmiş olan hilafete eski gücünü kazandırmak için yapılan çalışmalara, eseriyle katkı vermeye çalışan ve İslam dünyasında ilk defa görülmeye başlanan din ile devlet arasındaki ilişki biçimine karşı tepkisel fikirler üreten bir düşünür olarak nitelendirilebilir.

Maverdi, halifenin dünyevi yetkilerinin neredeyse tamamının elinden alındığı ve tek görevinin dinî işlerle ilgilenmek olduğuna inanıldığı bir dönemde; halifenin varlığını dinen zorunlu görüp, onun dinî ve dünyevî görevleri olduğunu hatırlatan, bütün yetki ve sorumluluklarını ayrıntılarıyla sayan bir eser ortaya koymuştur. Maverdi'nin bu fikirlerinin, İslam toplumuna ve dünyevi yetkileri halifeden alarak kendilerine has kabul ederek kullanan mahalli emirliklere; hilafetin gerçek anlamda ne ifade ettiğini ve bu kurumun hem dini hem de dünyevi yetki ve sorumlulukları uhdesinde toplaması gereken bir kurum olduğunu hatırlatmak amacıyla ortaya koymuş olduğu, düşünülmesi gereken bir gerçektir. Halifenin gasp edilen haklarının, gasbedenlere hatırlatılması ve halifenin merkezi otoritesine bağlı bir devlet yapısı üzerinde ısrarla durulması; bir ütopya yazmak amacının değil, dönemin gerçeklerinden yola çıkarak devleti güçlendirme çabasının bir ürünüdür. Maverdi, halifenin konumunu güçlendirmeye çalışırken; Hz. Peygamber zamanından başlayarak hilafet kurumu ile ilgili yapılanlara, halifenin tarihsel süreçteki yetki ve görevlerine değinmiş, görüşlerini önde gelen İslam hukukçularının görüşleriyle desteklemiştir. Maverdi'nin görüşlerine kutsal dayanaklar araması; ortaya koyduğu görüşleri dokunulmaz bir belge haline getirerek hilafeti

savunmaya ve tekrar eski haline gelmesi için bir katkı yapmaya çalıştığı kanısını uyandırmaktadır.

Kimilerince, dönemin gerçekliğinden uzak ürünler veren bir müellif olarak tanımlanan Maverdi'nin, sadece bu eleştiriyi almasına neden olan eseri; Ahkamu's-Sultaniye'ye bakmak bile onun aslında ne yapmak istediği konusunda fikir verecektir. Maverdi, kendi eserinden önce yazılmış, konuyla ilgili Sünni kaynaklarda yer alan; halife seçecek olanlarda aranan şartları aynen ele almıştır. Ancak onun, gerekli özellikleri taşımayan seçiciler tarafından yapılan seçimin geçersiz olacağına yönelik görüşü görmezlikten gelmesi; bazı şartları taşımadığını düşündüğü Büveyhilerce seçilen Abbasi halifelerinin, hukuki konumunu korumaya yönelik bilinçli bir davranış olarak yorumlanmıştır (Gibb, 1991-172). Yine kendisinden önce eser vermiş olan müelliflerce; halife olmak için aranan şartlar arasında sayılan Kureyşli olma şartının, Maverdi tarafından daha titiz bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Bu şart izah edilirken, var olan bütün Sünni delillerin art arda sıralanması; o dönemde hilafeti kontrol altında tutan Büveyhilerin ve Mısırda ortaya çıkıp Hz. Fatma'nın soyundan geldiklerini iddia eden ve Kureyşli olduklarını söyleyen Fatımilerin iddialarını çürütmeye yönelik bir tutum olarak değerlendirilmiştir (Gibb, 1991-172). O dönem Abbasi halifeleri Kadir ve Kaim'in, Fatımilerin Kureyşli olamayacaklarını söyleyip, onların bu iddialarını şiddetle reddetmeleri bununla birlikte düşünüldüğünde, Maverdi'nin yapmaya çalıştığı daha anlaşılır hale gelecektir (Güner, 2003:266). İki halifenin aynı anda hüküm sürüp süremeyeceği ile ilgili tartışmalara daha önce verilen cevapların da, Maverdi tarafından görmezden gelindiği dikkat çekmektedir. İki halifenin, ancak iki ülkenin birbirinden çok uzak olması ve aralarında iletişimi engelleyecek bir denizin var olması durumunda hüküm sürebileceğini söyleyen görüşler Maverdi tarafından dikkate alınmamıştır. Bunun nedeni olarak Gibb; Fatımilerin ve Endülüs Emevilerinin varlığını göstermektedir (Gibb, 1991-173). Bu durum, onun dönemine göre fikirlerini şekillendirdiğinin bir başka örneğidir. Yine, halifenin azledilmesini gerektiren durumları sayarken; kendisinden önce bazı âlimlerin verdikleri fetvaları eleştirerek, halifenin doğru yoldan ayrılıp akide olarak batıl bir yola yönelmesini azil nedeni sayması (Maverdi, 1989:24), dönemin halifeleri Kadir ve Kaim tarafından nesep iddialarının asılsızlığı yanında, akidelerinin bozukluğu ile itham edilen Fatımilerin, hilafet iddialarını geçersiz kılma çabası olarak görülebilir (Güner, 2003:268).

Maverdi'nin, azil nedenlerini sayarken beden kusurları kısmında ele aldığı; tasarruf eksikliği, müellifimiz üzerinde dönemin ne kadar etkili olduğunun bir başka göstergesidir. Güner'in ifade ettiği gibi; Maverdi'nin bu hükmü ele alış tarzı onun çerçevesini çizdiği hilafet teorisini, tarihsel şartlarla uzlaştırma çabasının bir ürünüdür (Güner, 2003:268). Halifenin görevini yerine getirmesi için gerekli olan hürriyetin kısıtlanması (hacr) ve halifenin esarete düşmesi (kahr) olarak iki kısımda incelenen tasarruf noksanlığı bahsi, dönemin Abbasi hilafetinin durumu düşünüldüğünde hilafete hukuki bir meşruiyet sağlamaktadır.

Halifenin tebaasından birinin, halife üzerine hâkimiyet kurup onun yetkilerini kullanması, ancak bunu yaparken halifeye açıkça isyan etmemesi olarak açıklanan (Maverdi, 1989:27-28) hacr durumu; Abbasi hilafetinin yaklaşık yüz yıldır yaşadığı durumu tasvir etmektedir (Gibb, 1991:176). Maverdi'nin uzlaştırma çabası bu noktada kendini gösterir. Halife üzerinde hâkimiyet kuran kişinin durumu onun görevde kalıp kalamayacağını belirler. Eğer bu kişi dini hükümlere ve adalete uygun hareket ediyorsa görevinde kalması caiz kabul edilir. Ancak bu şartlara uymuyorsa halife tarafından, yardımcılarının yardımıyla, görevden uzaklaştırılmalıdır (Maverdi, 1989:27-28). Maverdi'nin, kendisinden önce aynı alanda çalışma yapan kişilerin eserlerinde yer almayan bu izahlara yer vererek; dönemin halifelerinin durumuna hukuki bir alt yapı sağlamaya çalıştığı açıktır. Buveyhilere gözdağı içeren bu izahta; halifeye isyan etmeyip, adaleti ve dinin hükümlerini göz ardı etmeyen Buveyhi emirleri, meşru kabul edilirken; bunun tersini yapanlar meşruiyetlerini yitirmekte, ayrıca "halifenin yardımcıları" tarafından alaşağı edilebilmektedir. Dönem göz önüne alındığında bu yardımcılardan kastın Gazneliler veya Selçuklular olduğu açık olup, Buveyhilere verilmeye çalışılan gözdağı daha görünür hale gelmektedir.

Halifenin esarete düşmesi (kahr) iki kısımda incelenmiş, ilk kısımda teorik olarak halifenin Müslüman olmayanların eline düştüğünde ortaya çıkacak durum izah edilmiştir. İkinci kısım da ise, dönemin şartları göz önüne alınarak, ilerde ortaya çıkması muhtemel bir durumun önlenmesine ve Abbasi hilafetinin devamını sağlamaya yönelik hükümler ortaya konulmuştur. Halifenin Müslümanlar tarafından esir edilmesi durumunun tartışıldığı ikinci kısımda; bütün hükümler halifenin halifelikten azledilmemesi için ortaya konulmuş gibi görünmektedir. Esir düşen halifenin kurtuluş ümidinin olması halifeliğinin devamı için yeterli görülmuş, kurtuluş ümidinin olmadığı kabul edilse bile eğer; isyancılar kendilerine yeni bir halife seçmemişlerse, halifenin görevi yine devam eder hükmüne varılmıştır. Halife, görevini;

ancak hiç kurtuluş ümidi olmayıp isyancıların kendilerine yeni bir halife seçmeleri durumunda kaybetmektedir. Böyle bir durumun vaki olmasında da, Abbasilerin devamını sağlamak için; isyancılar İslam toplumunun dışında kalmış kabul edilerek, İslam toplumundaki halife seçicilerin yeniden halife seçmeleri gerekli görülmüştür (Maverdi, 1989:29). Bu hükümlerin o dönemde Bağdat'ı ele geçirmesi muhtemel olan Fatimilere karşı ortaya çıktığını söylemek çok zor değildir. Fatimiler, halifeyi esir edip kendilerine halife tayin etmezlerse halifenin görevi devam edecek, kendi halifelerini seçerlerse İslam toplumunun dışına itilerek düşman olarak görülecekler ve Abbasilere sadık kalan bölgelerdeki halife seçmeye yetkili olan kişiler; yine Abbasilerden birini yeni halife olarak seçebileceklerdir. Fatimiler, Bağdat'ı ele geçirip kesin bir zafer kazanmaları durumunda bile hukuki olarak hilafetin sahibi olamayacaklar ve Abbasilerin hilafeti son bulmayacaktır (Güner, 2003:270).

Devletin merkezinde bulunan halifenin yaşadığı iktidar zafiyetine, tasarruf eksikliği kısmında yaptığı izahlarla, hukuki bir zemin sağlayıp halifeliğinin tartışılmasını engelleyen Maverdi; aynı şeyi, uzun zamandan beri devletin çevresini oluşturan eyaletlerdeki iktidar zaafını örtmek için de yapmıştır. İlk defa Maverdi tarafından ortaya konulan “İstila Emirliği”; onun, döneminin şartlarından ne kadar haberdar olduğunun bir başka göstergesidir.

Zor kullanarak bir bölgeye hâkim olan emire; hâkim olduğu toprakları tek başına yönetmesi için, halifenin yetki belgesi vermesi ve onu resmen görevlendirmesi şeklinde izah edilebilecek olan “İstila Emirliği”; mecburiyet karşısında akdedilen bir sözleşmedir. Halifenin mecbur kaldığı için akdettiği bu sözleşmeyle, emir; yönetimi elinde tutarken, halife de; emire izin vererek hem kısmi otoritesini hissettirmiş hem de dini hükümlerin icrasını sağlamış olmaktadır. Maverdi, yapılan bu sözleşmeyle; dini hükümlerin bozulmuşluktan çıkıp sahil hale, mahzurlu olmaktan çıkıp mubah hale geldiğini söylemektedir (Maverdi, 1989:44-45). Kendisine yetki belgesi verilen istila emirinin, emir olma şartlarını eksiksiz bir şekilde taşıması durumunda; halifenin, kendisine karşı oluşabilecek muhalefeti engellemek ve kendisine itaat edilmesini teşvik etmek için emirliği onaylaması kesinleşir ve emirin tasarrufları meşruluk kazanmış olur. Emirnin gerekli şartları taşımadığı durumlarda ise halife; yine muhalefetin önüne geçmek için emire yetki belgesi verebilir veya da yetki belgesi vermeyi, emirlik şartlarını eksiksiz taşıyan birini istila emirine vekil tayin etmesi şartına bağlayabilir (Maverdi, 1989:46). Bu konuya dönemin şartları içerisinde bakmak, Maverdi'nin ne kadar gerçekçi olduğunu gösterecektir.

Abasilerin en güçlü oldukları dönem olan Harun Reşid zamanında (Gibb, 1991:78) kurulmaya başlayan mahalli hanedanlıklar, Maverdi zamanına kadar geçen yaklaşık iki asırlık dönemde de varlıklarını devam ettirmişler ve hilafet için kabul edilmesi gereken bir gerçek haline gelmişlerdir. Abbasilerin zayıflamasıyla daha da güçlenen ve hilafet merkezini bile tehdit eder hale gelen hanedanlıkları Maverdi'nin görmezden gelmediğini, ortaya attığı istila emirliği teorisinde görmekteyiz. Maverdi var olan, ancak hukuki kabul edilmeyen bu yapıya hukuki zemin sağlamıştır. Onun bu teorisiyle, uzun yıllardır uygulamada olan bu durum meşrulaştırılmış, halifenin itibarı artırılmaya çalışılmış, emirin ve halifenin hukuki durumları, yetki ve sorumlulukları ortaya konulmuştur. Maverdi bunları yaparken günün gerçeklerinden soyutlanmış değildir. O, Abbasilerin eski güçlerine kavuşamayacaklarının farkındadır. Bunun için de yaşadığı zamanı ve ileride olabilecekleri hesaplayarak, zorla verecek olsa bile, halifeye yetki belgesi verme gibi bir görev belirleyip otoritesini ayakta tutmaya, mevcut şartlarda bile hilafetin devam edebilmesinin yolunu açmaya çalışmıştır. Maverdi'nin yapmaya çalıştığı şeyde başarılı olduğu; kendisinden sonraki döneme bakılarak söylenebilir. Selçuklularla başlayan ve Yavuz Sultan Selim'e kadar geçen sürede halifeler hep var olmuş, hiçbir siyasi yetkileri olmamasına rağmen, Maverdi'nin görüşleri sayesinde saygı görmüşlerdir.

Maverdi'yi anlatırken dönemin onun üzerindeki etkisinden bu kadar ısrarla bahsetmemizin nedeni; onun dönemin şartlarından habersiz bir şekilde eserlerini kaleme alan bir ütopya yazarı olmadığını ortaya koymaya çalışmaktır. Onun ortaya koymuş olduğu hilafet teorisi; Abbasilerin hilafeti canlandırma çabalarının bir ürünü olmakla kalmamış, Maverdi'nin öngörüp çözüm bulmaya çalıştığı gibi; Bağdat'ın Fatımiler adına işgal edilmesine rağmen, halife yardımcısı Selçukluların bu işgale son vererek hilafetin devamını sağlamalarını sağlamıştır. Aynı zamanda; Abbasi hilafetinin, teorideki gibi bütün yetkileri uhdesinde toplamış bir şekilde olmasa da, Yavuz Sultan Selim dönemine kadar varlığını devam ettirmesine hukuki zemin sağlamıştır.

3. MAVERDİ'NİN SİYASİ GÖRÜŞLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Aktif siyasetin içinde bulunmuş bir din adamı olan Maverdi, fikirlerini; asr-ı saadete duyulan özlemin arttığı, huzursuzluklarla boğuşan İslam âlemini huzura kavuşturacak ve adaleti tesis edecek kurtarıcının beklendiği, siyasi bunalımlarla dolu bir dönemde ortaya koymuştur. Yukarıda da bahsedildiği üzere, dönemin onun fikirleri üzerinde oldukça fazla etkisi olmuş, fikirleri dönemin özleminden ve beklentisinden izlerle bezenmiştir. Tezlerinde

hep asr-ı saadet özlemi görülmekte ancak beklenen kurtarıcı ile ilgili oluşturulan mitlerin çoğuna karşı çıkmaktadır. Dört halifenin seçilme yöntemlerini temel alarak, Müslümanların birliğini korumaya çalışan bir hilafet teorisi ortaya koyması, Fars siyaset kültüründen Emeviler döneminde aktarılan; idarecinin yanılmaz kanun koyucu olduğu inancına, Halifenin Allah'ın değil Peygamberin halifesi olduğunu söyleyerek karşı durması; tezlerindeki amacının göstergeleridir (Maverdi, 1989:22).

Maverdi, siyasi teorilerini ortaya koyarken açık bir şekilde ehl-i sünnet taraftarlığı yapmış, fikirlerini ehl-i sünnet dışında kalan görüşlere antitez olacak şekilde ortaya koymuştur. Bunu yapmaktaki amacının; itikadi olarak ehl-i sünneti, siyasi olarak ise Abbasi hilafetini savunmak olduğu, ortaya koyduğu fikirlerden anlaşılmaktadır. İnsanların belli bir olgunluk düzeyine gelip birbirlerine karşı adil davranmaları halinde imama ihtiyaç olmadığını iddia eden Haricilere karşı; imametın icmaen vacip olduğunu söylemesi (Maverdi, 1989:3), imamın nassla tayin edildiğini iddia edip, imamın halefini tayinde yanılmaz olduğunu söyleyen Şia'ya karşı; imamın ümmetin icmasıyla seçildiğini savunması ve halef seçiminde imamın yanılmazlığının yerine ümmetin icmasının yanılmazlığını koyması, yaşadığı dönemde Kureyşli olduklarını söyleyerek hilafet iddiasında bulunan Fatimilere karşı; Abbasi hilafetini koruma gayretiyle, imamın nesebinin Kureyş olduğunun nassla ve icmaa ile sabit olması gerektiğini savunması (Kallek, 2003:182), imam belirlemede nesep şartı olmadığını savunan Haricilere ve Mutezile'ye karşı; Kureyşli olmanın imamet için mutlak gereklilik olduğunu iddia etmesi (Maverdi, 1989:5), ümmetin bütününün imamı şahsen tanımasının zorunlu olduğunu iddia eden Zeydilere karşı; böyle bir zorunluluğun olmadığını söylemesi (Maverdi, 1989:21), Endülüs Emevilerinin ve Fatımilerin hilafet iddialarına karşı; aynı zaman ve mekânda birden fazla halifenin olamayacağını icma ile sabit olduğunu savunması (Maverdi, 1989:10); Maverdi'nin, fikirlerini savunma refleksiyle antitez şeklinde ortaya koyduğunu göstermektedir.

Dönemindeki siyasi/itikadi akımlardan ve fikirlerden haberdar olan ve karşı olduğu fikirleri; eleştirip, antitezler ortaya koyması nedeniyle dönemin gerçeklerinden kendisini soyutlamadığı aşikar olan Maverdi, yukarıda da bahsedildiği gibi, Carl Brockelmann, Jean Sauvaget, Malcolm H. Kerr gibi bazı şarkiyatçılar tarafından; döneminin gerçeklerinden kopuk, ütöpik öneriler getiren bir islahatçı olarak tanımlanmıştır (Kallek, 2003:182). Hâlbuki O, ne Farabi gibi bir ideal devlet teorisi koyma peşindedir ne de Fars geleneğinden etkilenecek

devlet adamlarına nasihat verme peşindedir. Onun yapmaya çalıştığı şey; güçsüz durumdaki halifenin gerçek konumunu hatırlatıp, halifeyi merkeze alan bir hukuk devleti oluşturma çabasıdır. Bunu yaparken dönemindeki şartların farkına olduğu; gasp yoluyla emirliği zaruret gereği kabul etmesinden anlaşılmaktadır. Onun halife merkezli hukuk devleti oluşturma çabası gerçekleşmemiş, ancak yapılan uygulamalara hukuksal zemin teşkil etmiş; emirler bu sayede, halifeden yetki belgeleri olarak meşru yöneticiler haline gelmişlerdir.

Döneminin bir gerçekliği olan gasp yoluyla emirliği, zaruret gereği, kabul ederek bu uygulamayı meşruiyet sınırları içine çekmeye çalışan Maverdi, bu kabulü nedeniyle; Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (Gibb, 1991:178-180) ve Ervin Isak Jakob Rosenthal (Rosenthal, 1996:42) gibi şarkiyatçılar tarafından da statükoculukla suçlanmıştır. Bu şarkiyatçılar, Maverdi'nin yapmaya çalıştığı şeyi; dönem şartlarından bağımsız bir şekilde değerlendirdiklerinden olsa gerek, indirgemeci bir yaklaşımla ele almışlar, Maverdi'nin muradının ümmetin birliğini sağlamaya dönük olduğunu ve halifenin otoritesini gâsıp emire hatırlattığını gözden kaçırmışlardır. Maverdi'nin statükoculukla suçlanmasına neden olan başka kabulleri de vardır. Onun, imamın nassla belirleneceğini iddia eden Şia'ya karşı; halifenin tek kişinin seçimi ile bile belirlenebileceği fikrini savunması bu duruma örnek olarak verilebilecek kabullerindendir. Ancak Maverdi'nin bu kabulden muradı; imamın aranan vasıfları taşımasını teminat altına almak ve bir seçmenle bile olsa imamet sözleşmesi yapmak suretiyle imamı; şeriatın korunması ve uygulanmasıyla görevli kılmaktır.

Maverdi'nin siyaset teorisini ortaya atarken kullanmış olduğu bazı argümanlar, onun statükodan yana olmadığını, bir hukuk devleti oluşturma çabasında olduğunu göstermektedir. O; Halifenin seçimle iş başına gelmesi gerektiğini söylemiş ve halifeyi, hukuk kurallarına uymakla yükümlü kılmıştır. Fasık halifenin hilafetinin düşeceğini iddia etmiş ve halifeyi ümmet adına seçmekle görevli olan ehlü'l-hal ve'l-akd'in aynı zamanda halifeyi görevden alabileceğini savunmuştur (Maverdi, 1989:24-29). Halifeye itaat etmeyi reddetseler bile, sapkın görüşlerini yaymaya çalışmadıkları ve ümmetin birliğini bozma çalışması yapmadıkları sürece; ehl-i sünnet dışındaki bir mezhebi benimseyen, örgütsüz sivil Müslüman muhaliflere; devletin düşmanca muamele edemeyeceğini, onlara karşı adaletle hükmedilmesi gerektiğini söyleyerek; hukuk devletinde olması gereken muhalefet için uygun zemin hazırlamıştır (Maverdi, 1989:79-80). Halifeye istişare sorumluluğu yükleyerek (Maverdi, 1981:99 vd) mutlakıyetçi yönetim anlayışının dışına çıkmıştır. Halifeyi baş kadıdan daha

fazla ictihad yetkisine sahip olarak görmeyip, vezirin hukuka uygun icraatlarını engelleme hakkını halifeye vermeyerek (Maverdi, 1989:31-32) halifenin görev sınırlarını belirlemiştir. Yargı bağımsızlığını korumak için; halifenin atadığı kadıların, onun ölümüyle görevlerinden alınamayacağını savunmuştur (Maverdi, 1989:101). Bu örnekler; onun oluşturmaya çalıştığı anayasal hukuk devletinin göstergeleridir diyebiliriz.

Maverdi'nin, siyasette yapmaya çalıştıkları ile ilgili olarak yaptığımız bu ön değerlendirmeden sonra, şimdide; onun siyasal toplumun ortaya çıkışı, devletin temel ve ilkeleri gibi konularla ilgili düşüncelerini ele alıp, irdelemeye çalışalım.

3.1. Toplumsal ve Siyasal Hayatın Ortaya Çıkışı

Tek başlarına ihtiyaçlarını karşılayamayan insanların, bir araya gelip işbölümü yapmaya başlamasıyla toplumların oluştuğunu savunan Maverdi (Maverdi, 1973:135); insanı, medeni yaratılışlı görmekle beraber; kötülüğe meyyal ve bencil olarak tanımlamaktadır (Maverdi, 1973:136-137). Maverdi'ye göre insan; dünyayı daima ben merkezli olarak algılar; şartlar kendi lehine gittiğinde hayatın düzeldiğini düşünür. Ortamın bozulduğunun farkına ancak şartlar kendi aleyhine çevrildiğinde varır (Maverdi, 1973:134-135). Toplumsallığı; bencil insan anlayışı üzerine kuran Maverdi, John S. Mill (Tannenbaum ve Schultz, 2007:359) gibi, XIX. Yüzyıl pragmatist ve utilitarist düşünürlerinden çok önce aynı şeyleri söylemiş olmaktadır. Maverdi, bencil olan insanın, bütün canlılar içerisinde kendi kendine yetemeyip, kendisi gibi olan diğerlerine muhtaç olan tek varlık olduğunu ve bu nedenle yardımlaşma duygusunu doğuştan getirdiğini söylemektedir. (Maverdi, 1973:134-135). İşte, Maverdi'ye göre, toplumu ve devleti oluşturan temel dinamik insanın doğuştan getirdiği bu duygudur. Maverdi toplum halinde yaşamının, insanın yaratılış özelliklerinden, tek başına bütün ihtiyaçlarını karşılayamamasından kaynaklandığını belirtmektedir (Maverdi, 1973:132). İnsan ihtiyaçlarının tek başına karşılanamayacak kadar çeşitli oluşu, insanların bu ihtiyaçlara ulaşma amacının ve yeteneklerinin farklı oluşu; insanların birbirlerine yakınlaşmasını sağlamıştır (Maverdi, 1993:142). Yaratılış itibarıyla zayıf olan (Nisa, 4:27) ve kendi cinsinden olanlara diğer canlılardan daha fazla ihtiyaç duyan insan, tabiatıyla medenidir (Maverdi, 1973:132).

Maverdi'nin insanı tabiat itibarıyla medeni olarak kabul etmesi, onun düşüncelerini, toplumun kökeninde; insanın kendi kendine yetememesinin olduğunu söyleyen Platon'la (Platon, 1980:59) ve insanın tabiatı gereği sosyal bir varlık olduğunu söyleyen Aristoteles'le

(Aristoteles, 1998:10) örtüştürmektedir. Maverdi, bu noktadan yol çıkarak, tabiatı gereği diğer insanlara muhtaç olan ve toplumsal bir varlık olmak zorunda olan insanların, toplum hayatını; birbirlerine yetebilmek için ilgilerine göre işbölümü yaparak oluşturduğuna inanmaktadır. Yaptığı bu çözümlemeyle Maverdi'nin; İslam dünyasında devlet öncesi var olduğu düşünülen basit toplumun nasıl ortaya çıktığıyla ilgili teori ortaya koyan ilk düşünür olduğu söylenebilir (Birsin, 2004:75).

İlk toplumun oluşumunu bu şekilde izah eden Maverdi; devletin de, insanlar arasındaki farklılıklar nedeniyle oluştuğuna vurgu yapmıştır. İnsanların, birbirlerinden farklı yaratılmasını; yaratılış hikmeti olarak gören Maverdi'ye göre, Allah, insanların birbirlerinin aynısı olmalarını değil; farklı olmalarını ve bu farklılıklarına göre, kendi tercihlerini ortaya koyarak, bir araya gelip yaşamalarını istemiştir (Maverdi, 1973:135-136). İnsanların bu farklılıklara ve farklılıklar sonucu elde ettikleri paya razı olmaları zorunludur. İnsanların Allah'ın yaptığı bu taksime (Zuhruf:32) uymayıp, düşmanlık ve zulümle birbirlerine düşmeleri toplumun sonunu getirecek felaketlere yol açar (Maverdi, 1983:289-290). Zuhruf Suresi 32. ayette geçen; "...dünya hayatında geçim araçlarını aralarında paylaştıran biziz" ifadesini; insanlar arasında farklılıklar olduğuna ve bu farklılıkların Allah tarafından belirlendiğine delil olarak sunan Maverdi, buradan yola çıkarak; yöneten-yönetilen ayrımının olması gerektiğine de bu ayeti dayanak yapmış ve bunun doğal bir durum olduğunu söylemiştir (Maverdi, 1983:51). Farklı yeteneklere göre yaratılan insanların, bu farklılık nedeniyle; yöneten ve yönetilen şeklinde ayrışmaları Maverdi'ye göre doğal bir durumdur ve insanın tabiatı gereğidir (Maverdi, 1981:3).

"... Bir kısmının diğerlerine hizmet edebilmesi için dünya hayatında geçim araçlarını aralarında paylaştıran biziz" ayetini tefsir ederken Maverdi'nin; insanlara siyasi anlamda liderlik edecek olan kişiyi, sahip olduğu sosyal sınıf ve doğal yetenekleri nedeniyle üstün bir konumda gördüğü anlaşılmaktadır (Maverdi, 1992:V/224). Maverdi, bu ayete göre; hiç kimsenin devlet başkanından daha üstün olamayacağını belirterek; insanların devlet başkanlarının emrine verildiklerini ve devlet başkanının emir ve yasaklarına göre hareket edilmesi gerektiğini söylemiştir (Maverdi, 1983:51). Nasıl ki Allah; diğer varlıklar arasında insanı üstün kılmışsa, insanlar arasında da devlet başkanlarını diğer insanlardan üstün kılmıştır (Maverdi, 1983:50). Toplum halinde yaşamayı; yetenek ve tabiatlarının farklı oluşu sonucu ortaya çıkan iş bölümüne bağlayan Maverdi, devletin oluşumunu da insanlara siyasi

anlamda liderlik edecek insanların bulunmasına bağlamış ve böylece; hem toplumun hem de devletin doğuşunu insan tabiatıyla açıklamıştır (Maverdi, 1983:51).

Özetle Maverdi; doğuştan bencil olan insanın, çok olan ihtiyaçlarını kendi başına karşılayamayacağını farkına varıp, bireysel yöndeki bu yetersizliğini aklını kullanarak hemcinsleriyle yardımlaşarak aşması ve bu sürecin de toplumu ve devleti meydana getirdiği düşüncesine sahiptir. Onun, bu görüşleriyle; XVI. ve XVII. Yüzyıl mutlakiyetçi düşünürleri olan Mavhiavelli, Bodin ve Hobbes'a (Şenel, 2010:329) önceliği vardır. Maverdi'nin sayılan düşünürlerden farklı düşündüğü nokta; devleti oluşturan bu süreci, ilahî iradenin düzenlediğini söylemesi, böylece toplumun ve devletin oluşumunu kendiliğinden oluşan bir süreç olarak değil; ilahî bir planın eseri olarak görmesidir. Ayrıca; mutlak monarşi savunuculuğu yapan bu düşünürlerin fikirlerindeki despotizme kaçan unsurları; Maverdi'nin, dinî ve ahlakî kurullarla engellemeye çalıştığı görülmektedir.

Aslında bencil ve kötü karakterli olan insanların; ihtiyaçlarını gidermek için oluşturdukları toplumda yaşayan fertleri kaynaştıracak, kötü karakterlerini eğitip iyiliğe tahvil edecek, aralarındaki anlaşmazlıklara çözüm üretecek yüce bir değere ihtiyaç vardır. Maverdi, bu yüce değerini din olduğunu savunur. Toplumsal hayata; kendi kendine yetememesi nedeniyle ihtiyaç duyan insan, topluluk halinde yaşamaya başladıktan sonra; kişiler arasındaki eşitsizliklerin çatışmaya yol açmaması, sosyal adaletin sağlanması için devlete ihtiyaç duyar. Devlet, insanın adalet ve güvenlik ihtiyacına bulduğu bir cevaptır (Kallek, 2004:236). Bu noktada da Hobbes'la aynı paralelde düşündüğü söylenebilecek olan Maverdi'ye göre; oluşmuş olan devleti ayakta tutan dindir. Dinin bu işlevini yerine getirmesi için hak din olup olmamasının birinci derecede bir önemi yoktur. Önemli olan; dinin, toplum tarafından kabullenilmiş ve otoritesine boyun eğilmiş olmasıdır (Maverdi, 1981:184).

Yukarıda bahsettiğimiz üzere devletin, insan tabiatı gereği ortaya çıktığını söyleyen Maverdi, bu izahla sınırlı kalmamış, devletin kökeninde insan tabiatı kadar etkili olan sosyal kurumların varlığına da dikkat çekmiştir. Var olan bu sosyal kurumlar, insanın bencilliğinin ön plana çıkmasını ve otoriteye karşı geliştirmesi muhtemel tepkilerin kontrol altında tutulması noktasında oldukça etkilidirler (Birsin, 2004:78). Maverdi'ye göre insanlar arasında dostluğun ve kaynaşmanın oluşmasını sağlayan bu kurumlar; din, soy, evlilik bağı, sevgi ve iyilik etme şeklinde beş tanedir (Maverdi, 1973:139). Maverdi, kişilerin diğer insanların zulmünden kurtulmak ve sahip oldukları mal varlıklarını koruyabilmek için; birbirleriyle iyi

geçinmek ve kaynaşmak zorunda olduklarını söylemektedir. İnsanların toplumu oluşturabilmeleri ve bir arada yaşayabilmeleri için düşmanlık ve kıskançlık gibi sahip olunan iyiliği yok eden duyguları ortadan kaldırmaları gerekir. Bu kötü duygular; ancak oluşacak olan dostluk ve kaynaşma ortamıyla yok edilebilir. Dostluk ve kaynaşma ortamını sağlayacak olanlar da sosyal kurumlar olarak adlandırdığımız yapılardır (Maverdi, 1973:138-139). Bu görüşleriyle Maverdi; toplumun oluşumunda sosyal kurumların önemine dikkat çekmekte ve özellikle bunlar arasında ahlaka ayrı bir yer vermektedir. Acaba Maverdi açısından ahlakın ne önemi vardır? Siyasetle ahlakın bir ilişkisi var mıdır? Ahlak, siyaset açısından ne gibi bir öneme haizdir?

3.2. Ahlakın Siyasi Açıdan Önemi

Bir siyaset adamı olarak Maverdi, siyaset yapmanın amacını; dinin ve dünyanın iyiliklerini gerçekleştirmek olarak belirlemiştir (Maverdi, 1989:1). Ona göre; bu amaca siyasetçiyi ulaştıracak olan araç da ahlaktır. Yöneticilerin, ahlaken peygamberle benzerliklerinin bulunması gerekmektedir. Yönetici olacak olan kişiler; yetkilerini doğru kullanmaları ve mevkilerinin hakkını verebilmeleri, yönetecekleri insanlara ahlaklarıyla örnek olup toplumsal ahlakı geliştirmeleri ve yönettikleri kişilerin gözünde iktidarlarını meşrulaştırmaları için; üstün ahlaka sahip, erdemli ve ruhlarını arındırmış kişiler arasından seçilmelidir (Maverdi, 1981:194 vd).

Kişinin ortaya koyduğu davranışlarla ahlakı arasında ilişki olduğunu savunan Maverdi, davranışları; ahlakın ortaya çıkması olarak tanımlamakta, bu nedenle güzel davranışları ancak yüksek ahlaka sahip kişilerden beklemektedir. Siyasetle ahlak arasındaki bağlantıyı bu noktadan kuran Maverdi, insanlar arasında en yüce mertebe olarak gördüğü peygamberliğin siyasi yönüne vurgu yapmakta; peygamberlerin en mükemmel ahlaki erdemlerle donanmış olduklarını, yüce karaktere sahip olarak yaratıldıklarını ve bu nedenle siyasetçilerin peygambere benzemesinin gerekli olduğunu belirtmektedir. Dinin ve dünyanın iyiliklerine ulaşmayı amaçlayan ve peygamberin görevleri arasında yer alan siyaset mesleği; Maverdi tarafından, insan çabalarının en değerlilerinden biri olarak görülmüştür (Çağrı, Sanal).

Maverdi'nin yöneticinin ahlaki olarak üstün olması gerektiğine bu kadar vurgu yapması ve bunu yaparken de yönetici ile peygamber arasında bağlantı kurması, akla Farabi'de olduğu gibi, onun da Platon'un idealizminden etkilendiğini getirmektedir. Ancak

Maverdi'nin bu konudaki görüşü; Hz. Peygamberin “İnsanlar arasında iki kesim vardır ki, onlar iyi olursa diğer insanlarda iyi olur. Onlar bozulursa diğerleri de bozulur, bunlar yöneticiler ve âlimlerdir.” (Suyuti, Hadis:5047) hadisi üzerine kurulmuştur. Maverdi; yöneticiye, ahlaken peygamber gibi olma zorunluluğu getirmiş, ancak onu peygamber düzeyine yükseltip, filozof hükümdar gibi bir ideal konuma yerleştirmemiştir (Maverdi, 1981:44-45; Çağrı, 2003:79). Yöneticinin, doğuştan getirdiği ahlakî değerlerini ve sonradan kazandığı faziletlerini koruması için nefsini arıtop güzelleştirmesi, faziletlerini eğitmesi ve artırması gerekir. Ahlakın öneminin farkında olup, bu gereklilikleri yerine getiren yönetici, halkın gözünde saygınlık kazanır ve yönetimine meşruiyet sağlamış olur. Ancak yönetici, etrafındaki dalkavukların ve menfaat peşinde koşan kişilerin, kişisel zaaflarını görmesi noktasında kendisini yanıltabileceklerini unutmamalı ve onların sözleriyle nefsanî arzularına yenik düşüp, zaaflarının esiri olmamalıdır (Maverdi, 1981:237-241).

Akla büyük önem veren ve onu dinin aslı, dünya hayatının dayanağı olarak gören Maverdi, akıldan bahsederken; aklın, ahlak ve din ile ilişkisi çerçevesinde değerlendirmeler yapmıştır. Dini yükümlülüğün akılla başladığına dikkat çeken Maverdi, dünyada düzenin aklın koyduğu hükümlerle gerçekleşmesinin Allah'ın takdiri olduğunu, ahlaki davranışların kaynağını akıldan aldığını, birbirlerinden her bakımdan farklı olan insanların akıl aracılığıyla birbirleriyle kaynaştığını söyleyerek, din ile aklın birbirine zıt şeyler talep etmeyeceklerini iddia etmiştir (Maverdi, 1973:19). Aklı, garizi ve mükteseb olmak üzere iki kısımda inceleyen Maverdi (Maverdi, 1973:20), garizi aklın; Allah tarafından insana doğuştan verildiğini, onun diğer canlılardan ayrılmasını sağladığını, dini yükümlülüklerin kişi üzerine vacip olmasını sağlayan aklın; garizi akıl olduğunu söylemektedir (Maverdi, 1973:21-22). Mükteseb akıl ise; doğuştan gelen garizi aklın kullanılmasıyla elde edilir ve sezgi, tecrübe, tefekkür ve öğrenimle gelişir. Mükteseb aklın oluşması ve gelişmesi bireysel çabaya bağlı olduğu için, insanlar arasında bu akıl yönünden fark vardır ve bu fark düşünce ayrılıklarının nedenidir (Maverdi, 1973:22-24).

Maverdi'ye göre; yönetici görevini yerine getirirken, akıl ve din ölçülerine göre davranmalıdır. Yönetici, dünya ile ilgili fiillerinin halk tarafından akıl kullanılarak kontrol edildiğinin, dini durumunun ise Allah tarafından bilindiğinin farkında olarak davranmalı, halkı veya Allah'ı ihmal etmek yerine; ikisinin takdirini de kazanmayı amaç edinmelidir. Bu

şekilde davranan yöneticinin otoritesi; din ve din ile akıl tarafından oluşturulan ahlak tarafından sınırlandırılmış olmaktadır (Maverdi, 1981:255-256).

Maverdi'nin, ahlakın siyasal önemine vurgu yapan görüşlerini; devlet başkanlığı kurumunun din-devlet ilişkileri açısından inceleneceği bölümde, daha ayrıntılı bir şekilde, incelemeye çalışacağız.

