T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

İBN TEYMİYYE VE THOMAS HOBBES'UN OTORİTE ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÖZLEM KÖSE

KOCAELİ 2020

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

İBN TEYMİYYE VE THOMAS HOBBES'UN OTORİTE ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÖZLEM KÖSE

PROF. DR. ADEM ÇAYLAK

Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu Karar ve No: 29.07.2020/18

KOCAELİ 2020

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER i
ÖZET iii
ABSTRACT iv
KISALTMALAR v
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. OTORİTE 6
1.1. SİYASAL OTORİTE KAVRAMI 7
1.2. BATI SİYASİ DÜŞÜNCESİNDE OTORİTE 9
1.3. İSLAM SİYASİ DÜŞÜNCESİNDE OTORİTE 14

İKİNCİ BÖLÜM

2. İBN TEYMİYYE VE OTORİTE ANLAYIŞI 19
2.1. İBN TEYMİYYE'NİN YAŞADIĞI DÖNEM 19
2.1.1. XIII. ve XIV. Yüzyılda Suriye 19
2.1.2. İbn Teymiyye'nin Hayatı 22
2. 2. İBN TEYMİYYE'NİN OTORİTE ANLAYIŞI 24
2.2.1. Selefilik ve İbn Teymiyye 24
2.2.2. Otoritenin Zorunluluğu 28
2.2.3. Otoritenin Kaynağı 30
2.2.4. Sultanın Konumu 31
2.2.5. Ulemanın Konumu 34
2.2.6. Otoriteye İtaat 36
2.2.7. Yönetimin İlkeleri 38
2.2.7.1. Kuvvet ve Emanet 38
2.2.7.2. Adalet 40
2.2.7.3. Hisbe 41

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. THOMAS HOBBES VE OTORİTE ANLAYIŞI 44
3.1. THOMAS HOBBES'UN YAŞADIĞI DÖNEM 44
3.1.1. XVII. Yüzyıl Felsefesi ve Hobbes 44
3.1.2. Thomas Hobbes'un Hayatı 47
3.2. THOMAS HOBBES'UN SİYASET ANLAYIŞINDA OTORİTE 50
3.2.1. İnsan Doğası 50
3.2.2. Doğa Durumu 51
3.2.3. Devletin Ortaya Çıkışı 53

3.2.4. Otoritenin Kaynağı 55
3.2.5. Monarşinin Üstünlüğü 58
3.2.6. Egemenin Konumu 61
3.2.6.1. Yasalar 64
3.2.7. Otoriteye İtaat 66

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. İBN TEYMİYYE VE THOMAS HOBBES'UN OTORİTE ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ 70
4.1. OTORİTENİN ZORUNLULUĞU VE AMACI 71
4.2. OTORİTENİN NİTELİĞİ 73
4.3. OTORİTENİN MEŞRUİYETİ 75
4.4. OTORİTEYE İTAATİN SINIRI 77
SONUÇ 80
KAYNAKÇA 84
ÖZGEÇMİŞ 89

ÖZET

Otoritenin siyasal boyutu, yöneten ile yönetilen arasındaki eşitsiz ilişkide gücün meşrulaştırılarak gönüllü itaatin sağlanmasını ifade eder. Bundan dolayı siyasal otorite kavramı, iktidar ilişkilerini tanımlayıcı ve açıklayıcı bir niteliğe sahiptir. Otorite hakkında düşünen ve yazan iki önemli isim, İbn Teymiyye ve Thomas Hobbes'tur. İbn Teymiyye, İslam siyasi düşüncesinin teorik zemininin oluştuğu Orta Çağ döneminde yaşamış önemli bir Selefi düşünürdür. Hobbes, Orta Çağ siyasi düşüncesini reddederek iktidar ilişkilerini seküler bir düzlem temelinde yeniden inşa eden modern devlet kuramının önemli teorisyenlerinden biridir.

Bu çalışmanın konusu, İbn Teymiyye ve Hobbes'un otorite anlayışları arasındaki farklılıklar ve benzerliklerdir. Beslendikleri kültürel havzanın farklılığına rağmen her iki düşünürün yaşadıkları dönemde kaosa ve çatışmaya tanıklık etmesi otorite anlayışlarını etkilemiştir. Araştırmanın temel sorusu, İbn Teymiyye ve Hobbes'un düşüncelerinde otoritenin nasıl kavramlaştırıldığıdır. Bu bağlamda, çalışmanın kapsamını İbn Teymiyye ve Hobbes'un anlayışlarında otoritenin niteliği, meşruiyet kaynağı ve itaatin ölçüsü oluşturmaktadır. Çalışmada öncelikle siyasal otoritenin kavramsal çerçevesi değerlendirilmekte ve otoritenin var olduğu andan itibaren farklı yönetimlerde nasıl algılandığına dair tarihsel bir analiz yapılmaktadır. Daha sonra İbn Teymiyye ve Thomas Hobbes'un otorite anlayışları düşünürlerin temel eserleri üzerinden ortaya konulmaktadır. Bununla birlikte düşünürlerin otorite anlayışlarını açıklayıcı hâle getirmek için çalışmanın kapsamına uygun ikincil kaynaklardan faydalanılmaktadır. Ortaya çıkan bulgular doğrultusunda son bölümde karşılaştırmalı analiz yöntemiyle İbn Teymiyye ve Hobbes'un otorite anlayışlarındaki farklılıklar ve benzerlikler değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda ortaya çıkan önemli sonuçlardan biri, yaşadıkları dönem ve coğrafyaların farklılığına rağmen iki düşünürün de nitelik ve kaynak farklılıkları olmakla birlikte otoriteyi bir *zorunluluk* olarak inşa etmesidir.

Anahtar Kelimeler: Siyasal Otorite, Meşruiyet, İtaat, İbn Teymiyye, Thomas Hobbes.

ABSTRACT

The political dimension of authority refers to the provision of voluntary obedience by legitimizing power in the unequal relationship between the governing and the governed. Therefore, the concept of political authority has a defining and descriptive nature of the relations of power. Two important names who thought and wrote about Authority were Ibn Taymiyyah and Thomas Hobbes. Ibn Taymiyyah was an important Salafi scholar who lived during the Middle Ages when the theoretical groundwork of Islamic political thought was formed. Hobbes is one of the most important theorists of modern state theory, rejecting medieval political thought and reconstructing power relations on the basis of a secular plane.

The subject of this work is the differences and similarities between Ibn Taymiyyah and Hobbes' understandings of authority. Despite the diversity of the cultural watershed in which they were fed, the fact that both thinkers witnessed chaos and conflict during their lives influenced their understanding of authority. The fundamental question of the research is how Authority is conceptualized in the thoughts of Ibn Taymiyyah and Hobbes. In this context, the scope of the work is the nature of authority, sources of legitimacy, and measure of obedience in the insights of Ibn Taymiyyah and Hobbes. In the study, the conceptual framework of political authority is first laid out and a historical analysis of how authority is perceived in different administrations from the moment it exists is made. Later, Ibn Taymiyya and Thomas Hobbes' understanding of authority is revealed through the main works of thinkers. However, secondary sources appropriate to the scope of the study are used to clarify the thinkers' understanding of authority. In line with the findings, the last chapter reveals differences and similarities in Ibn Taymiyya and Hobbes' understanding of authority through comparative analysis. An important result that emerged in this direction is that despite the differences in the period and geography in which they lived, both thinkers constructed authority as a necessity, even though there were differences in quality and resources.

Key Words: Political Authority, Legitimacy, Obedience, Ibn Taymiyya, Thomas Hobbes.