3.3. Devletin Temelleri ve Devleti Ayakta Tutan İlkeler

Kendisi anayasal hukuk devleti tasarlayan Maverdi, devletleri incelerken, onların birbirlerine alternatif üç temel üzerinde kuruldukları tespitini yapmıştır; din, güç ve servet (Maverdi, 1981:153). Bu temellerden en güçlüsü din, en zayıfı ise servettir. Din temelli devletler; güçlü, köklü, sürekli ve ihlâslı birlikteliklerle oluşurlar. Servet temelli devletler ise; zenginleşen bir grubun devlet içindeki konumunu ve bağlantılarını kullanarak iktidarı ele geçirmesiyle kurulur ki; en zayıf devlet de budur (Maverdi, 1981:156). Güce dayalı devletler iki nedenle kurulur; ya var olan devlet ihmalkârlık etmiş veya acze düşmüştür, ya da tebaasını zulüm ve baskı ile idare etmektedir. İhmalkâr veya baskıcı rejim zayıflayınca, devlet içerisindeki güçlüler iktidar hırsıyla veya zulme son verme arzusuyla harekete geçip; ileri gelen birinin etrafında toplanarak devleti ele geçirir. Bu şekilde oluşmuş olan devletler, adaletten ayrılmadıkları sürece benimsenip köklü bir devlet yapısı meydana getirebilirler (Maverdi, 1981:155-156).

Kurulmuş olan bir devlette dirlik ve düzenin oluşması altı ilkeye bağlıdır. Bunlar; uyulan din, baskın otorite (etkin yönetim), yaygın adalet, genel güvenlik, sürekli bolluk ve geniş emeldir. Maverdi, bu ilkeleri tek tek şu şekilde ele alır (Maverdi, 1973:135);

1. Uyulan Din; Maverdi, insanlığın başlangıcından itibaren Allah'ın insanlara bir takım dini inanç ve görevler yüklemesinden hareketle, hem devlet için iyi bir yurttaş hem de erdemli bir insan yetiştirmek için, dinin; bireylerde vicdan oluşumunu sağlayıp, yasalara uyma bilinçlerini geliştiren bir olgu olduğunu söyler. Bu nedenle de toplumsal düzenin var olabilmesi için gerekli gördüğü şartların başına toplumun uyduğu dini yerleştirir (Maverdi, 1973:136).

Maverdi'ye göre din; insanların yaşarken uydukları düzendir. Bu düzeni insan hem dünyada hem ahirette kurtuluşa ermek için kendisi benimser. Ona zorla bu düzeni dayatmak

mümkün değildir. Toplumun dirlik ve düzeni için bir zorunluluk olan dine kişilerin isteyerek bağlanmaları gerekir. Ferdi kabul olmadan yönetici tarafından dinin zorla topluma dayatılması da, bir dini benimseyen toplumun dini uyguladığı ancak yöneticinin direnç gösterdiği durumlarda da toplumsal çatışmalar kaçınılmazdır.

Din; insanı aşırı isteklerden ve şehvetten alıkoyar, yalnızlık halinde insanın kendisini kontrol etmesini sağlar, dünya hayatının kendine has sıkıntılarıyla karşılaşan insana öğütler vererek onu rahatlatır. Dinden başka hiçbir şey toplum düzeni için bu gereklilikleri sağlayıp, insanı ıslah edemez (Maverdi, 1973:136). Bireyleri eğitip dünyada ve ahirette hem bireyleri hem de toplumu saadete ulaştıran din, aynı zaman devletın de temelidir. Dine sarılan devlet ilerler, dinin emirleriyle hareket eden devletın ömrü uzun olur. İnsanların gönlüne hitap ederek, onları itaate teşvik eden dinin yok olmasıyla devlette yok olur (Maverdi, 1981:146-147).

2. Baskın Otorite; Maverdi, kamu düzeni ve dinin korunması için siyasi otoritenin mutlak gereklilik olduğunu, toplumun huzuru ve dinin geleceği için gerekirse halkın siyasi baskıya katlanmak zorunda olduğunu söylemektedir. Din ile devletın birbirlerine karşılıklı olarak ihtiyaçları vardır. Siyasi otoritenin yok olup, kamu huzurunun bozulması; dinlerin ayakta durmasına engeldir (Maverdi, 1973:137). İnsanların birbiriyle kaynaşmasını sağlayan, devlete itaati insanlara bir görev olarak yükleyen, devletın varlığına ve uygulamalarına meşruiyet zemini hazırlayan; din olmadan da devlet, baskı yönetimi ve yıkıcı bir güçten başka bir şey olmaz (Maverdi, 1973:138; Maverdi, 1981:146-147).

Bahsedildiği üzere, Maverdi'nin insan anlayışı; insanın bencilliğini ön plana çıkaracak şekilde tavsif edilmiştir (Maverdi, 1973:134-135). İnsan anlayışını bu temeller üzerine kuran Maverdi; zulüm karakteriyle yaratılmış olan azgın nefsin; ancak kötülüklerden alıkoyan bir akıl, engelleyen bir din ve vazgeçiren bir otoriteyle yola gelebileceğine inanmaktadır. İnsanı yola getirebilecek en güçlü araç baskın bir otoritedir. Çünkü akıl ve din zayıflatılmış olabilir. Bu durumda baskın otoritenin korkusu; diğer iki araçtan daha fazla insanları kötülüklerden alıkoyup ıslah eder (Maverdi, 1973:137). Maverdi'nin "baskın otorite" düşüncesi zorba, zalim bir otorite olarak değil; insanları toplumsal kurallara uymadıkları zaman yönlendirecek, onları iyiye sevk edecek, zulüm etmeye meyilli olanları yola getirecek bir otorite olarak anlaşılır

Maverdi'nin baskın bir otoritenin gerekliliği konusundaki görüşleri, muhtemelen, yaşadığı dönemin sıkıntılarıyla ilgilidir. Abbasi halifelerinin, görünüşte devlet başkanı olmalarına rağmen; otoritelerini yitirdikleri, bu nedenle de; toplumun dirlik ve düzeninin kaybolduğu bir ortamda, Maverdi'nin, dirlik ve düzen için; farklı talepleri nedeniyle ayrılmış insanları birleştiren, yoldan çıkmış olanları şiddetiyle yola getiren, saldırgan nefisleri korkusuyla dizginleyecek olan, insanların birbirleri üzerine hâkimiyet kurmalarını gücüyle engelleyecek olan baskın bir otoriteden (Maverdi, 1973:136-137) bahsetmesi şaşırtıcı değildir.

Maverdi, baskın otorite temelini açıklarken; güçlü otorite ile din arasında bir ilişki olduğunu vurgulayıp, iki olgunun birbirine bağlı olduğunu, yaşamlarını sürdürmelerinin bu bağın gücüne bağlı olduğunu söyler. Otoritenin devamı, yukarıda da bahsedildiği üzere, otoriteye itaati emreden ve insanların birbirleriyle kaynaşmasını sağlayan dine uymasına bağlıdır (Maverdi, 1973:138). Din ise; ancak kendisini savunup koruyan, dini tahrif etmek isteyenleri engelleyen bir otorite yardımıyla ayakta durabilir (Maverdi, 1973:137). Maverdi'nin din ile devlet arasında kurduğu bu ilişkiye, aşağıda ayrıntılarıyla değinmeye çalışacağız.

3. Kapsamlı Adalet; Maverdi'ye göre adalet, ifratla tefritin arasındaki orta yoldur (Maverdi, 1973:144). Maverdi, adaleti; “insanın kendisine adaleti” ve “başkasına yönelik adalet” olarak ikiye ayırır. İnsanın kendisine karşı adil olmadan başkalarına adaletli olamayacağını söyleyerek; kişinin kendisini doğru yola yönlendirmesini, çirkin şeylerden uzak tutmasını, davranışlarında haddi aşmamasını, ihmalkârlık etmemesini; insanın kendisine adaleti olarak görür (Maverdi, 1973:141). Başkalarına yönelik adalet ise, üç çeşittir; insanın kendi altında bulunanlara adaleti, sultanın halkına karşı adaleti, kişinin arkadaşları hakkındaki adaleti (Maverdi, 1973:142). Siyasi adalet olarak da nitelendirebileceğimiz sultanın halkına karşı adaleti; baskı ve zulmün zıddıdır. Toplumda meydana gelen bozulma ve karışıklığın adaletten sapmaktan kaynaklandığını söyleyen (Maverdi, 1973:144) Maverdi'ye göre; toplumda ve insanların vicdanlarında adaletsizliğin meydana getirdiği tahribat, başka hiçbir kötü fiille kıyaslanamayacak kadar çoktur (Maverdi, 1973:141).

Toplumun dirlik ve düzeni için; herkesi kuşatan bir adalet düzeni gereklidir. Böyle bir adalet düzeni; toplumda ülfetin oluşmasını, ülkenin güçlenmesini, servetin artmasını ve devletin güvence içinde olmasını sağlar (Maverdi, 1973:141). Adaletin en güçlü ordu olduğunu söyleyen Maverdi, toplumda çıkacak olan olumsuzlukların zulümle bastırılmaya

çalışılmasını yanlış görmekte ve zulmün kökünün zayıf, adaletin ise kökünün sağlam, dallarının verimli olduğuna vurgu yapmaktadır (Maverdi, 1973:144). Ona göre; kişilerde ve yeryüzünde meydana gelen fesadın nedeni adaletten ayrılmaktır. Kişiler kendilerine ve başkalarına karşı adil davranmış olsalar, bu fesat gerçekleşmeyecektir. İnsanın adaleti terk etmesi; hem kendisine hem de topluma zarar vermektedir.

4. Genel Güvenlik; insanların kendilerini huzurlu hissettikleri, suçlunun korkup suçsuzun kendini güven içerisinde hissettiği, zayıfın kendisini yalnız hissetmediği bir toplumsal durumu tarif etmektedir (Maverdi, 1973:144). Bu toplumsal durum adalet prensibinin bir sonucu olup; insanların korkudan emin olmasını, iyi tasarruflarda bulunmalarını, hayatlarını devam ettirmeleri ve dirlik ve düzen içerisinde yaşamalarını sağlar (Maverdi, 1973:144). Genel güvenlik temelinin oluşmasıyla; toplumun tamamında maddi hayat gelişir, toplum refaha kavuşur, servetin ve gücün artması sağlanmış olur.

5. Sürekli Bolluk; insanların rahat ve huzur içerisinde yaşadıkları, maddi açıdan iyi durumda olanlar kadar dar gelirli olanların da toplumsal paylaşımında hak ettiklerini aldıkları, kıskançlığın azaldığı, maddi darlık nedeniyle toplumda ortaya çıkan öfkenin yok olduğu, insanlar arasındaki dayanışmanın arttığı bir toplumsal durumu tarif etmektedir (Maverdi, 1973:145). Maverdi'ye göre maddi refah; dünya hayatının iyi bir şekilde devam etmesi ve toplumsal düzenin oluşması için gerekli olduğu kadar, dini hayatın düzgün bir şekilde devam etmesi için de gereklidir (Maverdi, 1973:146).

6. Geniş Emel; toplumun sadece kendisi için değil, hem kendisi hem de sonradan kendisinin yerini alacak olan kuşaklar için çalışması, daha gelişmiş bir ülke olmak için çabalamasıdır. Eğer bu yapılmaz, her toplum sadece yaşadığı dönemi düşünerek hareket ederse, bu durum; ülkenin gerilemesine ve yaşanmayacak hale gelmesine neden olur (Maverdi, 1973:146-147). Maverdi'ye göre; geniş emel, insanın ve toplumun girişimde bulunma isteğini ortaya çıkararak; ömrüne sığmayacak hedeflere ulaşmaya çalışmasına neden olur. Allah'ın, halife olarak görevlendirdiği insana, bu görevini yerine getirebilmesi için verdiği geniş emel; toplumsal büyümeyi, kalkınma ve ilerlemeyi, toplumların oluşturmuş oldukları medeniyetin nesilden nesile aktarılmasını sağlar (Maverdi, 1973:146-147).

3.4. Adil Yönetimin İlkeleri

Devleti ayakta tutan ilkelere birinin de kapsamlı adalet olduğunu belirten Maverdi'ye göre; otoritesi, din ve ahlak ile sınırlandırılan yönetici, adil bir yönetim oluşturmak istiyorsa birbiriyle dengeli bir şekilde dört unsura dikkat etmelidir (Maverdi, 1981:181).

İlk unsur; insanları kaynaştıran, devlete bağlılığı sağlayan, yöneticilere karşı halkın şefkat hissini geliştiren; sevgidir. Yönetici, halkına gerekli sevgiyi göstermek ve aralarında sevginin gelişmesine katkıda bulunmak zorundadır. Aksi halde, halk nezdinde saygınlığını yitirir. Halk, yöneticiye sevgiden değil de korkudan boyun eğmeye başlarsa; bu, ya nifaka ya da ayrılık ve dağılmaya neden olur (Maverdi, 1981:181).

İkinci unsur; korkudur. Sevgi kadar korkunun da adil yönetim için gerekliliği vardır. Çünkü korku, sağlam otoritenin en güçlü şartıdır. Korku; tebaanın kötülerini korkutur, yönetime karşı olanların düşmanlıklarını önler. Ancak korkunun da sevginin de orta yol bulunarak kullanılması gerekir. Fazla korku isyana sebep olabilecekken, korkunun az olması otoritenin zayıflamasına neden olabilir. Sevgi ve korku dengeli olursa; yönetici güçlenir, halkın gelecekle ilgili umutları artar, isyanın önüne geçilir ve halkta itaat öne çıkar (Maverdi, 1981:181-182).

Dengeli bir şekilde kullanılan sevgi ve korkudan sonra adil bir yönetim için gerekli olan unsur; adalettir. Hak ile batılı birbirinden ayıran adalet olmadan halkın ve devletin düzene girmesi mümkün değildir. Adaletin olmadığı devletin, uzun süre ayakta kalması mümkün değildir (Maverdi, 1981:182). Halkı sıkıntıya sokan şartları ortadan kaldırıp onları rahatlatmak, halka karşı güç kullanmamak ve her şartta haklının yanında olmak adaletin göstergeleridir (Çağrıcı, 2003:85).

Adil yönetim için yöneticinin dikkat etmesi gereken son unsur ise; eşitliktir. Adaletin uygulanabilmesinin de şartı olan eşitlik; halk arasında hiçbir ayırım yapmadan davranmak, hakkı sahibine vermek demektir. Eşitliğin olmadığı toplumda huzursuzluklar meydana gelir, kargaşa ve zulüm hakim olur (Maverdi, 1981:187).

Bu dört unsuru gözeterek siyaset yapan yönetici; halkla arasındaki ilişkiye de önem vermeli ve onların desteği olmadan iktidarda kalamayacağını bilincinde olmalıdır. Yönetici

devamlı suretle halkı gözetlemeli, ihtiyaç sahiplerine yardım etmeli, iyileri kendilerine yaklaştırmalı, kötülerini uzaklaştırmalı ve halkın birbirine yaptığı kötülükler engellenmelidir (Maverdi, 1981:265-267). Toplum tarafından kabul görmüş dindar kişilere değer vermeli, fikirlerini ve tavsiyelerini önemsemelidir. Bunu yapan yönetici; hem toplum nezdinde değer kazanır hem de ahlakını dindar kişilerle güzelleştirmiş olur (Maverdi, 1981:270-271). Yönetici; insan ilişkilerinde her zaman insanlara göründükleri şekilleriyle muamele etmeli, onların iç dünyalarını Allah'a havale etmelidir. Bu, adil bir şekilde hüküm koymak için gereklidir (Maverdi, 1981:272-273). Yönetici; zalimlere karşı katı, mazluma karşı yumuşak olmalıdır (Maverdi, 1981:279-280). O, dini ilimleri öğreten ve bu şekilde dini değerleri yaşatıp koruyan ilim adamlarına gerekli ihtimamı göstermeli, din ve devletin geleceği için bu kişilere yardım etmeli, onları desteklemelidir (Maverdi, 1981:274-276). Halkla ilişkilerine dikkat eden yönetici, güçlü bir yönetim için istişare kurumunu işletmelidir. Yönetici, hataya düşüp üzülmemek için; bilgi ve deneyim bakımından uzman olan kişilerle istişare yapmalıdır (Maverdi, 1973:289). Aksi halde yaptığı hatalardan kendisi sorumlu olur. İnsanlar tarafından eleştirilir, toplum desteğini ve itibarını kaybeder. İstişare yapılırken; yönetici, herkesin fikirlerini özgürce söyleyeceği ortamı hazırlamalı, böyle bir ortamda yapılan istişare sonucunda kendi görüşüne karşı bir görüş ortaya çıkarsa onu uygulamaya geçirmeli, kendi görüşünde ısrarcı olmamalıdır (Maverdi, 1981:99-104).

Yöneticinin yapması gerekenleri tespit eden Maverdi, yönetici ile halkın arasındaki ilişkinin dört türlü olabileceğini söylemektedir (Maverdi, 1981:223).

1. İlk ilişki türünde yönetici de halk da mutlu ve huzurludur. Çünkü yönetici de halk da ahlaki açıdan üstün niteliklerle donanmıştır. Yönetici adil ve eşitlikçi bir yönetim sergiler, halk da itaatkâr ve yasalara saygılıdır (Maverdi, 1981:223).

2. İkinci tür ilişki de yönetici görevi açısından yeterli ve donanımlı iken, halk bozulmuştur. Halkın bozulması, yönetici tarafından gerekli tedbirler alınmazsa, devletin de düzenini bozar. Devletin dirlik ve düzeni için; yönetici, öncelikle halkı iyilik ve güzellikle doğru yola çağırmalı, bu sonuç vermezse sert müdahalelerde bulunmalıdır. Bozulmuş bir halka yöneticinin katı davranması adaletin gereğidir (Maverdi, 1981:224).

3. Üçüncü ilişkide ise tersi bir durum geçerlidir. Halkın düzgün, ancak yönetici görevinin gerektirdiği yeterlilikte ve donanımda olmadığı bu ilişki türünde; halk, mutsuz ve

huzursuzdur. Böyle durumlarda halk, adaletli ve dürüst bir yönetim için öncelikle; bozuk yönetime karşı gücünü hissettirmeli, bu şekilde sonuca ulaşamazsa yeni bir yönetici aramalıdır (Maverdi, 1981:224).

4. Dördüncü ilişki türünün geçerli olduğu toplum ise yok olmaya mahkûmdur. Yöneticinin de halkın da bozuk olduğu bu toplumda; kanundan söz edilemez, huzur kalmaz, anarşi hâkim olur ve birbirlerini doğru yola çağıran taraflar yoktur. Böyle bir toplumdan düzelme beklenemeyeceği için toplum yok olmaya mahkûmdur. “İstikrar ve huzuru kaybolmuş bir devletin ayakta kalması, varlığını devam ettirmesi mümkün değildir.” (Maverdi, 1981:225).

4. MAVERDİ’DE DİN VE DEVLET ALGISI

Maverdi’ye göre toplumsal ve siyasal hayatın ortaya çıkışını, devlet için gerekli olan ilke ve temelleri belirledikten sonra, Maverdi’nin din ile devlet arasında nasıl bir ilişki kurduğunu tespit etmeye çalışabiliriz. Bunun için de önce; Maverdi’nin din algısına, daha sonra da devlet algısına bakmamız gerekmektedir. Maverdi, dini nasıl algılamıştır? Din-devlet ilişkileri açısından dine biçilen rol nedir? Döneminde henüz tanımlanmamış olan devlet, Maverdi tarafından nasıl algılanmıştır? Din-devlet ilişkisinde devletin konumu, Maverdi tarafından, nasıl belirlenmiştir?

4.1. Maverdi’de Siyasi Açıdan Din Algısı

İnsanlara aşılacağı mensup olma duygusu ile onların sosyalleşmelerini sağlayan, zihniyet oluşumlarına en büyük katkıyı veren, toplumu düzenleyip, sosyal yapıyı koruyan, nesiller arasında kültür farkını azaltıp; kültürün nesilden nesile aktarılmasını sağlayan ve meşrulaştırma işlevini yerine getiren dinler; kültürel sistemin en önemli ögesi olarak görülmektedir (Dursun, 1993:68-75).

Maverdi, dine; toplumsal ilişkinin doğabilmesi için bireylerdeki sosyalleşmeyi sağlayan bir etken olarak bakmaktadır (Maverdi, 1973:136). O, sağlıklı bireysel ve toplumsal ilişkilerin kurulmasını, bu ilişkilerin oluşması ve gelişmesi sonucu ortaya çıkan devletin doğuşunu, oluşan devletin hâkimiyetinin kurulmasını ve sürdürebilmesini dine bağlamaktadır (Maverdi, 1981:146; Maverdi, 1973:136). Maverdi’nin, bütün devletlerin temelinde; kurucu ve meşruiyet sağlayıcı bir unsur olarak dini gördüğü anlaşılmaktadır. Hint, Sasani ve Rum

devletlerini inceleyip, filozoflardan alıntılar yapan Maverdi; bu inceleme ve araştırmalar neticesinde; temelinde din olmayan hiçbir devletin kurulmadığı sonucuna varmıştır (Maverdi, 1983:66-67). Bu Maverdi'nin dine; siyasal sisteme değer üretip, meşruiyet sağlayan bir kurum olarak baktığını da göstermektedir. Bir toplumun sahip olduğu inanç ve ritüelleri kapsayan din, Maverdi tarafından bütün sosyal ve siyasal yönleriyle ele alınmıştır. Devletin ortaya çıkması ve varlığını sürdürmesi açısından, din ele alınırken; hak din, batıl din ayırımına gidilmeden genel olarak din kurumu incelenmiştir. Çünkü Maverdi, dine; toplumların bir arada durmasını sağlayan ve insanlar arasındaki ilişkiyi geliştirip sosyalleşmeyi meydana getiren bir kurum olarak bakmıştır (Maverdi, 1981:184).

Kültürel sistem içerisinde dinin rolü her dönem ve çağda aynı etkinlikte olmamış, zaman zaman en önemli faktör iken, bazı zamanlarda etkinliği azalmış; ama her zaman önemli bir konumu olmuştur. Dinin etkinliğinin arttığı dönemlerde; devletin dinle ilişkili işlevleri daha belirgin hale gelmiştir. Maverdi'nin yaşadığı dönemde din; siyasal sistem için değer üretme işlevini etkin bir şekilde yerine getirmiş, Hz. Peygamber döneminden o zamana kadar geçen sürede kurulmuş olan devletlerin kurucu rolünü üstlenmiş bir kurumdur. Bu rolü nedeniyle de Maverdi, devlete; dini koruma görevini vererek devletin kurucu unsurunu, temelini, korumasının gerekliliğini savunmuştur.

4.2. Maverdi'de Devlet Algısı

Eserlerinde, devlet kavramını siyasal otoriteye işaret etmek için kullanan Maverdi'nin, bu kurum ile ilgili herhangi bir tanıma yer vermediği görülmektedir. Arapça “d-v-l” fiilinin mastarı olup, “devlet” ve “dulet” şeklinde iki okunuşu bulunan devlet, genel olarak; başarı, mal ve servetin elden ele dolaşması veya bunların bir taraftan diğer tarafa geçmesi anlamlarına gelmektedir (İbn Manzur, 1956:XI/252). “Devlet” şeklindeki okunuş; elden ele dolaşmayı ifade ederken, “dulet” şeklindeki okunuş; bir taraftan diğer tarafa geçişi kapsamaktadır (İbn Manzur, 1956:XI/252). Maverdi, en-Nüket ve'l Uyun adlı tefsirinde; ilgili ayetlerin tefsirine yer verirken, “devlet” şeklindeki okunuşa; “saltanat günleri” ve “değişen yılın günleri” anlamını veren dilcilerin olduğundan da bahsetmiştir (Maverdi, 1992:V/503).

Sözlüklerde ifade ettiği anlamın dışında, devlet kelimesinin siyasal anlamı ilk olarak; bir kişiye veya ailesine ait hâkimiyeti ve saltanatı ifade edecek şekilde olmuştur. Halkı yönetme ve hüküm koyma gücünü eline geçiren bir zümrenin; yaşadığı izzeti ve mutluluk

günlerini ifade etmek için kullanılan “devlet” kelimesinin, Abbasiler tarafından; iktidarı ele geçirdikten sonra, “yeni devir” anlamında kullanıldığı da bilinmektedir (Wellhausen, 1963:263).

Devlet kelimesini; bir zümreye ait siyasal otorite ve yapıyı ifade etmek için kullanan Maverdi'nin (Maverdi, 1992:V/503), bu kelimeyi; herhangi bir yönetim biçimiyle ilişki kurmadan, doğrudan siyasal iktidar için kullandığı görülmektedir. Abbasilerin kuruluş yılları için “sadru'd-devle” (Maverdi, 1989:18), Emeviler ve Abbasilerden bahsederken “devleteyn” (Maverdi, 1989:18) ifadelerini kullanması bunun göstergelerindedir. Maverdi'nin devlet kelimesini; idari örgütü ifade edecek şekilde; “vuzerâu'd-devleti'l-Abbâsiyye” (Maverdi, 1989:31) şeklinde, herhangi bir yere izafe etmeden yalın olarak; “Alâmetu bekâi'd-devle killetu'l-ğafle” (Maverdi, 1993:146) şeklinde kullandığı da görülmektedir. Devletin önemli görevlilerini; “erkânu'd-devle” (Maverdi, 1981:205), örgütlü olarak devleti destekleyenleri; “a'vânu'd-devle” (Maverdi, 1981:150) olarak nitelendiren, devletin dayandığı temellerden bahsederken; esâsu'd-devle” (Maverdi, 1981:151) tamlamasını kullanan Maverdi'nin, devlet kelimesini; temelleri olan, toplumsal ve idari destekçileri bulunan, bir kişi veya zümre tarafından idare edilen bir mekanizma olarak algıladığı da anlaşılmaktadır. Ancak bu algı; Maverdi'nin, günümüzdeki soyut devlet algısına ulaştığı anlamına gelmemektedir. Ona göre devlet, yönetimi elinde bulunduran aile veya zümrenin şahsında ortaya çıkan somut bir yapıdır. Somut devlet algısı; Maverdi ile sınırlı kalmamış, hanedanlıklar tarzında örgütlenmenin bir sonucu olarak, onun öncesinde var olduğu gibi sonrasında da uzun bir süre devam etmiştir.

Maverdi'nin, tanımını yapmadığı devlet kelimesinin yanı sıra, eserlerinde, bu kelimenin anlamını içerecek şekilde, zaman zaman da bir birlerinin yerine; imamet, hilafet, mülk, sultaniyye, râî, raiyye gibi kelimeleri kullandığı görülmektedir. Devlet kelimesiyle ilgili tanım yapmamasını; bu kavramın henüz teorik olarak gelişmişlik düzeyine ulaşmamış olmasına ve Maverdi'nin devlet düşüncesi üzerine tamamen teorik bir çalışma yapmayı amaçlamamış olmasına bağlayabiliriz. Siyasal ilişkilerin; liderlerin gücü üzerinden devam ettiği, kurumsal bir organizasyon olarak devletin ön plana çıkmadığı bu dönemde, Maverdi'nin soyut bir devlet tanımı ortaya koyması zaten beklenen bir durum olmasa gerektir. Soyut bir devlet düşüncesinin oluşabilmesi, ancak devletin kurum olarak yöneticilerden farklı bir yapı arz etmeye başlamasıyla mümkün hale gelebilmektedir. Maverdi, devlet kavramının

akidevi bir problem olarak kelim kitaplarında ele alındığı bir dönemde; konunun akidevi alan dışında, teorik olarak farklı mecralarda incelenmesine öncülük yapmıştır. Maverdi'nin Ahkamu's Sultaniye'sinden sonra bu konu; hükümdarlık hukuku ile ilgili alana kaymış, akidevi problem olarak ele alınmamaya başlamıştır.

Soyut bir devlet anlayışından söz edilememekle birlikte, Maverdi'nin devlet algısında soyutlaşmanın izleri tespit edilebilmektedir. Maverdi'nin devlet algısında anahtar kavramlar olan; imam/halife/sultan/melik terimlerinin, imamet/hilafet/sultanlık gibi terimlere dönüştüğü noktalarda, siyasal önderlikten öte kurumsal bir yapıya işaret edilmekte devlet başkanı; devletle bütünleşik bir yapı arz edip, soyutlanmaya doğru gitmektedir (Birsin, 2004:22-25).

4.2.1. Maverdi'nin Devlet Algısının Dayanakları

Maverdi'nin devlet algısının nasıl olduğunu, soyutlamaya doğru giden bu anlayışı dikkate alarak ve eserlerinde ortaya koyduğu düşüncelerini bir araya getirerek ortaya koymaya çalışırsak; üç ana esas tespit edebiliriz.

Bunlardan ilki; Maverdi'ye göre devletin, toplumdaki en üst otoriteyi temsil etmesidir. Teoride, en üst iktidar olarak konumlandırılan devlet başkanı, ülkedeki bütün grupların ve yerel iktidarların üzerinde otorite sahibidir. Üzerinde hiçbir otorite kabul etmemeli ve otoritenin parçalanmasına da izin vermemelidir (Maverdi, 1989:39-40). Maverdi, oluşturmaya çalıştığı devlet sisteminin temeline devlet başkanını yerleştirmiş ve devlet başkanının seçilmesinden, görevden ayrılmasına, devlet başkanını seçecek heyetin kimlerden ve nasıl teşkil edileceğinden, bırakılan veliahdın durumuna kadar bütün ayrıntılar tek tek ele almıştır. Bu irdelemelerden sonra, sistemde devlet başkanı; soyut bir karakter arz etmeye başlayarak devlet yerine kullanılmıştır. Devlet başkanının gerekli olup olmadığının tartışıldığı yerlerde; devlet başkanından ziyade devletin varlık nedeninin sorgulandığı aşikâr olup, devlet başkanının görevlerinin zikredildiği bölümde ise esasında devletin görevleri sayılmıştır (Maverdi, 1989).

Özellikle devlet başkanının gerekli olup olmadığını tartıştığı yerlerde öz itibariyle devletin gerekliliğinin tartışıldığı görülmektedir. Soyut bir devlet kavramı üzerinden yapılmayan bu tartışma, daha somut bir makam olan devletin başı üzerinden şekillendirilmiştir. Konunun tartışıldığı yerlerde kimin ve ya kimlerin yönetimde bulunması gerektiği değil, doğrudan bir devlet başkanının gerekli olup olmadığı tartışılmıştır.

Anlaşılabacağı üzere bu, siyasal toplumun var olmasının gerekip gerekmediği tartışmasıdır ve sorgulanan devletin varlığıdır. Maverdi'nin oluşturduğu tartışma zemininden devlet başkanı çekildiğinde, ortaya; iktidar ilişkisi oluşmamış olan bir toplum yapısı çıkmaktadır. Devlet başkanından devlete doğru ilerleyen soyutlaşmalar göz önüne alındığında, Maverdi'nin devlet algısını ortaya çıkaracak olan temellerden birinin; devletin en üst otorite olarak kabul edilmesi olduğu görülecektir.

Maverdi'nin devlet algısını ortaya koyarken ele alacağımız ikinci esas; siyasal iktidarın, Maverdi tarafından, hiyerarşik olarak örgütleniyor olması ve bu örgütlenmede toplumun rolünün imamet akdi bağlamında ele alınmasıdır (Maverdi, 1989:5, 30). Pratikte uygulanmamış olsa da, teoride akdin var olması; iktidarın toplumdan onay almak zorunda olduğu sonucunu çıkarmakta ve devlet bu onayla elde ettiği meşruiyetin getirisi olan otoriteyi kullanmaktadır. Yönetilenlerin, pasif de olsa, siyasal katılma davranışı sergiledikleri bu sistemde; devlet başkanı, oluşmuş olan yapının tek yasal sahibi olarak görülmekte ve tek başına yerine getiremeyeceği devlete ait işler, devlet başkanına vekâlet eden kamu görevlilerince yerine getirilmektedir. Devletin mutlak yetkilerle donatılmış yöneticisinin belirlenmesinden sonra; onun tek başına yerine getiremeyeceği görevleri yapmak için, devlet başkanı tarafından atanan görevlilerin oluşturdukları hiyerarşik sistem, yukarıdan aşağıya doğru işlemeye başlamaktadır (Maverdi, 1989:29-30).

Maverdi'nin devlet algısını oluşturan üçüncü esas ise; devlet başkanına itaatın nedenini toplum düzeninin sağlanmasına bağlamasıdır. İnsanın yaratılışı gereği içinde bulunduğu, isteklerini elde etmek için, sürekli mücadele haline vurgu yapan Maverdi, bu mücadelede insanların birbirlerine eziyet etmemeleri için en güçlü aracın güçlü bir devlet olduğunu söylemektedir. Devletle toplum düzeni arasında sıkı bir bağ kuran Maverdi'ye göre; devlet, toplum düzeninin kurucu ve koruyucu unsurudur. Toplum düzenini devletle birlikte oluşturan akıl ve din; koruyuculuk özelliklerini, insanların onları zayıflatması ve tutkularına yenilmeleri nedeniyle sergileyemeyebilirler. Ancak devlet korkusu toplum düzeninin sağlanmasında her zaman en caydırıcı araçtır (Maverdi, 1973:136-138).

Bu üç esas göz önünde bulundurularak Maverdi'ye göre devlet tanımı şöyle olabilir (Birsin, 2004:34); bir bölgede yaşayan insanların, toplum düzenini sağlamak için (Maverdi, 1981:4), imamet akdiyle bütün kamu sorumluluklarını yükledikleri, güç kullanım tekelinin

elinde bulunduran (Maverdi, 1973:138-139) bir devlet başkanı etrafında birleşmeleriyle oluşmuş olan bir birliktir (Maverdi, 1983:34-35).

4.2.2. Devletin Varlık Nedeni

Devletin kökeninde; Allah'ın takdir etmiş olduğu paylaşımın olduğunu ve insanlar arasında kaynaşmayı sağlayacak kurumların başında din olduğunu söyleyerek; din ile devlet arasındaki ilişkiyi ortaya koyan Maverdi'nin, din-devlet ilişkisi açısından incelenmesi gereken görüşlerinden birisi de; devletin varoluş amaçlarıdır. Daha önce de belirttiğimiz üzere imam ve imamet kelimelerini devletle aynı anlama gelecek şekilde kullanan Maverdi, imametın gayelerini izah ederken; "imametın amacı; dini korumak ve toplumu siyaset etmektir" (Maverdi, 1989:3) diyerek, devletin var oluş amacını kendi bakış açısıyla ortaya koymuştur. Buradan, Maverdi'ye göre devletin temel amacının; dini ve dünyevi maslahatların korunup geliştirilmesi olduğu anlaşılmaktadır.

Sünni inanışta; Muaviye'nin, Hz. Osman döneminde başlayıp, Hz. Ali döneminde yoğunlaşarak devam eden iç kargaşadan, oluşturduğu devlet geleneği ile Müslümanların parçalanmasını engelleyip bir arada tuttuğuna yönelik inancın izleri; Maverdi'nin, devletin amaçlarından birini dini korumak olarak belirlemesinde gözlemlenmektedir. Siyaset alanında eser veren diğer Sünni düşünürler gibi Maverdi de, Muaviye'nin oluşturduğu mülk devlet geleneğini bir kurtarıcı olarak görmüş ve devlete bu görevi yüklemiştir. Devletin, yüklendiği bu görevle İslam'ı ve kendisini kurtaracağına inanılmıştır. Bu inanış, sadece devlet örgütlenmesini değil, din-devlet ilişkilerinde yeni bir yaklaşımı da ortaya çıkarmış ve sonuçta daha önce toplumda var olmayan sınıflar ortaya çıkmaya başlamıştır. "Yöneten-yönetilen", "Halk-Ulema", "Ordu-Halk" gibi ayrımlar bu anlayış sonu ortaya çıkmaya başlamıştır. Daha önce var olan siyasetin kurucusu olarak dinin, dinin uygulayıcısı olarak da siyasetin görüldüğü anlayış sona ermiştir. Daha önce siyasal alanı olmayan devlet, yeni girilen süreçte; devlet başkanı ve ailesinin kullandığı, dinden ayrı bir siyasal alanı bulunan devlete dönüşmüştür (Cabiri, 1997:457-463). Maverdi'nin de içinde bulunduğu Sünni siyaset geleneğinden gelen düşünürler, bu dönüşümü eserlerinde yansıtmışlar, bu anlayışla teorilerini ortaya koymuşlardır. Bu anlayışa göre; din ile devlet arasında, devleti temsil eden halifenin zatında bir bütünlük oluşturulmuş, din-devlet ilişkisi bu bütünlük yapıda ortaya çıkmıştır. Maverdi'nin bütün amacı, döneminde bozulmaya başlayan bu ilişkinin eskiden olduğu gibi

tekrar kurulmasını sağlamaktır. Maverdi, bunu; ümmetin birliğini ve dirliğini tekrar sağlayacağına inandığı için talep etmektedir.

Dini korumayı, devletin birinci gayesi olarak zikreden Maverdi'ye göre, ikinci gaye; toplumu siyaset etmektir. İdareyi üstlenmek, yönetimi ele almak anlamlarına gelen siyaset kelimesinin kökenine dikkat çeken Maverdi; halkın siyaset edilmesinin; onların yararlı işlerinin takdir edilmesi, haklarının gözetilmesi anlamlarını içerdiğini söylemektedir (Maverdi, 1983:51). Siyasetin olumlu ve olumsuz şekilde yapılabileceği göz önüne alındığında, Maverdi'nin siyaseti olumlu olarak; "adil siyaset" olarak ele aldığı, siyasetle uğraşanları toplum için yararlı işleri yapmakla yükümlü gördüğü anlaşılmaktadır. Maverdi'ye göre, siyaset yapanlardan halkın beklentisi; Allah'ın koyduğu hükümleri uygulamaları, farzları ve sünnetleri yerine getirmeleri, ihtiyaçlarını ve maslahatlarını gözetip zararlarını gidermeleridir (Maverdi, 1983:51).

Toplumu siyaset etmek denilince, toplumun maddi ve manevi olarak ortak yararının gözetilmesi anlamı çıkmakta, bu noktada da ortak yararın gözetilmesi için tek tek bireylerin değil, tüm toplumun veya toplumun çoğunluğunun yararı dikkate alınmaktadır. Toplumun yararı yanında bireyin yararı ikinci plana itilmekle beraber; koruma altına alınmakta, zarar görmesi engellenmektedir. Bireyin yararının ancak genel yararın gözetilmesiyle sağlanacağı görüşünde olan Maverdi'ye göre; birey, ancak toplumun genel maslahatını gözeterek kendi maslahatını koruyabilir. Genel maslahatın sağlanabilmesi için sadece bireyin değil, devletin ve devleti yönetenlerin de ortak yararı gözetmesi gerekir. Devlet, bütün uygulama alanlarında ortak yararı gözeterek hareket etmeli; güvenlik ihtiyacını karşılarken, toplanan vergileri sarf ederken ortak yararı gözetmelidir. Maverdi'ye göre; devlet, toplumu siyaset ederek var oluş amacını gerçekleştirirken iki ana görevi yerine getirir. Bunlardan birincisi; toplumun ahlaki anlamda gelişimine yardımcı olmak (Maverdi, 1981:44-45), ikincisi ise; yapması gereken bütün işleri hakkıyla yapıp halkın düzen ve refahını sağlamaktır (Birsin, 2004:117).