KISALTMALAR

A.Ş. : Anonim Şirketi

AÜSBF : Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi

Bkz. : Bakınız

Çev. : Çeviren

Ed. : Editör

Lat. : Latince

M.Ö. : Milattan önce

M.Ü. : Marmara Üniversitesi

TDK : Türk Dil Kurumu

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

Vb. : Ve benzeri

Vd. : Ve diğerleri

Yy. : Yüzyıl

GİRİŞ

İnsan ve insan ilişkilerine dayalı bir etkinlik olan siyasetin çok yönlü ve karmaşık yapısına rağmen merkezinde iktidar ilişkileri olduğu söylenebilir. Sözlükte *güç* anlamına gelen iktidar, yönetim sürecinde varlığını sürdürebilmek için *gönüllü itaate* ihtiyaç duyar. Bunu sağlayabilmek için kendisini *meşru* bir erk olarak ortaya koyması gerekir. Böyle olduğunda iktidar meşru hâle gelerek *otorite* adını alır.

Otorite, kavramsal olarak Roma'da ortaya çıkmış olsa da bugün tanımladığımız en genel anlamıyla, *meşru iktidar biçimi* olarak insanların bir arada yaşamaya başladığı andan itibaren var olmuştur. Siyasal otoritenin ortaya çıkışı, insanların tarım ekonomisine geçmesi ve bunun sonucunda özel mülkiyetin doğuşuyla yakından ilgilidir. Bu gelişmeler doğrultusunda toplum yapısı sınıflara bölünmeye başlayarak yöneten ve yönetilen ayrımı ortaya çıkar. Yöneten sınıf iktidarını güvence altına almak, iktidarına süreklilik ve işlevsellik kazandırmak için *eşitsizliğe* dayalı bu ayrımı *meşrulaştırma* ihtiyacı duyar. Bu doğrultuda tarihteki tüm iktidarlar için meşruiyet önemli bir sorun olmuştur.

Her yönetim, iktidarına meşruiyet sağlamak için farklı kaynaklardan beslenen farklı söylemlere başvurmuştur. Bunun sonucunda İslam ve Batı coğrafyalarında otorite algısı, farklı koşullar çerçevesinde süreklilik ve kopuş yaşayarak bugüne gelmiştir. Bu durum, İslam ve Batı siyasi düşüncelerinin kendi dinamikleri temelinde açıklanmasını zorunlu kılmaktadır. Oryantalist yaklaşımların, Batı'nın bugün ulaştığı değerler üzerinden İslam coğrafyası hakkında ulaştığı kesin yargıların, İslam siyasi düşüncesini anlama ve açıklamadaki yetersizliği bu zorunluluğun göstergesidir. Bununla birlikte İslam ve Batı siyasi düşüncelerinin birbirinden tamamen bağımsız geliştiği kabul edilerek yapılan değerlendirmeler de sosyal bilimler literatürü açısından başka bir tehlikenin kapılarını aralamaktadır. Bu tehlikelerin üstesinden gelmek adına İslam ve Batı siyasi düşünceleri alanında yapılacak karşılaştırmalı çalışmaların önemi artmaktadır. Bu çalışmalar, hem İslam ve Batı siyasi düşünceleri arasındaki etkileşimi hem de her iki siyasi geleneğin dinamiklerinin farklılığını ortaya koyarak literatürde siyasal gelenekleri ve düşünürleri olduğu gibi anlama ve yorumlama çabasına katkı sunacaktır.

Literatürde düşünürler hakkında yapılan çalışmaların önemli bir eksikliği, düşüncelerin sosyo-politik ve kültürel arka plandan bağımsız okunması ve değerlendirilmesidir. Günümüzün demokratik değerleri üzerinden düşünceleri yargılayarak yüzeysel genellemelere ulaşmak, sosyal bilimler literatürü için yetersiz kalmaktadır. Bu durum, geçmişi bugünkü koşullar ve değerler üzerinden yargılayarak düşünürleri olduğu gibi anlayamama sorununu doğurmaktadır. Oysa insanın var olduğu andan itibaren kendini ve çevresini değiştiren bir canlı olması, düşünürlerin ve düşüncelerin tarihsel arka plan çerçevesinde okunmasının gerekliliğini göstermektedir.

İslam siyasi düşüncesinde özellikle Hz. Muhammed'in vefatından sonra otoritenin meşruiyeti önemli bir sorun hâline gelmiş ve ihtilaflar yaşanmıştır. Bunun sonucunda Sünni ve Şii olmak üzere iki ana düşünce ortaya çıkmıştır. Şii düşünce siyasal otoriteyi itikadi bir mesele olarak ele alırken; Sünni düşünce bunu reddederek Hz. Muhammed'in siyasi otoritesinin dünyevi şartlar doğrultusunda geliştiğini, bundan dolayı İslam'da siyasi otoritenin itikadi bir mesele olmadığını savunur. Bu doğrultuda Sünni siyasi düşüncenin teorik boyutu ilk dört halife, Emevi ve Abbasi dönemlerindeki uygulamalardan hareketle oluşturulmuştur (Kutlu, 2008: 15). Bu bağlamda en önemli sorun, İslam siyasi düşüncesinin dönemsel koşullar ve arka plan göz ardı edilerek yalnızca Kur'an temelinde teorik düzlemde incelenmesidir. Günümüze kadar ulaşan bu anlayış doğrultusunda, IŞİD gibi radikal grupların İslam coğrafyasında yaşattığı acılara şahit olmaktayız. Oysa Kur'an siyasal otoriteye dair temel ilkeleri sunmakla yetinmiş ve pratik konularda boşluk bırakarak koşullara uygun çözümler üretilmesinin önünü açmıştır. Bu nedenle İslam siyasi düşüncesini dönemin koşullarını dikkate alarak okuma, anlama ve uygulama ihtiyacı her geçen gün artmaktadır.

İbn Teymiyye, Sünni siyasi düşüncenin teorik boyutuna katkı sağlayan önemli bir isimdir. Müslüman toplumun yönetimine dair meselelere ilgi göstermiş ve müstakil eserler yazmıştır. Bunlardan en önemlileri *Siyaset* ve *Hisbe*'dir. Selefi bir düşünür olarak İbn Teymiyye, eserlerinde İslam'ın saf hâline dönülmesi gerektiğini sıkça vurgulamıştır. Hayatı boyunca bidatlarla mücadele ettiği düşünülürse İbn Teymiyye'nin bu konuda katı bir tutum sergilediği söylenebilir. Buna rağmen yaşadığı toplumda iç ve dış çatışmalara tanık olması İbn Teymiyye'yi düzen ve istikrar

arayışına yöneltmiştir. Bunun sonucunda Muaviye döneminde İslam siyasi düşüncesine eklemlenen saltanat anlayışını meşrulaştırma yoluna gitmiştir. İbn Teymiyye'nin bu tutumu, İslam siyasi düşüncesini pratik arka plan çerçevesinde okumanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Batı siyasi düşüncesinde otoritenin meşruiyet kaynağı, bugünkü seküler bağlamına ulaşana kadar birçok değişim yaşamıştır. Batı'da siyasal otoritenin ilk nüvelerini gördüğümüz Antik Yunan'da otorite daha çok ideal olanı çağrıştırırken, Orta Çağ döneminde otoritenin sahibi Kilise olmuştur. Machiavelli ile ortaya çıkan modern devlet kuramında ise otorite algısı bambaşka bir zemine taşınmıştır. Machiavelli'nin siyaset kuramıyla, Antik Yunan siyasi düşüncesindeki ideal ya da *olması gereken otorite* dışlanarak *var olan otorite* vurgusu ön plana çıkmıştır. Bununla birlikte modern devlet kuramında siyasal otoritenin kaynağı, Orta Çağ'daki teolojik bağlamından koparılarak *seküler* bağlama taşınmıştır.