4.2.2.1. Toplum Ahlakının Gelişimine Yardımcı Olmak

Maverdi, devlete ahlaki gelişimi sağlama görevi yüklerken, devletin görevleriyle, peygamberin görevleri arasında bir bağlantı kurmuştur. Nasıl ki; peygamber, insanların dünya ve ahiret yararlarını gözeterek görevini yerine getiriyorsa, devlet de; hem dünya hem ahiret yararlarına göre hareket etmelidir düşüncesinden yola çıkarak, ahlaki gelişimi sağlama

görevini devlete yüklemiştir (Maverdi, 1981:44-45). Bu anlayışa göre devlet, sadece adalet ve güvenlik gibi ihtiyaçları gidererek görevini tamamlamış olmamaktadır. Genel yararın korunması için; dinin, aklın, neslin, canın ve malın korunması yanında bunların öneminin farkında olacak bireyleri ve toplumu oluşturmak için de faaliyet yapmak zorundadır. Devlet, ahlaki gelişimi sağlama olarak adlandırdığımız bu görevi yerine getirirken, devleti yönetenlere de görevler düşmektedir. Devlet başkanı ahlaki gelişimi sağlamak için, peygamberi ve Allah'ın kullarıyla kurduğu ilişkiyi taklit etmelidir. Çünkü peygamber sadece kendisi erdemli olmakla kalmamış, toplumun da erdemli olması için çaba göstermiştir. Devlet başkanları bu açıdan peygamberi taklit etmelidir (Maverdi, 1983:118). Aynı zaman devlet başkanı, Allah'ın kullarıyla kurduğu ilişkiye dikkat ederek, kullarına merhamet ve adalet sıfatlarıyla tecelli eden Allah'ın kullarıyla kurduğu ilişkiyi taklit etmeli, tebaasındaki topluma merhamet ve adaletle yaklaşarak, ahlaki gelişimlerini sağlamalıdır (Maverdi, 1983:193-195).

Dünya ve ahiret saadetini sağlayan araçların birbiriyle bağlantılı olduğuna inanan Maverdi'ye göre; bu araçlar bir birini etkilemekte, birisinin iyiliği diğerinin iyi olmasını sağlarken, kötülüğü de diğerinin kötü olmasına neden olmaktadır (Maverdi, 1983:118). Dünyevi anlamda kötü olan toplumun, ahiret hayatının da kötü olacağını söyleyen Maverdi, toplumun erdemli bireylerden oluşması için devletin faaliyetlerde bulunması ve toplumu bozulmadan koruması gerektiğine inanır. Bunun için de en önemli görevin devleti yönetenlere düştüğünü, onların örnek olarak ve yönlendirerek bu görevi yerine getirmeleri gerektiğini savunan (Maverdi, 1983:118) Maverdi, toplumun barış ve huzur için yaşayıp, devletin istikrarlı olmasını, bu görevin yerine getirilmesine bağlamaktadır (Maverdi, 1983:196).

4.2.2.2. Halkın Refah ve Düzenini Sağlamak

Devletin, toplumu siyaset ederken yapması gereken ikinci görev; bütün işleri hakkıyla yapıp, halkın düzen ve refahını sağlamaktır. Bu görev, bir taraftan devlete yüklenen bir sorumluluğa dikkat çekmekte, diğer taraftan da; devletin varlık nedenini oluşturmaktadır. Ortak yararın temini için çalışmak ve toplumda yaşayan bireylerin ihtiyaçlarını temin etmek devlet faaliyetlerinin temel amacı durumundadır. Toplumun ahlaken gelişimi için faaliyetlerde bulunmak zorunda olan devlet, aynı zamanda toplumun maddi açıdan korunması, imar çalışmaları ile daha rahat yaşamaları, toplumda huzursuzluğun önüne geçmek adına adaletli bir yönetim sergilemek için de çalışmak zorundadır (Maverdi, 1989:22-

23). Bu ikinci görevin üzerinde Maverdi'nin titizlikle durduğu ve dini konularda bile toplum düzenini göz önünde bulundurduğu görülmektedir (Maverdi, 1989:138).

Maverdi'nin toplumda düzen ve refahın sağlanması ile ilgili görüşlerine baktığımızda; güvenlikle ilgili konuların önemli bir yer teşkil ettiği görülmektedir. Güvenliği sadece can güvenliği olarak değerlendirmeyen Maverdi; devlete, bireyin haysiyet ve şerefini koruma, mal güvenliğini temin etme, güçsüz ve korunmaya muhtaç bireylere sahip çıkma sorumluluklarını da yüklemiştir; devleti, bu görevleri yerine getirdiği için meşru kabul etmiştir (Maverdi, 1983:199).

4.2.3. Devletin Gerekliliği

Maverdi'nin devletle ilgili düşüncelerini incelerken, devletin gerekliği ile ilgili söylediklerine de bakmak gerekmektedir. Maverdi, devletin gerekliği ile ilgili görüşlerine “imamet” başlığı altında yer vermiştir. Gerek toplumda düzenin sağlanması, gerekse dini bakımdan bir lidere ihtiyaç duyulması açısından; devletin gerekli bir kurum olduğunu savunan Maverdi (Maverdi, 1989:3), İslam dünyasında ortaya çıkan, devletin gerekliği ile ilgili tartışmaları aktarmış; devletin gerekli olmadığını söyleyenlerin yanı sıra devletin gerekliğini akla ve nassa dayandıranların bulunduğunu söylemiştir (Maverdi, 1989:3-5).

Mutezileden Ebu Bekir el Esamm'ın adını zikrederek, azınlıktaki bir grubun; “insanlar birbirlerine zulmetmekten vazgeçerlerse imama ihtiyaç duymazlar” şeklinde özetlenecek bir düşünceyle devletin gerekli olmadığını söylediklerini aktaran Maverdi (Maverdi, 1989:3), devletin gerekliği ile ilgili tartışmalarda; genel kabulün, devletin gerekli olduğu hususunda olduğunu söylemiştir. Devletin gerekli olduğunu düşünenlerin; aklen ve şer'an gerekli olduğunu düşünenler olarak ikiye ayırdıklarını aktaran Maverdi; devlet başkanlığını, cihat ve ilim gibi farz-ı kifaye olarak kabul etmiş (Maverdi, 1989:4) ve devletin gerekliği konusunda icmanın oluşmuş olduğunu söylemiştir (Maverdi, 1989:3). Maverdi'ye göre devlet; insan tabiatının sosyal oluşu ve toplumun düzeninin sağlanması ve güvenlik ihtiyacının giderilmesi açısından aklen; üzerinde icmanın oluşmuş olması ve dini kuralların uygulanmasının devlete bağlı olması açısından şer'an gereklidir (Maverdi, 1989:3-4; Birsin, 2004:92-108).

Gibb tarafından; Sünni düşüncenin devlet anlayışının kurucusu olarak nitelendirilen (Gibb, 1991:157), İslam siyaset düşüncesinin şekillenmesine katkıda bulunan öncülerden biri sayılan Maverdi (Bağdadi, 2003:77), devlet problemini; dini ilkelerden yola çıkarak siyasi ve

sosyal bir bakış açısıyla ele almış, günün gerçeklerinden soyutlanmadan, zaruret ilkesi üzerine kurduğu devlet felsefesiyle; Gazali, İbnü Cema'a gibi fakihleri etkilemiştir (Bağdadi, 2003:77).

Maverdi, devlet konusuna; dini ve dünyevi tüm konuları yaratıcıya havale eden İslam dininin bakış açısıyla bakmaktadır. Bu bakış açısıyla konuya yaklaşan Maverdi, yaşanabilir bir toplum için gerekli ilkeleri ortaya koyarken öncelikli kaynak olarak; Kur'an ve sünneti daha sonra sahabe fiillerini ve geçmişte yaşanan tecrübeleri kullanmış, bunlarla birlikte İslam öncesi toplum yapılarından örnekler aktarmayı da ihmal etmemiştir. Maverdi'nin görüşlerinin temelinde; İslam anlayışından doğup, evrensel bir İslam toplumuna ulaşmayı amaçlayan bir anlayış bulunmaktadır.

Maverdi; devlet felsefesini oluştururken, devletin gerekliliği ve devamlılığı üzerinde ısrarla durmuş, devleti; "dinin korunması ve dünyanın idaresi için konulmuş peygamberliğin temsilciliği" (Maverdi, 1989:3) olarak nitelmiştir. Yaşadığı dönemdeki otorite boşluğundan olsa gerek, Maverdi; devletle ilgili meselelerde görüşlerini ortaya koyarken, temelini dini kaynak ve uygulamalardan almakla birlikte, pratikte uygulanan yöntemleri dışlayıp, var olan kargaşayı artırmamak için; şartteki açık ve kesin hükümlere girmekten kaçınmış ve var olan devlet anlayışı lehine görüş bildirmiştir (Bağdadi, 2003:79).

Maverdi'nin, devletle ilgili teorisini oluştururken izlediği yöntemle bakacak olursak kimi zaman; Platon'un yaptığı gibi, realiteden uzaklaşıp ideal bir devlet tasarımı sunuyor gibi görünmesine rağmen, ideali realiteyle sınırlamayı başarmış bir teorisyen olduğu görülmektedir. Maverdi'de devlet, idealar âlemindeki örneğine uygun olarak tasarlanması gereken bir organizma olarak görülmemiş; günün şartlarından uzak, ideal bazı yönler içerse de her zaman yaşanan dönemin realiteleriyle sınırlandırılmıştır. En fazla ideale kaçtığı düşünülen devlet başkanında bulunması gereken özellikler konusunda bile, günün şartlarını içine alan bazı yaklaşımlarda bulunması bu durum için örnektir (Maverdi, 1989:5). Teorisinde ideal öğeler bulunmasına rağmen Platon gibi bir ütopya oluşturma amacıyla olmadığı anlaşılan Maverdi, devleti ele alırken Aristoteles'in analitik yöntemini kullanmıştır. En iyi yönetim modelinin Yunan site devletlerinde var olduğuna inanarak devletle ilgili çözümlerini bu devletler üzerinden yapan Aristoteles gibi, Maverdi de Raşit Halifeler dönemini en iyi yönetim şekli olarak değerlendirmiş ve teorisini oluştururken bu dönemin devlet anlayışını temel almış, devleti ona göre değerlendirmiştir (Maverdi, 1989:102-104).

4.3. Din ve Devlet Algısından Hareketle Maverdi'nin Din-Devlet İlişkisine Bakışı

Din ve devlet algısından hareketle acaba Maverdi nasıl bir din-devlet ilişkisi kurmaktadır? Bu ilişkiye katılan başka unsurlar var mıdır? Din ve devlet algısından yola çıkarak Maverdi'nin din-devlet ilişkisine bakıldığında, öncelikle şu tespitin yapılmasının doğru olacağı kanaatini taşımaktayız; Maverdi, imamet tanımını yaparken; devletle dini ayrı ayrı iki kurum olarak ele almış, din ile ilişkisi ne kadar çok olursa olsun devleti, dinden ayrı bir siyasal kurum olarak incelemiştir (Maverdi, 1989:3). Burada söylenilmek istenilen; Maverdi'ye göre; devletin dini bir hiyerarşi sonucunda ortaya çıkıp, din adına tasarrufta bulunamamasıdır.

Abbasilerin güç kaybetmesiyle; devleti, dini bir kurum gibi gösterip siyaset alanında yapılanları din temeline dayandırma çabaları olmuşsa da, Maverdi tarafından, hilafet; sadece dini bir kurum olarak algılanmamıştır. Bunun en büyük göstergesi; Ahkamu's Sultaniyye'sinde hilafeti sadece dini bir makam olarak görmemesidir. Aynı zamanda Maverdi'nin devlete dini koruma gibi bir görev yüklemesi, onun devleti dinden bağımsız bir kurum olarak gördüğünü göstermektedir. Devlete, dini koruma görevinin verilmiş olması; dinden bağımsız olarak var olduğu kabul edilen devletin, dinle ilişkisinin düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Esasında, Maverdi'nin din ve devlet algısından yola çıkarak din-devlet ilişkisine bakışı ortaya koyulmaya çalışılırken bu ilişkinin çerçevesinin "dini koruma" ifadesiyle belirlendiği görülecektir (Maverdi, 1983:71).

Toplumda istikrarın hâkim olmasının ve var olan istikrarın devam edebilmesinin, devletin halka karşı yedi sorumluluğu yerine getirmesine bağlı olduğunu söyleyen Maverdi'ye göre bu sorumluluklar şunlardır (Maverdi, 1973:139);

1. Dine yönelen bid'at ve hurafelere karşı dini korumak, onu eksiksiz yaşamayı teşvik etmek.

2. Ülkeyi korumak, toplumu; din, can ve mal düşmanlarına karşı savunmak.

3. Ülkenin maslahatlarını gözetip, imar etmek ve yollarını güzelce yapmak.

4. Dinin kurallarına göre, ülke dahilinde sahip olduğu malların toplanıp dağıtılmasında bir hataya yer bırakmaksızın olduğu gibi takdir etmek.

5. Halkın arasında cereyan eden haksızlık ve problemleri insaf esasına uygun bir şekilde uzlaşma yoluyla çözmek.

6. Hak edenlere haddi aşmadan ve ihmalde bulunmadan hadleri uygulamak.

7. Çeşitli problemleri halletmek üzere kendisi için tayin edeceği vekillerini yeterli ve güvenilir kişilerden seçmek.

Maverdi'nin saydığı bu sorumlulukların hepsinin din kaynaklı oluşu ve dini değerleri korumaya yönelik sorumluluklar oluşu onun dinle devlet arasındaki ilişkiye bakış açısını yansıtmaktadır.

Devletin; biri dine, diğeri topluma ilişkin iki temel amacı olduğunu söyleyen Maverdi, dini ve dünyevi maslahatların en iyi şekilde korunmasını devletin varlık amacı olarak görmüştür. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, devlet; öncelikle dini korumalı daha sonra toplumu siyaset etmelidir. Maverdi'nin din ve devletle ilgili bu yaklaşımı, onu, Emeviler ve Abbasiler döneminde etkili olan; Bizans-Sasani geleneğindeki din-devlet ilişkisi biçimine (Dursun, 1993:82-84) yaklaştırmaktadır. Din ile devlet arasındaki ilişkinin nasıllığına yaklaşımı, kadim medeniyetlerin yaklaşımından esas itibariyle farklı değildir. Çünkü Maverdi, Bizans ve Sasani geleneklerinden etkilenerek şekillenmiş bir yapının içerisinde fikir üretmiş ve doğal olarak bu çevreden etkilenmiştir. Emevilerin Bizans'tan, Abbasilerin ise Sasaniler'den etkilenerek devlet sitemlerini oluşturdukları bilinen bir gerçektir (Aktaran:Birsin, 2004:111). Din-devlet ilişkileriyle ilgili görüşlerini aktarırken Maverdi'nin, kimi zaman Aristoteles'ten (Maverdi, 1981:150) kimi zaman da İran Hükümdarı Erdeşir b. Babek'ten (Maverdi, 1981:149) alıntılar yapması, bu etkilenmenin yansıması olarak değerlendirilebilir.

Maverdi, din-devlet ilişkisini; dinle devlet arasında, karşılıklı olarak var olduğunu söylediği “meşrulaştırma” ve “koruma” görevleri çerçevesinde değerlendirmiş, dinin toplumu etkileme yoluyla devlete meşruiyet zemini sağlama görevinin, devletin de sahip olduğu askeri ve siyasi güçle dini koruma görevinin olduğunu söylemiştir (Maverdi, 1993:122; Maverdi, 1983:118). Maverdi'ye göre; insanlar üzerindeki saygınlığını kullanıp, devletin faaliyetlerine dayanak sağlayan, iktidara itaat etmenin kutsal bir görev ve gereklilik olduğu fikrini halka aşıl原因an din; bu şekilde meşrulaştırma görevini yerine getirmekte ve bu görev karşılığında

devletin koruması altına girmektedir (Maverdi, 1973:139). Din ile devlet arasındaki bu ilişkiyi, Maverdi; dinle devletin “ikiz kardeşler” olduğunu söyleyerek tanımlamıştır (Maverdi, 1981:149). Maverdi'nin bu anlayışı, onun din ile devleti bir birine ihtiyaç duyan iki ayrı güç olarak gördüğünü göstermektedir. Bu anlayış yukarıda da söylediğimiz gibi Sünni siyaset teorisinin genel kabulünü yansıtmaktadır. Çünkü Emevilerle birlikte devlet dinden ayrı bir güç olarak ortaya çıkmış ve Sünni anlayışa göre; onun ortaya çıkması kargaşayı ve dinin bozulmasını engellemiştir.

Bu ilişkiye göre devlet, kendisine meşruiyet zemini hazırlayan dini; korumakta, desteklemekte, resmi din olarak kabul edip, diğer dinlerden üstün tutmakta, dini kurumlar devlet eliyle açılıp geliştirilmekte, din adamları devlet yönetiminde söz sahibi olmakta, iâşeleri devlet tarafından sağlanmaktadır. Din ise; toplumsal bozulmanın önüne geçmek ve kendi içlerinden çıkan uç ve karşıt söylemlerin önünü almak için, kendisinin sahip olmadığı organize güce sahip olan devletin yardımına ihtiyaç duymaktadır. Bu yardım, dinin asli şeklinin bozulmasının önüne geçtiği gibi, toplumsal yozlaşmanın da engellenmesini sağlamaktadır. Dinin yapısal olarak manevi bir saygınlığı varsa da toplumda daha fazla saygı görmesi devletin sağladığı bu yardımla gerçekleşmekte, devletin desteğini kaybetmiş bir din, Maverdi'ye göre; çok çabuk bir şekilde tahrif edilip ahkâmı değiştirilebilmektedir (Maverdi, 1973:138). Bu nedenle din her zaman devletin koruması altında olmalı, devlet de kendisine meşruiyet zemini hazırlayan dini her zaman korumalıdır. Bu ilişkinin taraflarından birinin yokluğu diğerinin de yok olmasını beraberinde getirmektedir.

5. MAVERDİ'DE DEVLET BAŞKANLIĞI VE BU KURUMUN DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ AÇISINDAN KONUMU/ÖNEMİ

Merkezinde devlet başkanının yer aldığı bir yönetim sistemi öneren Maverdi'nin “İmamet” olarak isimlendirdiği bu sistemde, devlet başkanı ile devlet; birçok noktada bütünleşik bir görünüm arz etmektedir. Örneğin devletin görevleri ve devletin görevlileri hep imamın görevleri ve imamın memurları olarak sayılmıştır. Oluşturmaya çalıştığı bu sistemde, Maverdi'nin devlet başkanına yüklediği misyon nedeniyle din-devlet ilişkileri açısından yapacağımız değerlendirmeye bu makamın öncelikle incelenmesini uygun gördük. Bunu yaparken önce devlet başkanlığının seçiminden azline kadar ilgili bütün yönlerini Maverdi'nin eserlerinden tespit edip ortaya koyacak, daha sonra bu makamı din-devlet ilişkileri açısından değerlendirmeye çalışacağız.

5.1. Devlet Başkanlığı

Bu başlık altında; Maverdi'ye göre devlet başkanlığı kurumunun niçin gereklidir? Devlet başkanı nasıl belirlenmelidir? Devlet başkanı olacak kişide hangi özellikler aranmalıdır? Devlet başkanı nasıl adlandırılmalıdır? Devlet başkanının görevleri nelerdir? Devlet başkanı hangi nedenlerle görevden uzaklaştırılmalıdır?

5.1.1. Devlet Başkanının Gerekliliği

Devlet başkanlığını; dini ve dünyevi işlerin yürütülebilmesi için nübüvvete halef olarak kabul edilmiş bir kurum olarak tanımlamış olan Maverdi'ye göre; Müslümanların kendilerine bir devlet başkanı seçmeleri mutlak gerekliliktir (Maverdi, 1989:4). Maverdi, bu gerekliliği insan aklının mı bulduğu yoksa vahiyle mi insana emredildiği konusunda ortaya atılan görüşleri, kendisi görüş bildirmeden, aktarmıştır. Anlaşılacağı üzere bu tartışma aslında devletin gerekliliği tartışmasıdır. Maverdi'nin aktardığına göre; devlet başkanı seçmenin, aklen bir gereklilik olarak tespit edilebileceğini söyleyenler; “insanların, aralarındaki problemleri çözüme kavuşturacak, onları kötülüklerden ve zulümden koruyacak bir güce ihtiyaç duymaları bu gerekliliği ortaya çıkarmıştır” demektirler (Maverdi, 1989:3). Çünkü yöneticiler olmazsa halk, karışıklık ve zulümle dolu bir çevrede kendilerini bulur. Maverdi'nin siyasal toplumun meydana gelmesini insan doğasıyla açıkladığı düşünüldüğünde; onun da devletin aklen gerekli olduğuna inandığı ortaya çıkacaktır. Bu da; onun sosyal sözleşme teorisine öncülük yaptığı iddialarını destekleyen bir veri olmaktadır. Çünkü o, aktardığı görüşlerden bir adım daha öne giderek, oluşturduğu teorisinde; sözleşmeyi anımsatacak düzenlemelere de yer vermiştir.

Devlet başkanlığının gerekliliğinin vahiyle sabit olduğunu savunanlara göre ise; dini işler bir tarafa bırakılırsa, akılla, dünyaya ait işlerin devlet başkanı tarafından yürütülebileceği kabul edilebilir. Ancak akıl, kişilere dine ve kanuna boyun eğmeyi emretmez. Sadece, akıl sahibi kişilerin kötülük yapmalarını engeller. Bu durumda her fert yalnız kendi aklıyla işlerini yürütmeye çalışır ve başkalarının düşüncelerini önemsemez. Bu nedenle akıl, devlet başkanlığının gerekliliğinin tespiti için yeterli değildir. Hâlbuki vahiy, din işleri ile dünya işlerinin tek elden yürütülmesini ister. Bunun delili, Kur'an'da geçen; “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Resulüne ve sizden olan ulül-emre de itaat edin.” (Nisa, 4:59) ayetidir. Bu ayet Müslümanlara devlet başkanına itaati farz kılmıştır. Ayrıca peygamberin şu hadisi de devlet başkanlığının vahiyle sabit olduğunun delilidir;

Ebu Hüreyre'den nakledildiğine göre, Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur:

“Benden sonra bir kısım idareciler sizi idare edecektir. İyiler, iyilikleriyle, kötüler kötülükleriyle sizi idare edeceklerdir. Hakka uygun olan her hususta onlara itaat edin. Onları dinleyin, iyilik yaparlarsa bu hem onlar hem sizin için iyidir. Kötülükte bulunurlarsa bu durum sizin lehinize onların aleyhinedir.” (İbn Mâce, ikâme 47; Müsned-i Ahmed 4/156 Maverdi, 1989:4)

5.1.2. Devlet Başkanında ve Seçmenlerde Aranılan Şartlar

Devlet başkanlığının gerekliliği ile ilgili görüşleri aktardıktan sonra Maverdi, bu görevi yerine getirmenin Müslümanlar için bir farz-ı kifaye olduğunu söyler. Eğer insanlar arasında bu görev için bir talip çıkmazsa, İslam toplumunun arasından iki grup oluşmalıdır. Bunlardan biri halifeyi seçecek olan seçmenler grubudur ki bunlar “ehlü'l-hal ve'l-akd” olarak isimlendirilir. Diğer grup ise içlerinden birinin halife seçileceği, halife adayları grubudur (Maverdi, 1989:4). Ehlü'l-hal ve'l-akd, devlet başkanı olma vasıflarını tam olarak taşıyanlar arasından bir kişiyi, bütün Müslümanlar adına devlet başkanı seçerek, Müslümanların üzerine farz olan bir görevi yerine getirmiş ve diğer Müslümanları sorumluluktan kurtarmış olur. Diğer Müslümanlar adına böyle bir görevi yüklenecek olan “ehlü'l-hal ve'l-akd” de bulunanların da bu göreve seçilebilmeleri için, bazı şartları taşıyor olmaları gerekir. Maverdi'ye göre bu şartlar;

1. Her yönüyle doğru olduğu bilinen, adil bir kişi olmak,
2. Devlet başkanında aranılan şartları bilecek kadar ilim sahibi olmak,
3. Devlet başkanı adayları arasından hangisinin, halkın işlerini daha iyi yapabileceğini bilecek bilgiye ve öngörüye sahip olmaktır (Maverdi, 1989:4).

Bu şartları taşıyan seçiciler, devlet başkanı adayı olarak öne çıkmış kişiler arasından bulunan şartları karşılaştırarak üstün, faziletli ve insanların derhal itaat edebileceği adayı diğerlerine tercih ederek biat etmelidirler. Eğer devlet başkanı adayı, kendisine yapılan teklifi kabul etmezse, göreve gelmesi için zorlanamaz. Çünkü devlet başkanlığı için yapılan akdin geçerli olması rızaya dayanmasına bağlıdır (Maverdi, 1989:7-8).

Devlet başkanlığına getirilecek kişi ile ilgili olarak Maverdi; toplumdaki en üstün kişiyi işaret etmekte, zamanının en bilgili ve kişisel özellikler konusunda en faziletli kişininin

bu görevi üstlenmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır (Maverdi, 1989:5). Ancak bunu yaparken siyasal yaşamın gereklerinin farkında bir tutum izleyerek esnek davranmakta, şartlar gerektirdiğinde daha az faziletli olanın da bu göreve getirilebileceğini söylemektedir (Maverdi, 1989:7-10). Maverdi'nin, devlet başkanlığı görevini üstlenecek olan kişide "efdaliyet" şartı araması; nübüvete halef olma işleviyle ilgilidir. Bu durum, peygamberin tartışılmaz otoritesini ve ahlaki kemalini akla getirdiği için; devlet başkanında aranan özelliklerde idealizmi doğurmuştur. En üstün kişinin devlet başkanı olması fikri; ütopyik devlet düşüncesiyle ilişkili olduğundan Maverdi, ütopya yazarı olarak nitelendirilmiştir. Ancak zamanın gereklerini göz önüne alarak daha az faziletli olanın da devlet başkanı olabileceğini kabul etmesi, Maverdi'nin idealizmi reel olanla uzlaştırma çabasının bir ürünü olup, ona ideali terk etmeyen gerçekçi bir bakış açısı kazandırmıştır. Onun anlayışında ideal, teorik olarak varlığını sürdürmüş, ancak tercihler oluşurken realite de etkili olmuş; her zaman mümkün olan ideal aranmıştır. İmkân el verdiği ölçüde idealin aranmış olması da Maverdi'nin ütopyayla olan ilişkisini kesmiş, onun tasavvurlarına realist bir tavır katmıştır.

Maverdi'nin devlet başkanlığı görevine gelecekte aradığı şartlar şunlardır:

1. Her yönüyle adil bir kişi olmak.
2. Görevi ile ilgili bütün işlerde, içtihadta bulunabilecek seviyede ilim sahibi olmak.
3. Görevini yerine getirirken kullanacağı; kulak, göz, dil gibi sağlıklı organlara sahip olmak.
4. Hareket kabiliyetini sınırlayacak organ eksikliği bulunmamak.
5. Halkı idare edebilecek bilgi birikimine sahip olmak.
6. Düşmanla savaşacak ve halkına güç verecek cesarete ve kuvvete sahip olmak.
7. Kureyş soyundan geliyor olmak (Maverdi, 1989:5).

Son madde hariç diğer şartlarla ilgili herhangi bir açıklama getirme ihtiyacı hissetmeyen Maverdi, kendisini son madde ile ilgili delil getirmek zorunda hissetmiş ve geçmişteki Müslümanların bu şart konusunda ittifak ettiklerini vurgulamıştır (Maverdi, 1989:5-6). Bu madde ile ilgili olarak Maverdi'nin getirdiği delil; Hz. Peygamberin vefatından sonra, Hz. Ebu Bekir'in, Sakife denilen yerde toplanarak Ensardan Sa'd b. Ubade'ye biat eden Müslümanlara, "Devlet başkanı Kureyş'tendir" (Buhârî, Menakib:1; Müslim, İmaret:2; Müsned: II/395) hadisini söylemesi üzerine Müslümanların arasındaki ihtilafın sona

ermesidir. Ayrıca Maverdi, Hz. Peygamberin; “Kureyş’i öne alınız, ona başkalarını tercih edip öne geçirmeyiniz” hadisini de bu maddeye delil olarak getirir (Maverdi, 1989:5-6).

5.1.3. Maverdi’nin Velihtlık Sorununa Yaklaşımı

Maverdi, devlet başkanlığı ile ilgili bu teorik görüşleri aktardıktan sonra, Muaviye’den beri pratik olarak uygulanan veliahtlık sistemiyle ilgili görüşlerini, muhalif görüşlerle birlikte aktarır. Esasında, Maverdi; devlet başkanının işten anlayanların seçimi ile belirlenmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak, belki de, söylediklerinin yaşadığı dönemde teorik olduğunun farkında olduğu için; önerdiği sisteme teorisi dışında kalan eklemeler yaparak güne yabancı kalmasının önüne geçmeye çalışmış ve devlet başkanının seçimle olduğu gibi önceki devlet başkanının tayiniyle de bu göreve gelebileceğini söylemiştir (Maverdi, 1989:6).

Ona göre; Hz. Ebubekir’in Hz. Ömer’i kendisinden sonra devlet başkanı olacak kişi olarak belirlemiş olması ve Hz. Ömer’in de devlet başkanı seçimi işi ile ilgilenmek üzere altı kişiyi belirlemiş olması veliaht tayininin olabileceğini göstermektedir. Maverdi, bu konuda icmanın vaki olduğunu bildirerek devlet başkanının veliaht belirlerken çok titiz davranması gerektiğini, devlet başkanı olma şartlarını en kuvvetli bir şekilde taşıyan kişiyi bulmasının zorunluluk olduğunu söyler. Devlet başkanının ehlü’l-hal ve’l-akd’den birine danışmadan veliaht belirlemesi, Maverdi’ye göre caizdir. Çünkü Hz. Ömer’e yapılan biatte de ashabın rızasına ve görüşüne yer verilmemiştir (Maverdi, 1989:11).

Devlet başkanı, kendisinden sonra göreve gelmek üzere, Hz. Ömer’in yaptığı gibi, birden çok kişiyi aralarında tercihte bulunmadan veliaht olarak belirleyebilir. Böyle bir durumda ehlü’l-hal ve’l-akd, veliaht olarak belirlenen kişilerden birini devlet başkanı olarak seçer. Bu işlemde hukuki olarak herhangi bir problem yoktur. Çünkü Hz. Ömer’in vefatından sonra, belirlediği kişiler arasından, Hz. Osman bu şekilde seçilmiştir (Maverdi, 1989:15).

Maverdi; devlet başkanının, kendisinden sonra birbirleri ardına devlet başkanlığı görevine gelecek birden fazla veliaht belirleyebileceğini söyler. Bu iddiasını; Mute Savaşında, Hz. Peygamberin, sırasıyla; Zeyd b. Harise’nin, ona bir şey olursa Ca’fer b. Ebi Talib’in ona da bir şey olursa Abdullah b. Revaha’nın komutaya geçmelerini söylemesini örnek vererek delillendirir (Maverdi, 1989:17).

Maverdi, pratik olarak uygulanmakta olan veliahtlık sisteminde çıkan problemlere hukuki çözümler aramıştır. Abbasi devlet geleneğinde bu tür uygulamaların olduğu düşünüldüğünde; Maverdi'nin esasında neyi amaçladığı daha net olarak ortaya çıkmaktadır. Halifeye sunmak üzere hazırladığı kuvvetle muhtemel olan Ahkâm'ında yer verdiği bu konularda, Maverdi'nin Abbasi devlet geleneğine muhalefet eden görüşler bildirmesi beklenen bir durum değildir. O, yazılış amacı devleti güçlendirmek olan eserinde; geçmiş uygulamalara hukuki zemin hazırlama çabasında olmuştur ki; bu gibi örnekler de bunun göstergesidir. Aynı şekilde, hilafetin seçimle gerçekleştirilmesi gerektiğini savunmasına rağmen, Maverdi'nin, veliahtlıkla ilgili ayrıntılı bilgiler verip ehlü'l-hal ve'l-akd'din onayına bile gerek olmadan veliaht belirlenebileceği ile ilgili görüşler aktarması, teorisine aykırı bile olsa, tarihsel pratiklere hukuki alt yapı bulma çabasıdır.

“Nasîhatu'l-Mulûk” adlı eserinde, veraset yoluyla geçen hükümdarlığın zararlarıyla ilgili olarak; “...sonra ülkelerinin kralları veraset yoluyla gelir. Sonrakiler öncekilere, çocuklar babalara ve küçükler büyüklere varis olur. Bazı melikler, kendilerinden sonra akıl düzeyini sınımadan, erdemini bilmeden, ülkenin (memleket) esası ve temeli olan din işleri hakkındaki bilgisine ve ondan doğup onu koruyan hükümlerlik (mülk) araçlarına tek başına sahip olduğuna vakıf olamadan çocuklarını veliaht yaptılar.” (Maverdi, 1983:68) demiş olmasına rağmen, veliahtlığın baba veya oğula geçmesiyle ilgili herhangi bir yoruma yer vermeden sadece ortaya konulan görüşleri aktarması (Maverdi, 1989:12); Emevîlerden itibaren iktidarın hanedanlık içerisinde verasetle gelmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Maverdi'nin, esasında savunmadığı bu uygulamaya, teorisinde yer vererek aynı gelenekten gelen Abbasileri aklamayı amaçladığı söylenebilir.

5.1.4. Devlet Başkanının İsimlendirilmesi Meselesi

İslam toplumunu idare etmek üzere iş başına gelen devlet başkanının nasıl isimlendirilmesi gerektiği konusunda da Maverdi'nin görüş bildirdiği görülmektedir. Ona göre bu görevi ifa etmekle görevli kişiye, Hz. Peygamberin toplumu sevk ve idare ile ilgili görevlerine halef olduğu için; “halife” denilmiştir. Devlet başkanına Hz. Peygamberin halifesi denilmesinde mahzur görmeyen Maverdi, Allah'ın halifesi denilmesi ile ilgili iki görüş aktarmakta ve kendisinin ikinci görüşe katıldığı anlaşılmaktadır;

1. Bazı alimler, “O, sizi yerin halifeleri yapan, (size verdiği şeylerden sizi imtihana çekmek için) kiminizi derecelerle kiminizin üstüne çıkarandır.” (Enam, 6:165) ayetini delil gösterip; devlet başkanına insanlar arasında Allah’ın hak ve kanunlarını ayakta tuttuğu için, “Allah’ın halifesi” denilebileceğini söylemektedirler.

2. Maverdi’nin desteklediği görüşte olanlar ise; Hz. Ebubekir’in kendisine “Allah’ın halifesi” denmesini kabul etmeyerek Rasulullahın halifesi olduğunu söylemesini delil gösterip; sadece ölen ve gaip olanın halife bırakacağını, Allah’ın halife bırakmasının söz konusu olamayacağını, bunu iddia edenin fık-ı fucur içinde olduğunu söyleyerek, bu sıfatın kullanılmasına karşı çıkmışlardır (Maverdi, 1989:22).

5.1.5. Devlet Başkanının Görevleri

Görevleri açısından Maverdi’nin devlet başkanı anlayışına bakıldığında, daha önce de belirttiğimiz gibi, devlet başkanı ile devletin bütünleştiği dikkati çekmektedir. Özellikle devlet başkanının görevlerini sayarken, sayılan maddelerin devlete ait görevler olduğu aşikârdır. Devlet başkanını devletin kendisi olarak gören Maverdi’ye göre, bu makama gelen kişinin yapması gereken görevler şunlardır;

1. Devlet başkanının ilk görevi dini korumaktır. Din ile ilgili şüphesi olanlara veya bir bidati dine sokmaya çalışanlara karşı; devlet başkanı, her şeyi delilleriyle ortaya koyarak karşı çıkar ve o kişileri doğru yola çağırır. Gerekirse ceza tatbik eder. Çünkü onun görevi; fesattan ve bozulmadan dini korumak, halkı kötülüklerden, bayağılıklardan uzaklaştırmaktır (Maverdi, 1989:22).

Sadece bu ilk madde bile Maverdi’nin devlet başkanı ile devleti aynı gördüğünün bir delilidir. Çünkü devlet başkanının tek başına bu maddede sayılanları yapması mümkün değildir. Dini korumak için delilleri ortaya koyacak alimlere, doğru yola getirmek için yargı görevlilerine ve ceza uygulayıcılara gerek olduğu gayet açıktır.

2. İhtilâflıların ihtilafını çözmek, toplumda meydana çelen çekişmelere, husumetlere son vermek ve adaleti sağlamak için dinî hükümleri tatbik etmek. Bu görevin yerine getirilmesi zalimin taşkınlığını ve mazlumun zayıf düşmesini engeller (Maverdi, 1989:22). Bu görevin de devletin yargı görevine karşılık geldiği gayet açık bir şekilde görülmektedir.

3. Toplumunu himaye etmek, başta can ve mal olmak üzere toplumun bütün emniyetini sağlayarak insanların dünyada rahatça yaşamalarını ve geçimlerini kazanmak için çalışmalarını sağlamak. Bunu yaparken kişilerin başkalarının hakkını gasp etmesinin ve yasak olan alanlara girmesinin önüne geçmek (Maverdi, 1989:22). Bu görevin, devletin yürütme ve yargı görevlerine karşılık geldiği söylenebilir.

4. Allah'ın koyduğu emir ve yasakları aynen uygulayıp değiştirilmesinin önüne geçerek, insanların birbirlerinin haklarını gasp etmesini önlemek ve hakları korumak için gerekirse cezalar tatbik etmek (Maverdi, 1989:22). Bu görev de, kanaatimizce, devletin yasama ve yürütme görevlerine vurgu yapmaktadır.

5. Müslümanların, zimmilerin ve Müslümanlarla anlaşmalı olanların canlarına, mallarına zarar vermek isteyen, dini ortadan kaldırmaya çalışan düşmanlara karşı savaş hazırlığı yapmak, toplumu korumak için kaleler ve engeller inşa etmek (Maverdi, 1989:22). Sayılan madde, devletin yürütme görevine karşılık gelmektedir.

6. İslam'ın bütün dinlerden üstün olduğunun ispatını yapmak, Allah'ın ve toplumun hakkını ayakta tutmak için, davete rağmen İslam'a girmeyenlere karşı Müslüman oluncaya veya cizye vermeyi kabul edinceye kadar savaşmak (Maverdi, 1989:22-23). Bu görevi ifa edecek olanlar devletin yürütme gücüne bağlı olan askerlerdir.

7. Zulüm ve baskıya mahal vermeden, hiç kimseyi korkutmadan; dinen üzerlerine farz olan kişilerden zekatları, vergileri ve ganimetleri toplamak (Maverdi, 1989:23). Bu, yürütmenin mali işlerle ilgilenen memurları tarafından yerine getirilen görevlerdendir.

8. İsraf ve cimrilik yapmadan, hazineden ihtiyaç sahiplerine tam vaktinde yardımlarda bulunmak (Maverdi, 1989:23). Devlet başkanının yapması gerekenler arasında sayılan bu görev, sosyal devletin bir gereği olarak görülebilir ve yürütme erkini işaret eder.

9. Herkes için işlerin eşit ve sağlam olarak yürütülmesi, mal emniyetinin sağlanması için; vergi memurları, emniyet görevlileri ve halkı ıslah etmek üzere nasihatçiler görevlendirmek (Maverdi, 1989:23). Bu maddede vurgunun, devletin yürütme gücüne olduğu görülmektedir.

10. Topluluğun işleri ve durumları ile bizzat ilgilenmek, onları yakinen takip etmek. Bu görev yerine getirildiğinde halkın idaresi ve milletin himayesi daha iyi sağlanmış olur. Devlet başkanı, yalnız eğlencelerle veya yalnız ibadetle vakit geçirip halkını ihmal etmiş olmaz. Tayin ettiği memurların hataları ancak bu şekilde telafi edilebilir (Maverdi, 1989:23).

Yalnızca bu son görevin devlete değil, devlet başkanına yüklendiği görülmekte ve devlet başkanın görevi olarak zikredilen görevlerin, esasında devletin görevleri olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Sayılan görevleri yapmakla yükümlü olan devlet başkanı, bu görevlerden önce Allah'ın haklarını gözetmeli; ona karşı görevlerini her şeyden önce eda etmelidir. Görevlerini hakkıyla yerine getiren ve durumunu bozmayan devlet başkanına toplumun itaat etmesi ve ona yardımcı olması mecburidir. Ancak devlet başkanı olduktan sonra durumunu değiştiren kişi görevinden düşürülür (Maverdi, 1989:24).

5.1.6. Devlet Başkanının Görevden Alınması

Maverdi'ye göre; devlet başkanının görevinden uzaklaştırılmasına neden olan durumlar iki ana başlıkta toplanabilir;

1. Devlet başkanının adaletten ayrılması: Maverdi, bu şartın iki şekilde zuhur edebileceğini belirtir (Maverdi, 1989:24). Bunlardan ilki; devlet başkanının, şehvetinin esiri olarak kötü davranışlarda bulunmaya ve dinin yasakladığı şeyleri yapmaya başlamasıdır. Bedene ait bu fiilleri işleyen devlet başkanının durumu değişmiş olarak kabul edilir ve görevi düşer (Maverdi, 1989:24). İkincisi ise; itikadi açıdan devlet başkanının şüpheli hareketlerinin gözlenmesidir. Maverdi'ye göre bu durumda da devlet başkanı görevden düşmüş sayılır (Maverdi, 1989:24).

2. Devlet başkanının bedeninde noksanlıklar meydana gelmesi: Maverdi, devlet başkanının bedeninde meydana gelebilecek olan noksanlıkları; beş duyu organında meydana gelen noksanlıklar, çeşitli uzuvlarında meydana gelen noksanlıklar ve hukuki tasarruflarıyla şuurunda meydana noksanlıklar şeklinde üç başlıkta toplamıştır. Duyu ve aza kayıplarında devlet başkanının görevi bırakıp bırakmayacağı ile ilgili görüşleri aktaran Maverdi (Maverdi, 1989:24-27), tasarruf eksikliği konusu üzerinde fazlaca durmuştur. Bu konu üzerinde

durmasının nedeni; daha önce de belirttiğimiz gibi, Abbasi hilafetinin ortadan kalkmasını engellemektir.

Tasarruf noksanlığını hacr ve kahr olmak üzere ikiye ayıran Maverdi'ye göre; hürriyetin kısıtlanması anlamına gelen hacr durumu, devlet başkanlığının devamına engel değildir. Bu durumda devlet başkanı, yetkilerini tamamen bir kişiye devretmiş durumdadır. Yetkileri devralan kişi; dini hükümleri uyguluyor, adaletli davranıyorsa devlet başkanı, bu kişinin yaptıklarını tasdik etmek durumundadır. Tersisi durumda ise; devlet başkanı, diğer yardımcılarından yardım alarak yetki devrettiği kişinin kötü davranışlarını engellemelidir (Maverdi, 1989:27).

Kahr; devlet başkanının esir alınması demektir. Bu durumdaki bir kişi devlet başkanı olamaz. Ancak devlet başkanı olan bir kişinin görevine devam edip edemeyeceği, bulunduğu duruma göre değişiklik arz eder. Öncelikle, kimin elinde esir olursa olsun harple veya fidye yoluyla devlet başkanının kurtarılması Müslümanların boynunun borcudur. Ancak her türlü çabaya rağmen bu gerçekleşmezse ve halife Müslüman olmayan toplulukların elinde esirse, kurtulma ümidi de yoksa görevi düşmüş kabul edilerek yerine devlet başkanı seçilir. Devlet başkanı Müslüman isyancıların eline esir düşmüş ve kurtulma ümidi varsa görevi devam eder. Kurtulma ümidinin olmamasında ise iki duruma göre hareket edilir; eğer isyancılar kendilerine yeni bir devlet başkanı belirleyip başa getirmişlerse, devlet başkanının görevi bitmiş sayılarak daha önce devlet başkanının seçildiği beldede bulunan ehlü'l hal ve'l akd tarafından yeni bir seçim yapılır. İsyancıların kendilerine yeni bir devlet başkanı seçmediği durumlarda ise; devlet başkanının görevi devam eder, işlerini de ehlü'l hal ve'l akd'in seçtiği naibi yapar (Maverdi, 1989:28-29).

5.1.7. Devlet Başkanlığı Görevi İle İlgili Antitezleri

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Maverdi bazı görüşlerini; döneminde ileri sürülen tezlere karşı, ehl-i sünneti ve Abbasi hilafetini koruma refleksiyle, antitez şeklinde ortaya koymuştur. Bu başlık altında, onu devlet başkanlığı görevi ile ilgili ortaya koymuş olduğu antitezlere yer vermeye çalışacağız.

Devlet başkanı olacak kişilerde aranan şartlardan; Kureyş'ten olma şartının üzerinde ısrarla durması, daha öncede bahsettiğimiz üzere, dönem şartlarıyla ilgilidir. O, bu şart konusunda ittifak bulunduğunu ve bu şartın delillerle sabit olduğunu söylemektedir (Maverdi,

1989:5). Bunun nedeni; yaşadığı dönemde hilafet iddiasında bulunan Fatımilerin ve hilafet iddiasında bulunması muhtemel olan Büveyhoğullarının tezlerini çürütmektir.

Kendisinden önceki bir çok alim tarafından; itikadî açıdan şüpheli davranışları bulunan kişinin devlet başkanlığı görevine devam edebileceği söylenmiş olmasına rağmen (Maverdi, 1989:24), Maverdi'nin, itikadî bozukluğu devlet başkanlığından düşme nedeni sayması; itikadî açıdan bozuk kabul edilen Fatımilerin, hilafet iddialarını çürütmeyi amaçladığını göstermektedir.

Ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından seçilerek veya veliaht tayin edilerek devlet başkanı olan kişinin, bütün Müslümanlarca ne kadar tanınması gerektiği ile ilgili olarak tartışma açan Maverdi; bu noktada, eserini ortaya koyduğu dönemde Şii Zeydilerin ortaya atmış oldukları; “imamın bütün Müslümanlarca zat ve isim olarak ayrıntılarıyla tanınması gerekir” iddiasına cevap verme gayretindedir. Ona göre; devlet başkanıyla ilgili ayrıntılı bilgilerin ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından bilinmesi gerekir. Çünkü onlar; diğer Müslümanlar adına halifeyi seçecek olan kişilerdir. Diğer Müslümanların devlet başkanlığı görevini ifa eden birisini olduğunu bilmeleri yeterlidir. Sadece halktan işi düşenler devlet başkanının şahsını ve ismini bilmelidir. Bütün Müslümanlardan bunu beklemek; devletin merkezine, yakın uzak demen herkesin gelip devlet başkanıyla görüşmesi, konuşması anlamına gelir ki; bu da uygulanması zor bir iş ve adetlerde olmayan bir durumdur (Maverdi, 1989:21).

Yaşadığı dönemde, Müslümanların parçalanmaya müsait bir ortamda bulunduğu ve Fatımilerle Endülüs Emevilerinin bu parçalanmanın başlangıcını teşkil ettiğinin farkında olan Maverdi; İslam toplumunda aynı anda iki devlet başkanının bulunmasında bir mahsur olmadığını dile getiren bazı hukukçuların bulunduğunu, ancak İslam hukuku açısından bunun mümkün olmadığını belirtir (Maverdi, 1989:10). Ona göre; farklı bölgelerde bile olsalar, aynı anda iki devlet başkanı kesinlikle Müslüman toplumu idare edemez.

5.2. Din-Devlet İlişkileri Açısından Devlet Başkanlığı Kurumu

Maverdi'nin, Ahkâm'ından faydalanarak, devlet başkanına bakışını tüm hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, acaba bu görev din-devlet ilişkisinde nerede durmaktadır? Maverdi, devlet başkanlığı kurumunu şekillendirirken dini etkili bir unsur olarak kullanmış mıdır? Kullanmışsa, hangi alanlarda din bu görevin şekillenmesini etkilemiştir?

5.2.1. Devlet Başkanlığı Kurumunu Önemli Kılan Unsur Olarak Din

Devlet başkanlığı kurumu neden ortaya çıkmıştır? Devlet başkanlığı, önemli ve gerekli bir kurum mudur? Eğer öyle ise niçin önemli ve gereklidir? Bu kurumu önemli ve gerekli yapan nedir? Maverdi'ye göre; toplumsal hayatın, yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak için insanların bir araya gelmesiyle oluştuğunu ve yöneten-yönetilen ayırımının; toplum hayatında ortaya çıkan işbölümünden kaynaklandığını yukarıda da ifade etmiştik. Ona göre; insanlar; toplum hayatında oluşması kaçınılmaz olan işbölümünde, yönetenler ve yönetilenler olarak ayrılmışlardır. Bu ayrışma, onların ilgi ve yeteneklerinin yaratılışları gereği farklı farklı olmasının doğal bir sonucudur (Maverdi, 1981:3). Toplumsal yaşamın oluşması için bu farklılaşmanın oluşması öncelikli şarttır. Eğer bütün insanlar birbirine eşit düzeyde olsaydı, hiçbiri diğerinden yardım istemek için bir neden bulamazdı (Maverdi, 1973:132). Bu görüşleriyle Maverdi, bazı açılardan benzerlikler taşıdığı Hobbes'un görüşlerinden ayrılmaktadır. Çünkü Hobbes, insanların eşit olmaları nedeniyle taleplerinin de benzer olacağını ve amaçlarına ulaşmak için birbirlerine zarar vereceklerini iddia ederek; bu zararın önüne geçmek için devleti gerekli görmektedir. (Hobbes, 2002:209-214)

Toplumsal yaşam için kaçınılmaz olan işbölümüyle; yöneten-yönetilen şeklinde ayrılan toplumda, yöneticinin konumu Maverdi'nin devlet tasarımında büyük önem taşımaktadır. Bir devlette devlet başkanının ne kadar önemli bir konum teşkil ettiğinden bahsederken Maverdi; Hz. Peygamberden şu alıntılarını yapar;

“Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Mazlumlar ona sığınır” (Beyhakî, 1994:VIII/162)

“Allah, Kur'an ile yasak ve menettiğinden fazla sultan ile yasak ve meneder.”²

“Allah'ın yerlerde ve göklerde bekçileri vardır. Göklerdeki bekçileri meleklerdir. Yerlerdeki bekçileri ise; insanlardan devlet mallarını toplayıp onunla nefisleri ve namusları koruyan hükümdarlardır.” (Maverdi, 1973: 137).³

Bu alıntılardan yola çıkan Maverdi, şu tespitleri yapar; devlet başkanı, dünyanın bekçiliğini yapan, dini tahrif edilmekten koruyan, kalbi zayıf olanları irtidatten ve küfürden

² Meşhur hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

³ Meşhur hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

men eden kişidir. Sultan din ile payidar olur, din de sultan ile kuvvet bulur (Maverdi, 1973:136-137).

Maverdi'nin devlet başkanlığı görevini, dini referans göstererek kutsadığı dikkat çekmektedir. Maverdi, devlet başkanını, Allah'ın kulları üzerindeki emini olarak niteleyip (Maverdi, 1983:51), onu Allah'ın kulları üzerinde ahkâmın ve hadlerin uygulayıcısı olarak görmüştür. Sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu aktarmış (Maverdi, 1983:51), “Hiç kimse, halkın yönetimini elinde bulunduranlardan daha fazla dikkat, merhamet, yorulma ve içtihadla layık değildir. Çünkü yöneticiler, Allah'ın, kendilerine verdiği emaneti gözetmelerini istediği ve üzerinde kendi vekili yaptığı kimselerdir. Onlarla ilgili hesabı soracak olan da Yüce Allah'tır. Çünkü O, yöneticinin fiillerinden itiraz edilecek noktaları, yaptığı içtihatları reddetmekten halkı alıkoymuştur. Ona itaat etmeyi, onun hükümetine ve emrine boyun eğmeyi ve onun emir ve yasakları çerçevesinde hareket etmeyi emretmiştir” (Maverdi, 1981:145) diyerek; devlet başkanının üstünlüğüne vurgu yapmış, bu üstünlüğün Allah tarafından verildiğine vurgu yapmıştır.

“Bozgunculuk çıkarırlar bozgunlarını yaygınlaştırmadan onlara engel olmayacaksa, Allah'ın kullarının barış ve huzuru (salâh) ve ülkelerinin mamur edilmesi için vekil kıldığı bir melik nasıl olabilir?” (Maverdi, 1981:183) sözünü; yöneticinin Allah'ın vekil tayin ettiği kişi olduğu vurgusunu yapmıştır.

Devlet başkanının peygamberin halefi olduğunu söyleyip, siyasi otoriteyi temsil eden kişinin Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu ifade eden hadisi aktaran Maverdi; bu ifadeleri devleti kutsallaştırarak despotizme metafizik bir zemin hazırlamak amacıyla kullanmamıştır. Tam tersine o, devlet erkini elinde bulunduranlara ağır sorumluluklarını hatırlatmak, bu gücün adil ve kamu yararına uygun kullanılması gerektiğine vurgu yapmak amacındadır (Çağrı, 2003:91). Devleti idare eden siyasi otoriteyi, “peygamberin halefi” ve “Allah'ın yeryüzündeki gölgesi” olarak nitelendirmesi, Maverdi'nin, dini sorumluluk içerisinde bir yönetim sergilenmesinin gerekliliğine vurgu yaptığını göstermektedir. Toplum da dini sorumluluğunun bilincinde olan siyasi otoriteye itaat ve yardım etmelidir.

Eserlerinde, devlet başkanını; “imam” olarak niteleyen Maverdi, imamın “halife olarak isimlendirilmesini; Müslüman toplum içerisinde, siyasi görevlerde peygamberin halefi olmasına bağlamaktadır. Bu nedenle imama, “Allah'ın resulünün halifesi” veya “halife”

şeklinde hitap etmeyi uygun görmektedir (Maverdi, 1989:22). Anlaşılacağı üzere buradaki kullanımda halife sıfatı; devlet başkanlığı görevinin bir niteliği olarak karşımıza çıkmakta, liderlik anlamı ağır basan “imam” kavramının, peygamberin misyonuna bağlı bir liderliği kapsadığı anlatılmaya çalışılmaktadır. Maverdi hilafeti, nübüvvetin temel amacı olarak gördüğü; “dinin korunması ve dünyanın siyaset edilmesi” (Maverdi, 1989:3) ile aynı minvalde değerlendirmiş, devlet başkanlığına; dünya ve ahiret yararının birlikte sağlanması gibi bir misyon yüklemiştir.

Buradan, devlet başkanlığı görevini Allah’ın yeryüzündeki vekilliği olarak gören Maverdi’nin, aynı zamanda bu görevi; peygamberin nübüvvet haricindeki görevlerine de vekâlet olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu nedenle, Maverdi’nin oluşturduğu teoride devlet başkanlığı görevine, dini nedenlerle önem atfettiği rahatlıkla söylenebilir.

5.2.2. Devlet Başkanının Kime Karşı Sorumlu Olduğunu Belirleyen Unsur Olarak Din

Maverdi’nin devlet tasarımında merkezde konumlandığı devlet başkanı yaptıkları nedeniyle hesap verir mi? Eğer hesap verirse kime verir? Devlet başkanının hesap vereceği mercii belirleyen nedir? Maverdi, dini referans göstererek yücelttiği devlet başkanının, kime karşı sorumlu olacağını da dinden yararlanarak belirlemektedir. Ona göre; Yüce Allah’ın, kendi mülkü olan yeryüzünde iktidar verdiği, mahlûkatın ve kullarının yönetimini emanet ettiği kişiler, bu nimete karşılık halkı en güzel şekilde idare etmelidirler. Çünkü bu görev, Allah’ın onlara verdiği bir emanettir. Bu görevin gereklerinin yerine getirilip getirilmediğini denetleyecek olan ve devlet başkanını bu nedenle sorguya çekecek olan Allah’tır (Maverdi, 1981:143-145).

Bu kadar önemli görevler üstlenen devlet başkanı, toplumu düzenleme işine kendisinden başlamalı, nefisini terbiye etmeli ve ahlaki vasıflar kazanmak için gayretli olmalıdır. Kur’an ve hadislerde emredilen, iyi bir Müslüman’da bulunması gereken özelliklere sahip olmaya çalışmalıdır. Bu özelliklerle donanan devlet başkanı, fiilleriyle halka örnek olmalıdır. Çünkü o, her türlü davranışında halk tarafından gözlenen ve örnek alınan kişidir. Devlet başkanı; Allah’a karşı kullukta da, diğer özellikler yönünden de kimsenin kendisinden üstün olmasına rıza göstermemelidir. Yüce Allah, toplumdaki işlerin düzelmesini idarecilerin düzgün olmasına, işlerin bozulmasını da idarecilerin bozulmasına bağlamıştır.

İdareciler vücuttaki kalp, halk ise diğer organlar gibidir. İdareciler merkez, halk ise çevredir (Maverdi, 1981:146).

Devlet başkanının, yönetimde iken dikkat edeceği ilkelerin başında Allah korkusu gelmelidir. Çünkü Allah korkusu, alim ve salih kişilerin önerdiği en faziletli ameldir. Takvayı her işin başı olarak gören Maverdi, devlet başkanının değerini; Allah'ı hakkıyla tanımasına ve O'na dayanmasına bağlamaktadır. Allah'tan korkan ve O'na dayanan devlet başkanı; Allah'ın emrettiği şeylere tam bir iman ile iman etmeli, yasakladıklarından da kaçınmalıdır. Halkına örnek olma sorumluluğu taşıyan devlet başkanı, davranışlarında dini ilkeleri kendisine rehber edinmeli, halkını da daima doğru yola çağırmalıdır. Bunları yaparken, kendisi nasıl halkın üzerinde bir gözetici ise Allah'ın da kendisi üzerinde bir gözetici olduğunu unutmamalıdır (Maverdi, 2004:72).

Devlet başkanının sorumluluğu Allah'a karşıdır. Halkın huzuru için çaba sarf eden devlet başkanı, görevini yapmanın mutluluğunu hisseder. Böyle bir devlet başkanından Allah razı olur. Onu hem maddi hem manevi olarak hiç beklemediği yerlerden destekler. Onun memleketinde bolluk ver bereket hâsıl eder. Ona güçlü ordular ve geniş memleketler bahşeder (Maverdi, 2004:51). İnsanların itaat etmesinin dini bir gereklik olduğu ve yalnızca Allah'a karşı sorumlu olarak görülen devlet başkanına, Maverdi tarafından, geçmiş kavimlerle ilgili Kur'an kıssaları anlatılarak sorumluluğu hatırlatılır. Geçmişte daha güçlü devletlerin Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmedikleri için helak edildiklerini ayetlerle uzun uzun anlatan Maverdi, devlet başkanına; aynı hataları yapmamasını, toplumu ona göre dizayn etmesi gerektiğini söyler (Maverdi, 1983:88).

Maverdi, devlet başkanının uyması gereken ilkelerin başında saydığı Allah korkusunu açıklarken görüşlerini desteklemek için ayet ve hadislerin yanı sıra Platon, Aristoteles ve Erdeşir b. Babek'ten alıntılar yapar. Platon'dan; "Takva kurtuluşun başı, faziletlerin anahtarıdır." sözünü, Aristoteles'in İskendere yazdığı mektuptan; "Zühd ile meşhur olan takva ehlinin edebiyatı edeplen" sözünü, Erdeşir'in ahitnamesinden; "Tebanın saadeti devlet başkanına itaatedir. Devlet başkanının saadeti ise Malik olan Allah'a itaatedir" sözünü aktaran Maverdi, diğer kültürlerden de görüşlerine referanslar bulmuştur (Maverdi, 1983:115).

Maverdi'ye göre takvalı olmanın beş göstergesi vardır;

1. Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak,
2. Meleklerle, kitaplara, peygamberlere iman edip, Allah'ın farzlarını ve peygamberin sünnetlerini yerine getirmek, öldükten sonra dirilmeye, cennet ve cehenneme inanmak,
3. Farzları hakkıyla yerine getirmek, had ve ceza gerektiren büyük günahlardan kaçınmak,
4. Allah'ın koyduğu hükümleri uygulamak, cezaları yerine getirmek, adaleti hâkim kılmak,
5. Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak ve bunu yaparken de Hz. Peygamberi örnek almak (Maverdi, 1983:116-117).

Maverdi, Allah'ın yönetim nimeti verdiği kişiyi sınıadığını, verdiği nimetler ve yönettiği halkla ilgili her şeyden devlet başkanını hesaba çekeceğini söyleyerek (Maverdi, 1983:106); devlet başkanının kime karşı sorumlu olacağını dinle belirlerken, aynı zamanda; faaliyet alanını ve görev sınırını da dinle belirlemiş olmaktadır.

5.2.3. Devlet Başkanının Otoritesini Sınırlayan Unsurlar

Maverdi tarafından Allah'ın yeryüzündeki vekili olarak görülen devlet başkanını, bu görevini yaparken sınırlayan unsurlar var mıdır? Varsa bunlar nelerdir? Bu unsurların belirleyicisi nedir?

5.2.3.1. Dinin Şekillendirdiği Adalet

Maverdi, hukuk kurallar içerisinde işleyen bir devlet örgütü tasarlamış ve devlet başkanına, hukuk kurallarıyla sınırlanmış bir faaliyet alanı bırakmıştır. Ona göre; başta devlet başkanını seçecek olan ehli'l hal ve'l akd olmak üzere, devlet başkanı ve kamu yönetiminde görev alan üst düzey yöneticilerin adalet duygusuna sahip olmaları gerekmektedir. Bu tespitten sonra yaptığı adalet tanımı ise, Maverdi'nin din-devlet ilişkilerinde din lehine koyduğu ağırlığın göstergelerinden biridir. Maverdi adaleti; "görevlinin, güvenilir olması, günah işlemekten çekinmesi, haramlardan korunması, şüpheli işlerden uzak durması, hoşnutluğunda ve kızgınlığında güvenilir olması, dinî ve dünyevî işlerinde aynı olgunlukla hareket edebilmesi" (Maverdi, 1989:89) şeklinde tanımlamaktadır. Tanımdan anlaşılacağı üzere kişinin adaletli olup olmadığı dini yönüyle ortaya çıkmakta, yönetimde adaletli davranıp davranmayacağı kişisel olarak sahip olduğu nitelikler ile ilişkilendirilmektedir. Tanımdaki

adalet anlayışıyla donanmayan kişilerin, insanlarla ilişkilerinde de adil olamayacağı tespitini yapan Maverdi, bu nedenle; başta devlet başkanı olmak üzere, bütün yönetim kademesinde adalet şartını aramaktadır.

Maverdi'ye göre; soyu nedeniyle üstün niteliklere sahip olan devlet başkanı, güçlü-zayıf, avam-havas ayırımı yapmadan kanun karşısında ve hakların verilmesinde, kendisi de dahil olmak üzere, herkesi eşit görmek zorundadır. Devlet başkanının böyle davranmak zorunda olmasının nedeni; Allah'ın insanlar arasında eşitlikle hükmetmiş ve insanları denk görmüş olmasıdır. Devlet başkanı, Allah'ın hükmüne uygun olarak, aleyhine bile olsa adaletle davranmalıdır (Maverdi, 1981:265). Devlet başkanı, adaletle davranmak ve devlet organlarının neden olabilecekleri adaletsizlikleri önlemek için mezalim mahkemelerinde bizzat hâkimlik yapmalıdır. İdari hukuk alanındaki adaletsizliğin önlenmesini amaçlayan mezalim mahkemeleri de şeriatın hükmüne tabiidir (Kallek, 2004:249).

5.2.3.2. Dinin Şekillendirdiği Ahlak

Maverdi'nin, devlet başkanında aradığı şartlardan birisi de; devlet başkanlarının ahlaklı olmasıdır. Bu özellik; adeta “otoritelerinin aracı ve iktidarlarının temelidir.” (Maverdi, 1981:8). Soyundaki asalet nedeniyle devlet başkanında doğuştan gelen erdemlerin diğer inanlara nazaran daha fazla olduğunu öne süren Maverdi, (Maverdi, 1981:10) başka sebepleri olmakla beraber bu nedenle de devlet başkanında nesep şartı aramıştır. Seçkin bir anlayışın izleri taşımasına rağmen; ahlaklı kişilerin topluma önderlik yapması gerektiğine inanan Maverdi, bu nedenle ahlak sahibi Müslümanlardan oluşan ehlü'l hal ve'l akdin, kendileri gibi erdemli bir devlet başkanı seçeceklerine inanmıştır. Bu nedenle teorisi içerisine böyle bir kurulu almış, bu kurula girebilme şartı olarak da nesep, cesaret ve selamet şartları dışında devlet başkanı olma şartlarını gerekli görmüştür (Maverdi, 1989:4).

Ahlaka bir araç olarak yaklaşp, ahlaklı kişilik ve davranışın devletin işleyişindeki olumlu yönüyle ilgilenmesi, Maverdi'nin ahlakın bizzat değer olmasını inkâr ettiği anlamını taşımamaktadır. Kaynağını dinden alan bir ahlak anlayışına sahip olan Maverdi'nin sosyal ahlaka vurgu yapması, bunu devletin devamı için zorunlu görmesiyle ilgilidir. Ayrıca devlet başkanının ahlakla ilişkisi; ahlaka faydacı bir şekilde yaklaşan halktan farklı olarak, asaletinden kaynaklanmaktadır (Maverdi, 1981:10). Devlet başkanı, Allah'ın kendisine verdiği nimetleri düşünüp insanların en çok şükredeni ve insanlar arasında kötü

davranışlardan en uzak duran kişi olmalıdır (Maverdi, 1983:54-55). Kötü davranışlardan uzak durmayan devlet başkanı; “sahip olmadığı yiyeceklerle doyar gibi yapan ve yalan elbisesi giyen kişi gibi” olur (Maverdi, 1983:60).

Toplumda huzur ve sükunun hâkim olabilmesi için güçlü bir sultanın olması gerektiğini vurgulayan Maverdi, güçlü sultan olabilmeyi ahlaklı sultan olma şartına bağlamıştır (Maverdi, 1981:8). Güçlü sultan vurgusu nedeniyle; hükümdarın, bütün güç odaklarının boyunduruğundan kurtularak güçlü ve bağımsız olması gerektiğini savunan Machiavelli (Machiavelli, 1999:105-106) ile görüşleri örtüşüyor gibi görünen Maverdi'nin güç anlayışı ile Machiavelli'nin güç anlayışı arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Maverdi, ahlaklı olmadan güçlü olunamayacağına vurgu yapmaktadır. Bu vurgu; Maverdi'yi, siyaseti ahlaki kuralların dışarısına çıkarıp kendine has bir alan olarak değerlendiren ve bu nedenle yöneticinin ahlaklı olmak gibi bir zorunluluğunun olmadığını söyleyen Machiavelli'den farklı kılmaktadır.

Yaşadığı dönemde devlet otoritesini sınırlayacak sivil unsurlardan söz edilemeyecek olması nedeniyle Maverdi, bu misyonu devlet başkanının ahlaklı olmasına yüklemiş, siyasal iktidarı kullananların tasarrufta bulunurken keyfilik yapmamasını devleti yönetenlerin ahlaklı olmasına bağlamıştır (Maverdi, 1981:12). Otoritenin kendi kendisini sınırlamasının büyük bir önem kazandığı bu dönemde, bunu sağlayacak kurumların gelişmemiş olması, din içerisinde ele alınan ahlakın değer koyucu rolüne vurgu yapma gereğini ortaya çıkarmıştır (Çağrı, 2003:80). “Siyasal iktidar sahiplerinin ahlaki erdemlerle donanmış olmaları, ahlaki davranışlardan yana tavır koyacakları anlamına gelecektir” düşüncesinde olan Maverdi'ye göre; meleke haline gelen iyi ahlaktan, güzel eylemler zuhur eder (Maverdi, 1981:44).

Maverdi'nin ahlak üzerinde bu kadar ısrarla durmasının bir nedeni de; devlet yönetimini üstlenenlere ve özellikle devlet başkanına, üstlendiği görevleri yaparken başarılı olmasını sağlayacak özellikleri kazandırmaktır. Devlet başkanına üstün özellikler kazandırmak istemesinin ise üç nedeni bulunmaktadır:

Nedenlerden ilki; bu görevin nübüvvetle olan ilişkisidir. “Nübüvvet, dünya ve ahiret maslahatlarını kapsayan, yaratılmışların en yüce mertebesi olduğu için; Allah, en üstün ahlâk sahibi ve en şerefli soya sahip olana bu görevi verdi. Hz. Peygamber, bu nedenle “mükemmel ahlâk ile gönderildim” buyurmuştur (Müsned-i Ahmed, II/318). İmaret ve imamet de

böyledir. Nübüvvetin durumunu izlediğine göre, onun niteliklerine benzer nitelikte olması gerekir.” (Maverdi, 1981:44-45) diyen Maverdi; devlet başkanlığı görevini, daha önce de söylediğimiz gibi, nübüvvetle bağlantılı olarak ele almaktadır. Görevi, peygambere halef olma sorumluluğunu içeren devlet başkanının kendisi ahlaklı olmalıdır ki, tebaası da ahlaklı olabilsin.

Devlet başkanının neden ahlaklı olması gerektiğini açıklarken öne sürdüğü ikinci nedeni; “uyrukların çoğu hayırda, şerde, cehalette, ciddiyette ve laubalilikte emirlerine ve meliklerine tâbiidirler.” (Maverdi, 1981:45) diyerek açıklayan Maverdi’ye göre; devlet başkanının yaptıklarının geniş bir kitle üzerinde etkisi bulunmaktadır. Devlet başkanlarını nehirleri besleyen denize benzeten Maverdi; “deniz tuzlu ise nehirler de tuzludur, deniz tatlı ise nehirler de tatlıdır diyerek” (Maverdi, 1981:45) devlet başkanlarının toplum üzerindeki etkilerine vurgu yapmıştır. Devlet başkanını; “melik, bakışların üzerinde toplandığı, sözleri ezberlenen ve hataları yayılan bir kişidir.” (Maverdi, 1983:58) şeklinde vasıflandıran Maverdi’ye göre; kendisini düzeltmekten aciz birisinin başkalarını düzeltmesi düşünülemez (Maverdi, 1983:56). Devlet başkanının, toplumun ahlaki gelişimiyle ilgili sorumluluğu, öncelikle kendisinin ahlaki donanımlara sahip olmasını gerektirmektedir. Toplumu ahlaken eğitecek kişinin kendisinde bu donanımların bulunması şarttır. Maverdi, bu şartı başta devlet başkanı olmak üzere bütün yöneticilerin yeterlilik şartları arasına yerleştirmiştir. Ahlaki erdemlere sahip kişinin devlet başkanı yeterliliğini tam olarak görürken, bu erdemlerden yoksun olan kişiyi devlet başkanlığı görevinden uzaklaştırmak gerektiğini söylemiştir (Maverdi, 1989:24). Maverdi’ye göre; toplumun sevgisini ve güvenini kazanmış bir devlet başkanıyla toplum arasında umut ve endişe birlikteliği doğar. Devlet başkanının davranışları ve sözleri kısa sürede yayılır ve taklit edilir. Böylece devlet başkanı, toplumsal davranışların oluşmasında etkili olmuş olur. Maverdi’nin bu değerlendirmeleri, devlet başkanını ahlaki bir model olarak gören Platon’un düşüncelerini yansıtmaktadır (Çağrı, 2003:79).

Toplumda ve devlet başkanında bulunması gereken ahlakilik vasfını gerektiren son neden ise; devletlerin tabii olduğu kabul edilen sosyal yasadır. Maverdi, devletin bu yasa çerçevesinde var olduğuna ve yıkıldığına inanmaktadır. Ahlak, devleti oluşturan bu yasalardan bir tanesidir. Devletin oluşması ve yıkılması bu yasayla kurduğu ilişkiye bağlıdır. Toplum ahlakının bozulması devletin yok olma nedenleri arasındadır (Maverdi, 1983:56).

Maverdi'nin birçok eserini tahkik eden Rıdvan es-Seyyid; ahlakın, Maverdi'nin devlet anlayışındaki yerini belirtmek için; en meşhur eseri el-Ahkâmu's-Sultâniyye'nin temel tezinin, "ahlâkî halifelik çalışmalarına giriş" olduğu tespitini yapmıştır (Seyyid, 1993:20). Bu tespit Maverdi'nin siyasi düşüncesinde ahlakilik ilkesinin konumlandığı noktayı göstermesi açısından önemlidir. Maverdi'nin siyasi düşüncesinde var olan ahlakilik fikri; devleti, ahlak normlarıyla analiz etme ve devlete ahlaki sorumluluklar yükleme şeklinde öteden beri var olan bir yönelimdir. Bu doğrultuda fikir üretenlerden olan Aristoteles; fert için iyi olan ahlaki tutumun devlet için de iyi olduğunu ve devletin, hakimiyeti altındaki kişilerin ahlaken yükselmesi ile ilgili görevlerinin bulunduğu görüşündedir. Aristoteles'e göre; temelinde ahlaki değerler yer almayan devlet, sadece güç ve hukuk normlarıyla istikrara kavuşamaz (Aristoteles, 1998:15-20). Aristoteles'le aynı düşünceleri benimsemiş görünen Maverdi; devleti, adaletten ve ahlaki değerlerden bağımsız olarak faaliyette bulunan idarî bir mekanizma olarak tasavvur etmemiş, başta devlet başkanı olmak üzere bütün kamu görevlilerinin ahlâk kurallara uygun olarak hareket etmelerinin gereğine vurgu yapmıştır.

5.2.4. Devlet Başkanının Görevleri Belirlenirken Etkili Olan Unsur Olarak Din

Maverdi, devlet başkanının görevlerini belirleyecek herhangi bir metnin olmadığı dönemde, devlet başkanına hangi kaynaktan yola çıkarak görevler yüklemiştir? Bu görevlerin şekillenmesinde etkili olan unsur nedir? Belirlenen görevlerde devlet, din-devlet ilişkisinde nasıl konumlandırılmıştır? Maverdi'nin din-devlet ilişkilerine bakışını devlet başkanlığı özelinde incelerken bakılması gereken en önemli noktalardan birisi de; devlet başkanına yüklediği sorumluluklardır. Neredeyse bütün eserlerinde birbirlerine benzer şekilde zikrettiği bu sorumluluklar, daha önce bahsettiğimiz üzere, devlete yüklene sorumluluklar olsa da, Maverdi'nin, bu görevlerle ilgilenecek somut kişi olarak devlet başkanını görmesi, bu başlık altında sorumlulukların tekrar ele alınmasını gerektirmiştir. Ahkâm'ında ele aldığı görevlerde Maverdi, devlete ve devlet başkanına dinden kaynağını alan şu görevleri hatırlatmıştır;

1. Dini korumak: Maverdi, dini korumayı devlet başkanının ilk görevi olarak görmüştür (Maverdi, 1989:22). Bunun nedeni; Maverdi'nin dini, devletin varlığını devam ettirebilmesi için mutlak gereklilik olarak görmesidir. Bu görevi üstlenen devlet başkanı, dinin var olduğu gibi yaşaması için devleti bir araç olarak kullanmalıdır. Saydığı bu görevle Maverdi'nin din ile devletin birbirlerinin bütünleyicisi ve koruyucusu olduğuna inandığı görülmektedir.

2. Dinin koyduğu hukuk normlarını uygulayıp cezaları tatbik etmek (Maverdi, 1989:22): Sayılan bu görevde adaletin sağlanması ve toplumun huzurlu olması din tarafından koyulan hukuk normlarının uygulanmasına bağlanmakta, adaletin ancak bu şekilde yaygınlaşacağı ifade edilmektedir. Daha önce de bahsettiğimiz üzere, Maverdi'nin, dinden bahsederken hak din-batıl din ayırımı yapmadan din olgusundan bahsediyor olmasını göz önüne alırsak; onun, hukukun kaynağı olarak dinleri gördüğü, toplumda hukuk kurallarının meşruluğunun din kaynaklı olmalarına bağlı olduğuna inandığı ortaya çıkacaktır. Din-devlet ilişkisi açısından bakıldığında bu sorumlulukta devlet, dinin kurallarının uygulayıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Asayışı sağlamak: Maverdi asayişin sağlanmasını; toplumda huzur ve sükûnun hâkim olması, geçimlerini sağlamaya çalışan insanların canlarından ve mallarından emin olabilmeleri için gerekli görmektedir (Maverdi, 1989:22). Dünya hayatıyla ahiret hayatı arasında, birinin diğerini etkilediği bir ilişki biçiminin bulunduğu inanan Maverdi, ahiret hayatının iyi olmasını dünya hayatının iyi olmasına bağlamıştır (Maverdi, 1983:118). Dünyayı ahiretin tarlası olarak gören bir anlayıştan beslenip, hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya yarın ölecekmiş gibi ahirete hazırlanılması gerektiğine inanan Maverdi, dünya hayatında geçimin rahatça sağlanması ve huzurlu bir yaşam için devlet başkanına asayışı sağlama görevini yüklemiştir. Dünya hayatındaki emniyetin ahiret hayatının düzgün olması için isteniyor olması, din-devlet ilişkisi açısından değerlendirildiğinde, dinin rahatça yaşanabilmesi için devlete emniyeti sağlama görevinin verildiği anlamına gelmekte, devlet yine bir araç olarak görülmektedir.

4. Ülke savunması yapmak: Maverdi, devlet başkanına; düşmanın bir kutsal çiğnememesi veya ülke vatandaşlarının kanını dökmeye cesaret edememesi için güçlü bir ordu kurup, ülke savunması yapma görevini de yüklemektedir (Maverdi, 1989:22-23). Ülke savunması yapma sorumluluğunun, bir kutsalın çiğnememesi için gerekli olduğuna yapılan vurgu; en büyük kutsal olan dinin, devlet tarafından korunması gerektiğini ortaya koymakta ve din-devlet ilişkisinde devlete, dini koruma görevini tekrar yüklemektedir.

5. İslam'ı yaymak: Maverdi, İslam'a düşmanlık yapanlarla, Müslüman oluncaya veya zimmiliği kabul edinceye kadar cihat edip. Allah'ın dininin bütün dinlerden üstün olması için mücadele vermeyi; devlet başkanı üzerindeki Allah'ın hakkı olarak görmektedir (Maverdi, 1989:22-23). Maverdi, yüklediği bu sorumlulukla hak din-batıl din ayırımı yapmadan

genellediği din olgusunu, İslam dini özelinde tekrar ele alarak, devlete; İslam dininin âlemde hâkim olması için çaba sarf etme görevini, İslam'ın nassları doğrultusunda, yüklemiştir. Burada da devletin, dinin yayılması için bir araç olarak görüldüğü gayet açıktır.

6. Vergi toplamak: Topluma zulmetmeden ve korku salmadan nass ve içtihatle sabit olan fey' ve zekâtı toplamak devlet başkanına yüklenmiş bir diğer sorumluluktur (Maverdi, 1989:23). Devlet başkanına, dinin koyduğu kurallar doğrultusunda, halktan vergi toplama sorumluluğunun yüklenmesi; din-devlet ilişkileri açısından değerlendirildiğinde, yine devlete dinin bir aracı olarak yaklaşıldığını göstermektedir.