Modern devlet kuramının önemli teorisyenlerinden biri olan Thomas Hobbes hakkında yapılan çalışmalarda kendisinden genellikle *kral yanlısı* ve *mutlak monarşinin sözcüsü* olarak bahsedilir. Yüzeysel bir bakış açısıyla yapılan bu genellemeler, Hobbes'un kuramının doğru anlaşılmasına engel olmaktadır. Nitekim kendi döneminin iç savaş koşullarında değerlendirildiğinde Hobbes'un kuramı aynı zamanda *ebedî barışın* sözcüsü niteliğindedir. Bu durum, Hobbes'un doğru anlaşılmasında tarihsel arka planın önemini ortaya koymaktadır.

İbn Teymiyye ve Hobbes'un siyaset anlayışları, farklı coğrafya ve dönemin koşullarından beslenmiş olmalarına rağmen otoritenin bir *zorunluluk* olarak inşa edilmesi açısından birbirine benzemektedir. Bu ortak noktanın arka planına gidildiğinde her iki düşünürün yaşadığı dönemde kaosa ve çatışmaya tanıklık ettiği görülmektedir. İbn Teymiyye, Abbasi hilafetinin çöktüğü ve Moğol istilalarının yaşandığı bir döneme tanıklık ederken Hobbes, kral ile parlamento arasındaki gerilimin tırmanarak iç savaşa dönüştüğü bir döneme tanıklık etmiştir. Bu ortak noktanın ve birbirinden ayrışan özelliklerin otoriteye ilişkin önemli sorulara cevap verileceği düşünüldüğü için bu çalışmanın yapılması gerekli görülmüştür.

Bu çalışmanın konusu, Orta Çağ İslam düşünürü İbn Teymiyye ile modern devlet kuramının önemli teorisyenlerinden Thomas Hobbes'un siyaset anlayışlarında

otoritenin nasıl inşa edildiğinin karşılaştırmalı analizidir. Araştırmanın temel soruları, İbn Teymiyye ve Hobbes'un düşüncelerinde otoritenin nasıl kavramlaştırıldığı, otoritenin neden var olduğu ve iktidarın en önemli sorunlarından biri olan meşruiyetin nasıl sağlandığıdır.

Literatürde İbn Teymiyye ve Hobbes hakkında yapılmış müstakil çalışmalar mevcut olmakla birlikte iki düşünür üzerine karşılaştırmalı bir çalışma yapılmamıştır. İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışına dair yapılan detaylı çalışmalardan biri, Adem Eryiğit'in *İbn Teymiyye'nin Siyaset Nazariyesi* başlıklı doktora tezidir. Çalışmada, İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışı imamet teorisi ve cihad doktrini üzerinden değerlendirilmiştir. Siyaset bilimi alanında, hakkında en çok çalışma yapılan isimlerden biri kuşkusuz Hobbes'tur. Hobbes ile ilgili yapılmış detaylı müstakil çalışmalardan biri, Cihan Deniz Zarakolu'na ait *Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesi* başlıklı yüksek lisans tezidir. Daha sonra kitaplaştırılan bu çalışmada, Hobbes'un eserleri üzerinden siyasete dair görüşleri ele alınmıştır. Bu çalışmanın önceki çalışmalardan farkı, odak noktasının otorite olması ve İbn Teymiyye ile Hobbes'un otorite anlayışlarının karşılaştırmalı analiz yöntemiyle ele alınmasıdır.

Tezin temel argümanı; yaşadıkları dönem arasında yaklaşık üç asır bulunan İbn Teymiyye ve Hobbes'un otorite anlayışları hem kendi coğrafyalarının dinamikleri çerçevesinde hem de tarihsel arka plan ile birlikte okunup analiz edildiğinde, otoritenin toplum düzeninin sağlanmasındaki *işlevsel* boyutunun ortaya çıkacağıdır.

Çalışmada İbn Teymiyye'nin otorite anlayışı analiz edilirken düşünürün *Siyaset* ve *Hisbe* isimli eserleri temel alınacaktır. Thomas Hobbes'un otorite anlayışının analizinde, düşünürün en önemli eseri olan *Leviathan* temel alınacaktır. Bununla birlikte Hobbes'un *Leviathan*'dan önce kaleme aldığı *De Cive* isimli eserinden de faydalanılacaktır. Bu eserler doğrultusunda iki düşünürün otoriteye dair görüşleri aktarıldıktan sonra bulguları açıklayıcı hâle getirmek için ikincil kaynaklardan faydalanılacaktır.

Bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde siyasal otorite analiz edilerek kavramsal çerçeve ele alınacaktır. Bu bölümde öncelikle siyasal otoritenin kavramsal kökeni nedir? Ne zaman ve hangi koşullarda ortaya çıkmıştır? soruları etrafında siyasal otorite kavramı analiz edilecektir. Otoritenin kavramsal çerçevesi

ortaya konulduktan sonra otoritenin tarihsel gelişimi iki farklı başlık altında analiz edilecektir. Batı ve İslam coğrafyasına ait siyasi düşünceler, geçmişten bugüne birbirleriyle etkileşim hâlinde olmakla birlikte her iki siyasi düşünce geleneği farklı dinamiklere sahiptir. Bu nedenle otoritenin tarihsel gelişimi, Batı ve İslam siyasi düşüncesi olmak üzere iki başlık altında incelenecektir. İslam ve Batı siyasi düşüncesinde, otoritenin var olduğu andan itibaren nasıl kavramlaştırıldığı analiz edilirken düşünürlerin yaşadığı döneme kadar olan tarihsel süreç ele alınmıştır.

İkinci ve üçüncü bölümlerde sırasıyla İbn Teymiyye ve Thomas Hobbes'un siyasi düşüncelerinde otorite anlayışları analiz edilecektir. Bu iki bölümde, otorite gerekli midir? Gerekliyse neden gereklidir? Siyasal otoritenin meşruiyet dayanağı nedir? Otoritenin bir sınırı olmalı mıdır? Olmalıysa bu sınır nerede başlamalıdır? soruları, iki düşünürün otorite anlayışları özelinde cevaplanacaktır. Bu sorular iktidarın varlığını, kaynağını, devamlılığını, meşruiyetini sorgulayan ve güncelliğini koruyan önemli sorulardır. Bu nedenle çalışmada ulaşılması beklenen cevaplar, yöneten ve yönetilen ilişkisinde otoritenin nasıl inşa edildiği ve itaatin nasıl sağlandığını ortaya koyacaktır.

Dördüncü ve son bölümde ortaya çıkan bulgular doğrultusunda, İbn Teymiyye ve Hobbes'un otorite anlayışları benzerlikler ve farklılıklar üzerinden analiz edilecektir. Bu bölümde, İbn Teymiyye ve Hobbes'un otorite anlayışlarının karakteristik özelliklerinin farklılığı analiz edilecektir. Bunun yanında iki düşünürün otorite anlayışlarında benzer şekilde düzeni meşrulaştırma amacı bulunması değerlendirilecektir. Bu durum, düşünürleri olduğu gibi anlama ve açıklamada tarihsel arka planın önemini ortaya koyacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. OTORİTE

İnsan, temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için doğası gereği bir topluluğun üyesi olarak yaşayan bir canlıdır. Bu nedenle insan yaşamını ve eylemlerini toplumsallıktan bağımsız ve soyut bir çerçevede ele almak mümkün değildir. Aristotelesçi bir yaklaşımla toplumsallaşmanın olduğu yerde otoritenin kendini var ettiği söylenebilir. Ali Esgin'e göre, *"Otoriteyi tanımsal açıdan anlamlı ve geçerli kılan onun toplumsal yaşamla bütünleşik bir kavram olmasıdır"* (Esgin, 2013: 92). Bu ifade, şu anlama gelir: En az iki insanın bir araya geldiği ve birinin diğeri üzerinde üstünlük kurduğu bir ilişki söz konusu olduğunda otoriteyi tanımlayabiliriz. Örneğin toplumun en küçük birimi olan ailede, baba ile çocuk arasındaki ilişkide otoriteyi görmek mümkündür. Daha büyük bir kurum olan devlette ise yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkide otoritenin olmadığı bir yönetim şeklinden bahsetmek neredeyse imkânsızdır.