“Nasihatu'l-Mulük” adlı eserinde ise Maverdi; devlet başkanının halka, halkın devlet başkanına karşı sorumluluklarını şu şekilde belirlemiştir; “İmam, halka; itaat etmelerini, nasihat edip yardımda bulunmalarını, haracı ödemelerini, zimmîlerin cizyesini ve Müslümanların zekâtını vermelerini emrettiği zaman; bunun karşılığında uyrukların (raiyye), imam üzerindeki hakları şunlardır: Dinlerini şerefli kılmak, kendilerini dinlerinin öğretisine ve yoluna sevk etmek, Bayram ve Cuma namazlarını kıldırmak, Haccı ikame etmek, topraklarını korumak, sınırlar ve kalelerde meydana gelen gedikleri kapatmak, düşmanları ile savaşmak, ülkelerini imar etmek, yol güvenliğini sağlamak, zimmîlerini korumak, mazlum olanlarına zalim olanları karşısında, zayıf olanlarına güçlüleri karşısında adalet sunmak, mallarını, canlarını ve haysiyetlerini korumak, haklı olduklarında lehlerine bir hak, haksız olduklarında aleyhlerine bir sorumluluk olarak Allah'ın onlar için koyduğu hadleri gevşekliğe ve zulme sapmaksızın uygulamak, sünnette varit olduğu ve şer'î hukukun onlara hak olarak verdiği beytülmaldeki haklarını tam olarak vermektir.” (Maverdi, 1983:199) Sayılan karşılıklı sorumluluklar incelendiğinde; sorumlulukların belirlenmesinde dinin etkisi bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

5.2.5. Devlet Başkanının Görevden Alınmasında Etkili Olan Unsur Olarak Din

Maverdi'nin büyük önem atfedip, diğer insanlardan üstün gördüğü devlet başkanı görevinden alınabilir mi? Alınırsa hangi şartlarda alınır? Bu şartları belirleyen nedir? Devlet başkanının sorumluluklarından bahseden Maverdi, halkın devlet başkanına itaat etmesinin farz olduğunu söylerken, görevlerini hakkıyla yerine getirmeyen yöneticiye halkın itaat etme sorumluluğunun olmadığını, devlet başkanının başarısızlığı nedeniyle sorumlu olacağını ve cezalandırılacağını da söyler (Maverdi, 1973:139).

Devlet başkanının cezalandırılması düşüncesi, İslam siyasi düşüncesinde alışılmış bir durum değildir. Özellikle Sünni devlet anlayışında; toplumun birliği, Müslümanların kargaşadan uzak tutulması gibi gerekçelerle, sebebi olsa bile devlet başkanına isyan etmemenin doğru olduğu görüşü yerleşmiştir. Maverdi de; yöneticilerin diğer insanlardan üstün olduğunu, bu üstünlüğün Allah tarafından takdir edildiğini ve yöneticinin emirlerinin mutlaka yerine getirilmesi gerektiğini, ona itiraz edilmemesi gerektiğini, yöneticilerin Allah'ın vekili olduğunu ve yöneticiye hesap soracak olanın Allah olduğunu söyleyerek Sünni anlayışın tezlerini savunmuştur (Maverdi, 1981:145). Ancak aynı zamanda o; “Allah'a isyan noktasında itaat yoktur” görüşünden yola çıkarak; yöneticinin temel görevlerini tam bir şekilde yerine getirmeme durumunda sorumlu tutulup cezalandırılması gerektiğini de belirtmektedir (Maverdi, 1989:24).

Maverdi'nin devlet tasarımında bu kadar önemli bir yer işgal eden devlet başkanının, bu görevden ayrılmasını gerektiren temel neden yine dine dayalı nedendir. Devlet başkanı dine mugayir tavırlar sergileyip şüphe içeren işler yaparsa ve şehvetine yenik düşüp nefesine uyarsa devlet başkanlığı düşer (Maverdi, 1989:24). Bu yaklaşımdan; devlet başkanına itaat etmenin, ancak devlet başkanı dinin gereklerine göre hareket ederse gerekli olduğu sonucu çıkar ki bu da; dinin, devlet başkanını sınırlandıran bir kurum olarak görüldüğünün göstergesidir.

5.2.6. Devlet Başkanına İtaati Zorunlu Kılan Unsur Olarak Din

Daha önce de belirttiğimiz gibi; Maverdi, toplumsal yaşamın bir getirisi olan yöneten-yönetilen ayırımında; yönetenin konumunu, önemini ve sorumluluklarını ayrıntılarıyla belirlemiştir. Acaba yönetilenlerin de yöneticiye karşı sorumlulukları var mıdır? Varsa bu sorumluluklar nelerdir? Bu sorumluluklar kim tarafından belirlenmektedir?

Maverdi'nin yönetilenlere yüklediği sorumluluklarda da yine dini referans gösterdiği görülmektedir. Davranışlarında Allah'a karşı sorumlu olan ve diğer insanlardan, kendilerine Allah tarafından verilen, mülk nedeniyle üstün olan devlet başkanlarına itaat etmek, Maverdi'ye göre; insanlar üzerine yüklenen bir görevdir. Allah, yöneticinin yaptıklarına itiraz hakkı tanımamış, üstün çabalar sonucu vardığı görüşlere saygı duyulmasını istemiş, ona dil uzatılmasını yasaklamıştır (Maverdi, 1981:145,146). Maverdi, ayet ve hadislerden delil getirerek, devlet başkanına itaati, dini bir gereklilik olarak görmüştür (Maverdi, 1989:4). Yine

dini delillerle devlet başkanlığı görevini gerekli görerek bu görevin farz-ı kifaye olduğunu, görevi üstlenen kişilerin diğerlerini sorumluluktan kurtardığını söylemiştir (Maverdi, 1989:3). İnsanlar; Allah'a itaat ettiği, emirlerini yerine getirdiği, cezalarını koruduğu müddetçe; devlet başkanına itaat etmelidirler. Çünkü Allah; “Ey iman edenler! Allah'a, peygambere ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin.” buyurmuştur (Nisa:59). Hz. Peygamber de; “içinizden, Allah'a itaat ettiği müddetçe, Habeşi bir köle bile olsa imama itaat edin” (Buhârî, Ahkâm:4; Müslim, İmâre:37) demiştir (Maverdi, 1983:53).

Devletin, devlet başkanının şahsında somutlaştığı bir dönemde yaşayan Maverdi'nin, devlet başkanlığı kurumu ile ilgili görüşleri ele alındığında; onun, bu kurumun temeline dini yerleştirdiği görülmektedir. Maverdi; devlet başkanlığının önemini açıklarken, devlet başkanının kime karşı sorumlu olacağını belirlerken, otoritesini nelerin sınırlayacağını tespit ederken, görevlerini sayarken de, bu kurumun başında olanın hangi nedenlerle görevinden alınacağını söylerken, halkı devlet başkanına itaate yönlendirirken hep dini referans göstermektedir. Devlet başkanının görevleri sayılırken, Maverdi tarafından, devletin dinin bir aracı olarak görüldüğü açıktır.

Bu fikirleri ışığında baktığımız zaman; Maverdi'nin, devlet başkanlığı görevi özelinde, din ile devlet arasındaki ilişkide, dine; devlet başkanlığı görevini meşrulaştıran, halkın devlet başkanına itaat etmesini kolaylaştıran, isyan etmesinin önüne geçen ve devlet başkanının faaliyet alanını belirleyen bir gerçeklik olarak baktığı söylenebilir.

6. DİN İLE DEVLET ARASINDAKİ DÖNGÜSEL İLİŞKİ

Devleti ve devlet başkanlığı kurumunu ele alırken, her ikisine de dini temeller bulma gayretinde olan Maverdi'ye göre; din ile devlet arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu ilişkinin tarafları, birbirlerini karşılıklı olarak etkilemekte midir? Bu ilişkide dinin işlevleri nelerdir? Dinin işlevlerini yerine getirebilmesi nelere bağlıdır? Devlet bu ilişkide nasıl konumlandırılmaktadır?

Maverdi'nin din ile devlet arasında, iki kurumun bir biriyle karşılıklı etkileşim içerisinde bulunduğu; döngüsel bir ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Maverdi, bu ilişkide dinin işlevlerinin, devletin ise bu işlevlerin yerine gelmesi için yapması gereken görevlerinin bulunduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre dinin işlevleri; toplumu bütünleştirmek, devlete meşruiyet sağlamak, devlete ve devleti ayakta tutan adalet, ahlak gibi ilkelere temel

olmaktır. Dinin bu işlevlerini yerine getirebilmesi ise devletin kendisine düşen görevleri yapmasına bağlıdır. Maverdi, devlete; dini ve dinin bozulmasını engelleyen ilim adamlarını koruma görevi yüklemiştir. Devlet bu görevleri yerine getirirken dinin aracı haline gelmekte; din amaç, devlet araç olmaktadır.

6.1. Dinin İşlevleri

Din anlayışında ortaya çıkan farklılıklar; din-toplum ilişkileri tartışmasının odak noktasını oluşturmaktadır. William James gibi psikolojistlerin başını çektiği subjektif (bireysel) din anlayışı savunucularına göre din; tek başına ferdin, kutsal kabul ettiği şeyle ilişki halinde iken ortaya çıkan duyguları, hal ve hareketleridir (Günay, 1993:154). Bu din anlayışında; dinin, toplumsal ilişkileri düzenleyici işlevi bulunmamakta, ancak dolaylı olarak böyle bir işlevden bahsedilebilmektedir. Subjektif (bireysel) din anlayışının zıddı ise Emile Durkheim'in de savunduğu; Objektif (kolektif) din anlayışıdır. Bu anlayış, dinin bir toplum olayı olduğunu kabul eder ve dinin toplumun fonksiyonundan başka bir şey olmadığını söyler. Bu nedenle de, objektif (kolektif) din anlayışına göre, dinin toplumsal ilişkileri düzenlememesi düşünülemez (Günay, 1993:147-148).

Tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkmış olan dinler göz önüne alınarak bir değerlendirme yapıldığı takdirde; dinlerin iki anlayışı da kapsayacak yönlerinin olduğu görülmektedir. Dinler, hem kişinin iç dünyasına seslenerek subjektif, hem de toplumla ilişkilerini düzenleyerek objektif yönlerini ortaya koymaktadırlar. Ancak her din, toplumu doğrudan hedef almakta, toplum yapısında bir takım değişiklikler yapma, toplumsal kurumları ve bu kurumlar arasındaki ilişkileri düzenleme eğilimindedir.

Toplumsal düzenin içten ve dıştan gelen etkilerle sürekli bir değişim içerisinde bulunduğu düşünüldüğünde, meydana gelecek olan değişim ve yenilik hareketlerinin var olan düzeni sarsıcı özellikler taşıyabileceği görülmesi gereken bir gerçektir. Dinlerin, toplum yapısında ve kurumlarında düzenleme yaptığını kabul ederek yola çıktığımızda, her yeni dinin; eski anlayışların ve eski kurumların anlamlarını, var oluş sebeplerini kaybettikleri yeni bir düzen oluşturma amacıyla olduğu anlaşılacaktır (Wach, 1987:66-67).

Dinin toplumsal yapıyı değiştirme ve yeni bir yapı oluşturma işlevi, toplumda dinin ilk örgütlenme döneminde görülmektedir. Bu yönüyle, ortaya çıkan yeni din; toplumsal düzeni sarsıcı bir hareket olarak değerlendirilebilir. Ancak din, toplum tarafından benimsendikten

sonra; oluşan yapının korunması ve sürdürülebilmesi noktasında işlev görmekte, kuruluş aşamasında radikal bir ideoloji olarak görülebilecek olan din, bu aşamadan sonra; tutucu bir ideoloji olarak belirmektedir (Dursun, 1992:31). Bu noktadan sonra din, toplumsal düzeni sarsıcı hareketleri hafifletme ve var olan düzenin yapısını destekleme adına toplumsal bütünleşmeyi sağlama ve siyasal otoriteyi meşrulaştırma işlevlerini yerine getirmektedir (Berger, 1993:61). Aynı zamanda din toplumsal bir kurum olan devlete ve devleti ayakta tutan, devamlılığını sağlayan ilkelere de temel teşkil etmektedir.

Maverdi, devletin bu işlevlerinin farkında mıdır? Farkında ise bu işlevleri nasıl ele almıştır? Din ile devlet arasında kurmaya çalıştığı ilişkide bu işlevlerin önemi nedir?

6.1.1. Toplumun Bütünleştirmek

Dünya hayatında düzenin hakim olmasını altı şarta bağlayan Maverdi, bu altı şartın başına insanların kabul ettikleri dini yerleştirmiştir. İnsanların inanıp, gereklerini yerine getirdikleri din; insanlığın bekası ve medeniyetin devamı için gereklidir. Din, yaratılış itibarıyla benliğinde kötülükler barındıran insanın; nefesine uymamasını, doğru yoldan ayrılmamasını sağlar. İnsanoğlunun azgın nefsi, devletin vereceği cezayı göze alabilir veya kötü fiilleri devletin farkına varamayacağı yerlerde yapabilir. Ancak dinin ortaya koyduğu ahiret azabı ve her şeyin ortaya döküleceği bir günün olması azgın nefsi dizginler. Bu nedenle dünya nizamı ve halkın selameti için toplumun inandığı bir dinin olması mutlak gerekliliktir (Maverdi, 1973:136).

Devleti, vicdanlarda ahlaki bir otorite halini almış dinin üzerine kuran Maverdi, dini; hak din ve batıl din ayırımı yapmadan insanların uydukları din olarak ele almakta ve insanların birbirleriyle uzlaşıp bir arada yaşamalarını dinin varlığına bağlamaktadır (Maverdi, 1981:184). Yaratılış itibarıyla bencil olan insanların toplumda kötülüğü ön plana çıkarmalarını, dinle terbiye olmuş akıl ve din engeller (Maverdi, 1981:146). Toplum akıl ve dinle kötülüğün engellenebileceği olgunluğa ulaşmamışsa, toplumda bu görevi güçlü sultan üstlenir. Her türlü yetkiyi uhdesinde toplamış olan sultan, toplumun kötülüğe düşmesini önlerken despotizme kaçmamalıdır. Sultanın despotizme kaçmasını önlemek için otoritesini yine din sınırlar (Maverdi, 1973: 136-138).

Maverdi; dinin, insanları insafli olmaya ve başkalarına merhamet etmeye teşvik edip, diğer insanlarla hiçbir çıkarın olmadığı, sevgi üzerine kurulu samimi dostluklar kurmaya

davet ettiği tespitini yapar. O, ancak din sayesinde kalplerdeki kötü düşüncelerin yok edilebileceğini ve insanların suç işlemlerinin önüne geçilebileceğini söylemektedir (Maverdi, 1981:146). Maverdi'ye göre devlet, dinin koyduğu ilkelerle düzelebilir ve insanlar bu ilkelere bağlı kalarak istikrarlı ve doğru bir yola girebilirler. Dinin koyduğu ilkelerin ihmal edilmesi; görüş ayrılıklarını, kargaşayı, iç çatışmaları ortaya çıkarır. Bu durumda hak ile batıl birbirine karışır, doğru ile yanlış birbirinden ayrılmaz bir hal alır (Maverdi, 1981:146). Dinden başka hiçbir şey, güçlü ile zayıfı, soylu olanla olmayanı bir anlayış etrafında bir araya getiremez. Bu nedenle devlet; insanları bir araya getirecek, aralarındaki ihtilafları giderip söz birliğini sağlayacak haksız arzu ve istekleri sınırlayacak üstün bir dine her zaman ihtiyaç duyar (Maverdi, 1981:146).

Dini; toplumsal ve siyasi istikrar ve gelişmenin birinci şartı olarak alan Maverdi, bu noktada siyasal faydacılığa yaklaşmış görünmektedir. Dini; kişileri ahlaken olgunlaştıran ve onlarda yasalara uyma bilincini geliştiren bir dinamik olarak görmesi, siyasal faydacılık olarak değerlendirilebilir (Çağrı, 2003:82). Maverdi, halkın devlete itaati için en önemli dinamiğin din olduğunu, devlet başkanının dini kurallara uymak ve dinin bozulmasının önüne geçmek zorunda olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bunlar yapılmadığı takdirde devlette düzenin kalmayacağını belirten Maverdi'nin, dine; siyasal ve toplumsal faydacılık açısından baktığı algısı oluşmakta ise de; görüşleri dikkatlice irdelendiğinde esasında onun, dinin dünyevi işlevine vurgu yaptığı anlaşılmaktadır.

6.1.2. Devlete Meşruiyet Sağlamak

Maverdi'nin, dinin meşrulaştırıcı işlevi ile ilgili söylediklerine geçmeden önce din-toplum ilişkileri ve dinin meşruiyet sağlama işlevi ile ilgili genel bir değerlendirme yapmak konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Dinin tarihsel süreçte en yaygın ve en etkin meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığı görülmektedir. Meşruiyet; sadece siyasi alana has olmayan, hayatın bütün alanlarıyla ilgili olabilen, objektif ve sübjektif alanlarda ortaya çıkan veya var olan bir durumun gerçekliğinin, toplum nezdinde geçerliliğini ve haklılığını ifade eden bir mekanizma veya kurum olarak tanımlanabilir (Okumuş, 2005a:32). Siyasi açıdan ise; toplumsal düzenin, mevcut siyasi otoritenin veya kurumların toplum için en uygun otorite ve kurumlar oldukları inancını oluşturma ve bu inancı sürdürme yeteneğidir (Lipset, 1986:59). Bu yetenek, siyasal otoritenin

egemenliği; toplumsal huzursuzluğa yol açmadan elde etmesini sağlamakta, meşruiyet elde ederek geçerlilik kazanmış olan iktidara; meşru iktidar denilmektedir. Meşru iktidarın otoritesini devam ettirebilmesi de; kendisini, yönettiği kişiler nezdinde ne kadar meşrulaştıracağına bağlıdır. Anlaşılacağı üzere, siyasi otoritenin var olabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi için meşruiyete ve meşrulaştırıcı desteğe ihtiyacı vardır.

Siyasi iktidarı devlet olarak ele alırsak, kendisine sağlanan meşruiyet ve destek olmadan otoritesini ve iktidarını yürütmesi zor olan bu kurumun, meşruiyeti ve desteği; kurum, örgüt ve grup gibi meşrulaştırıcılardan ve din, inanç, yasa, ideoloji ve karizma gibi vasıtalardan sağladığı görülmektedir (Weber, 1995:56). Devlet, bu meşrulaştırıcılardan ve vasıtalardan birini, bir kaçını veya hepsini kullanarak meşruiyet sağlayabilir. Bunların toplum nezdinde ne kadar önemsendiği, devletin yaşam süresini belirler.

Dini meşruiyet, meşruluğun dinden ve dini kaynaklardan, aşkın olandan, dinden kaynaklanan gelenekten elde edildiği meşruiyettir. Birçok işlevi yanında işlevlerinden biri de meşruiyet kazandırmak olan din, en yaygın, en derinlikli ve en etkin meşrulaştırma aracı olarak tarih boyunca kullanılmıştır. Din, insanî açıdan tanımlanan realiteyi; nihai, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak yasallaştırmaktadır. Bu durum dini, toplum düzeni için vazgeçilmez hale getirmekte, bu nedenle dini meşrulaştırmaya, isteyerek veya istemeyerek, başvurmayan siyasal düzen ya da devlet düşünmek imkânsız görünmektedir (Berger, 1993:65-79). Bu nedenle dine en uzak duran iktidarlar bile dini meşrulaştırmaya başvurmak zorunda kalmışlardır.

Maverdi'nin devletin bu işlevinin farkında olduğu görülmektedir. O, devlet yöneticilerine tavsiyeler verirken dinin bu işlevini hatırlatmakta ve yönetici olarak kalabilmelerinin, dinin bu işlevi yerine getirmesine bağlı olduğunu hatırlatmaktadır. Maverdi'ye göre; devleti yönetenlerin sahip oldukları güce ve asker sayısının çokluğuna güvenerek dini ihmal etmeleri sonlarını getirir. Çünkü güçlerinin kaynağı olan halk ve askerler, inançlarının bir gereği olarak yöneticilere itaat etmektedir. Bu inanç olmasa, askerlerin devlete vereceği zarar düşmaninkinden daha fazla olur (Maverdi, 1981:147). Erdeşir'den ve Aristoteles'ten dinin devletin temeli olduğu yönünde alıntılar yapan Maverdi'ye göre; yöneticiler dini ihmal ettikleri takdirde kendilerini destekleyenler, yardım edenler aleyhlerine döner ve onları sevmeyenlerle birlikte hareket ederler (Maverdi,

1981:149-150). Burada vurgulanmaya çalışılan nokta dinin devlete meşruiyet sağlayan bir kurum oluşudur.

Maverdi'ye göre; dinin meşruiyet sağlama işlevini yerine getirememesine neden olan üç sebep darbelere ve ihtilallere neden olmaktadır. Bu sebeplerden ilki; devlet başkanının dini değerlerden uzaklaşması ve ehil olmayanlara devlet yönetiminde yer vermesidir. Bu şekilde davranan lider meşruiyetini kaybetmiştir. Böyle bir lideri hiçbir kutsalı kalmaz ve halkın hedefi haline gelir. Burada bir Yunan filozofundan şu alıntıyı yapar; Halk kendilerine zulmeden lidere süre tanımaya devam eder. Ne zaman ki bu zulüm, içinde yaşadıkları evlere ve inançlarına dokunmaya başlarsa, işte o zaman liderin sonu gelmiş demektir (Maverdi, 1981:154).

İkinci sebep; liderin dini değerleri hafife alması ve dindarları küçük düşürmesidir. Liderin kendisinin dini değerlere sırt çevirmesi, dini yaşamaya çalışanlara baskı uygulaması, dini değerlerin gerçekten doğru olduğu ve gereklerinin mutlaka yerine getirilmesi gerektiği kanaatini halkta doğurur (Maverdi, 1981:154).

Üçüncü sebep; liderin dinde aslı olmayan uydurma şeyler ortaya çıkarması ve bunu ifade etmek için kötü sözler kullanmasıdır. İnsanların doğru olduğuna inandıkları inançlarının yok olmasına ve hafife alınmasına tahammülleri yoktur. Böyle davranan lider meşruiyetini kaybeder, yönetimi geçersiz kılınarak yok edilir (Maverdi, 1981:154).

Sayılan üç sebepte de; dinin, devlete meşruiyet sağlama işlevini yerine getirmemesi nedeniyle devlet otoritesinin kaybolması söz konusudur. Bu üç sebep gerçekleştiğinde; zalimlerin yaptıklarını değiştirip, dinin asli değerlerini tekrar hayata geçireceğini ve adaletle davranacağını söyleyen biri, halk arasından çıkıp devlet yönetimine talip olduğunda; halktan büyük destek görmesi ve onları peşinden sürüklemesi muhtemeldir (Maverdi, 1981:154-155). Dini amaç doğrultusunda halkı arkasına alan bu kişi; halktan dini söylemleri nedeniyle destek görür ve halk bu kişiyle birlikte hareket etmeyi, ona destek vermeyi dini bir gereklilik olarak görür (Maverdi, 1981:155). Böylece bu yeni lider halkın hem maddi hem manevi desteğini kazanmış olur ki bu desteğin arkasında dinin sağladığı meşruiyet olduğu açıktır (Maverdi, 1981:155).

Maverdi'nin darbe ve darbe sonrası yönetime gelecek kişi ile ilgili varsayımları, darbe savunuculuğu gibi anlaşılmalıdır. Yapmaya çalıştığı şey; darbeye hukuki zemin hazırlamak değil, dinin meşruiyet sağlama işleviyle ilgili yöneticileri dikkatli olmaya davet etmektir. Onun; biat ve seçimle ilgili görüşleri ele alındığında darbe taraftarı olmadığı daha aşikâr hale gelecektir.

Halk, kendilerine dinin ilkelerini hâkim kılmak için yola çıktığını söyleyen devlet yöneticilerine yardım etmeyi, onların başarısı için çalışmayı dini bir gereklilik olarak göreceğinden (Maverdi, 1981:155) böyle bir yönetici, toplumda dirlik ve düzenin sağlanması, oluşturacağı yönetimin meşruiyet kazanması için dini kullanmış olur. Ancak Maverdi burada dinin araç olarak kullanılmaması gerektiği vurgusunu da daha önce aktardığımız gibi Erdeşir ve Aristoteles'ten yaptığı alıntılarla ortaya koymuştur. Maverdi'nin söylemek istediği dinin iktidarı sağlamlaştırmak için bir araç olarak kullanılması gerektiği değil, dinin dünyevi işlevlerinin yöneticiler tarafından fark edilmesidir (Maverdi, 1981:155). Bu ayrıntı; Maverdi'nin, faydacılıktan uzaklaştığı noktayı göstermesi açısından önemlidir.

6.1.3. Devlete ve Devleti Ayakta Tutan İkelere Temel Olmak

Fikirlerini ortaya koyarken İslam'ı en büyük referans olarak kullandığı görülen Maverdi'nin; örf ve adetlerin, hukukun ve toplumsal yaşamda var olan bütün kuralların dinden kaynaklandığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ahkam'ın giriş kısmında; Allah'ın, Kur'an ve Hz. Peygamber aracılığıyla dünya hayatında olması gereken kaideleri bildirdiğini söyleyen Maverdi; bu kaide ve kuralların, siyasi ve idari işlerin yürütülmesi de dâhil, İslam toplumunun bütün ihtiyaçları için yeterli olduğunu belirterek, devlet kurumuyla ilgili bütün kaidelerin dinden kaynaklandığını öne sürmüştür (Maverdi, 1989:1-2).

Devletin üç amaç için kurulacağını söyleyen Maverdi, dini amaç, askeri amaç ve mali amaç olarak belirlediği bu amaçlardan en köklü ve devlete en sağlam temeli teşkil edecek olan amacın dini amaç olduğunu söyler (Maverdi, 1981:153). Dini amaç, devletin uzun süre devamını sağlayacak ve devlete bağlılığı pekiştirecek olan en sağlam amaçtır (Maverdi, 1981:153).

Ona göre; milletlerin prensipleri, hükümleri, şartları din üzerine bina edilmektedir (Maverdi, 1983:67). Hulefa-i Raşidin döneminde, Emevilerden Ömer b. Abdülaziz ve Yezid b. Velid döneminde, Abbasi Halifeleri döneminde; devletin ilerlemesini ve insanların huzur

içinde yaşamalarını, bu yöneticilerin dine olan bağlılıklarıyla açıklayan Maverdi; dinin devlete temel teşkil ettiğini söylemiş, görüşlerini desteklemek için Erdeşir b. Babek ve Aristoteles'ten şu alıntılarını yapmıştır;

“Erdeşir ahitnamesinde; biliniz ki din ve devlet ikiz kardeşdir, onlar ancak birbirleriyle ayakta dururlar. Zira din devletin temelidir. Sonra devlet başkanı dinin bekçisi olmuştur. Her devlet için bir temel, her din için de bir bekçi lazımdır. Bekçisi olmayan yok olur. Temeli olmayan yıkılır.” (Maverdi, 1981:150).

“Aristoteles İskender'e yazdığı mektubunda şöyle demektedir; Dini devletin temeli kıl, kim sana muhalefet ederse o senin devletinin düşmanıdır. Hangi devlet başkanı, devletini dine hizmetçi kılarırsa O, devlet başkanlığına daha layıktır. Hangi devlet başkanı da dinini devletine hizmetçi yaparsa devlet onun için afettir.” (Maverdi, 1981:150) Görüşlerini desteklemek için kullandığı bu alıntıda yapılan, devletin dine hizmetçi olması gerektiği vurgusu; Maverdi'nin devletin dinin aracı olduğu görüşünü desteklemektedir.

Devletin temeline dini koyan Maverdi, Ahkâm'ında, devlette görev alacak memurlardan tek tek bahsetmiştir. Dikkat çeken nokta; bu görevlerin hepsine dinden referans bulunmuş olmasıdır. Maverdi'nin toplanacak vergilerden, yapılacak savaşlara, savaş sonrası esirlerin durumundan, Müslüman olmayanlardan alınacak vergiye ve normal zamanlarda uygulanması gereken adli cezalara kadar devlet yönetimi için gerekli olan kurallar oluştururken; belirleyici olarak dini kullanmış olması, onun din devlet ilişkilerinde dini temel olarak gören bir anlayışa sahip olduğunun göstergesidir. Suç tanımını; Allah'ın işlenmesini yasakladığı şeyler olarak yapan Maverdi, suçlarla ilgili cezaların dinle belirleneceğini söyleyerek; devletin olduğu gibi hukukun temeline de dini koymaktadır (Maverdi, 1989:285).

Daha önceki bölümlerde de zikrettiğimiz üzere; devlet başkanında, devlet yöneticilerinde ve halkta ahlaklı olmanın önemine vurgu yapan Maverdi, ahlakı da dinle temellendirmiştir. Devletin kurulduktan sonra yaşamına devam edebilmesini ahlaklı yöneticilerin varlığına ve onlardan etkilenecek ahlaki donanımlar kazanan halka bağlayan Maverdi'nin, ahlakı dinle temellendirdiğini göz önüne alırsak; devletin temelinde olduğu gibi hayatini devam ettirmesinde de dini etkin bir kurum olarak gördüğü anlaşılacaktır.

6.2. Devletin Görevleri

6.2.1. Dini Korumak

Devlete dini koruma görevi yükleyen Maverdi, bu görevin yerine getirilebilmesi için öncelikle devleti yönetenlerin dini kabul edip, tam anlamıyla uygulamaları gerektiğini söyler. Devlet başkanının Allah'ın yeryüzündeki vekili olduğunu aktaran Maverdi, dinin emirlerine muhalefet eden vekilin (devlet başkanının) işlerinin düzelmeyeceğini vurgulamaktadır (Maverdi, 1981:151). Devlet başkanının görevini hakkıyla yerine getirebilmesi; peygamberin sünnetini ihya ederek insanlar arasında adaleti tesis etmesine, aldığı tedbirlerle halkın hukukunu gözetip, sahip olduğu iktidar gücünü dini amaçlar uğrunda kullanmasına, ancak dini, siyasi amaçları için kullanmamasına bağlıdır. Bu şekilde davranan devlet başkanları; iktidarlarını sağlamlaştırır, devletlerinin temellerini kökleştirirler ve Allah'ın hoşnutluğunu kazanabilirler (Maverdi, 1981:151).

Devlet başkanının toplumu bütünleştiren ve otoritesinin meşrulaştırıcısı olan dini koruması gerektiğine dikkat çeken Maverdi, toplumun uyduğu dinin bozulması halinde; devlet başkanının da, devletin de ortadan kalkacağını söyler. Çünkü din, halkın devlet başkanına itaatini talep etmekte, ona yardım etmeyi vacip saymakta ve ümmetin kalbini devlet başkanına meylettirmektedir. Bu dinamiğin ortadan kalkması; önce toplumsal kargaşayı, daha sonra da devletin ortadan kalkmasını beraberinde getirir. Çünkü; "Sultan din ile payidar olur, din de sultan ile kuvvet bulur." (Maverdi, 1973:138) Dinin ayakta kalabilmesini; siyasi otoritenin varlığına bağlayan Maverdi, "siyasi otorite yok olduğu halde hükümleri bozulmadan, ilkeleri tahrif edilmeden ayakta kalabilmiş tek bir din yoktur" diyerek devlete temel teşkil eden dinin, devlet tarafından korunması gerektiğine vurgu yapar. Devlet dini, daha önce bahsettiğimiz üzere, hem kendisine temel teşkil ettiği; hem de devlete meşruiyet zemini hazırlayıp, güçlü ve huzurlu bir toplum oluşmasını sağladığı için korumalıdır (Çağrıcı, 2003:83).

Allah'ın kendisine insanları yönetme nimeti bahsettiği devlet başkanı; dine bekçilik yapmalı, dini tebdil ve tahriften korumalı, isyan ve inat ehlinin din hakkında bozgunculuk yapmasının önüne geçmeli, kalbi zayıf olan cahilleri küfür ve irtidada düşmekten kurtarmalıdır (Maverdi, 1973:138). Devlet başkanı bu görevi yerine getirmese, din bir takım bidat ve kötü niyet sahiplerinin tahrifinden kurtulamaz. Böyle bir durumda dinin kutsiyeti ortadan kalkar ve

toplumda huzursuzluklar baş gösterir. Bu huzursuzlukların büyümesi ise devletin bütünlüğüne zarar verir (Maverdi, 1973:138).

Maverdi'ye göre en doğru yolda olan devlet başkanı, yönetimi esnasında dini koruyan devlet başkanıdır (Maverdi, 1981:146). Aristoteles'ten; "Kim iktidarını dine hizmet için kullanırsa her güç sahibi ona boyun eğer. Kim de dini iktidarı için kullanırsa herkes ondan bir şeyler kapmak için uğraşır" sözünü alıntılararak, iktidarın dine hizmet etmesi gerektiğini vurgulayan Maverdi, bunu aynı zamanda devletin bekası için talep etmektedir. Devlet sağlam bir temel üzerine oturmak istiyorsa ve halk tarafından meşruiyetinin sorgulanmasını istemiyorsa, halkın uyduğu dine saygılı olmak ve bu dini korumak, hatta yaymak zorundadır. Dinin insanlar üzerindeki etkisinin farkında olunmalı ve din, devlet tarafından korunmalıdır (Maverdi, 1981:147).

Maverdi'nin, iktidarın dine hizmet için kullanılmasından kastının; dinin ortaya koyduğu hayat nizamının devlet eliyle uygulamaya koyulması olduğu anlaşılmaktadır. Devlet hem dini tahrif etmeye çalışanları engelleyecek hem de emir ve yasaklarının uygulayıcısı olacaktır. Bir ütopya yazarı olmadığı vurgusunu sıkça yaptığımız Maverdi'nin bu tespitleri, tamamen realist bir tutuma dayanmaktadır. O, bir devletin nasıl ayakta kalacağı araştırmakta, ideal bir toplumun ve devletin ne olduğuyla ilgilenmemektedir. Onun için de; din ve devlet arasında ilişki kurarken ve dinin önemine sıkça vurgu yaparken sadece İslam'a göre değerlendirmeler yapmamakta, bütün olarak din kurumunu ele almaktadır. Maverdi'ye göre; devletin sağlam bir temel üzerinde durmasına yardımcı olan, ona meşruiyet sağlayan din kurumudur. Bu kurumun işlevlerini yerine getirip getirmediği halk nezdindeki konumuna bağlıdır. Halkın benimsediği dini koruyan, bu dinin taleplerine göre şekillenen devlet Maverdi'ye göre ayakta kalır. Buradan da devletin ayakta kalması, halkın değerlerine önem vermesine bağlıdır sonucu çıkmaktadır.

Devlete; iyilikler yapılmaz olduğunda, iyiliklerin yapılmasını emretmek, kötülükler yapılır olduğunda yapılmasını önleme görevini de yükleyen Maverdi, bu görevi "Sizden öyle bir cemaat bulunmalıdır ki onlar herkesi hayra çağırınsınlar, iyiliği emretsinler, kötülükten vazgeçirmeye çalışsınlar" (Al-i İmran:104) ayetini referans göstererek devlete yüklemiştir. 'Hisbe' olarak isimlendirdiği bu görevi "emri bi'l maruf nehyi ani'l münker" kapsamında değerlendirerek devleti araç olarak görüp, ona din temelli bir görev vermiş olmaktadır (Maverdi, 1989:315).

6.2.2. İlim Adamlarını Gözetmek

Devleti yönetenlere; halkın teveccühünü kazanmak için dine saygılı olma çağrısı yapan Maverdi, yine aynı amaçla; toplum tarafından manevi önder olarak kabul edilen, halkın saygı duyduğu din adamlarına da devlet yöneticileri tarafından saygı duyulması ve din adamlarının gözetilmesi gerektiğini söyler (Maverdi, 1981:270). “Devlet başkanı halka adil davranmalı, onların hukukuna riayet etmeli, Allah’a itaat etmeli ve manevi önderlerle yakınlaşmalıdır. Ancak bu şekilde halkın sevgisini ve desteğini kazanır” diyen Maverdi, sadece dinin halk nezdinde sahip olduğu önemli yerin farkında olduğu için değil, devleti yönetenlerin dini yöndeki eksiklerini gidermesi için de manevi önderlerle birlikte olmaları gerektiğini söyler (Maverdi, 1981:271).

“Din, ülkenin yönetim sisteminin temelidir” diyen Maverdi, dini değerleri yaşatacak ve dine destek olacak olan ilim adamlarının da devlet tarafından desteklenmesi ve korunması gerektiğine vurgu yapar (Maverdi, 1981:274). İlim adamları, dini değerleri yaşatarak hükümdarın yerine bu değerlerin muhafızlığını yapmaktadırlar. Bu nedenle devletin bekası için devlet başkanı ilim öğrenenlere ve ilim adamlarına destek olmak zorundadır (Maverdi, 1981:274). Devletin huzur ve istikrarı; dini değerlerin üstün tutulmasına bağlı olduğu için, hükümdar; toplumda bu değerlerin yaygınlaşmasını sağlayıp, yozlaşmasının önüne geçen kişilerin yanında olmalı, şanının üstünlüğünün buna bağlı olduğunu bilmelidir (Maverdi, 1981:278-279).

Maverdi, din ile devlet arasında; koyduğu ilkelerle devlete temel olma, meşruiyet sağlama, toplumsal yaşamı düzenleyerek devletin devamlılığını sağlama ve devlete sağladığı bu faydalar nedeniyle devlet tarafından korunmayı hak etme şeklinde döngüsel bir ilişki kurmuştur. Bu ilişkide din; getirdiği ilkelerle devletin kurulması için temeli hazırlamakta, halkı bir arada tutup toplumu bütünleştirmekte, halkın otoriteye neden itaat etmeleri gerektiğini açıklayıp devlete meşruiyet sağlamaktadır. Devlet de, buna karşılık; dini ve dini nedenlerle toplumda öne çıkmış manevi önderlerle, dini ilimlerle uğraşan kişileri korumaktadır. Dinin, devlete sağladığı faydaları vurgulayarak, korunması gerektiğini söylemesi; Maverdi’yi, konuya siyasal faydacılık açısından bakan bir düşünür olarak gösterse de, esasında o; dinin sadece öteki dünya ile ilgili değil, dünya ile ilgili de düzenlemeler yapan bir kurum olduğunu vurgulamıştır. Maverdi, devleti; dinin dünya ile ilgili kurallarının yeryüzündeki uygulayıcısı olarak görerek, dini devletin değil, devleti dinin aracı haline

getirmektedir. Dini amaç, devleti ise araç olarak gören bu anlayışla, dine siyasal faydacılık açısından yaklaşan anlayış çelişeceği için Maverdi, siyasal faydacı bir düşünür olarak görülmemelidir. O, devlet yöneticilerini; hangi din olursa olsun, bu kurumun insan üzerindeki etkisinin farkında olmaları konusunda uyarmak için, onlara; dini önemsemeleri gerektiğini, dinin kendilerine meşruiyet sağladığını unutmamalarını ve ancak dini kuralların insanları huzurlu bir şekilde birlikte yaşamak konusunda güdüleyeceğini hatırlatmıştır. Yoksa siyasal faydacılık denince akla ilk gelen isim olan Machivelli'nin yaptığı gibi devleti amaç olarak görüp; dini, benimsemese bile, hakimiyeti altına alıp çıkarları doğrultusunda kullanmayı, amaca giden yolda yapılacak her şeyi mubah kabul etmeyi önermemiştir.