Otoriteye dayalı ilişkilerin ortak bir özelliği, ilişkinin bir *eşitsizlik* barındırmasıdır. Bu eşitsizlik, bir tarafın *güç* anlamında diğer taraftan üstün olmasından kaynaklanmaktadır. Richard Sennett'ın deyimiyle, *"Otorite, eşit olmayan insanlar arasında bir bağdır"* (Sennett, 2011: 20). Zayıf tarafın üstün olanın düşünce ve eylemlerini sorgulamadan kabul etmesiyle bu ilişki biçimi meşruiyet kazanmaktadır. Bu bağlamda otorite en genel anlamıyla *meşru güç kullanımı* olarak ifade edilebilirse de onu kavramsal olarak tanımlamak ve açıklamak için bundan fazlası gerekmektedir. Nitekim otoritenin tek bir biçimi yoktur; insanların farklı arka planlarda kurduğu ilişkilere göre farklı otorite biçimleri oluşmuştur: Aile içindeki otorite, dini otorite, öğretmen-öğrenci ilişkisindeki otorite ya da siyasal otorite gibi. Bu durum otoritenin tek bir tanımla ifade edilmesini zorlaştırmaktadır.

Otorite kelimesi Latince *auctoritas* kelimesinden evrilmiştir. Auctoritasın kökü lider ve yönetici anlamlarına gelen *auctor* kelimesidir. Auctordan türetilen tavsiye, fikir, etki gibi anlamları olan *auctoritatem* kelimesinin özne olarak karşılığı *auctoritastır,* yani otoritedir. Bu kelime modern Batı dillerinde *autorite* hâlini aldıktan sonra günümüzdeki anlamıyla 1610 yılından beri kullanılmaktadır (Kutluay, 2015:

18). TDK sözlüğü otorite kelimesini yaptırma, yasak etme, emretme, itaat ettirme hakkı veya gücü, yetke, sulta, velayet olarak tanımlamaktadır.

Otorite kavramı karmaşık, çok yönlü ve toplumsal hayatın birçok alanında var olması sebebiyle üzerinde en çok çalışılmış konulardan biridir. Otorite, toplumsal hayattaki insan eylemlerini ve iktidar ilişkilerini açıklayıcı bir niteliğe sahiptir. Neden birinin emirlerine sorgulamadan itaat ederiz? İtaat etmek doğamızda mı var yoksa sonradan öğrendiğimiz bir davranış mı? vb. soruların cevaplandırılması için otorite kavramının analiz edilmesi önemlidir. Bundan dolayı otorite birçok kez analiz edilmiş ve kavramın birden çok tanımı yapılmıştır. Çalışmanın kapsamı nedeniyle burada açıklayacağımız otorite biçimi *siyasal otoritedir*.

1.1. SİYASAL OTORİTE KAVRAMI

Otoritenin siyasal biçimi yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki bağlamında ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı siyasal otorite, iktidar ve itaat eden arasındaki ilişkiden bağımsız analiz edilemez. Siyasal iktidar varlığını devam ettirmek için insanların karar ve eylemlerini etkilemeyi amaçlar. İktidar bunu kısa bir süre için yalnızca güç kullanarak ya da ikna yoluyla yapabilir. Ancak iktidarın uzun süreli devamlılık ve işlevsellik için kaba güç kullanımından fazlasına ihtiyacı vardır. Bu durumu Sennett şöyle ifade eder: "*Sadakat, otorite ve kardeşlik bağları olmaksızın, bir bütün olarak hiçbir toplum ve bu toplumun hiçbir kurumu uzun süre işlevselliğini koruyamazdı"* (Sennett, 2011: 13).

Hannah Arendt de otorite kavramını benzer bir şekilde analiz eder. Ona göre dışarıdan zorlayıcı kaynakların kullanıldığı ve eşitlik temelinde işleyen bir ikna sürecinin yaşandığı durumlarda otoritenin varlığından söz edilemez (Arendt, 2012: 129). Başka bir ifadeyle otoritede meşruiyeti sağlayan şey ne kaba güç ne de taraflar arasında eşitlik varsayan iknadır. Burada Sennett gibi Arendt de otoritenin taraflar arasında eşit olmayan bir ilişki biçimine karşılık geldiğini ifade etmektedir. Otoriteyi açıklayan en temel özellik, kaba güç kullanımına ya da ikna etmeye gerek kalmadan itaat edilmesi beklenen kişi ya da kişilerin, otorite sahibinin karar ve eylemlerini sorgulamadan kabul etmesidir. Arendt'e göre bunu sağlayan şey, *"Her iki tarafça da haklı ve meşru görülen, her iki tarafa da önceden belirlenmiş sabit konumlar biçen hiyerarşinin kendisidir"* (Arendt, 2012: 129).

Otorite ile iktidar kavramı birbirine en çok karıştırılan kavramlardır. Bunun en önemli nedeni, her iki kavramın da varlığını itaate borçlu olmasıdır. Bu bağlamda otorite ile iktidar kavramları birbirleriyle ilişkili olsalar da aynı şey değildirler. Andrew Heywood'a göre, *"İktidar, başkalarının davranışlarını etkileme gücü iken, otorite bunu yapma hakkıdır"* (Heywood, 2017: 26). Bazı iktidar biçimleri rıza ya da meşruiyet kaygısı taşımadan sadece kaba güce başvurabilmektedir. Ancak otoriteyi iktidardan ayıran en temel özelliği *meşruiyete* dayanmasıdır. Bu doğrultuda otorite, en genel anlamıyla *meşru iktidar* olarak tanımlanabilir (Heywood, 2017: 26). Bu tanımdan şöyle bir sonuç çıkar: Her otorite bir iktidar biçimidir ama her iktidar bir otorite değildir.

Norman Barry'e göre, toplumda asgari düzenin sağlanabilmesi için biri ya da birileri bağlayıcı kararlar alma yetkisine sahip olmalıdır. Bu durumda iktidar kaçınılmaz ve değerli bir sonuçtur. Ancak toplumun sürekliliğinin ve iç tutarlılığının sağlanabilmesi için iktidarın otoriteye dönüşmesi gerekir (Barry, 2004: 100). Bu, iktidarın meşruiyete ve rasyonaliteye dayanması gerektiği anlamına gelir. Benzer şekilde Duverger de meşru olmayan bir iktidarın, güçten başka bir şey olmadığını ve kendisine boyun eğdirmeyi başarabildiği sürece ayakta durabileceğini ifade eder (Duverger, 1982: 194).

Otorite kavramına ilişkin modern tartışmaların Max Weber ile başladığını söylemek yanlış olmaz. Weber'e göre, tüm egemenlik biçimleri düşük düzeyde bile olsa *gönüllü kabule* dayanır (Weber, 2017: 43). Weber'in düşüncesinde bu, boyun eğenin itaatinde bir *çıkar* olduğunu söylemektir. Bu çıkar, maddi ve manevi unsurlardan oluşabilirse de yalnızca maddiyattan oluşan çıkar, süreklilik için yeterli değildir. Bu nedenle maddi unsurların yanında *duygusal ve ideal nitelikteki* başka unsurlar da gerekir. Buna ek olarak otoritenin sahibi olan erkin, *egemenliğinin meşruluğu konusunda bir inanç* oluşturması da önemlidir (Weber, 2017: 44). Bunu gerçekleştirebilmek için iktidarın yapması gereken, kendisine itaat edilmesini istediği kişi ya da kişilerin eylem ve kararlarını etkilemektir.