Maverdi'nin din ile devlet arasındaki ilişkiye bakışı; XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı aydınları tarafından sıklıkla işlenen (Okumuş, 2005b:45), İbni Haldun'un Aristoteles'ten yaptığı alıntıda yer alan; “adalet döngüsü”yle de benzeşmektedir (İbn Haldun, 1988:259). Maverdi'nin de eserinde daha özet bir şekilde verdiği (Maverdi, 1981:188), doğulu siyaset bilimcilerin eserlerinde sıklıkla işlenen ve devletin ayakta durmasını sağlayan ilkeler olarak sunulan adalet döngüsü şu şekilde özetlenebilir: Dünyada düzen adaletle sağlanmaktadır. Adaleti sağlayacak kurum; devlettir. Devletin temeli; dindir. Dini koruyacak olan; devlettir. Devleti koruyacak olan; ordudur. Orduyu ayakta tutan; maldır. Malı kazanan; halktır. Halkın devlete bağlı olmasını ise; devletin adaletli olması sağlar (Kınalızade, ty:282-283).

İbni Haldun'a ve Kınalızade Ali Efendi'ye göre; Aristoteles'in İskender'e verdiği öğütler içerisinde yer alan bu döngü; Maverdi'nin din-devlet ilişkisine bakışıyla örtüşmektedir. Dini, ortaya koyduğu toplumsal ve hukuki ilkeler nedeniyle devletin temeli olarak gören Maverdi, devletin halk tarafından kabul görmesini de dine bağlamaktadır. Dini; devlete meşruiyet sağlayan ve huzurlu bir toplum oluşması için gerekli olan bir kurum olarak görmektedir. Devlete ise ortaya çıkması ve varlığını devam ettirmesi için bu kadar önemli olan dini koruma görevi vermektedir. Maverdi'nin devlet başkanına adaletli olma sorumluluğu yüklediği, dünya hayatında düzenin var olabilmesi için gerekli ilkeler olarak belirlediği altı ilkeden birisinin; uyulan dinin öneminin farkında olmak, diğerinin kapsamlı bir adaletin var olması, bir başkasının da sürekli bolluk olarak ifade edilen; halkın maddi refahının devlet tarafından gözetilmesi olduğu hatırlanırsa; öteden beri var olan “adalet döngüsü” anlayışının onu da etkilediği rahatlıkla söylenebilir. Bu anlayışa göre, kısaca, din;

devleti var etmekte ve ona meşruiyet sağlamaktadır. Devlet de kendi varlığını devam ettirebilmek için dinin bozulmasının ve yozlaştırılmasının önüne geçip, maddi refahı adaletli bir şekilde sağlamalıdır. Bu döngü olduğu zaman devlet varlığını uzun süre devam ettirebilir.

7. MAVERDİ SONRASI İSLAM DÜNYASI'NDA DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ

7.1. Abbasilerden Osmanlı'ya Kadar Geçen Sürede Hilafet Kurumundaki Dönüşüm

Maverdi'nin yaşadığı dönemde İslam Dünyası'nda ilk defa izleri görülmeye başlayan hilafet ve dünyevi iktidar ayırımı; Abbasilerin yıkılışından sonra, halifesiz geçen üç yılın sonunda iyice belirginleşmiş ve hilafet kurumu önemini yitirmeye başlamıştır. Maverdi'nin fikirlerini; belirginleşmeye başlayan bu ayırımın önüne geçmek için ortaya koyduğu görülmektedir.

Abbasilerin son dönemlerinden itibaren hilafetin geçirdiği dönüşüm; sonraki dönemlerde ortaya çıkan din-devlet ilişkisini anlamak açısından önemlidir. Aynı egemenliğe bağlı tek toplum ve tek ülke algısı üzerine kurulan hilâfet, güçlü saltanat olgusu ile birlikte dönüşmeye başlamıştır. Hilafetin everenselliği iddiasının sürdürülebilmesi için, siyasi yetkilerini bağımsız olarak kullanan sultanların, halifeye sembolik bağlılık bildirimleri, Maverdi'nin sağladığı hukuki altyapı sayesinde, meşruiyet için yeterli görülmeye başlanmıştır. Böylelikle; hilâfetin evrensel niteliğini korunmuş, ancak hilafet, siyasi iktidarı temsil eden yapıdan sadece manevi otoritesi bulunan bir yapıya dönüşmüş, önemini kaybetmiştir. Osmanlıların, eğer vaki olmuşsa, hilâfeti ele geçirmeleri, hilâfete tekrar iktidar sağlamış, ancak Osmanlı'nın hilâfetin desteğine ihtiyaç duymaması ve ona dayalı bir meşruiyet arayışı içinde olmaması hilafetin önem kazanmasının önüne geçmiştir.

Abbasilerin yıkılışıyla Memluk himayesinde Mısır'da devam eden halifelik, Osmanlı'nı kuruluş dönemlerinde, bütün İslam Âlemi tarafından kabul gören bir kurum olmaktan uzaklaşmıştır. Bahsedildiği üzere, X. yüzyılda sarsılmaya başlayan tek halife anlayışı; bu dönemlerde yıkılmış, yerel beyliklerde bile halife unvanı kullanılmaya başlamıştır. Halife unvanı yalnız başına mutlak bir gücü temsil etmemeye, sadece sembolik bir değer taşımaya başlamış, I. Murad'dan itibaren Osmanlı sultanları bu unvanı kullanmışlar

(Sümer, 1992:696-697), onlar bu unvanı kullanırken Hindistan'da Delhi sultanları da bu unvana kendilerini layık görmüşlerdir(Ortaylı, 1999:195).

Memluk sultanına sunduğu eserinde; sultandan, Kureyş'ten olmadığı için otoritesini meşru saymayan Şafilere, kendisinden nasıl idari ve adli görevler talep ettiklerini sorgulamasını isteyen et-Tarsûsî'nin (ö. 758/1356), Şafilere değil, otoritenin meşruluğu için Kureyş'ten olma şartını aramayan Hanefilere görev verilmesini istemesi (Türcan, 2007:297-304); dönem âlimlerinin gözünde Memluk Sultanının, yani dünyevi iktidar sahibi birisinin, halife konumunda görüldüğünü göstermektedir. Osmanlının halifelik unvanına, yıkılış dönemine kadar çok fazla ihtiyaç duymaması, belki de, dönem insanının hilafete bakışının bu doğrultuda olmasıyla ilintilidir.

7.2. Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi

Osmanlı'da din-devlet ilişkilerini incelerken, öncelikle hilafet kurumuna Osmanlının yaklaşımını ele almak yararlı olacaktır. Osmanlı'nın devlet örgütlenmesinin incelenmesi de din-devlet ilişkilerinin ortaya konulabilmesi için gereklidir.

7.2.1. Osmanlı'nın Hilafet Kurumuna Bakışı

Hilafetin Osmanlıya Yavuz Sultan Selim zamanında geçtiği iddia edilmesine rağmen, Osmanlı padişahlarının Fatih devrinden itibaren resmi vesikalarda halife unvanıyla anıldıkları görülmektedir. Fatih'in oğlu Mustafa'ya gönderdiği mektupta "hilafet bahçesinin çiçeği", diğer oğlu Cem'e yazdığı mektupta da "hilafet gözbebeğinin nuru" diye hitap etmesi bunun göstergelerindedir. Fatih dönemine ait başka vesikalarda da, Fatih için halife unvanının kullanıldığı görülmektedir. Dönem tarihçilerinden Dursun Bey'in, İstanbul'dan 'Daru'l-hilafe' şeklinde söz etmesi, II. Bayezid için "Sultan Bayezid Han'ın hilafet-i zamanında", gibi hilafete vurgu yapan cümleler kurması; Osmanlı'nın halife unvanını Yavuz'dan önce zaten kullanmakta olduğunu göstermektedir (Sümer, 1992:696-697).

Memlukların himayesinde Mısır'da varlığını sürdüren hilafetin, son Abbasi Halifesi tarafından Yavuz Sultan Selim'e resmi olarak verilirken verilmemesi konusu tartışmalı olmasına rağmen (Oral, 1996:158; Sümer, 1992:677, 695-696; Uzunçarşılı, 1983:II/294; İnalçık, 1958:70; Lewis, 1993:60), Fatih'ten sonraki dönemde Osmanlı'nın; Müslüman devletlerin en güçlüsü olduğu bilinmektedir. Yavuz'un İran Şahı Şirvan'a gönderdiği mektupta; kazandığı

zaferlerden bahsederek, halife olarak kabul edilmesini ve isminin hutbelerde okunmasını istemesi, halife unvanını kullanan Delhi sultanının Yavuz'un üstünlüğünü kabul ederek gönderdiği tebrik mesajında; “Yeryüzünde Allah’ın gölgesi, İslam’ın dayanağı, Müslümanların koruyucusu, Allah yolunda Gazi, Sultanoğlu Sultan, saltanat, hilafet ve dinde en mükemmel, Sultan Gazi Selim Şah” şeklinde ifadeler kullanması (Özcan, 1992:7), o dönemde en güçlü devletin Osmanlı olduğunu ve meşruiyet için Abbasi halifesinden halifeliği devralmaya ihtiyacının olmadığını göstermektedir. Yine Yavuz, Mısır seferi esnasında mola verdiği Şam’da Memluk Reisi Tuman Bay’a bir mektup göndererek; parayla satın alınan bir köle olduğu için hükümdarlığa layık olmadığını, kendisinin ise Allah tarafından dünyayı doğudan batıya doğru fethetmeye memur edildiğini söylemiştir (Sümer, 1992:696-697). Mektuptaki diğer ifadelerde dikkat çeken; Yavuz’un, elde ettiği siyasi güçten hareketle kendisini Allah’ın yeryüzündeki halifesi olarak kabul etmesi, dönemin halifesinden alınan bir meşruiyeti kabul etmemesi ve kendi siyasal meşruiyetini kılıcından aldığını, dolayısıyla herhangi bir dini otoriteden meşruiyet almaya muhtaç olmadığını belirtmesidir.

Hilafet konusunda Osmanlı’nın ilk resmi iddiası, 1774 tarihli Küçük Kaynarca Anlaşması’nda sonra ortaya atılmıştır (Kurat, 1992:438-440). Anlaşmada Osmanlı padişahının, halife sıfatıyla Kırım Tatarlarının en üst düzeyde dinsel otoritesi olduğu yer almışsa da; Osmanlı, anlaşma metninde yer alan bu durumdan fayda sağlayamamıştır (Lewis, 1993:60-61). Ancak Osmanlı için halife unvanı, Küçük Kaynarca Anlaşmasından itibaren sürekli kullanılır hale gelmiştir. Küçük Kaynarca’dan sonra ise “Halife” unvanının resmi olarak ve sıklıkla kullanılma nedeni kaybedilen topraklar üzerinde hak iddia edebilme amacını taşımaktadır (Güngör, 1983:173). Küçük Kaynarca’dan yaklaşık yüzyıl sonra, Erol Güngör’ün de belirttiği gibi, II. Abdülhamit’in uyguladığı İslamcılık politikasının bir gereği olarak halife unvanı etkin bir siyasal işlev kazanmıştır.

7.2.2. Osmanlı Devlet Örgütlenmesinde Dinin Rolü

Osmanlı’da da, kendilerinden önceki Türk ve Müslüman devletlerde olduğu gibi, egemenliğin kaynağının ilahi olduğu kabul edilmiş ve yöneticiler meşruiyetleri için dinî makamlara başvurmuştur. Osmanlı’da, kurulan siyasal sistemde ve oluşturulan siyasal kurumlarda İslâm’ın gözle görülür etkisi söz konusudur (Karatepe, 1996:11). Tarihte Müslümanlar tarafından kurulmuş olan en güçlü ve en uzun ömürlü devlet olarak niteleyebileceğimiz Osmanlı Devleti, eski Türk devletlerinden ve Bizans’tan etkilenmiş

olmakla birlikte, esas olarak, her kademesinde Müslümanların egemen olduğu, dini bir devlet olma özelliği taşımaktadır (Karal, 1988:VI/154). Klasik dönemin sonu olarak görülen ve sonrasında dinin etkisinin azaldığının iddia edildiği Tanzimat Fermanı'nın ilk cümlesinde, Osmanlı tanımlanırken; “cümleye malum olduğu üzere, devlet-i aliyyemizin bidayet-i zuhurundan berü Ahkam-ı Celile-i Kur'aniyye ve kavanin-i şer'iyeye kemaliyle riayet olduğundan...” (Feridun, 1962:4) denilerek bu özellik ortaya konmaktadır.

Eski Türk geleneklerinde olduğu gibi Osmanlı'da da devlet oldukça önemli bir yer tutuyor olmasına rağmen; İslami kurallar, iktidar yapısını belirlemekte (Yüekök, 1983:29) ve devlete meşruiyet sağlamaktaydı (Palmer, 1993:6). Toplum tarafından devletin yaptıklarının kabul görmesini sağlayan İslam dini, Osmanlı'nın kuruluşundan yıkılışına kadar devletin tüm sisteminde belirleyici bir rol üstlenmiştir.

Osmanlı'nın kuruluş ve yapılanma döneminde, halkın saygısını kazanmış din adamlarının devlet adamları nezdinde önemli bir yeri olmuştur. Şeyh Edebali (1206-1326), Dursun Fakih (?-?) gibi isimlerin öne çıkması bu duruma örnektir (Karatepe, 1996:14). İlk kez II. Murad zamanında Şeyhü'l-İslamlık kurumunun oluşturulması ve ilk olarak bu göreve Fahreddin-i Acemi'nin (?-1460) getirilmesi (Kaydu, 1977:201) ile müftülük ve kadılık gibi görevler; bu kurum bünyesine dâhil edilmiş, bu kişiler devlet bürokrasisinde kendilerine yer bularak maaşlı bir memur olarak dini faaliyet icra etmişlerdir. Din adamlarına saygı gösterilmesi ve devlet bürokrasisinde yer almaları onları siyasi alanda söz sahibi konuma getirmiş, Osmanlı padişahlarının sahip oldukları siyasi otorite din adamları eliyle, dini kurallar tarafından sınırlandırılmıştır.

Din-devlet ilişkisi açısından Osmanlı'ya baktığımız zaman yapmamız gereken öncelikli tespitler şunlardır; kuruluşundan itibaren İslami öğeler taşımaktadır, devlet organizasyonunda dine yer vermiştir ve bütün devlet sistemini İslami esaslara göre biçimlendirmeye çalışmıştır (Başgil, 1985:178-179). Bazı tarihçilerin ifade ettikleri gibi Osmanlı; geleneksel Türk devlet anlayışından ve Bizans'tan etkilenmiş (Uzunçarşılı, 1945:44) olsa da, İslam'la iç içe girmiş yapısıyla (Başgil, 1985:187) Müslümanlar tarafından kurulmuş ve yönetilmiş bir devlettir (Karal, 1988:154). Devletin bekasına son derece büyük önem atfedilen Osmanlı'da, muhtemelen Maverdi'nin ortaya koyduğu Sünni teorinin etkisiyle, devletin varlık sebebi bile dinin varlığını koruyabilmek olarak görülmüş (Sarıbay, 1994:56-57), bu da devletin bütün sisteminde dinin etkili olmasını beraberinde getirmiştir.

Osmanlı'da din-devlet ilişkisinin seyrini incelerken üç temel noktaya bakmamız, din ile devlet arasında nasıl bir ilişkinin olduğu konusunda gerekli bilgilere ulaşmamızı sağlayacaktır. Bakmamız gereken üç temel noktadan ilki, İslam'ın Osmanlı tarafından bir meşruiyet kaynağı olarak görülmesidir (Palmer, 1993:6). Bu durum; devletin kendisini dine göre şekillendirmesine, dince uygun görülmeyen yerlerde bile dinden referanslar aramasına neden olmuş ve padişah dâhil bütün devlet adamlarının istedikleri her şeyi yapmalarını engellemiştir. Maverdi'nin, din-devlet ilişkisinin yeni bir şekil aldığı dönemde fikir ürettiği ve birçok açıdan İslam dünyasında bu iki gerçeklik arasındaki ilişkiyle ilgili yeni şeyler söylediği göz önüne alındığında; dini bir meşruiyet kaynağı olarak görmesinin, bütün Sünni teoriyi ve Osmanlı devlet sistemini etkilediği tespiti yapılabilir.

Osmanlı'da dinin meşruiyet kaynağı olarak görülmesi, bakılması gereken ikinci noktayı da ortaya çıkarmaktadır; İslam'ın, her şeyi istediği şekilde yapabildiği düşünülen (Arsel, 1975:XX) padişahı ve diğer devlet adamlarını sınırlayıcı rol üstlenmesi. En geniş yetkilere sahip olan padişahın bile dini kurallar ve kesimlerce denetlenmesi, dinin Osmanlı'daki yeri konusunda önemli ipuçları vermektedir. İki gerçeklik arasında Osmanlı'da mevcut olan ilişkinin anlaşılması için bakılması gereken son yer; dine Osmanlı da biçilen, meşruiyet sağlama ve yönetimi sınırlama rollerinin uygulanmasını sağlayan ulemanın devlet nezdindeki yeri olacaktır.

7.2.2.1. Meşruiyet Kaynağı Olarak Din

Tebaanın, devleti yönetenlerin yaptığı faaliyetleri kabullenmesini sağlayan meşruiyet ilkesi, kaynağını Osmanlı'da, İslam'dan almıştır (İslamoğlu, 1991:33-40). Bu nedenle de Osmanlı'nın ekonomik sisteminde, toprak düzeninde, vergi sisteminde, hukuk sisteminde, eğitim kurumlarında; İslam belirleyici bir rol üstlenmiştir (Okumuş, 2005:80). Kamu hukuku alanında; dini kuralların yanı sıra padişah kanunnamelerini içeren örfi hukuk kurallarının uygulanıyor olması nedeniyle bazı tarihçiler tarafından laik olarak nitelendirilen (Ortaylı, 1983:155-156) Osmanlı'da, örfi hukukun meşruiyetini dinden, dini hiyerarşinin başındaki kişinin verdiği fetvadan alıyor olması (Aydın, 1996:83-84), İslam'ın meşruiyet kaynağı olarak rolünü gösterdiği gibi, Osmanlı'nın hukuk sisteminde dinin rolünü de ortaya çıkarmaktadır.

Devleti yönetirken; devletin ihtiyaçlarını göz önüne alıp kendi iradeleri ile bir takım kanunlar koyan padişahlar, bu kanunlar dinin özüne aykırı bile olsa, şeyhü'l-islamdan fetva

talep ederek, kanunları dinle meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Örneğin; Bizans döneminde uygulanan toprak rejimi aynen uygulanmaya devam etmiş olmasına rağmen, meşruiyeti için dini izaha başvurulmuş (Barkan, 1940:325-329), Fatih döneminden sonra kardeş katli gelenek haline gelirken, ulemanın cevaz vermesi bu duruma dini meşruiyet kazandırmıştır (Akgündüz, 1990:328). Dinin bir araç olarak kullanıldığı izlenimini veren bu uygulamaların savunulacak bir tarafı olmasa da, Osmanlı'da dinin meşruiyet kaynağı olduğuna verilebilecek örneklerdir.

7.2.2.2. Yöneticilerin Yetkilerini Sınırlayan Unsur Olarak Din

Tek başına meşruiyet kaynağı olma yönüyle bile dinin, Osmanlı devletinde ne kadar belirleyici bir konumda olduğu görülmektedir. Osmanlı devletinde dinin üstlendiği önemli bir rol de; yöneticilerin yetkilerini sınırlama rolüdür. Osmanlı'da, padişah dahil, bütün yöneticileri sınırlayan; din tarafından belirlenmiş kurallar olmuştur. Padişahlar, İslami kurallar olan şeriata bağlı ve sadece ona karşı sorumlu olmuşlar (Tanör, 2010:91), keyfi gibi görünen uygulamaları için bile şeyhü'l-islamdan fetva alma lüzumu hissetmişlerdir.

Devlet otoritesinin padişahın şahsında toplandığı Osmanlı'da, padişah; Müslümanların ebedi mutluluğa ulaşması için dünyadaki işlerini dine göre düzenleme görevine sahip olarak görülmekteydi (İnalçık, 1964:617-618). Görevini yerine getirmediğine inanılan padişahlar ise kendi atadığı şeyhü'l-islam tarafından hal edilebilmekte (Lewis, 1991:14) sorumsuzca davranması sınırlanmaktaydı (Karal, 1988:V/4-5). Padişaha biçilen dünya işlerini dine göre şekillendirme görevinde ve gerekli hallerde Padişahın görevine son verilebilecek olmasında Maverdi etkisinden söz edilebilir. O da, devlet başkanına; dini, devletine temel olarak almasını ve işlerinde dini önemsemesini tavsiye etmekte ve Sünni literatürün alışık olmadığı bir şekilde; Halifenin de, görevden azledilebileceğini söylemektedir.

Fiiliyatta çok az kullanılmış olsa da, Padişahı gerekli olduğu hallerde görevinden etme yetkisine sahip olan şeyhü'l-islamın başında bulunduğu ulemanın Osmanlı'daki, yeri, din-devlet ilişkileri açısından önem arz etmektedir. Daha önce bahsettiğimiz gibi ulema, dinin Osmanlı devletinde üstlendiği rollerin yerine getirilmesini sağlamaktadır. Devletin uygulamalarına meşruiyet sağlamak için çıkarılması gereken fetvalar, ulemanın elinden geçmekteyken, padişahın keyfi uygulamalarının tespitini yapan, şeriata uyup uymadığını denetleyen yine ulema'dır. Ancak ulema, Osmanlı'nın hiçbir döneminde devletten bağımsız bir

güç olarak var olmamış, devlet bürokrasisi içerisinde yer almıştır. Bu nedenle ulema, çoğunlukla, ruhban sınıfı olarak kabul edilmemiştir (Berkes, ty:25-26).

Osmanlı padişahı, hem dini hem siyasi bir şahsiyet olarak kabul edilir. Devletin idaresinde padişahın sonraki en yetkili kişi olarak sadrazam; yönetim konusunda padişaha yardımcı olurken, ulemanın başı olan şeyhü'l-islam da; padişahın vekili olarak devleti, dini yönden kontrol eden ve devlet faaliyetlerinin, meşruiyet kaynağı olan İslam'a uygun olması için padişaha ve onun yönetim konusunda vekili olan sadrazama yardımcı olmaktadır (Karal, 1988:V/3). Osmanlı'da oluşmuş olan bu yapı; esasında, Maverdi'nin oluşturmaya çalıştığı yapıdır. O, da; siyasi ve dini otoritenin tek elde toplandığı, din ile devlet arasında bütünleşik bir ilişkinin olduğu bir sistem önermektedir. Yaşadığı dönemde bunun mümkün olamayacağı aşikâr olmasına rağmen; o, bu yönde bir teori geliştirmiş, onun geliştirdiği teori; hilafet adı altında olmasa da, Osmanlı tarafından uygulanmıştır. Maverdi'nin de, halifenin otoritesini sınırlamaya dönük önerilerinin olduğu bu noktada hatırlanmalıdır.

7.2.2.3. Ulemanın Konumu

Kuruluşundan itibaren din ile yakın ilişki içerisinde olan Osmanlı, dini ve ilmi alanda önder olarak kabul edilen ulemaya büyük önem vermiştir. Bu nedenle de bir devletin en önemli faaliyet alanlarından olan hukuk ve eğitim alanları, Osmanlı'da, ulemanın tekelinde olmuştur (Lewis, 1991:439). Kendilerine hukuk ve eğitim alanları tahsis edilmiş olan ulema, Fatih döneminde devşirme sistemine geçilinceye kadar, devletin padişahın sonra en yüksek idari makamı olan sadrazamlık görevini de ifa etmiştir. Fatih'in son ulema sadrazam Çandarlı Halil Paşa'yı idam ettirmesinden ve devşirme sistemine geçmesinden sonra, ulema bu makama Osmanlı'nın sonuna kadar gelememiştir (Okumuş, 2005:107). Ancak Fatih döneminde, İstanbul müftüsü baş müftü olarak kabul edilip kendisine şeyhü'l-islam denilmiş (Danişmend, 1971:V/109), Fatih'in kanunnamesinde de protokoldeki yerinin sadrazamdan önde olması gerektiği söylenmiştir (Uzunçarşılı, 1984:178). Osmanlı'nın cülus törenlerinde; padişahın, sadece şeyhü'l-islamın önünde ayağa kalması ve bir müddet beklemesi geleneği de ulema sınıfının devlet katındaki yerini gösterir bir örnektir (Uzunçarşılı, 1984:205). Kanuni Sultan Süleyman dönemine kadar şeyhü'l-islam azledilemez olarak kabul edilmişlerdir. İlk şeyhü'l-islam azlini, tasavvuf karşıtı görüşleri nedeniyle Çivizade Şeyh Muhyiddin Mehmet Efendi'yi (1491-1547) görevinden alarak Kanuni gerçekleştirmiş (Köseoğlu, 2004:249), bu

tarihten sonra sık sık olmasa da şeyhü'l-islamın görevlerinden azledildikleri olmuştur. Ancak bu aziller devletin diğer bürokratlarının azilleri yanında çok az sayıda kalmıştır.

Fetva makamı olan şeyhü'l-islamın verdiği fetvalar; padişah veya sadrazam tarafından uygulanmıştır. Osmanlı'daki bütün iktidar değişikliklerinde şeyhü'l-islamın fetvasına başvurulmuş olması, dinin meşruiyet kaynağı ve sınırlayıcı olarak üstlendiği rol açısından dikkat çekici bir noktadır.

Ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar Osmanlı'da ulema, devletten ve padişahattan bağımsız ayrı bir erk, Batıdaki ruhbanlar gibi bir sınıf olarak görülemez. Ulema devlete bağlı, devlet bürokrasisi içerisinde örgütlenmiş, devletin yanında bulunan bir gruptur. Devletten bağımsız bir sınıf olmasa da ulema, padişahları tahttan indirip tahta çıkaracak güce sahip olmaları ve birçok devlet icraatının, fetvalarına dayanıyor olması nedeniyle devlet içerisinde çok önemli bir konumda kabul edilmiş, siyasi ve sosyal hayatın bütün alanlarında etkili bir rol oynamıştır (Cihan, 1994:49). Bu nedenle Osmanlı'nın idari sisteminde ulemaya ayrıcalıklı bir konum verilmiş (Mumcu, 1985:69-71), diğer devlet görevlileri gibi kolaylıkla katledilmemişler (Aktaran: Okumuş, 2005:113), şahsi malları müsadere edilmemiş (Cihan, 1994:17-18), vergiden muaf tutulmuşlardır (Lewis, 1991:439). Fatih kanunnamesi ile protokoldeki yeri sadrazamın önünde olmasına karşın; devletin işlerinin görüşüldüğü Divan-ı Hümayun'un üyesi olmayan şeyhü'l-islam, divanda alınan kararların hukuki denetimini yapan ve gerekirse bu kararları şeriata aykırı görüp reddeden bir konumdadır (Hourani, 1994:44).

Sonuç olarak Osmanlı; uygulanan millet sistemi, şeyhü'l-islamın divanda yer almaması veya örfi hukuk normlarının hukuk sisteminde büyük yer tutması gibi nedenlerle kimi tarihçi ve siyaset bilimcileri tarafından laik olarak nitelendirilmiş olsa da; Osmanlı'da din devlet ikileminin olmadığı, dinin her alanı olduğu gibi siyasi ve idari alanı da düzenlediği görülmektedir. Yine Osmanlı'da; siyasi iktidardan bağımsız, hiyerarşik bir şekilde örgütlenerek siyasi iktidarı denetleyen ve siyasi iktidara yaptırım uygulayabilecek konumda olan bir din adamları sınıfı olmadığı için teokratik bir yönetimden de bahsedilemez. O halde Osmanlıyı anlamaya çalışırken bunu kendi gerçekliğinde yapmak; laiklik, teokrasi gibi izah tarzlarına girişmemek gerekmektedir. Kendi gerçekliğinde baktığımız zaman Osmanlı, meşruiyet kaynağı din olan, din ile yönetimin bir olduğu bir devlet olarak tanımlanabilir (Okumuş, 2005:128).

Bütün Müslümanları tek çatı altında toplayan bir devlet yapısı tahayyül eden, sadece belirli şartları taşıyan kişilerin devlet başkanı olabileceğini söyleyip, bütün yetkileri elinde tutan bir idareci öneren Maverdi'nin, Osmanlı'yı direkt olarak etkilediği söylenemez. Ancak, devlet sistemi ile ilgili ilk müstakil kitabın yazarı olarak Maverdi, kendisinden sonra oluşmuş bütün devletleri dolaylı olarak etkilemiştir denilebilir. Onun; dini devlet için bir meşruiyet kaynağı olarak görmesi, dinin yöneticilerin yetkilerini sınırlama işlevinden bahsetmesi, devlete ulemayı gözetme görevini yüklemesi; Osmanlı'nın Maverdi'den etkilendiği yönler olarak tespit edilebilir.

7.3. Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi

Küçük Kaynarca Anlaşması'yla ortaya çıkan; Osmanlı'nın Batı karşısında güç yitirmiş ve Batı'nın Müslüman ülkelerden daha güçlü ve birçok açıdan ilerlemiş olmasının Müslümanlarca anlaşılması, Müslüman aydınların bir şok yaşamasına neden olmuştur. İslam Siyaset Düşüncesinin çağdaş dönemi, Küçük Kaynarca Anlaşması sonucunda yenilginin farkına varılması ve bunun için çözümler üretilmesiyle başlatılabilir.

Klasik dönemin sona erdiği, Tanzimat Fermanı'yla yeni bir dönemin açıldığı XIX. asırda; Osmanlı'nın ve temsilcisi olduğu İslâm âleminin, eski gücünü yitirmiş olduğunun aşikâr hale gelmesi; dönem aydınlarını arayışlara yöneltmiştir. Modernist zihin yapısına sahip bu aydınlar, güç yitiminin nedenlerini araştırarak işe başlamışlar ve geri kalmışlığın; keyfi idareler nedeniyle halkın kötümser, bıkkın ve tembel bir tavra büründüğü, kaderciliğin ön plana çıkmış olduğu tespitini yaparak (Kara, 1987:I/19); devletin yönetim sistemiyle ilgili yeni bir yapılanmanın gerekli olduğunu söylemişlerdir. Bunu yaparken bir taraftan; oryantalistlerden gelen monarşik sistem eleştirilerine cevap yetiştirmeye çalışmışlar, diğer taraftan da; Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler devrini yeniden ele alarak o dönemlerdeki yönetim esaslarından olan; şura, biat, gibi kavramları; Batı'da oluşmaya başlayan; demokrasi, kamuoyu, seçim gibi kavramların yerine kullanarak, yönetim alanında yeni bir düzenlemenin yapılması gerekliliği üzerinde durmuşlardır (Türköne, 1991:272). Vardıkları bu sonuçla da, dönemin Müslüman aydınları; meşruti idarelerin destekçisi olmuş ve değişimleri desteklemişlerdir.

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren başlayıp (Küçük Kaynarca), günümüze kadar devam eden süreçte İslam Siyaset Düşüncesini genel bir bakışla inceleyecek olursak; birbirini

besleyerek ve gelişen olaylardan etkilenecek üç farklı dönemin ortaya çıktığı gözlemlenebilir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından XX. yüzyılın ilk yarısına kadar devam eden ilk dönem; Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, I. ve II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet'in kuruluşu ile hilafetin kaldırılmasını kapsayan Osmanlı'nın çöküş yıllarıdır.

İkinci dönem ise; hilafetin kaldırılışı sonrasında Müslümanların boşluğa düştükleri ve yeni arayışlar içerisinde oldukları zamanlardır. Hz. Peygamberin vefatından sonra oluşturulan ve 1924'de kadar varlığını kimi zaman etkin, kimi zaman ise edilgen bir şekilde devam ettiren hilafetin kaldırılması, bütün Müslümanların ikinci bir şok geçirmesine neden olmuştur. Bu dönem, Müslümanların kurmayı hedefledikleri İslam devleti tartışmalarıyla geçmiş ve iki kutuplu dünyanın, ideolojiler döneminin, sona ermesi ve Müslümanların bazı kazanımlar elde etmelerine rağmen ulaşmaya çalıştıkları devlet sistemine ulaşamadıklarının ortaya çıktığı; 1980'lerin sonu ile 1990'ların başın kadar devam etmiştir.

Üçüncü dönem ise yine Müslümanların yaşadıkları bir şokla başlatılabilir. İki kutuplu ve ideolojilerin çatıştığı ikinci dönemde ideoloji haline getirilip sloganlarla savunulur hale gelen İslam'ın, Pakistan, İran, Sudan gibi ülkelerde yaşadığı yönetim deneyimlerinin istenileni verememesi ve diğer ideolojiler gibi ideoloji haline getirilen İslam'ın da tükenip tükenmeyeceği tartışmaları, Müslümanların yaşadığı üçüncü şoktur. Bu şoktan sonra 1990'larla başlayan üçüncü dönemin halen devam ettiği söylenebilir. Bu dönemde Müslüman aydınlar, neredelerde hata yapıldığını tespit etmeye ve kendi ifadeleriyle; geç kalmış bazı keşifler yapmaya başlamışlardır.

İslam siyaset düşüncesinin geçirdiği bu üç dönem, din-devlet ilişkisi açısından, çalışmamızda incelenirken, günümüzde etkisinin sürdüğüne inandığımız üçüncü dönemde fikir üreten düşünce adamlarının görüşlerine genel olarak yer verilmeye çalışılacaktır. Bu üç dönemin sadece ilkinde; İslam Siyaset Düşüncesini etkileyip iz bırakan Türk düşünürlerin var olduğu, diğer dönemlerde ise; ülkemizdeki düşünce adamlarının diğer İslam ülkelerinde oluşturulan fikir akımlarından etkilenecek fikir ürettikleri, özgün fikirler ortaya koymadıkları dikkatlerden kaçmamalıdır

7.3.1. İlk Dönem: Devleti Kurtarma Çabaları

Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesinin ilk döneminde, Cemaleddin Afgani (1838-1897), Seyyid Ahmet Han (1817-1898), Ali Suavi (1839-1878), Muhammed Abduh (1849-1905),

Reşid Rıza (1865-1935), Said Halim Paşa (1863-1921), Ziya Gökalp (1875-1924), Seyyid Bey (1873-1925), Ali Abdurrazık (1883-1967), Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) gibi düşünürler fikir üretmişlerdir. Bu dönemde İslam Siyaset düşüncesini temel problemi; devleti kurtarma yollarını aramak olmuştur. Bunun için dönemdeki bazı aydınlar; Küçük Kaynarca'dan sonra devletin yerine kullanılmaya başlayan hilafetin yeniden güçlenmesi ve mutlak gerekliliği üzerinde dururken, bazı aydınlar da; Müslümanların selameti için hilafetin kaldırılması gerektiğini savunmuşlardır. Bu dönemde; ilk defa ciddiye alınmaya başlayan, Batılı değerlerle karşılaşan İslam Siyaset Düşüncesi, yenilmişlik psikolojisi ile batılı değerlere tepkisel bir tavır almış, Batı karşısında yaşanan yenilgilere çözüm aramış ve çözümün “öze dönüş” olduğu sonucuna varmıştır (Atalar, 2006:27).

Geleneksel kaynakları reddedip temel kaynaklara dönmek, Tanzimat ve Islahat Fermanları'nda denenen ve başarı elde edilemeyen Batı taklitçiliğini terk etmek, temel kaynaklar baz alınarak ıslahat yapmak, Batılı güçlerin sömürge işgallerine karşı direnmek, akla ve bilime değer vermek, İslam Birliğini korumak; Osmanlı tecrübesinden etkilenip önemli sonuçlar çıkaran bu dönem İslam Siyaset Düşüncesi'nin temel argümanları olmuştur. Bu dönemde; saltanat, mülk, hilafet, imamet gibi siyasi kavramlar yerine, adalet, meşveret, ehliyet, eşitlik, maslahat gibi siyasi kavramların öne çıktığı görülmektedir.

Birinci dönem düşünürleri arasında, devleti ve hilafeti kurtarmak olarak belirlenen problemi çözmeye yöntemleri konusunda farklılaşmalar ortaya çıkmış; Cemaleddin Afgani, öze dönüş için acil tedbirler alınarak ıslah programlarının uygulamaya geçmesini önermiş (Fahri, 1998:337-344; Mahzumi, 2006:222-225) ve bu amaçla Urvetu'l-Vüska gibi direnişçi bir teşkilatlanma kurmuştur. Seyyid Ahmed Han ve Afgani'nin öğrencisi Muhammed Abduh ise; ıslah sürecinin acil bir şekilde gerçekleşemeyeceğini, bunun eğitimle ve tedrici bir şekilde yapılabileceğini söylemişlerdir. Bu amaçla; Seyyid Ahmet Han Aligarh Koleji gibi eğitim kurumlarının açılmasını önermiştir. Bu metot farkının bütün modern İslam siyaset düşüncesi boyunca var olduğu görülmektedir. İkinci dönemde; birinci metodu kullanmayı seçen Seyit Kutup ve Mevdudi gibi şahsiyetler bulunurken üçüncü dönemde; Fazlurrahman, Turabi, Gannuşi gibi ikinci metodu benimseyen kişiler bulunmaktadır. Genellikle bu iki metodun kullanıldığı modern İslam siyaset düşüncesinde; Ali Abdurrazık'ta olduğu gibi laiklik savunuculuğuna veya Reşid Rıza'da olduğu gibi selefi gelenekçiliğe kayıldığı da olmuştur (Eliacı, 2011:312).

Birinci dönem olarak nitelediğimiz zaman zarfında oluşan fikirlerin genel bir değerlendirmesini yaptıktan sonra; bu dönem içerisinde değerlendirebileceğimiz Osmanlı aydınlarının, hilafetle ilgili görüşlerine ve savundukları yönetim şekline bakmak; din-devlet ilişkisi ile ilgili görüşlerini ortaya koyacaktır. Bu dönemde fikir üreten ve İstanbul'da Şehzadebaşı Camii'nde verdiği vaazları ile ün kazanan Osmanlı aydınlarından Ali Suavi'nin (1839-1878), hilafetle ilgili yaklaşımları, din-devlet ilişkisine; din adamı hüviyetine sahip bir kişinin bakış açılarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Meşrutî bir yönetim sistemi öneren Ali Suavi, Osmanlılık ideolojisine karşı Türkçülüğü, dini yönetim şekli yerine laikliği, monarşiye karşı cumhuriyeti savunmuş ve Hz. Peygamberin, yerine halife diye bir vekil bırakmadığını, onun için de hiç kimsenin böyle bir vekillik iddiasında bulunamayacağını söylemiştir (Ülken, 1966: I/104-105). Onun hilafetle ilgili görüşleri; hilafet kaldırılmadan, hilafetin meşruluğunun din adamları tarafından bile tartışmaya açıldığının bir göstergesidir.

Batı ile İslâm dünyasını siyasal ve toplumsal yönden kıyaslayan ve iki toplumun da, farklı yönlerden birbirinden üstün olduğu tespitini yapan dönem aydınlarından Sait Halim Paşa (1863-1921), İslam'a göre yönetim metodunu şu şekilde açıklamıştır; İslam toplumunun şeriatın uygulanması amacıyla Müslümanların birliğini temin edecek ve aralarında dayanışmanın oluşmasını sağlayacak bir meclise ihtiyacı vardır. Bu meclis, gücünü milletten almalıdır ve kurulacak olan hükümeti denetlemekle görevli olmalıdır. Sait Halim Paşa, meşrutî bir yönetimi desteklemiş, aynı zamanda güçlü iktidar için yetkilerin tek bir şahısta toplanması gerektiğini söylemiş, yetkileri elinde tutacak devlet başkanının da millet iradesi ile seçilmesi gerektiğine vurgu yaparak monarşiye karşı olduğunu açıkça ortaya koymuştur (Halim Paşa, 1991:223-291). Bu görüşleriyle Sait Halim Paşa'nın İslam'a en uygun yönetim şekli olarak millet iradesine dayanan cumhuriyeti gördüğü anlaşılmaktadır.