Weber 'e göre, meşru otoritenin *karşılıklı bağımlılığa* dayanan üç saf çeşidi vardır: Bunlardan ilki, rasyonel temellere dayanan *yasal otoritedir*. Bu otoritenin meşruluğu ve egemenlik konumuna getirilenlerin emir verme hakkı *normatif kurallara*

dayanmaktadır (Weber, 2017: 48). İkinci çeşit olan *geleneksel otoritenin* meşruluğu ise geçmişten bugüne kadar uzanan geleneklerin kutsallığına dayanmaktadır. İtaat edenler, geleneklere göre gücü kullananların meşruluğuna dair bir inanç beslemektedirler. Üçüncü çeşit ise *karizmatik otoritedir*. Burada otoriteyi meşru kılan karizmatik temeller, lideri sıradan insanlardan ayıran kişilik özelliklerine dayanmaktadır. Karizmatik kişinin çoğunlukla insanüstü yeteneklere sahip olduğuna inanılır (Weber, 2017: 84).

Barry'e göre, Weber'in otorite kavramını sosyolojik açıdan sınıflandırması esas olarak *de facto* ve *de jure* otorite arasındaki temel ayrımla sonuçlanmaktadır (Barry, 2004: 105). *De jure* otoritede kişi kural ya da kurallardan ötürü buyruk verme hakkına sahiptir. Ancak *de facto* otoritede kişinin buyruk verme hakkı ne bir kurala ne de bir nedene dayanmaktadır. Bir toplumda savcının, kaymakamın ya da polisin sahip olduğu otorite türü *de jure* otoritedir. Ancak *de facto* otoriteye aynı netlikte bir örnek vermek zordur. Barry, *de facto* otorite için çete liderinin üyeleri üzerinde kullandığı otoriteyi örnek gösterse de bu örnek, *de facto* otoritenin toplumda birliğin sağlanmasındaki rolünün açıklanmasında yetersizdir.

Bu tanımlardan yola çıkarak bir iktidar biçimi olan otoritenin temelinde güç, itaat ve meşruiyet olduğu söylenebilir. Özellikle meşruiyet, otoriteyi diğer ilişki biçimlerinden ayırt eden en temel unsurdur. Bu bağlamda siyasal otorite kavramı, *herhangi bir yönetim biçiminde yöneten ve yönetilen arasındaki eşitsiz ilişkide meşruiyete dayalı güç kullanımı* olarak tanımlanabilir. Ancak her iktidar kendi gücünü meşrulaştırmak için farklı kaynaklardan beslenir. Bu doğrultuda bir sonraki aşamada Batı ve İslam siyasi düşüncelerinde otoritenin nasıl ortaya çıktığı ve farklı yönetimlerde otoritenin ne anlama geldiği aktarılacaktır.

1.2. BATI SİYASİ DÜŞÜNCESİNDE OTORİTE

Siyasi düşünceler alanının en temel konularından biri olan otoritenin ne zaman, nasıl ve neden ortaya çıktığına dair sorulara farklı cevaplar veren yaklaşımlar mevcuttur. Siyasal otoritenin ortaya çıkışını dinî temellere dayandıran görüşler olduğu gibi biyolojik ya da doğal temellere dayandıran görüşler de vardır. Bunların yanında siyasal otoritenin ekonomik nedenlerden ya da insan aklından kaynaklanan bir

zorunluluğa dayandığını ileri süren görüşler de vardır. Bu görüşlerden herhangi birinin mutlak doğru ya da mutlak yanlış olduğunu söylemek zordur.

Siyasal otoritenin ilk insandan beri var olduğunu söylemek, onun insan doğasından kaynaklanan kaçınılmaz bir sonuç olduğunu ileri sürmektir. Bu yaklaşımın doğru olmadığını, arkaik toplumlarda[1] emretme-itaat ilişkisine dayalı bir iktidar biçimi olmadığını ileri süren önemli çalışmalardan biri Pierre Clastres'in *Devlete Karşı Toplum* isimli eseridir. Bu çalışmada arkaik toplumları siyasal iktidar bağlamında analiz eden Clastres'e göre, ilkel kabile yönetimlerindeki şef, emir verme yetkisine ve zorlayıcı bir güce sahip değildir. Başka bir ifadeyle, şefin sözü yasa niteliğinde olmadığından kabile üyeleri için bağlayıcı değildir (Clastres, 1991: 166). Dolayısıyla *kuralsız ve kralsız* olarak tanımlanan arkaik toplumlarda siyasal otoritenin varlığından söz edilemez. Benzer şekilde Arendt de otoritenin insanlık tarihinin başından beri var olduğunu söylemenin yanlış olduğunu ileri sürer (Arendt, 2012: 143). Bununla birlikte günümüzde varlığını sürdüren Himbalar, Huliler ve Kalamlar gibi ilkel kabilelerin örgütlenmelerinde sistematik bir hiyerarşi olmadığı da bilinmektedir (Kutluay, 2015: 33).

İlkel kabilelerde siyasal otoritenin olmaması üretim ilişkileriyle açıklanabilir. Bu bağlam üzerinde en çok duran Marksist yaklaşımlar, otoritenin doğuşunu özel mülkiyetle açıklar. Buna göre, ilkel kabilelerde siyasal otoritenin olmamasının nedeni üretim tekniklerinin ilkel, iş bölümünün sınırlı ve mülkiyetin ortak olmasıdır. İnsanların yerleşik hayata geçip tarımla uğraşmaya başlamaları kentleri ortaya çıkarmıştır. İlk çağ kentleri olan Antik Yunan ve Roma kentlerinde iş bölümünün daha ileri olması ve ticaretin gelişmesi özel mülkiyeti doğurarak üretim araçlarının belli bir sınıfın elinde birikmesine neden olmuştur. Bu durum, Marksist yaklaşımın *sömürenler* dediği sınıfın doğmasına ve güç sahibi olmasına kaynaklık etmiştir. Kentlerdeki bu gelişmelerin siyasal örgütlenmeyi karmaşık hâle getirmesi, bir yönetim aygıtını gerekli kılmıştır (Duverger, 1982: 41). Bu yaklaşım, siyasal otoritenin hangi koşullar altında doğduğunu açıklamaktadır. Bu bilgiler doğrultusunda çalışmada, emretme-gönüllü itaat ilişkisine dayalı siyasal otoritenin insanlık tarihinin başından beri var olmadığı varsayılarak devam edilecektir.

[1] Yazıları olmayan ve ekonomik açıdan geçim aşamasında olan toplumlar.

Siyasal otoritenin kavramsal olarak Roma'da ortaya çıktığından yukarıda söz etmiştik. Ancak Antik Yunan tarihinde de siyasal otoriteye yaklaşan düşünceler mevcuttur. Arendt'e göre, Antik Yunan siyasi düşüncesinde bugün anladığımız manasıyla otorite kavramına en çok yaklaşan, *Devlet* isimli kitabıyla *Platon* olmuştur (Arendt, 2012: 146-147). Platon, *Devlet*'te bilgelerin yönetimde olduğu ya da kralların filozof olduğu ütopik bir yönetim biçimi resmetmiştir. Filozofların kral olması demek egemenliğin *aklın* tekeline bırakılması demektir. Platon'un filozof-kral tasarımı, yaşadığı dönemde polisin siyasal yönetim şekline bir eleştiri niteliği taşır. Antik Yunan'daki polislerin yönetimine tiranlığın hâkim olduğu dönemlerde, tiran açıkça şiddete başvurmakta ve halkını özgürlükle eşdeğer olan siyasi uğraşlardan uzak tutmaktaydı. Bu çerçeveden bakıldığında polis yönetimiyle filozof arasında Sokrates'in idam edilmesine kadar varan bir çatışma söz konusudur. Platon'un, Sokrates'in sokaklarda gezerek özellikle gençlerle yaptığı Atinalıları sorgulayan konuşmalarının karşılıksız kalmasından etkilendiği açıktır; *Sokrates'in Savunması* isminde bir eser yazması bunun göstergesidir. İnsanlara yol göstermek açısından iknanın yetersizliğini gören Platon, tiranın yaptığı gibi kaba güç kullanımına gerek kalmadan insanları itaat ettirecek bir yönetim biçimi arayışına girmiştir. Bu arayışın sonunda Platon egemenliğin kaynağının *aşkın ve mutlak felsefi doğruluk* olması gerektiği sonucuna ulaşır (Bal, 2014: 250). Bunu hayata geçirecek olan yönetim ise felsefi bilgi ışığında yürüyecek olan filozof-kralın yönetimidir. Platon bizzat otorite kavramını kullanmamıştır; ancak ideal olarak tanımladığı yönetime insanların itaat etmesinin ölçütü olarak akıl ve bilgeliği almıştır.