Monarşiye karşı olmakla birlikte, Hilafetin gerekliliği üzerinde duran Ziya Gökalp (1875-1924), halifeliğin devamı için monarşiye gerek olmadığını söyleyerek; milletleşme sürecine girmiş İslam ümmetinin hilafeti, İslâm milletleri arasında oluşturulacak bir birlikle devam ettirebileceğini ifade ederek, halifenin belli periyotlarla İslam milletleri arasından seçilebileceği önerisini getirmiştir (Gökalp, ty:44-45). Ziya Gökalp'ın; ulus devlet şeklinde örgütlenmenin artık kaçınılmaz olduğunun farkına vardığı ve bu realite karşısında İslam ümmetinin bir arada tutulabilmesi için yapılması gerekeni araştırdığı, bu görüşlerinde, ortaya çıkmaktadır.

Hilafetin kaldırıldığı dönemde Adliye Vekili olan, Usul-i Fıkıh-Medhal'ın yazarı Seyyid Bey'in, hilafetin kaldırılması tartışmaları sırasında Mecliste din adamı hüviyeti ile yaptığı konuşma; hilafetin kaldırılmasına karşı olan muhalefetin direncinin kırılmasına neden olmuştur. Konuşmasına; siyasi değil dini izahlar yapacağını belirterek başlayan Seyyid Bey, hilafetin hükümet demek olduğunu ve İslam'da hilafet diye bir yönetim tarzının olmadığını söylemiştir. Hz. Peygamberin de yönetim işini kendisinden sonrakilere bıraktığına dikkat çeken Seyyid Bey, İslam'ın yönetimle ilgili iki düsturu olduğuna vurgu yapmıştır. “Kur'an-ı Kerim hükümet ve memleketin idaresi konusunda bize iki düstur gösteriyor: Biri bugün medeniyet âleminde yürürlükte olan meşveret (şura) kaidesidir ki, bunu Kur'an bize 1300 sene evvel ortaya koymuştur. O da “Onların işleri kendi aralarındaki şura ileler.” (Şura:38) Kur'an'da zikredilen ikinci düstur da ulu'l-emre (devlet başkanına) itaattir. Kur'an-ı Kerim'de “Allah'a, Peygamber'e ve içinizden emir (idare) sahibi olanlara itaat ediniz.” (Nisa:59), buyrulmaktadır. İşte bu ikinci düsturdur. Bu da anarşiyi, hükümsizliği ortadan kaldırmak ve uzaklaştırmak içindir...” diyen Seyyid Bey; hilafetin kaldırılmasında şer'an bir mahzur olmadığını vurgulamıştır. Seyyid Bey; dini ve dünyevi otorite farklılığına işaret etmiş, Hulefâ-i Raşidîn'den sonra iş başına gelenlerin “halife” olarak anılmalarına rağmen dini otoriteye sahip olmadığını savunarak; mevcut hilafetin kaldırılması gerektiğini söylemiştir (Seyyid Bey, ty:174).

Hilafetin ilgasında etkili olmasına rağmen, çok fazla tepki almayan bu görüşlerin benzeri; kısa süre sonra Ezherli âlim Ali Abdurrazık tarafından, Mısır'da, 1925 yılında kaleme alınmış ve çok fazla tepki alarak; müellifinin yargılanmasına, ulemalık payesinin elinden alınmasına neden olmuştur. Ömer Rıza Doğrul tarafından “İslam'da İktidarın Temelleri” adıyla Türkçeye çevrilen el-İslâm ve Usûlü'l-Hüküm adlı eserinde Ali Abdurrazık; İslam'ın tamamen manevi alanla ilgilenen, dünya işlerine ait hüküm ve icralarla hiçbir alakası olmayan bir din olduğunu, Hz. Peygamber'in yaptığı savaşları devlet yöneticisi sıfatıyla ve hükümdarlık uğruna yaptığını, bu savaşların dini tebliğle ilgisinin olmadığını söylemenin; dini yönden bir sakınca içermediğini, Hz. Peygamber dönemine ait devlet ve yönetim sistemiyle ilgili açık ve kesin hiç bir bilgi ve hükmün olmadığını aksine kapalılık, tutarsızlık, eksiklik ve boşluğun olduğunu, Hz. Peygamber'in vazifesinin; yönetme değil yalnızca dini tebliğ ve öğretmekten ibaret olduğunu, halife seçmenin ümmetin dini borcu olduğunu ortaya koyan bir sahabe icmasının olmadığını, kazanın (adalet dağıtımı) dini bir vazife olmadığını,

Hz. Peygamberden sonra gelen halifelerin yetkilerini dinden ve Allah'tan almalarının söz konusu olmadığını iddia etmiştir (Bkz.; Abdurrazık, 1995).

Hilafetin ilgasını destekler mahiyetteki bu görüşlere yönelik bazı tepkiler de ortaya çıkmıştır. Osmanlı'nın son Şeyhü'l-islam'ı Mustafa Sabri Efendi, "Hilafetin İlgasının Arkaplanı" adıyla neşredilen eserinde; hilafet kavramının hilafet-saltanat diye ayrılamayacağını, bunun Fransız İhtilali'yle ortaya çıkan din-devlet ayırımına neden olacağını, bu durumun da; dini otoritenin, yani dinin, siyasi hayattan soyutlanması sonucunu beraberinde getireceğini söylemiştir. Mustafa Sabri Efendi'ye göre hilafetin kaldırılmasıyla varılmaya çalışılan hedef; laikliktir ve laiklik de dinsizlik demektir. Mustafa Sabri Efendi'nin, hilafet konusunda, kendisine Maverdi'yi dayanak alarak; sadece Hulefa-i Raşidin dönemindeki hilafeti değil, sonraki dönemlerde uygulamada olan hilafeti de meşru kabul ettiği görülmektedir (Sabri Efendi, 1996:98-99, 112-115, 121 vd, 160-161).

7.3.2. İkinci Dönem: Hilafetten Ulus Devlet Anlayışına Geçiş

Müslüman düşünürlerin, devleti kurtarma adına hilafet tartışmaları yaptıkları ilk dönemin sonlarında, bu tartışmaları sonlandıracak bir olay gerçekleşmiş; 3 Mart 1924'te de Hilafet; "Hilafet, hükûmet ve cumhuriyetin mânâ ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan, Hilafet makamı mülgâdır" (Ceylan, 1991:I/176) denilerek kaldırılmıştır.

Abduh'un öğrencisi olan Reşid Rıza, birinci dönem ile ikinci dönem arasında bir köprü olmuş; kendisi de önceleri, birinci dönem düşünürleri gibi devleti ve hilafeti kurtarma çabası içerisindeyken, hilafetin kaldırılışıyla ikinci dönemi etkileyen teorisini ortaya koymuştur. Reşid Rıza; "el-Hilâfe evil-İmametil-Uzmâ" adlı eserinde; önce, hilafetin İslam siyaset teorisindeki temellerini tespit etmiş ve bu teoriyle Müslümanların siyasi uygulamaları arasındaki farkları göstermiştir. Daha sonra, hilafet teorisinin; uygulanması zor şartlar içerdiğini belirtmiştir. Ona göre; ideal olana ulaşmanın zorluğu ortadayken bunun için çaba sarf edilmemeli, uygulanabilecek olan tercih edilmelidir. Uygulanabilecek olan ise; ulus devletler şeklinde yapılmış olan Müslüman ülkelerde, İslam Devleti kurmaktır (İnayet, 1988:134). İslam Devleti fikrinin ilk savunucusu Reşid Rıza, İslam'a karşı menfi tavır alıp onun sadece manevi alanla ilgilenmesi gerektiğini savunanlara karşı; İslâm'ın bir hidayet dini olduğu kadar bir hâkimiyet, siyaset ve yönetim dini olduğunu söyleyerek, İslam'ın bir hukuk

sistemi ortaya koyduğunu ve İslam hukukunun uygulanabilmesi için de; İslam devletinin gerekli olduğunu savunmuştur (Rıza, 1991:210).

Küçük Kaynarca Anlaşması'ndan sonra oluşmaya başladığı tespitini yaptığımız; Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesindeki ikinci dönemin, hilafetin kaldırılışından sonra yaşanan çalkantılı dönemden itibaren başladığı söylenebilir. Hilafetin kaldırılışı sonrasında; devleti ve hilafeti tekrar diriltmek için harcanan çabaların boşa çıkması ve ortada kurtarılabilecek bir hilafetin kalmaması; düşünürleri ulus devletler içerisinde İslam Devleti kurma düşüncesine itmiştir. Kur'an'da; konumu belirlenmiş İslami bir devlet şekli ve siyasal bir rejim modeli olmamasına rağmen, bu dönemden sonra; Müslüman düşünürler, İslâm'ın meselelerini ancak İslâm Devleti çözer düşüncesiyle ve Batı'ya karşı tepkisel bir şekilde; hilafet düşüncesinden, ulus devlet içerisinde İslam devleti kurma düşüncesine geçiş yapmışlardır (İnayet, 1988:131). Hasan el-Benna (1906-1949), Seyyid Kutup (1906-1966), Mevdudi (1903-1979) gibi fikir ve siyaset adamlarının aktörlüğünü yaptığı bu dönemden sonra, İslam Dünyası'nda ortaya çıkan siyasi akımlar; birbirlerinden farklı modeller gibi görünseler de, neredeyse hepsinin ortak hedefi; Asr-ı Saadet'teki İslam Devleti'ni yeniden diriltmek olmuştur (Ocak, 1998:8).

Osmanlı'nın son dönemlerinde, Batı'nın her alanda İslam Dünyası'nın önüne geçtiğinin fark edilmesiyle başlayan kompleksli tavır neticesinde; geri kalmışlığın sorumlusu olarak İslam görülmeye başlanmış, bu da İslam'a karşı, çoğu zaman açık bir şekilde ortaya konulmasa da, menfi tavırları beraberinde getirmiştir. Osmanlı'nın yıkılışından ve Batı'lı işgallerin sona ermesinden sonra bağımsızlıklarını kazanan Müslüman ülkelerde; askeri vesayetle kurulan iktidarların, İslam karşıtı tavırları bu durumun bir sonucu olmuştur. Ancak anti-islamist olarak nitelenebilecek bu tavırlar; bireysel ve toplumsal kimliğini, yaşama biçimini güvence altına almak isteyen Müslüman halk arasında; çoğu zaman gizli bir tepkinin gelişmesine neden olmuş ve bu tepki bütün Müslüman ülkelerde İslamcılık hareketlerini ve İslam Devleti idealini beslemiştir (Ocak, 1998:8).

Ulus devletlere bölünmüş Müslüman ülkelerde; yönetimi ele alanlar tarafından, ısrarla İslam'ın dünya dışına itilmesi ve sadece vicdanlara hapsedilmesi şeklindeki dayatmalar karşısında, bu dönem düşünürleri; İslam'ın aynı zamanda siyasal bir din olduğunu, dünya ile ilgili söyleyeceklerinin de bulunduğunu, İslam'ın sadece ahiret hayatıyla sınırlandırılıp vicdanlara bırakılamayacağını, devletle ve yönetim sistemiyle ilgili önerilerinin bulunduğunu, işgale uğramış İslam topluluklarını kurtarmak için mücadele edilmesi gerektiğini, İslam'ı

devletten ve toplum yaşamından soyutlamaya çalışan yönetimlere karşı cemaat, örgüt, parti vs. kurarak mücadele edilmesi ve gerekirse ayaklanmalarla zalim yöneticilerin devrilmesi, yerlerine İslam Devletleri kurulması gerektiğini söylemişlerdir (Eliacık, 2011:310). Hayalini kurdukları devletin henüz var olmaması ve bu devleti kurmak için mücadele veriyor olmaları nedeniyle, dönem düşünürleri; devrimci ruhla radikal muhalefet yapan, İslamcı sıfatını alarak etkin bir şekilde siyasetle uğraşan kişilerdir. İslam adına yapılan etkin siyaset, İslam'ın siyasi alan dışında söylediklerinin ikinci plana atılmasına ve biran önce devlet kurmak isteyen bir siyasi akım gibi görülmesine neden olmuştur.

1920'lerden itibaren Mısır'da Hasan EI-Benna'nın, Pakistan'ın kuruluşundan sonra Ebu'l-A'la el-Mevdudî'nin başını çektiği ve ilk zamanlarında daha çok kendini; İngiliz sömürgeciliğine karşı tepki olarak gösteren siyasi İslami hareketler, bu dönemde ortaya çıkmışlardır. Birinci Dünya Savaşı sonrasında; sömürgeciliğe karşı bağımsızlık mücadelesi veren İslami hareketler, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra İslam ülkelerinde kurulmuş olan sözde bağımsız rejimlere karşı yapılanarak; İslam'ın siyasi, sosyal ve ekonomik alanlarda söylediklerine vurgu yapmışlardır. Pakistan'da Cemaat-ı İslamî, Mısır ve diğer Arap ülkelerindeki Müslüman Kardeşler bu tür yapılanmalara verilecek örneklerdir.

Mısır'da 1929 yılında Hasan EI-Benna tarafından kurulan Müslüman Kardeşler; selefi ekolün temel prensiplerini itikadi bakış açısı olarak benimsemiş, İbn-i Teymiyye ve İbn Kayyim el- Cevziyye'nin düşüncelerine bir hayli atıfta bulunmuşlar, bu da diğer İslami hareketler üzerinde etkili olmuştur. Aynı şekilde; Seyyid Kutub'un "Fi Zilali'l-Kur'an" adlı tefsiri ve Türkçeye Yoldaki İşaretler olarak tercüme edilen "Me'alimu Fi't-Tarik" adlı eserleriyle, Ebu'l-A'la el-Mevdudî'nin "Tefhîmu'l-Kur'an" adlı tefsiri ve Türkçe'ye; Kur'an'a Göre Dört Terim olarak tercüme edilen; "el-Mustalahat'ül- Erbaa fil- Kur'an" adlı eseri, siyasi İslamî hareketlerin ideolojik temelini oluşturmuştur. Reşid Rıza'nın, Abduh'tan etkilenecek; şura, içtihad vb. diğer klasik dönemde yoğun olarak kullanılan terimleri 'modern' içeriklerle tanımlayıp, "İslam Devleti" kavramını ortaya atması ve Seyyid Kutub'un; modernitenin bütün unsurlarından arınmış bir şekilde "İslam Devrimi'nin" temel ideolojisini oluşturan; "Kur'an'a Göre Dört Terim" kitabının yazarı Mevdudi'den etkilenecek, içinde bulunduğu toplumu "Cahiliye Toplumu" olarak nitelemesi; bu dönem ortaya konulmaya çalışılanlara örnek gösterilebilir (Kutup, 2011:116). Seyyid Kutub tarafından literatüre sokulan; "Cahiliye Toplumu" kavramı, hem modern dönemdeki toplumun Müslümanlığını

sorgulayarak yeni bir ‘toplum’ tanımlaması getirmekte, hem de mevcut siyasi yapıların meşruiyetini reddetmektedir. Yapılması gereken; Hz. Peygamberin Mekke şartlarında uyguladığı yöntem olan Rabbani yöntemi uygulayarak, cahiliyyeyi ortadan kaldırıp, ümmeti tesis etmektir. Önce “La ilahe İllallah” denilerek cahiliye reddedilmeli, daha sonra; içinde bulunulan cahili toplumdan ayrı bir örgütlenmeye gidilerek güç kazanılmalı ve Hz. Peygamber’in Medine’de yaptığı gibi Müslümanların iktidarı kurulmalıdır (Kutup, 2011:109). Yazarlarının soğuk savaş döneminin ideolojik ortamından etkilendiği aşikâr olan bu eserlerde; geleneksel form ve yapılar cahiliye dönemi kalıntıları olarak görülüp reddedilmekte, tevhid ve şirk kavramları dar çerçevede ele alınarak sloganik bir tavırla her olgu; bu iki kavramla sınıflanmaya çalışılmakta, “öze dönüş” amacıyla; 14 asırlık gelenek yok sayılmaktadır.

Çoğunlukla geleneksel uygulamalara atıflar yapsa da, İslam Devleti kuramı; devleti araç olarak gören İslam’ın aksine, ortaya çıktığı yüzyılın diğer ideolojileri gibi; devleti merkeze alan modern ideolojik bir akımdır. Geçtiğimiz yüzyılda sıklıkla tekrarlanan kapitalizm ve komünizm dışında İslâm’ın üçüncü bir yol olduğu tezi; bu iki ideoloji kadar İslam Devleti kuramının da modernite ile bağlantısını göstermektedir (Sargın, 2001:93). Her ne kadar İslami bir yöntemle kurulması planlanmış olsa da, bu dönemde ortaya atılan ve Batıya tepki olarak ortaya çıkan gruplar tarafından dillendirilen; “İslam Devleti” kavramı, Batı toplumunun geçirdiği tarihsel dönem olan modernitenin bir getirisi olan ulus devletin başına; “İslam” sıfatı eklenerek, İslam’ın dünyevi bir ideoloji haline getirilmesi anlamına gelmektedir.

Yukarıda bahsedilen kaynaklardan beslenerek, İslam’ı soğuk savaş dönemi şartları gereği bir ideoloji olarak gören İslami hareketler, soğuk savaş dönemi sona erinceye kadar çok popüler olmuş ve çokça taraftar bulmuşlardır. Ancak dindar insanların gelenekten gelen yaşamındaki dini hassasiyet ve değerlerini, modernliğin ve sekülerizmin lehine tasfiye eden bir rol üstlenmişler, tevhidilik ve “öze dönüş” adına; tüm İslami değerlerle ve geleneksel dini unsurlarla savaşarak, bu değerleri cahiliye ve hurafe diye adlandırarak tasfiye etmişlerdir. Bu hareketler; İslam’ı ekonomik, siyasal ve sosyal bir obje ve bir devlet ideolojisi olarak görüp; İslam’ın ferdi boyutunu, gayba imanı, İnsanın Allah’la ve diğer insanlarla ilişkilerini düzenleyen kısmını ve daha önemlisi ahiret boyutunu önemli ölçüde göz ardı etmişlerdir. Soğuk savaş döneminin sona ermesiyle de, diğer ideolojiler gibi İslami hareketler de; karşılaşılan yeni problemlere cevap üretemez olmuş ve sonları gelmiştir. İslamcı ideolojik

projelerin başarısızlığının; İslam'ın başarısızlığı gibi lanse edilmeye çalışılması ve İslam'ın iflas ettiği söylemi; dini, ideoloji haline getirmenin yanlışlığını gözler önüne sermiştir.

7.3.3. Üçüncü Dönem: Demokrasinin Savunulması

İslam Siyaset Düşüncesinin, 1990'larda başlayıp, halen yaşanmakta olduğunu söyleyebileceğimiz üçüncü döneminde; doğu bloğunun yıkılmasıyla tek kutuplu bir dünya meydana gelmiş, Pakistan, İran, Afganistan ve Sudan'da ikinci dönemin temel amacı olan İslam devletleri kurulmuş, Mısır, Cezayir, Tunus ve Türkiye gibi Müslüman ülkelerde İslamcıların başarısızlıkla sonuçlanan iktidar deneyimleri olmuştur. Buna rağmen, Müslümanların sorunları çözülmemiş, bu durum da; sorgulamaların başlamasını beraberinde getirmiştir. Bu sorgulamalar, diğer bölgelerde tartışılmaya başlanan; devletin ne olduğu sorusunun, İslam coğrafyasında da tartışılmaya başlanmasına neden olmuştur. Bu dönemde fikir üreten; Fazlurrahman, Turabi, Gannuşi, Abdülvehhap el-Efendi, Muhammed Abid el-Cabiri gibi şahsiyetler; devleti kurtarmak veya yeni bir devlet kurmak için değil, yaşanılabilir bir devletin nasıl olması gerektiği sorusuna cevap bulmak için çalışmışlardır. Problemlerle dolu İslam devleti deneyimleri ve özellikle İran ve Taliban hakimiyetindeki Afganistan'ın durumu, bu dönem düşünürlerini; İslam devletinin nasıl kurulacağını belirleyecek metot tartışmasından uzaklaştırarak, kurulan İslam devletlerinin meşruluğunu ve devletin ne olduğunu sorgulayan; amaç tartışmasına itmiştir (Eliaçık, 2011:311).

Son dönem düşünürlerinden Fazlurrahman, İslam'ın siyasi alanda söyleyecekleri olan bir din olduğunu ve siyasi görüşünün bulunduğunu belirterek, İslam'ın siyasi görüşünün; yeryüzünde adalete ve barışa dayalı bir düzen kurmak olduğundan söz eder. Bu düzeni oluşturmakla görevli olanların ise; Kur'an'dan ilkeler çıkaran Müslümanlar olduğunu, İslam'ın yönetim şeklinin; meşveret ilkesine dayandığını, demokrasiye yaklaşımının da olumlu olduğunu, zira demokrasinin, ortaçağ yönetim biçimleri olan hilafet veya Şii masum imam anlayışından daha fazla Kur'an'ın amaçlarına hizmet etmekte olduğunu belirtir. Fazlurrahman, bu tespitleri yaparken; Batılı bir kavramı Kur'an'la meşrulaştırma çabası içerisinde olmadığını, bunun yeniden bir keşif olduğunu vurgular. Ona göre, İslam'ın din-devlet ilişkisine bakışını anlamak için; Hz. Muhammed'in Medine uygulamalarına bakmak gerekir. Buna göre, dinle devlet arasında; kardeşlikten, işbirliğinden veya birbirlerinin uzantısı olma durumundan bahsedilemez. Çünkü; İslam'da devlet, tek başına bir anlam taşımaz. Devlet, İslam'ın ahlaki- manevi bir yansıması, şeffaf bir araçtır. Önemli olan İslam'ın

ilkelerinin uygulanmasıdır ve bunun için de Müslüman'a düşen görev; dünyayı yeniden düzenlemek, yolsuzlukları önlemek suretiyle ahlaki ve sosyo-politik düzen kurmak için; Allah'a inanmak, ibadetleri yerine getirmek, zekât vermek, marufu emretmek ve münkeri nehyetmek olarak formüle edilmiştir (Fazlurrahman, 1995:8-9). Bunları yapan Müslümanların oluşturmuş oldukları devlette; İslam kendisini zaten gösterecektir. Bütün Müslümanlara yüklenen bu sorumluluk gereği, Müslümanlar; meşveret ilkesinin gereğini yapıp, demokratik yöntemlerle adalete ve barışa dayalı bir düzen kurmalı ve bu düzen kurulurken mecbur kalınmadıkça şiddete başvurmamalıdır.

Sudan'da 1989 yılında gerçekleştirilen Milli Selamet Devrimi'nin teorisyeni Hasan Turabi (Sanal; disiliskiler.pol.tr); meşveret, şura, icma gibi İslam'ın siyasi terimlerini; yaşadığı döneme göre yeniden yorumlamış ve bu değerlerin Sudan Anayasası'nda aynen yer almasını sağlamıştır. İcma'nın zorunluluk olduğunu ifade eden ayetlerde; belirli kişilerden değil, genel olarak müminlerden bahsedildiğini söyleyen Turabi; “onların işleri aralarında şura iledir.” (Şura:38) ayetinin bağlayıcı bir emir olduğunu, “ümmetim delalette toplanmaz” (İbn-i Mace, Fiten:8) hadisinin ve buna benzer birçok hadisin; Müslümanları cemaate bağlanmaya çağırdığını, cemaatin ise; belirli kişilerden değil Müslümanların bütününden oluştuğunu, bunun da halk demek olduğunu belirterek; icmanın belirli kişilere bırakılmaması, tüm Müslümanlar tarafından kullanılması gerektiğini ifade etmiştir. İcmanın da, diğer ibadetler gibi, her Müslüman'ın görevi olduğunu savunan Turabi, İcmanın günümüzde referandumla veya dolaylı icma kabul edilebilecek olan parlamenter demokrasi ile yerine getirilebileceğini söylemektedir. Turabi; icmanın, geçmişte bazı kişilere has kılınmış olmasını; ulaşım imkânlarının kısıtlılığı ve tüm Müslüman halkın bu nedenle bir araya getirilemeyeceği gerçeği karşısında; belde ileri gelenlerinin toplanması şeklinde bulunmuş bir çözüm olarak açıklamaktadır. Ona göre bu durum; o günkü şartlardan kaynaklanmış bir zarurettir. Ancak, günümüzde o zaruret kalmadığı için bütün Müslümanların icma görevlerini yerine getirmeleri gerekmektedir (Turabi, 1997:25-26). Turabi; hazırlanmasına çok önemli katkı sağladığı anayasanın 4. maddesine “Hakimiyet Allah'ın, egemenlik Sudan halkınındır” ibaresini ekleyerek, XIX. yüzyıldan itibaren, demokrasinin yaygınlaşmasıyla birlikte Müslümanların gündemine gelen; “Allah'ın hakimiyeti mi Halkın hakimiyeti mi” şeklindeki soruya; oldukça yeni bir yaklaşım tarzıyla cevap vermiştir. Turabi'ye göre; külli hakimiyet Allah'ındır, ancak; bu hakimiyeti herhangi bir kişi veya grup, Allah adına kullanamaz. Siyasal

iktidarı halk belirler ve bunu icma-meşveret ilkesi ile yapar ki, bu da günümüzde demokratik seçim anlamına gelir (Eliaçık, 2011:406).

Üçüncü dönemin başlangıç yılları olarak kabul ettiğimiz 1980'lerin sonu 1990'ların başında; Sudan, Tunus ve Cezayir'de İslamcı partiler başarılı sonuçlar elde etmiş ve halkın çok büyük teveccühünü kazanmışlardır. Ancak bu ülkelerde bulunan Batı yanlısı iktidarlar; Tunus'ta ve Cezayir'de yüksek oy oranına sahip olmalarına rağmen İslamcı partilerin iktidara gelmelerini istememiş ve demokrasi hiçe sayılarak iktidarın el değiştirmesinin önüne geçmişlerdir. Buna benzer bir travmayı yaklaşık on yıl sonra, 1998'de, Türkiye de yaşamış ve İslamcı kimliği ile öne çıkan Refah Partisi, kısa süreli iktidar deneyiminden sonra iktidardan edilmiştir. Bu engellemeler İslamcı nitelikli partilerde zihniyet dönüşümünü de beraberinde getirmiş, mücadele yöntemlerini sorgulamalarına neden olmuştur. Aslında bu dönüşüm; ikinci dönemden üçüncü döneme geçerken yaşanan kırılmanın göstergesidir ve iki dönem arasındaki ayırımı göstermektedir. Bunun izlerini; 1989'da darbeyi destekleyerek, ülke yönetimde önemli bir mevkie getirilen Turabi'nin, ülke yönetimine getiriliş tarzını benimsemeyerek, 1998'de hazırlanan anayasada demokrasi vurgusu yapıp; İslam'a en uygun yönetim şeklinin demokrasi olduğunu söylemesinden anlayabiliriz. Aynı şekilde; Tunus'ta partisi Nahda ile seçim kazanmasına rağmen iktidara gelmesi engellenen Gannuşi'nin, başlarda, Hasan el Benna'yı; Mısırda devrim için şartlar oluşmuşken ve halk devrimle İslam'ı iktidara getirecekken devrimi engellemekle suçlamışken (Gannuşi, 1987:144), daha sonraki dönemlerde; İslam'ın demokrasiyle uyum içinde olduğunu savunmasından da anlayabiliriz.

Günümüzde yaşanan ve adına; "Arap Baharı" denen halk ayaklanmalarının başlangıç yeri olan Tunus'ta, yıllardır Batı yanlısı Bin Ali yönetimine karşı mücadele veren ve 2011'de ayaklanma sonucu yıkılan Bin Ali yönetimi sonrasında yapılan seçimlerde; içinde bulunduğu siyasi hareket olan Nahda ile çok büyük bir başarı sağlayarak, fikirleri iktidara gelen; Gannuşi, son dönem İslam Siyaset Düşüncesinde etkili bir şahsiyettir. Gannuşi; İslam'ın özünün; tevhid, adalet ve özgürlük değerlerinden oluştuğunu, bu değerlerle İslam dünyasının uzun asırlar boyunca insanlığa büyük katkılar sağladığını savunmaktadır (Gannuşi, 1987:90-96). Ona göre; bu noktadan sonra yapılması gereken; halkta oluşmuş olan tembelliğin, uyuşukluğun ve donukluğun önüne geçmektir. Bunu gerçekleştirebilmek için de; insanlara fikir özgürlüğü verilerek düşünmelerine müsaade edilmelidir. Gannuşi, felsefe yapmaktan değil donukluktan korkmak gerektiğini, kendisini sorgulamaya başlayan; değerler, kurallar ve

kâinatın gidişi hakkında düşünen insanın; Allah'a doğru olan yola çıkmış olacağını savunmuştur (Gannuşi, 1987: 96 vd.; Derviş, 1994:166-167). Gannuşi'ye göre demokrasi İslam'ın ruhunda vardır. İslam, meşveret sistemini önermiş, Batılılar da bunu alarak bir sistem haline getirmişlerdir. Atina'da var olduğu söylenen demokrasi; elitlerin seçimine dayanır ve demokrasi mantığıyla uyumsuzdur. Hz. Peygamber ise; bütün ümmetin katılımını esas almıştır. İslam'a aykırı olan demokrasi değil, diktatörlüktür.

Sudanlı fikir adamı Abdülvahhab el- Efendi, 1991'de yayınladığı ve Türkçeye “Nasıl Bir Devlet” başlığıyla tercüme edilen, “Who Needs İslamic State” adlı eserinde; “İslam devleti” idealinin, “Müslümanlar için devlet” şeklinde revize edilmesi gerektiğinden ve demokratikleşmenin kaçınılmaz olduğundan bahsetmektedir (el-Efendi, 2009:157). “İslam Devleti” idealini reddetmesi ile dikkat çeken el-Efendi'ye göre; Müslümanın devlet arayışı, özgürlük arayışı ile başlamalıdır. Düşünce, eylem, günah işleme, tövbe etme, özgürlüğü gibi bütün özgürlükler insana verilmelidir ki; Müslümanlar için ideal bir devlet ortaya çıksın. Bunların olabilmesi için de; Müslüman, kimseyi hiçbir şeye zorlamama savaşı, yani demokrasi savaşı vermelidir. Böyle bir ortamda toplum kendisini bulacak, ahlaki durumunu düzeltecek ve peygamberi toplum modeline dayalı bir devlet oluşacaktır (el-Efendi, 2009:148). İslam'ın altın çağını yeniden kurmak için gelecek olan bir veli ve aziz bir liderin idare edeceği ütopyik toplum hayalinden vazgeçilerek; Müslümanların rahat ve huzur içinde yaşayacağı, eşitlik ve adaletin sağlandığı bir devlet oluşturma çabası içinde olunmalıdır. Bu şekilde oluşan devlet; halkı, İslami ilkelere göre yaşamaya zorlayamaz. Devletin amacı; Müslüman fertlerin İslam'a göre yaşayabilmelerine fırsat vermektir (el-Efendi, 2009:157-158). el- Efendi'ye göre; Maverdi ve diğer âlimlerin belirttiği gibi; İslamî sosyal hayatın varlığının ön koşulu devlet değildir. Çünkü birey, Müslüman olmak için devlete ihtiyaç duymaz. Birey, bir Müslüman olarak dinini daha iyi yaşamak için gönüllü olarak devleti oluşturur. Müslüman için bir devlete sahip olmamak, despotik, gayrı meşru bir devlete sahip olmaktan daha iyidir (el-Efendi, 2009:160).

Devam etmekte olan son dönemde fikir üreten Muhammed Abid el-Cabri'ye göre ise; İslam siyaset düşüncesi; öncelikle, İslam Tarihi boyunca oluşmuş olan Şii imamet mitolojisinden ve Sünni saltanat ideolojisinden kurtulup, sıçrama yaparak demokratik bir ufuk yakalamalıdır. Cabiri'ye göre Şii'ler; İslam tarihi boyunca muhalefette kalan ve ezilip horlanan kesimler tarafından destek görüp, devrimci, ilerici bir görünüm kazanmasına rağmen

irrasjonaliteden kurtulamamış ve imamet gibi gerçekleşmesi imkânsız bir mitoloji oluşturmuşlardır. Sünniler ise; İslam tarihi boyunca iktidarı elinde tutmuş, ideolojik açıdan rasyonel olmasına rağmen, kendisinden başka görüşlere muhafazakar bir tutumla karşı durup; saltanat ideolojisi üretmişlerdir. Günümüz Müslümanları bu boyunduruklardan kurtularak düşünce üretmelidir (Cabiri, 2000:195-196).

İslam'ın hem din, hem de bir devlet olduğunu kabul eden Cabiri; bu fikrini Hz. Peygamberin hem peygamber hem de devlet başkanı olmasına dayandırmakta, ancak Hz. Peygamberin dinle ilgili düzenlemeler yaparken davrandığı şekilde, devletle ilgili düzenlemeler yaparken davranmadığını söylemektedir. Ona göre; Hz. Peygamber, devletle ilgili düzenlemeleri Müslümanların içtihatlarına bırakmıştır ki, bu durumun en güzel örneği; vefatından hemen sonra gerçekleştirilen Sakife toplantısıdır. Peygamberin yerine dünyevi işlerle ilgilenecek birinin seçilmesi için yapılan ve aynı zamanda Hz. Peygamberin bir devlet kurduğunun da göstergesi olan bu toplantı da Müslümanlar; bir araya gelerek, tartışarak bir karara varmışlardır. Onların bu konuyu kendi aralarında tartışarak çözmeleri İslam'da belirlenmiş bir yönetim sisteminin olmadığını, bu konunun Müslümanların içtihatlarına bırakıldığının kanıtıdır (Cabiri, 1997:703-704).

Laikliğin; Tanrı ile kullar arasında aracı görevi gören kilise gibi bir kurumla, bir din adamları sınıfının olduğu toplumlarda ortaya çıktığını söyleyen Cabiri'ye göre bu kavram; İslam'a ve Müslümanlara tamamen yabancısıdır ve Müslümanların yaşadığı toplumlarda laikliğin gerekliliğinden bahsetmek mantıksızlıktır (Cabiri, 2001:102). Cabiri, ayet ve hadislere dayanarak devlet nedir ve nasıl olmalıdır sorusuna şu şekilde cevap vermektedir; “onların işleri şura iledir” (Şura:36-39) ayeti devlet yönetiminin Müslümanların katılımıyla gerçekleşmesi gerektiğini söylemektedir, o halde, günümüzde bu ayet gereği devlet işleri katılımcı demokrasi ve cumhuriyet ilkeleriyle yürütülmelidir. “Herkes çobandır ve güttüğünden sorumludur” (Buhari, Cuma, 844; Müslim, İmare, 3408, Tirmizi, Cihad, 1627; Ebu Davut, İmare, 2539.) hadisi ise Müslümanlara; baskıcılığın olmadığı, fikir ve davranışlarda sorumluluğun Müslümanlara dağıtıldığı bir düzeni işaret etmektedir. “Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz” (Müslim, Fedail, 4358) hadisi ise; devlet yönetimiyle ilgili alanların Müslümanların içtihadına bırakıldığını ve dönemin şartlarına göre Müslümanların gerekli düzenlemeleri yapabileceğini söylemektedir (Cabiri, 2001:92-93). Bu ayet ve hadislerden yola çıkan Cabiri, Müslümanların; dönemin şartlarına göre, maslahat gereği

gerekli düzenlemeleri İslam'ın önerdiği temel ilkeler çerçevesinde yapabileceğini, herkesin yaptığında ve düşündüğünde özgür bırakıldığı, demokratik ilkeler çerçevesinde bir yönetim şeklinin Müslümanlar için gerekli olduğunu ifade etmiştir.

İslam siyaset düşüncesinin üç döneminin sonuncusu olan bu dönem içinde fikirlerini inceleme fırsatı bulduğumuz fikir adamlarının; birinci ve ikinci dönem fikir adamlarından farklı olarak, geleneksel değerleri Batıya karşı savunmak veya yapılan hatalar nedeniyle geçmişe kıyasıyla eleştirmek yerine; geleneği sorgulamayı seçtikleri görülmüştür. İki kutuplu dünyanın yıkılmasından sonra, Doğu-Batı karşıtlığı ve medeniyetler çatışması gibi tezlerle karşı; barışı ve diyalogu savunmuşlar, model devlet ve şahsiyetlerden ziyade, değerlerin üzerinde durmuşlardır. Özellikle; içtihat ve meşveret gibi kavramlara vurgu yaparak adalet, hukuk, insan hakları ve demokrasi temalarını işlemişler bunu yaparken de, niyetlerinin Batılı terimlere İslam kılıfı giydirmek olmadığını, İslam'ın özünde bulunan değerlerin geç bir keşfini yaptıklarını söylemeye çalışmışlardır.

Çağdaş İslam Siyaset düşüncesinin, konumuzun bağlamını teşkil eden Maverdi ile ilişkisi birbirinden farklı olmuştur. Üç kısma ayırarak incelediğimiz Çağdaş İslam Siyaset düşüncesinin ilk döneminde fikir üretenler; hilafeti kurtarma telaşı ile Maverdi'nin fikirlerine sarılmışlar, hilafeti kutsamışlar ve mutlak gereklilik olarak görmüşlerdir. Bunu yaparken; Maverdi'nin, kendi döneminde düştüğü telaşa düşerek; din ile devletin bütün olduğu, Müslümanların birliği için hilafetin korunması gerektiği gibi temaları çokça işlemişlerdir. Bu dönemde; Maverdi'nin ve onun gibi klasik dönemde eser vermiş kişilerin görüşleri; Batılı kavramların karşılığı olarak yeniden ele alınmaya, o döneme göre yorumlanmaya çalışılmıştır. Hilafetin kaldırılışından sonra ise; artık bütün Müslümanların tek çatı altında toplanamayacağı gerçeğiyle yüzleşilmiş, Müslümanların geldikleri son durumdan; gelenek sorumlu tutulmuş ve İslam siyaset düşüncesi üzerine ortaya konulanlar kıyasıyla eleştirilmiştir.

Çağdaş İslam Siyaset düşüncesinin son döneminde ise; Cabiri'nin görüşlerinden de anlaşılacağı üzere, Maverdi'nin ve klasik dönemde fikir üretenlerin görüşleri; biran önce kurtulması gereken prangalar olarak görülmüştür. Bunun nedeni, eski uygulamaların kötü oluşu değil, sonrakiler tarafından kutsanması, her durum ve şartta uygulanabilir olarak görülmesidir. Yaşadığı dönemde ve hilafetin kaldırılışına kadar Maverdi'nin teorisi; Müslümanların birliğine katkı yapmış olsa da, ulus devlet yapısının vazgeçilemez yapılar olarak görüldüğü yaşadığımız dönemde herhangi bir geçerliliği kalmamıştır. Onun için

yapılması gereken; geçmişte her şeyin çözümünün bulunduğunu iddia etmek veya geleneği yok sayıp geçmişte hep hatalar yapıldığını söylemek değil; günün gereklerinin farkında olarak gelenekten alınabilecekleri almaktır. Eskinin sorgulanmasını esas alan son dönemde fikir üretkenlerin hepsinin aynı şeyleri söylediklerini iddia etmek asılsız olmakla birlikte, genel olarak söylemek istediklerinin bu bağlamda olduğu görülmektedir.