Platon'un ideal devletini reddeden Aristo da yöneten ve yönetilen arasında otorite ilişkisi kurmaya çalışmıştır. Aristo'ya göre, insan doğuştan siyasal bir varlıktır ve her varlık gibi ereksel hareket eder. Yaşamın sürdürülmesi ve korunması söz konusu olduğunda insanlar arzu ve iştahlar konusunda doğal bir zorunluluğa tabidirler. Aristo'ya göre, birey ve devlet için en yetkin yaşam doğal arzu ve iştahların dizginlendiği *erdemli yaşamdır* (Şenel, 1995: 176). Bu bağlamda siyasal otoritenin sahibi erdemliler olduğunda en iyi yönetim *politeia* kurulacaktır. Bununla birlikte Aristo, o*rganizmacı* bir yaklaşımla yöneten ve yönetilen arasındaki ayrımı doğal bir sonuca dayandırır: Ona göre, canlılar zihin ve bedenden oluşur; zihin yöneten, beden ise yönetilendir. Bedenlerini kullanmaktan başka bir işi olmayanlar doğuştan köledir;

onlar *akıl yürütme yetisine sahip olacak kadar pay almayan* kişilerdir (Aristoteles, 2014: 16-17). Bu doğrultuda Aristo'nun düşüncesinde erdemli olmak ve köle olmamak, siyasal otoritenin meşruiyetini belirleyen unsurlardır.

Görüldüğü gibi Antik Yunan siyasi düşüncesinin iki önemli temsilcisi olarak Platon ve Aristo, siyasal otoritenin neden ve nasıl inşa edileceği üzerine düşünmüş ve cevap üretmeye çalışmışlardır. Her ne kadar otorite kavramının direkt kullanımına rastlanmasa da Antik Yunan siyasi düşüncesinde teorik düzeyde emretme-itaat ilişkisine meşruiyet kaynağı oluşturma çabasının var olduğu söylenebilir.

Otorite kavramının teorik ve pratik düzeyde direkt kullanımı, Roma'da gerçekleşmiştir. Başka bir ifadeyle, ilk kez Roma'da *potestas* (*iktidar)* ile *auctoritas* (*otorite)* arasında ayrım yapılmıştır. Roma siyasi düşüncesinde potestas iktidarın kullanımını ifade ederken, auctoritas iktidarın ilkesini ifade eder. Bu ayrımın ne anlama geldiğini ifade etmek için Roma tarihine kısaca değinilmesi gerekir:

Yaklaşık 1200 yıl boyunca varlığını sürdüren Batı Roma; krallık, cumhuriyet ve imparatorluk evrelerinden geçmiştir. Her ne kadar siyaset konusunda Antik Yunanlılar kadar teoriğe özen göstermemiş olsalar da Roma'nın özellikle Cumhuriyet dönemi modern anlamda siyasal yönetim düşüncesinin arka bahçelerinden biridir. Siyasetle ilgili konuları pratik düzlemde ele alan Romalılar, sınıflı bir toplum yapısına sahiptir. Roma'da siyasal otoritenin kurulmasında ve yönetim biçiminin şekillenmesinde, yurttaşlık haklarından faydalanabilen kesim olarak *populus romanusun (Roma halkı)* sınıflı yapısı önemli bir rol oynamıştır. Roma kenti, klanların ortaklığıyla kurulmuştur. Bu nedenle Roma için klanların anlamı büyüktür. Roma kentini oluşturan klanlar *atalar kültünün* taşıyıcısı olarak görülmektedir. Örneğin klanlar için mezarlar, ortak bir atanın soyundan gelenlerin kardeşliğini temsil etmektedir (Yılmaz, 2015: 167). Bunun dışında bir klanın üyesi olmak, siyasi anlamda yurttaş olmak ve seçme seçilme hakkına sahip olmak anlamını da taşımaktadır. Roma kamu hukukunda *auctoritas (otorite)* kavramı, babalar olarak adlandırılan klan başkanlarından oluşan ve kralın danışma meclisi konumunda olan Senato'nun ayrıcalıklı yetkisini ifade etmek için kullanılmaktadır. Klanların atalar kültünü ifade etmesi ve daha sonra Senato'nun kullandığı yetki için *auctoritas* kavramının kullanılması, otorite ile geçmiş arasındaki bağlantıyı göstermektedir.

Auctoritas kelimesinin kökü olan *augere* fiili, çoğaltmak ve arttırmak anlamlarına gelmektedir. Roma'da otorite sahibinin çoğalttığı şey ise Roma halkına hâkim olan kutsal kuruluş inancıdır (Arendt, 2012: 167). Roma kentinin kuruluşuyla ilgili mitoslardan biri şudur: Roma, M.Ö. 753 yılında Romus ve Romulus kardeşlerin kurduğu kutsal bir ailedir (Şenel, 1995: 186). Roma için önemli olan yönetim biçiminden ziyade Roma'nın devamlılığının sağlanmasıdır. Otoriteye yüklenen anlam da burada yatmaktadır: Roma için geçmiş, kutsal kuruluşu yaratmış ve bu kuruluşa tanıklık eden ataların aracılığıyla otorite varlığını sürdürmüştür (Arendt, 2012: 170). Roma'da siyasal otoritenin kaynağının kentin kuruluşunda olduğu açıkça görülmektedir. Dolayısıyla siyasal otoritenin kaynağı Senato'dur (Yılmaz, 2015: 172).

Ortaçağ Hristiyanlık döneminde otorite, Kilise'nin tekelinde bulunmaktadır. Roma'daki otorite ve iktidar ayrımından esinlenen Kilise, otoritenin sahibi olmak istemiştir. Bunun en somut girişimlerinden biri 494 yılında Papa I. Gelasius'un İmparator I. Anastasius'a yazdığı mektupta görünmektedir. Bu mektupta Papa şu cümleyi kurmuştur: *"Bu dünyanın yönetiminde başlıca iki iktidar vardır; (...) piskoposların kutsanmış otoriteleri (auctoritas) ve kral iktidarı (potestas)"* (Yalçınkaya, 2015: 225-226). Bu girişim, uhrevi otoriteyi sahiplenmek isteyen Doğu Roma İmparatoru'na karşı kendi varlığını tehlikede hisseden Kilise'nin tepkisi olarak okunabilir. Nitekim Doğu Roma İmparatoru dünyevi ve uhrevi otoriteyi kendi bünyesinde toplamıştır. *Sezaropapizm* olarak bilinen bu anlayış, Kilise'nin imparatora tabi kılınması anlamına gelmektedir. Papa I. Gelasius imparatora yazdığı mektupta Kilise'nin dünyevi otorite karşısındaki özerk konumunu korumayı amaçlamıştır. Ancak bu özerklik daha sonra Kilise'nin dünyevi otorite karşısındaki mutlak üstünlüğüne dönüşecektir. Zamanla dini-manevi söylemden uzaklaşan Kilise, ölümden sonraki hayata dair öğretileriyle dünyevi otorite alanına egemen olmuştur. Dünyevi otorite kralların ya da imparatorların elinde olsa da bunlar Kilise'ye tabi kılınmıştır. Böylelikle krallar ya da imparatorlar yetkilerini Tanrı'dan alan ve Tanrı'ya hizmet eden kişi konumuna getirilmişlerdir.

Orta Çağ'ın Kilise egemenliğine dayanan dünya görüşü, Modern Çağ'ın Reform ve Rönesans hareketleriyle çözülmeye başladığında birçok alanda değişim yaşanmıştır. Bertrand Russell'a göre, Modern Çağ ile gelen iki temel değişim diğer tüm değişimlere kaynaklık etmiştir: Kilise'nin azalan otoritesi ve bilimin artan

otoritesi (Russell, 1973: 30). Modern Çağ'ın yeni bilim ve felsefe anlayışıyla birlikte Kilise otoritesini bilime bırakmıştır. Tanrı merkezli felsefe anlayışı terkedilerek yerine insan aklına sonsuz güven duyan bir felsefe anlayışı inşa edilmiştir. İrade sahibi olan insan, eylemlerinden sorumlu tutularak tarihin öznesi hâline gelmiştir.

Tarihin akışı ve insanın bireysel potansiyeli arasındaki bağın, insan iradesinin etkinliği lehine kavranmasıyla siyasal alanda önemli değişimler yaşanmıştır. Orta Çağ'ın siyasal alandaki en belirgin özelliği, dünyevi iktidarın meşruiyetini Tanrı'dan almasıydı. Papaların imparatorlara ve krallara taç giydirmesi, otoritenin kaynağının Tanrı olduğunun göstergesiydi. Kilise'nin dünyevi iktidara karşı elinde tuttuğu en önemli güç aforoz idi. Bu, dünyevi iktidarı elinde tutan kişinin Papa'nın buyruklarına mutlak biçimde uyması gerektiği anlamını taşımaktaydı (Yalçınkaya, 2015: 227). Ancak İtalyan düşünür Machiavelli ile birlikte doğan modern devlet kuramı, siyasi düşüncede iki önemli değişim gerçekleştirmiştir: Siyasal otoritenin Kilise ile tüm bağlantıları koparılmış ve otoriteye dair her şey seküler alana taşınmıştır. Bununla birlikte eski siyasi düşünce geleneğinin *Olması gereken nedir?* sorusu üzerine yoğunlaşan anlayışı terkedilerek *olanı* ele alan siyasi düşünce geleneği ortaya çıkmıştır (Şenel, 1995: 307).

Böylece Kilise'nin dünyevi iktidar üzerindeki hâkimiyeti modern bilim ve felsefenin gelişmesiyle sona ermiştir. Dünyevi ve uhrevi iktidar arasında asırlardır süren gerilim, yeni bilim anlayışı doğrultusunda dünyevi iktidar lehine sonuçlanmıştır. Ortaya çıkan yeni siyasi düşüncede auctoritas ile potestas artık tek bir kişide toplanmaktadır. Bu kişi, toplumdaki tüm kurumların üstünde konumlanan dünyevi iktidarın sahibi prens, monark ya da egemendir. Bu, tiranın sahip olduğu güçteki birden farklıdır; çünkü prensin, egemenin ya da monarkın gücünün birliği *meşruiyete* dayanır (Aybudak, 2017: 233). Auctoritas ve potestasın tek bir kişide toplanması, iktidar var olduğu anda meşrudur ve varlığı dışında bir meşruluk kaynağına ihtiyacı yoktur anlamına gelir (Yalçınkaya, 2015: 317).

1.3. İSLAM SİYASİ DÜŞÜNCESİNDE OTORİTE

İslam siyasi düşüncesi yalnızca İslam'ı kabul eden toplulukların değil Müslümanların etkileşim kurduğu ve yayıldığı coğrafyanın iktidar ilişkilerini de ifade

eder. Bundan dolayı İslam'ın doğuşundan önceki Doğu medeniyetlerinin ve Arabistan yarımadasının otorite algısının genel hatlarıyla ifade edilmesi önem taşımaktadır.

İlkel toplumların yerleşik hayata geçip tarım ekonomisini başlatmalarıyla uygar toplumlar ortaya çıkmıştır. Tarihteki ilk uygarlıkların M.Ö. IV. binyıl sonlarında Mezopotamya ve Mısır'da kurulduğu bilinmektedir. Bu uygarlıkların bir su kaynağı etrafında kurulması dışında, arkeolojik kazılarla ortaya konulan başka bir ortak özelliği kentlerin merkezinde *tapınakların* yer almasıdır. Bu durum ilk uygarlıklarda din ile siyasetin bütünleşik yapısının, başka bir ifadeyle *Tanrı-kral* anlayışının göstergesidir (Çaylak, 2018: 5).

İlk uygarlıklardaki *tapınma* siyasal düşünüşün temelini oluşturur: Bu uygarlıkların çok tanrılı pagan inancı benimsemesiyle toplum yapısı sınıflara bölünmüş ve merkezi otorite ortaya çıkmıştır. Sınıflı ve siyasal farklılaşmaya uğramış uygar toplumlarda insanın kaderi kendi çabasına değil doğaya ve yöneticiye bağlıdır. İnsanın kaderi için doğal güçleri temsil eden tanrılara ve mutlak yöneticiye yalvarmaktan ya da tapınmaktan başka seçeneği yoktur. Bu durum, yönetici ile tanrı arasında bir benzerlik kurulmasına neden olmuştur. Bu benzerlik, kralın aynı zamanda tanrı olarak algılanmasına ve evrenin tek otoritesi olarak kabul edilmesine yol açmıştır (Şenel, 1995: 61).

Ortaya çıkan bu anlayış mitlerle meşrulaştırılmıştır. İlk uygarlıklara ait mitolojilerde tanrı olarak bahsedilen figürler aynı zamanda kral olarak tasvir edilir: Babil Yaratılış Destanı'nda tanrı Marduk tüm tanrıların kralı olarak tanımlanır. Sümerlerin ünlü tanrıları Enlil ile Enki ve Eski İran kültüründe tanrı Ahura Mazda aynı zamanda kral olarak tasvir edilir. Mısır mitolojisindeki baş tanrı Horus da kral olarak algılanır ve firavunların meşruiyetini ondan aldıklarına inanılır (Hacımüftüoğlu, 2017: 163-164). Bununla birlikte ilk uygarlıklarda yönetici ile Gök arasında kutsal bir ilişki olduğuna inanılırdı. Çin imparatoru Göğün oğlu, Japon imparatoru Güneş'in oğlu olarak görülmüş ve yetkilerinin Gök'ten geldiğine inanılmıştır. Hint uygarlığında kast sisteminin en tepesinde bulunan din adamlarını temsil eden Brahmanlar, neden en tepede olduklarını açıklayabilmek için *Varna öğretisini* geliştirmişlerdir. Buna göre evrenin kendisi Brahma denilen bir tanrıdır ve Brahmanlar bu tanrının kafasını oluştururlar (Şenel, 1995: 99).

Görüldüğü üzere ilk uygarlıklarda yönetici, en büyük ve mutlak otorite olan Tanrı'nın bazen kendisi bazen de yansıması olarak algılanmıştır. Hint örneğindeki gibi egemen sınıfların üstünlüğü ve kullandığı güç, dinî söylemlerle meşrulaştırılarak kutsallaştırılmıştır. Bu durum tıpkı Tanrı-kul arasında olduğu gibi insanların yöneticilere koşulsuz itaat etmesini sağlamıştır.