SONUÇ

İnsan hayatını bütünüyle düzenleme iddiasında olan ilahi dinlerin, insan hayatını derinden etkileyen ve topluluk halinde yaşamak zorunda olan insan için olmazsa olmaz haline gelen devletle ilgili bazı söyleyecekleri başlangıçtan beri var olagelmıştır. Şu bir gerçek ki; hiçbir ilahi din, devlete ve yönetime ilgisiz kalmamıştır. Batıda ortaya çıkan, din-devlet ilişkisi tarihsel olayların bir ürünüdür.

Son ilahi din olan İslam da, devlete hiçbir zaman duyarsız kalmamıştır. İslam Tarihi'ne bakıldığı zaman; devletin dinden soyutlandığı hiçbir dönemin olmadığı görülecektir. Tarihsel süreçte devletin varlık sebebi; dini yayma ve yaşatma olarak görülmüştür. İslam Tarihi bunun açık kanıtıdır. Bu çalışma bize; İslam Tarihi boyunca ortaya çıkan din-devlet ilişkisinin, Batı'dakine hiçbir zaman benzemediğini göstermiştir. İslam tarihi boyunca devletten bağımsız bir şekilde teşkilatlanmış ve egemenlik iddiasında bulunmuş bir din adamları sınıfının olmayışı ve din adamları ile devleti temsil eden kişiler arasında bir hakimiyet probleminin yaşanmaması; Batı ile İslam dünyası arasındaki en büyük farktır. Buna rağmen, İslam'ın insan ve toplum hayatına yönelik her alanı düzenlediğini ve İslam'da iktidarın kaynağının Tanrı olduğunu öne sürerek, İslam tarihi boyunca kurulmuş olan devletleri teokratik devletler olarak tanımlayanlar olmuştur. Ancak teokrasi kavramı siyaset bilimlerinde; iktidarın din adamları zümresinin elinde olduğu, Tanrı adına iş gören bu zümrenin devlet kurumlarını bütününe dine göre düzenlediği bir siyasi rejim olarak tanımlanmıştır. İslam Tarihi boyunca böyle bir yönetim şekliyle karşılaşmak mümkün görünmemektedir.

İslam, yönetimle ilgili esasları belirlemiş ve yönetim şeklini insan iradesine bırakmıştır. Hangi yönetim şeklinin İslam'ın ilkelerine uygun ve İslam'ı daha rahat yaşanabilir hale getireceğine karar verecek olanlar Müslümanlardır. Müslümanların yapması gereken; bu ilkeler ışığında dinlerini rahatça yaşayacakları, adil yönetim şeklini seçmek; bunu yaparken gelenekten örnekler alıp, dersler çıkarmak, ancak geleneği kutsamamaktır. Geleneğin kutsanması ve geçmişte her şeyin doğru yapıldığı ve her soruna cevap verildiği inancı, evrensel bir din olan İslam'ın özüne ters düşer. Yaşanılan çağın gereklerine uygun ve İslam'ın yönetimle ilgili ilkeleriyle oluşturulmuş bir yönetim sistemi, Müslümanların savunacağı ve talep edeceği bir sistemdir.

Konumuzun bağlamı olan Maverdi'nin, düşünce sisteminin temelinde sabit bir unsur olarak din vardır. Ele aldığı her konu gibi devlet ve siyasetle ilgili görüşlerinde de Maverdi'nin bu unsuru merkeze oturttuğunu ve düşüncelerini dine göre şekillendirdiğini görmekteyiz. Maverdi, devletin varlık amacını; dünya ve ahiret maslahatlarını gerçekleştirmek olarak açıklamış, dini de devleti de insanı ebedi mutluluğa götürecektir bir araç olarak ele almıştır. Maverdi'nin; dini de devleti de insanlar için varlığı mutlaka gerekli kurumlar olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ona göre; din, devlet olmadan anlam kazanmamakta, devlet de din olmadan ayakta duramamaktadır. Bu nedenle insanın hem dünyada hem ahrette mutlu olabilmesi için, din ile devletin birbirlerini destekleyip bütünleştikleri bir yapılanma şarttır.

Maverdi'nin yönetim anlayışı, asr-ı saadeti model alan bir yönetim anlayışıdır. Önerdiği yönetim modelinde kimi zaman demokrasinin, kimi zaman oligarşinin izleri görülmekte ise de; esasında monarşik bir yönetim önerdiği anlaşılmaktadır. Seçim, biat gibi kavramları kullanması, onu demokratik anlayışa yaklaştırırken, ehlü-l hal ve-l akd kurumuna yüklediği önem ve gerektiğinde bunların halife yerine yönetimde bulunabileceklerini söylemesi, önerdiği sistemdeki oligarşik öğelerdir. Ancak, devlete ait bütün erkleri elinde toplayan halife anlayışına sahip olması ve sistemini hilafet kurumu üzerine kurması onun sistemini en çok monarşik sistemlerle benzeştirmektedir.

Çalışmanın ilk bölümünde genel olarak din devlet ilişkilerinin Batı ve İslam Dünyası'ndaki durumundan bahsedilmesi, İslam Dünyası'ndaki durumun Maverdi dönemine kadar getirilip, daha sonra ikinci bölüme geçilerek Maverdi'nin din devlet ilişkilerine bakışının aktarılması; Maverdi dönemindeki önemli bir kırılmayı vurgulamak için tasarlanmıştır. Maverdi'nin yaşadığı X. yüzyılın sonu ile XI. yüzyılın başı; o zamana kadar İslam dünyasında görülmeyen bir din-devlet ilişkisinin ortaya çıktığı dönemlerdir. Maverdi, böyle bir dönemde; döneminin gerçeklerinin farkına varıp, ümmetin bütünlüğünü bozacağını düşündüğü bu ilişki biçimini düzeltmek, ilk dönemlerde olduğu şekline getirmek çabasında olmuştur. Bu dönem, dini iktidar ile ondan bağımsızlığını kazandığı söylenebilecek olan siyasi iktidarın farklı erkler olarak karşı karşıya gelmeye başladığı dönemdir. Dini iktidar, siyasi iktidara meşruiyet sağladığı için kendisine sembolik bir önem atfedilmiş olsa da, bu dönemle birlikte neredeyse bütün yetkilerin siyasi iktidarın eline geçtiği görülmektedir. Hilafet kurumunun ortaya çıkışından itibaren, din ile devletin bütünleşik bir görünüm arz ettiği

İslam dünyasında; elinden yetkileri alınarak sadece dini iktidarı temsil eder konuma getirilen halife ile siyasi iktidarı temsil eden dönemin Büveyhoğulları ve Selçuklular gibi beyliklerinin iki ayrı iktidar olarak karşı karşıya gelmeleri; bir kırılma noktası oluşturmuştur. Bu nedenle çalışmamızda, genel olarak din ve devlet işlerinden bahsedildikten sonra, önemine binaen, bu dönem üzerinde durulmuş ve bu dönemde Maverdi'nin etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Toplumsal ve siyasi realiteyi bir sosyolog ve siyaset bilimci titizliğiyle ele alan Maverdi, Plâtoncu anlayıştaki ve geleneksel fıkhıdaki gibi, sadece idealdeki dünyada, günün gerçekliğinden uzak kuralların soyut alanında dolaşmamış; yaşadığı dönemi inceliklerle gözlemleyerek, bulunduğu şartlar içerisinde gerçekleşmesi mümkün olanlarla olmayanları birbirinden ayırmıştır. Dönemin şartlarından hareketle, hukuki hiçbir tarafı olmamasına rağmen uygulamada olan istila emirliğine hukuki zemin sağlaması, halifeden alınacak sembolik yetkiyi yeterli görmesi, halifede efdaliyet şartı aramasına rağmen daha az faziletli olanın da devlet başkanı olabileceğini kabul etmesi; günün gerçeklerinden uzak olmadığına göstergelerindedir.

Yaşadığı dönemin şartlarını çok iyi bir şekilde tahlil etmiş görünen Maverdi, din ile devlet arasındaki ilişkiyi dönemin gerçeklerinden hareketle kurmaya çalışmıştır. İlk dönemlerden beri var olan ve din-devlet bütünlüğünü ifade eden yapının kendi döneminde etkisiz bir hale geldiğini, eskiden siyasi ve dini yetkileri elinde toplamış olan halifenin artık siyasi hiçbir yetkisinin kalmamış olduğunu gören Maverdi; ortaya çıkan sosyal problemlere çözüm aramış, görüşlerini bu atmosferde ortaya koymuştur. Siyasi iktidarın dinden bağımsızlaşmaya yeni yeni başladığı bu dönemde, Maverdi; yaşanan değişimin ümmet için kargaşa nedeni olacağını ve bu durumun, Müslümanların dünyadaki düzenlerini de dünyadaki düzenlerine bağlı olarak şekillenecek olan uhrevi düzenlerini de olumsuz etkileyeceğini düşünmektedir. Bu nedenle Maverdi, kimi zaman dönemindeki problemleri yok sayar gibi görünerek; tüm yetkilerin tek bir elde toplandığı, siyasi iktidar dini iktidar ayırımının olmadığı güçlü bir devlet tasarımı ortaya koymuştur. Bunu yaparken de döneminde dini iktidarı temsil eden Halifenin desteğini arkasına almış ve siyasi iktidar sahiplerinin de dikkatini çekmeyi amaçlamıştır. Döneminde; gelenekten kopmaya başlayan din-devlet ilişkisini eskiye döndürme çabası başarısız olmuş gibi görünse de, onun realiteyi göz önünde bulundurarak ortaya koyduğu acil çıkış kapıları, Sünni siyaset teorisinin kolonları haline gelmiştir. Maverdi'nin, Halifeyi eski konumuna getirme çabası başarısız olmasına rağmen, bu kurumun manevi bir otorite olarak Sünni teoride yer bulması bu duruma verilecek bir örnektir.

Daha sonraki dönemlerde; Osmanlının, kurduğu devlet sisteminde de Maverdi'nin görüşlerinin izlerine rastlamak mümkündür. Osmanlı'da da, özellikle Yavuz Sultan Selim'den sonra, padişahlar; hem dini hem siyasi üst otorite olarak kabul edilmişlerdir. Osmanlının din-devlet ilişkilerine bakışının da Maverdi izleri taşıdığı; dinden meşruiyet sağlayıp, din ile devleti bütünleşik bir yapı olarak tasavvur etmelerinden anlaşılmaktadır. Maverdi'nin, kendisinden önceki ehl-i sünnet kelimcileri tarafından da ortaya konulan; devlet başkanının Kureyşli olma zorunluluğunu, çok daha ayrıntılı ve vazgeçilemez bir gereklilik olarak işleme, daha sonraki dönemlerde yapılan hilafet tartışmalarında hep kendisine atıflar yapılmasını beraberinde getirmiştir. Osmanlıya hilafetin gelip gelemeyeceği yönündeki tartışmalarda da, Osmanlı'nın son döneminde İslam dünyasında ortaya çıkan ve hilafeti yeniden diriltme çabasında olan bazı akımların görüşlerinde de bunu görmek mümkündür. Ulus devlet yapısının hakim olduğu günümüzde ise Maverdi'nin görüşlerinin etkisinden söz etmek mümkün değildir.

KAYNAKÇA

Maverdi'nin Eserleri

el-Maverdi, Ebu'l Hasen (1973). *Edebü'd- dünyâ ve 'd-din*. (4. Basım) (Tahkik: Mustafa es-Sakka). Kahire: Babil Halebi.

el-Maverdi, Ebu'l Hasen (1981). *Kitâbu Teshîli'n-Nazar ve Ta'cili'z-Zafer fî Ahlâki'l-Melik ve Siyâseti'l-Mulk*. (Tahkik: Muhyî Hilâl es-Serhân). Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye.

el-Maverdi, Ebu'l Hasen (1983). *Nasîhatu'l-Mulûk*. (Tahkik: Hadar Muhammed Hadar). Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh.

el-Maverdi, Ebu'l Hasen (1989). *el-Ahkamu's- Sultaniye*. (Tahkik: Ahmed Mubarek el-Bağdadi). Kuveyt: Dar-ü İbni Kuteybe.

el-Maverdi, Ebu'l Hasen (1993). *Kavânînu'l-Vizâra ve Siyâsetu'l-Mulk*. (Tahkik: Rıdvan Seyyid). Beyrut: Dâru't-Talîa li't-Tibâa ve'n-Neşr.

el-Maverdi, Ebu'l Hasen (1992). *en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)*. (Tahkik: Abdumansûr b. Abdirrahîm). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

el-Maverdi, Ebu'l Hasen (1994). *el-Ahkamu's- Sultaniye*. (Çeviren: Ali Şafak). İstanbul: Bedir Yayınları.

el-Maverdi, Ebu'l Hasen (2004). *Nasîhatu'l-Mulûk*. (Çeviren: Mustafa Sarıbiyık). İstanbul: Ark Yayınları.

Diğer Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

İncil (2007). İstanbul. Yeni Yaşam Yayınları.

Abdurrazık, Ali (1995). *İslam'da İktidarın Temelleri*. (Çeviren: Ömer Rıza Doğrul). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

Akbulut, Ahmet (2001). *Sahabe Dönemi İktidar Kavgaları*. Ankara: Ağaç Kitabevi Yayınları.

- Akbulut, Ahmet (2006). Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları. *Kelam Araştırmaları*, 4, (2), 1-10.
- Akgündüz, Ahmet (1990). *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, 1. Kitap: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Akın, Ali (1998). Önsöz. Maverdi, *Dünya ve Din Edebi*. İstanbul: Çelik Yayınları.
- Apak, Adem (1998). Hz. Osman'ın Hilafeti Döneminde Ümeyyeoğullarının Devlet İdaresindeki Yeri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII, (7), 482-490.
- Aristoteles (1990). *Politika* (3. Baskı). (Çeviren: Mete Tuncay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles (1998). *Nikomakhos'a Etik*. (Çeviren: Saffet Babür). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Arkoun, Muhammed (1995). Hıristiyanlık ve İslam'da Manevi Otorite ile Siyasi Güç Arasındaki İlişkinin Serüveni. (Çeviren: İlhami Güler). *İslami Araştırmalar Dergisi*, 8, (3-4), 170-176.
- Arsel, İhsan (1975). *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Atalar, Kürşad (2006). Çağdaş Müslüman Siyasi Düşünce (Zaafları ve Potansiyelleri). *İktibas Dergisi*, (33), 23-31.
- Augustinus, Saint (1973). Tanrı Devleti'nden Seçmeler. (Çeviren: Mete Tunçay). *Batı Siyasal Düşünüşünden Seçmeler Cilt 1*. İstanbul: Sinan Yayınları.
- Aydın, Mehmet (1990). *Din Felsefesi*. İzmir: DEÜ Yayınları
- Aydın, Mehmet Akif (1996). *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz Yayınları.
- Aydın, Mustafa (1991). *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Aydın, Mustafa. (2000). *Kuramlar Sosyolojisi* (2. Baskı). Ankara: Vadi Yayınları.
- el-Bağdadi, Ahmet Mubarek (2003). Maverdi'nin Siyasi Düşüncesinde İnsan ve Toplum. (Çeviren: Mustafa Sarıbiyık). *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (2), 77-99.

- Barbier, Maurice (1999). *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*. (Çeviren: Özkan Gözel). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Barkan, Ömer Lütfi (1940). Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 Tarihli Arazi Kanunnamesi. *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası.
- Başgil, Ali Fuat (1985). *Din ve Laiklik* (6. Baskı). İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Batuhan, Hüseyin (1959). *Batıda Tolerans Fikrinin Gelişmesi I*. İstanbul: Anıl Yayınevi.
- Berger, Peter L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*. (Çeviren: Ali Coşkun). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Berkes, Niyazi (ty). *Türkiye 'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin (1994). *es-Sünenü 'l-kübrâ*, (Tahkik: Muhammed Abdulkâdir Atâ). Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz.
- Bihlmeyer, K. ve Tuchle, H. (1972). *I-IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık*. (Çeviren: Antun Göral). İstanbul: Güler Matbaası
- Birsin, Mehmet (2004). *Maverdi 'de Devlet Anlayışı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bozgöz, Faruk ve Sarıbiyık, Mustafa. (2006) Türk Devlet Anlayışının Oluşum Sürecindeki Mezhepsel Polemikler. *Kamu Hukuku Arşivi*, 9, (2), 87-95.
- Brockelmann, Carl. (1967). *Maverdi*. *MEB İslam Ansiklopedisi*, 7, 409-410. İstanbul: Maarif Yayınları.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (1995). *el-Câmi 'u's-sahîh*. (Neşreden: Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm). Beyrut.
- Bulaç, Ali (1994). İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi. *Cogito*, (1), 82-85.
- el-Cabiri, Muhammed Âbid (1997). *İslâm 'da Siyasal Akıl*. (Çeviren: Vecdi Akyüz). İstanbul: Kitabevi Yayınları.

- el-Cabiri, Muhammed Âbid (2000). *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. (Çevirenler: Burhan Köroğlu, Hasan Acak, Ekrem Demirli). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- el-Cabiri, Muhammed Âbid (2001). *Çağdaş Arap - İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. (Çeviren: Ali İhsan Pala). İstanbul: Kitabiyat Yayınları.
- el-Cabiri, Muhammed Abid (2001). *Arap-İslam Siyasal Aklı*. (Çeviren: Vecdi Akyüz). İstanbul: Kitabevi Yayınları
- Çağrııcı, Mustafa (2000). *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Birleşik Yayınları.
- Çağrııcı, Mustafa (2003). Maverdi'de Siyaset Ahlâkı. *İslamiyat*, 6, (1), 71-92.
- Calvin, Jean (1969). Hıristiyan Dininin Öğretisi. (Çeviren: Mete Tunçay). *Batı'da Siyasal Düşünce Tarihi 2*. Ankara: Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Canan, Mehmet Zeki (1977). *İslam Tarihi-Siyer-i Nebi*. İstanbul: Yelken Matbaası.
- Celhod, Joseph (1998). Hicret Öncesi Mekke'de Kapitalizm. (Derleyen: İzzet Er). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Cengiz, Lütfü (1999). *Emeviler Döneminde Kader Problemi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ceylan, H. Hüseyin (1991). *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri I* (7. Baskı). İstanbul: Risale Yayınları.
- Cihan, Ahmet (1994). *Modernleşme Döneminde Osmanlı İmparatorluğunda Ulema (1770-1876)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Comte, Auguste (2001). *Pozitif Felsefe Kursları*. (Çeviren:E. Ataçay). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Çuhadar, Cengiz (2007). Bazı Filozofların Düşüncesinde Devlet Kavramı. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, (2), 111-129.

- Dabaşı, Hamid (1995). *İslam'da Otorite*. (Çeviren: Süleyman Gündüz). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Danişmend, İsmail Hakkı (1971). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Davutoglu, Ahmet (1994). Devlet. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 9, 234-240. Ankara: TDV Yayınevi.
- Demir, Fahri (1999). *İslam Dini Açısından Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: Kürsü Yayınları.
- Derviş, Kussay Salih (1994). *Raşid Gannuşi İle İslami Hareket Üzerine Söyleşiler*. (Çevirenler: İbrahim Akbaba/ Ramazan Yıldırım). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Doehring, Karl (2001). *Genel Devlet Kuramı*. (Çeviren: Ahmet Mumcu). İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Dönmezer, Sulhi (1994). *Toplum Bilim*. İstanbul: Beta Basım Yayın.
- Duri, Aziz (1991). *İlk Dönem İslam Tarihi*. İstanbul: Kitabevi.
- Dursun, Davut (1992). *Din Bürokrasisi*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Dursun, Davut (1993). *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Ebenstein, William (2001). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri* (2. Baskı). (Çeviren: İsmet Özel). İstanbul: Şule Yayınları.
- el- Efendi, Abdülvahhab (2009). *Nasıl Bir Devlet*. (Çeviren: Murat Çiftkaya). İstanbul: İlke Yayınları.
- el- Efendi, Abdülvahhab (2010). İslam Devletine Kim İhtiyaç Duyuyor? *İslami Yorum Dergisi*, (Sonbahar 2010), 48-67.
- Eliaçık, İhsan (2011). *Adalet Devleti*. İstanbul: İnşa Yayınları.
- Er, İzzet (1996). Bugünkü Avrupa'da Din ve Devlet İlişkileri. *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, 131- 137. İstanbul: Beyan Yayınları.

- Er, İzzet (1998a). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Er, İzzet (1998b). Sosyal Bilimlerde ve İslam'da Din Anlayışı. *UÜİF Dergisi*, 7, (7), 1-12.
- Erdem, Hüsameddin (1999). *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*. Konya: Hü-Er Yayınları.
- Erturan, Sabri (1999). Maverdi ve el-Havi'1 Kebir Adlı Eseri. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 471-490.
- Fahri, Macit (1998). *İslam Felsefesi Tarihi*. (Çeviren: Kasım Turhan). İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Fayda, Mustafa (1995). Emîrû'l-mü'minîn. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 11, 155-157. Ankara: TDV Yayınları.
- Fazlurrahman, (1995). İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde. (Çeviren: Kazım Güleçyüz). *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, 7-23. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Feridun, Server (1962). *Anayasalar ve Siyasal Belgeler*. İstanbul: Aydın Güler Kitabevi.
- Ferrari, Silvio (2002). Din-Devlet İlişkilerinde Katolik Model: İtalya. *Dünyada Din Devlet İlişkileri Sempozyum Bildirileri*, 27-36. İstanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları.
- Fırlı, Ethem Ruhi (1989). Ali. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2, 372-376. Ankara: TDV. Yayınları.
- Fırlı, Ethem Ruhi (1997). *Din Devlet İlişkileri*. Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Folscheid, Dominique (2005). *Felsefe Akımları*. (Çeviren: Muna Cedden). Ankara: Dost Yayınları.
- Gannuşî, Raşid (1987). *İslami Yöneliş*. (Çeviren: Abdullah Baykal). İstanbul: Bir Yayınları.
- Gazali (1968), el- Munkızu min-ed Dalal. (Çeviren:Komisyon). İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi.
- Gazali (2005). *El-İktisâd fi'l-İtikâd*. (Çeviren: Hanefî Akın). İstanbul: Ahsen Yayınları.

- Gazâlî (1974). *İhyâ-u Ulumi'd-Din III*. (Çeviren: Ahmet Serdaroglu). Ankara: Bedir Yayınları.
- Gibb, Hamilton A.R. (1991). *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*. (Çevirenler: Kadir Durak ve arkadaşları). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Gökalp, Ziya (ty). *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (1. Baskı). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gökberk, Macit (2008). *Felsefe Tarihi* (18. Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Göze, Ayferi (1987). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım.
- Gözler, Kemal (2009). *Devletin Genel Teorisi*. Bursa: Ekin Yayınları.
- Güler, İlhami (2002). *Politik Teoloji Yazıları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Günay, Ünver (1989). Din ve Sosyal Bütünleşme. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6), 1-14.
- Günay, Ünver (1993). *Din Sosyolojisi Dersleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Günay, Ünver (1998). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Güner, Ahmet (2002). Maverdi'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arka Planına Bakış. *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (16), 3-36.
- Güner, Ahmet (2003). Maverdi'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arka Planına Bakış. *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (17), 251-276.
- Güngör, Erol (1983). *İslam'ın Bugünkü Meseleleri* (2. Baskı). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Haldun, İbn (1988). *Mukaddime I*. (Hazırlayan: Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Halim Paşa, Sait (1991). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. (Hazırlayan: Ertuğrul Düzdağ). İstanbul: İz Yayıncılık.

- Hamidullah, Muhammed (1990). *İslâm Peygamberi*. (Çeviren: Salih Tuğ). İstanbul: İrfan Yayınları.
- Hamidullah, Muhammed (1997). *el-Vesaiku's Siyasiyye*, (Çeviren: Vecdi Akyüz). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Hamidullah, Muhammed (2005). *İslam'a Giriş* (8. Baskı). (Çeviren: Cemal Aydın). Ankara: TDV Yayınları.
- Hamidullah, Muhammed (2008). *Aziz Kur'an*. (Çevirenler: Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hanbel, Ahmed b. (ty). *el-Müsned*. (Tahkik: Şuayb el-Arnâvût). Kahire: Müessesetü Kurtuba.
- Harman, Ö. Faruk (1994). Din ve Vicdan Hürriyeti (Din maddesi içinde). *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 9, 320-322. Ankara: TDV Yayınevi.
- Hatemi, Hüseyin (1993). İslam Düşüncesinde Devlet Terakkisi. *İlim ve Sanat Dergisi*, (34), 17-23.
- Hatipoğlu, M. Said (1978). İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 158-161.
- Hegel, G.W. F. (2003). *Tarihte Akl*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hegel, G.W. F. (2006). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: İdea Yayınları.
- Hobbes, Thomas (2002). Leviathan'dan Seçme Parçalar. (Çeviren: Mete Tunçay). *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi II*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hodgson, M.G.S. (1997). *İslam'ın Serüveni*. (Çevirenler: Senai Demirci, Ahmet Demirhan, Ercüment Karataş). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Hourani, Albert (1944). *Çağdaş Arap Düşüncesi*. (Çevirenler: Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn Esir (1986). *El Kamil Fi't-Tarih*. (Çeviren: Ahmet Ağırakça). İstanbul: Bahar Yayınları.

- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b.Muhammed (1977). *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*. (Tahkik: İhsan Abbas). Beyrut.
- İbn Kesir (1994). *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. (Çeviren: Mehmet Keskin). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Manzûr (1956). *Lisânu'l-Arab XI*. Beyrut: Dâru Sadır.
- Işık, İhsan (1991). *Bedüzzaman Said Nursî ve Nurculuk* (2. Baskı). İstanbul: Ünlem Yayınları.
- İnalçık, Halil (1958). Osmanlı Padişahı. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 13, (4), 68-81.
- İnalçık, Halil (1964). Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu. *Belleten*, 28, (112), 602-631.
- İnalçık, Halil (2000). *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. İstanbul: Eren Yayınları.
- İnayet, Hamid (1988). *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*. (Çeviren: Yusuf Ziya). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- İslamoğlu, Hürrihan (1991). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kallek, Cengiz (2003). Maverdi. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 28, 180-186. Ankara: TDV Yayınevi.
- Kallek, Cengiz (2004). Maverdi'nin Ahlaki, İçtimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri. *Divan*, (2004/2), 219-265.
- Kapani, Münci (2009). *Politika Bilimine Giriş* (23. Basım). Ankara: Bilgi Yayınları.
- Kara, İsmail (1987). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. İstanbul: Risale Yayınları.
- Karakaş, Nurullah (2007). *Gazali'de Din Devlet İlişkisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Karal, Enver Ziya (1988). *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri* (5.Baskı). Ankrara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Karal, Enver Ziya (1988). *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri* (4. Baskı). Ankrara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Karatepe, Şükrü (1996). Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi. *Din Devlet İlişkileri Sempozyum Bildirileri*, 11-35. İstanbul: Beyan Yayınları.
- el- Katip, Ahmet (2010). *Demokratik Hilafete Doğru*. (Çeviren: Muhammed Coşkun). İstanbul: Mana Yayınları.
- Kaydu, Ekrem (1977). Osmanlı Devletinde Şeyhü'l-İslam Müessesinin Ortaya Çıkışı. *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Araştırma Dergisi*, (2), 201-210.
- Kınalızâde, Ali Efendi (ty). *Devlet ve Aile Ahlakı*. (Hazırlayan: Ahmet Kahraman). İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Köseoğlu, Nevzat (2004). *Eski Türklerde, İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kurat, Akdes Nimet (1992). *Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri* (2.Baskı). Ankara: Murat Kitabevi Yayınları.
- Kurt, Abdurrahman (2000). Sosyal Güven ve Din. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (9), 183-214.
- Kurt, Abdurrahman (2002). Toplum ve Din. *Sosyolojiye Giriş*. (Editör: İhsan Sezal), 493-569. Ankara: Martı Kitap ve Yayınları.
- Kutlu, Sönmez (2005). İmam Maturidi'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi. *İslamiyât*, 8, (2), 55-69.
- Kutup, Seyyid (2011). *Yoldaki İşaretler* (11. Baskı). (Çeviren: Abdi Keskinsoy). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Lewis, Bernard (1991). *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (4. Baskı). (Çeviren: Metin Kıratlı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Lewis, Bernard (1993). *İslâmın Siyasal Söylemi* (1. Baskı). (Çeviren: Ünsal Oskay). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Lipset, Seymour Martin (1986). *Siyasal İnsan*. (Çeviren: Mete Tunçay). Ankara: Teori Yayınları.
- Locke, John (2003a). Siyasal Toplumun Amaçları. (Editörler: Coşkun Can Aktan, İstiklal Yaşar Vural, Tülay Aktan). *Hak ve Özgürlükler Antolojisi*, 692-695. Ankara: Hak-İş Yayınları.
- Locke, John (2003b). İnanç Özgürlüğü ve Hoşgörü Üzerine. (Editörler: Coşkun Can Aktan, İstiklal Yaşar Vural, Tülay Aktan). *Hak ve Özgürlükler Antolojisi*, 695-698. Ankara: Hak-İş Yayınları.
- Machiavelli, Niccolo (1959). Nutuklar. *Nicolas Machiavelli'den Düşünceler*. (Çeviren: M. Mahir Şellaki). Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Machiavelli, Niccolo (1959). Prens. *Nicolas Machiavelli'den Düşünceler*. (Çeviren: M. Mahir Şellaki). Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Machiavelli, Niccolo (1999). *Hükümdar*. (Çeviren: Mehmet Özey). İstanbul: Şüle Yayınları.
- Mahzumi Paşa, Muhammed (2006). *Cemaladdin Afgani'nin Hatıraları*. (Çeviren: Adem Yerinde). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1976). *Collected Works*. London: Lavrence and Wishard.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1998). Din ve İdeoloji. *Din Sosyolojisi*. (Derleyen: Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş), 119-130. Ankara: Vadi Yayınları.
- Menekşe, Ömer (2005). İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Maverdi ve Nizamülmülk Örneği. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V, (3), 193-211.
- Mevdudi, Ebu'l A'la (1969). *İslam Anayasası*. (Çeviren: İhsan Toksarı). İstanbul: Nida Yayınları.
- Mevdudi, Ebu'l -Ala (1980). *Hilafet ve Saltanat*. (Çeviren: Ali Genceli). İstanbul: Hilal Yayınları.

- Mosca, Gaetano (1968). *Siyasi Doktrinler Tarihi*. (Çeviren: Samih Tiryakioğlu). İstanbul:Varlık Yayınları.
- Mumcu, Ahmet (1985). *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katıl* (2. Baskı). Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Niyazi, Mehmet (1999). *İslam Devlet Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1998). Siyasal İslam. *Türkiye Günlüğü*, (51), 6-18.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2002). *Selçukluların Dinî Siyaseti*. İstanbul: Tatar Yayınları.
- Okandan, Recai Galip (1966). *Umumî Âmmeye Hukuku*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Okumus, Ejder (2003a). *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Okumuş, Ejder. (2003b). *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Okumus, Ejder (2005a). *Klasik Dönem Osmanlı Devletinde Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: Lotus Yayınları.
- Okumus, Ejder (2005b). Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 3, (5), 45-51.
- Oral, Mustafa (1996). Ulusal Bağımsızlık Savaşı Yıllarında Türkiye'de Hilafet ve Saltanat Sorunu. *Atatürk Yolu Dergisi*, 5, (18), 155-188.
- Ortaylı, İlber (1983). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (3. Baskı). İstanbul: Hil Yayınları.
- Ortaylı, İlber (1999). Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine. (Hazırlayan: Vecdi Akyüz). *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, 189-202. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Ostrogosky, George (1981). *Bizans Devleti Tarihi*. (Çeviren: Fikret Işıltan). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özcan, Azmi (1992). Pan-İslamizm / Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924). İstanbul: İsam Yayınları.
- Özcan, M. Tevfik (1998). *İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol*. İstanbul: Özne Yayınları.

Özdemir, Mehmet Nadir (2008). Abbasi Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (24), 315-367.

Özek, Çetin (ty). *Devlet ve Din*. İstanbul: Ada Yayınları.

Palmer, Alan (1993). *Osmanlı İmparatorluğu Son Üçyüz Yıl: Bir Çöküşün Yeni Tarihi*. (Çeviren: Belkıs Dişbudak). İstanbul: Sabah Kitapları.

Parkinson, Northcote (1976). *Siyasal Düşüncenin Evrimi*. (Çeviren: Mehmet Harmancı). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon (1980). *Devlet*. (Çeviren: S. Eyüboğlu,). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rayyıs, Ziyaüddin (1995). *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*. (Çeviren: İbrahim Sarmış). İstanbul: Nehir Yayınları.

Rıza, M. Reşid (1991). *Muhammedi Vahiy*. (Çeviren: S. Özer). Ankara: Fecr Yayınları.

Robert, Jacques (1998). *Batı'da Din-Devlet İlişkileri*. (Çeviren: İzzet Er). İstanbul: İz Yayıncılık

Rosenthal, Erwin I. J. (1996). *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. (Çeviren: Ali Çaksu). İstanbul: İz Yayınları.

Rousseau, J.J. (1996). *Toplum Sözleşmesi*. (Çevire: Alpagut Erenulu). Ankara: Öteki Yayınevi.

Rousseau, J.J. (2002). Toplum Sözleşmesi'nden Seçme Parçalar. (Çeviren: Mete Tunçay). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi II*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sabine, George (1969). *Siyasal Düşünceler Tarihi I*. (Çeviren: Harun Rızatepe). Ankara: Sevinç Matbaası.

Sabri Efendi, Mustafa (1996). *Hilafetin İlgasının Arka Planı*. (Çeviren: Oktay Yılmaz). İstanbul: İnsan Yayınları.

Sargın, İzzet (2001). *İslam Hukuk Tarihinde Devlet ve Fonksiyonları*. Basılmamış Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Sarıbay, Ali Yaşar (1994). *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sarıbıyık, Mustafa (2004). *Siyaset Sanatı*. İstanbul: Ark Yayınları.
- Seyyid Bey (ty). Hilafetin Şer'î Mahiyeti. (Hazırlayan: İsmail Kara). *Türkiye'de İslamcılık Düşünesi*. İstanbul: Gerçek Hayat Yayınları.
- Seyyid, Rıdvan (1993). Mukaddime. *Kavânînu'l-Vizâra ve Siyâsetu'l-Mulk*. Beyrut: Dâru't-Talîa li't-Tıbbâ ve'n-Neşr.
- Sezen, Yümni (2004). *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sourdel, Dominique (1988). Abbasî Hilâfeti. *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. (Çevirenler: Hamdi Aktaş ve arkadaşları). İstanbul: Hikmet Yayınları.
- Sümer, Faruk (1992). Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?, *Bellekten*, 56, (217), 675-701.
- Sümertaş, Burhan (2008). Mâverdî ve en-Nüket ve'l-Uyûn Adlı Tefsîri. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (28), 31-64.
- Şafak, Ali (1994). İmam Maverdi ve Eserleri. *el-Ahkamu's-Sultaniye Tercümesi*. İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Şahin, Naim (2001). *Hegel'in Tanrısı*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Şenel, Alâeddin (2010). *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şibli, Mevlana (1975). *Asrı Saadet*. (Çeviren: Ömer Rıza Doğrul). İstanbul: Eser Kitabevi.
- Taberi (2001). *Tarih-ut Taberi*, Beyrut.
- Tannenbaum, Donald ve Schultz, David (2007). *Siyasi Düşünceler Tarihi*. (Çeviren: Fatih Demirci). Ankara: Adres Yayınları.
- Tanör, Bülent (2010). *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri* (19. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Taylan, Necip (1997). *İlim-Din İlişkileri: Sahaları, Sınırları*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

- Teymiyye, İbn (1999). *es-Siyasetü'ş Şer'iyye* (2. Baskı). (Çeviren: Vecdi Akyüz). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Turabi, Hasan (1997). *İslam Düşüncesinin İhyası*. (Çevirenler: Adem Yerinde, Sefer Turan). İstanbul: Ekin Yayınları.
- Tümer, Günay. (1994). Din. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 9, 312-320. Ankara: TDV Yayınevi.
- Tümer, Günay ve Küçük, Abdurrahman. (1997). *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Türcan, Talip. (2001). *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Türcan, Talip. (2007). Hilafet Teorisindeki Dönüşümde Türk Siyaset Düşünürlerinin Rolü - Yasamanın Sekülerleşmesi Bağlamında Bir İnceleme. *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e katkıları Sempozyumu*. 31 Mayıs-1 Haziran 2007, 297-304. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Türköne, Mümtaz'er (1991). *İslâmcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (2008). *İslam Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1945). *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1983). *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1984). *Osmanlı İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1966). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Konya: Selçuk Yayınları.
- Ünaltay, Altay (1990). *Doğu'da ve Batı'da Din Devlet İlişkisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Wach, Joachim (1987). *Din Sosyolojisine Giriş*. (Çeviren: Battal İnaldı). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Wach, Joachim (1995). *Din Sosyolojisi*. (Çeviren: Ünver Günay). İstanbul: İlahiyat Fakültesi Araştırma Vakfı Yayınları.

Watt, W. Montgomery (1981). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. (Çeviren: Ethem Ruhi Fıglalı). Ankara: Ümran Yayınları.

Watt, W.Montgomery (1995). *Hız. Muhammed'in Mekkesi*. (Çeviren: Mehmet Akif Ersin). Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları.

Watt, W. Montgomery (2001). *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*. (Çeviren: Ulvi Murat Kılavuz). İstanbul: Birey Yayınları.

Weber, Max (1995). *Toplumsal Ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. (Çeviren: Özer Ozankaya). Ankara: İmge Yayınları.

Wellhausen, Julius (1963). *Arap Devleti ve Sukutu*. (Çeviren: Fikret Işıltan). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Vergin, Nur (2000). Din ve Devlet İlişkileri. *Din Toplum ve Siyasal Sistem*, ss. 98-133. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Yetkin, Çetin (2005). *Hıristiyan ve İslam Siyasal Düşüncesi*. İstanbul: Otopsi Yayınları.

Yıldırım, Ramazan (2004). *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*. İstanbul: Anka Yayınları

Yıldırım, Ramazan (2008). Hilafet Kurumunun Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği. *Söz ve Adalet Dergisi*, (2), 103-116.

Yılmaz, Nuri (2010). İslam'a Göre Din Devlet İlişkisi. *İslami Yorum*, (3), 29-38.

Yücekök, Ahmet (1983). *Türkiye'de Din ve Siyaset* (3. Baskı). İstanbul: Gerçek Yayınları.

İnternet Kaynakları

Armaoğlu, Fahir (Sanal). Fransız İhtilali:

http://vakanuvis.com/index.php?option=com_content&view=article&id=111:fransz-htilali&catid=58:avrupa-tarih&Itemid=97 (Erişim Tarihi: 20/11/2012)

Çağrı, Mustafa (Sanal). Maverdi'ye Göre Yönetim Ahlakı:

Erişim; <http://www.dinvehayatdergisi.com/eski/isyazi2.html> (Erişim Tarihi: 16/04/2012).

Emniyet Genel M¼d¼rl¼ę¼:

Erişim; <http://www.disiliskiler.pol.tr/Birimler/upm/BM/sudan/Sayfalar/SudanHakkinda.aspx>

(Erişim Tarihi: 28 Ekim 2011)