İslam'ın doğuşundan önce merkezî bir otoritenin bulunmadığı Arabistan yarımadasında siyasal yapı, başında *şeflerin* bulunduğu *kabileler* şeklinde örgütlenmiştir. Kabileler, aralarında akrabalık bağı bulunan *sopların* bir araya gelmesiyle oluşurlar. Aynı sopun tüm üyeleri kendilerini aynı kanın taşıyıcı olarak görür ve otoritenin sahibi sopun en yaşlısıdır (Hitti, 1989: 49). Kabile üyeleri arasında büyük bir dayanışma vardır; kabile dışındaki herkes yabancıdır ve düşman olma potansiyeli taşır. Bundan dolayı kabile üyesi için her şey sop ve kabileden ibarettir. Kabile şeflerinin otoritesine meşruiyet sağlayan geçmişten gelen *âdetlerdir*. Bu bağlamda Arabistan yarımadasındaki kabile örgütlenmesinin Weber'in terminolojisindeki *geleneksel otoriteyi* karşıladığı söylenebilir.

Kabile yapılanmasında yaşlıların siyasal otoritesi, Kusayy'ın[2] yaşlılardan oluşan *Dar el-Nedve*'yi kurmasıyla kurumlaşmış ve merkezîleşmiştir (Dabaşi, 1995: 51). Kâbe hareminin yanına kurulan bu evde kabile meseleleri görüşülür ve kamuya ait konularda istişare edilirdi. Dar el-Nedve'nin Kâbe'nin hemen yanına inşa edilmesi, ilk uygarlıklarda kentlerin merkezine tapınak inşa edilmesinde olduğu gibi siyaset ile dinin birlikteliği anlamını taşımaktadır. Nitekim içinde kabilelere ait putlar bulunan Kâbe, Araplar için kutsal bir mekândı. Kâbe'nin anahtarını elinde bulunduran ve Kâbe'nin işlerini yürüten kişi otoritenin sahibi olurdu.

İlk vahyin indiği 610 yılından itibaren Hz. Muhammed, en yakınındakilerden başlayarak insanları İslam'a davet etmiştir. Bundan sonra birçok muhalif grupla mücadele ederek İslam dininin büyük bir coğrafyaya yayılmasını sağlamıştır. Hz. Muhammed'in kısa bir sürede bunu başarmasını sağlayan unsurlar, onun karizmatik otoritesini inşa etmiştir. Hz. Muhammed'in otoritesini sağlayan en önemli unsur, onun *nebevi* bir görevle ortaya çıkmasıdır. Bu nebevi görev, Hz. Muhammed'in otoritesinin

[2] Hz. Muhammed'in büyük-büyük-büyük dedesi. Kureyş kabilesine mensup Kusayy, Mekke'de idareyi elinde bulunduran Huzaa kabilesini mağlup ederek Mekke'de siyasi, sosyal ve dinî otoritesini pekiştirmiş ve Kureyş kabilesini Mekke şehri etrafına yerleştirmiştir (Dabaşi, 1995: 43).

meşruiyet kaynağını Arap kabilelerindeki geleneklerden alarak kutsal olan Allah'a taşımaktaydı (Dabaşi, 1995: 84). Bu durum, Hz. Muhammed'in otoritesini kabile şeflerinin otoritesinden üstün kılmış ve zamanla insanlarda rıza oluşturmuştur. Bu rızanın oluşmasında etkili başka bir unsur, sosyal dayanışmada kan bağının yerine *inanç bağının* tesis edilmesidir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in otoritesi, kabile şeflerinin otoritesinden daha kapsayıcı bir niteliğe sahiptir. İnanç bağının tesis edilmesinde dönüm noktalarından biri, Hz. Muhammed'in 622 yılında Mekke'den Medine'ye hicret etmesidir.

Hz. Muhammed, hicret ettikten sonra Medine Sözleşmesi'ni düzenleyerek hem peygamber olarak dinî bir lider olmuş hem de Medine'de Müslümanlar, Yahudiler ve Müşrik Araplar'ın bir araya geldiği yapının yöneticiliğini üstlenmiştir. Böylece Hz. Muhammed'in İslam davetindeki din kardeşliği mesajı somut hâle gelmiştir. Medine Sözleşmesi'nin başka bir boyutu ise Hz. Muhammed'in dinî otoritesinin yanında siyasal otoritesinin tanınmasıdır. Çavuş'a göre bu durum o günkü koşullar çerçevesinde değerlendirildiğinde Hz. Muhammed'in iktidar tesis etme çabasını göstermektedir. Bu yapıda Hz. Muhammed'in otoritesinin meşruiyeti, "*Ona iman ederek onun elçiliğiyle gelen vahye ve İslam'a teslim olmakta mündemiçtir"* (Çavuş, 2017: 226-227).

Hz. Muhammed kendisinden sonra Müslümanları yönetecek bir lider belirlememiştir. Bu durum onun ölümünden sonra ümmetin başına kimin geçeceği konusunda Müslümanlar arasında ayrılıklara sebep olmuştur. Özellikle Hz. Ali'nin halifelik döneminde devlet başkanlığı konusu önemli bir sorun hâline gelmiştir. Bu anlamda Hz. Muhammed'in öncülük ettiği siyasi gelenekten kopuş, Muaviye'nin Hz. Ali'nin halifeliğine başkaldırıp hilafeti devralmasıyla gerçekleşmiştir. Kendini halife ilan eden Muaviye, Allah tarafından görevlendirildiğini ileri sürerek halifelik makamını kutsallaştırmış ve saltanatını meşrulaştırmıştır. Uzun yıllar Bizans İmparatorluğu'nun Şam sınırında valilik yapan Muaviye, Bizans'ın *kutsal yönetme hakkı* anlayışından etkilenmiştir. Muaviye'den sonra gelen Emevi ve Abbasi halifeleri genellikle *halifetulrasül (Hz. Muhammed'in halifesi)* yerine *halifet Allah/halifetullah (Allah'ın halifesi)* unvanını kullanmıştır. *Halifet Allah* unvanının kullanılmasındaki amaç, hükümdarlığa ilahi bir meşruiyet kazandırmak ve siyasal otoritenin doğrudan Allah'tan devralındığını göstermektir (Lewis, 2011: 73). Böylelikle tarihsel süreç

içerisinde yöneticilerin otoritesinin kutsallaştırılması İslam siyasi düşüncesi ile bütünleşmiş ve bu kutsallığın İslam'ın özünde mevcut olduğuna dair bir inanç gelişmiştir.

Hilafetin Muaviye'ye geçmesiyle birlikte İslam'da Şii ve Sünni anlayış doğrultusunda iki ana siyasi düşünce gelişmiştir. Şii düşünceye göre, imamet tamamen inançla ilgili bir meseledir. Çünkü imamet peygamberden bağımsız bir olgu değil aksine peygamberliğin devamıdır. Peygamberden sonra Müslümanlara rehberlik edecek olan imamlar da Allah tarafından seçilirler. Bu nedenle Müslümanlar için imamlara iman etmek dinî bir zorunluluktur (Evkuran, 2017: 42). Ancak Sünni siyasi düşünceye göre, yönetim dinî değil dünyevi bir konudur. Çünkü Hz. Muhammed'in ölümüyle birlikte dinî liderlik de sona ermiştir. Halifelik, Hz. Muhammed'in *siyasi liderliğini* devam ettiren bir makamdır. Bu nedenle halifelik, dinin yaşatılması için zorunlu bir makam olsa da peygamberlik gibi kutsal değildir (Evkuran, 2018: 303). Bununla birlikte siyaset, iktidar merkezli ele alındığından Sünni siyasi düşüncede muhalefet geleneği oluşmamıştır. Bunun yerine teslimiyetçi, kaderci ve itaatkâr bir siyasi anlayış yerleşmiştir. Sonuçta İslam siyasi düşüncesi, biri *gerçekçi-muhafazakar* (Sünni), diğeri *ütopist-muhalif* (Şii) olmak üzere iki ana akım etrafında şekillenmiştir (Evkuran, 2017: 43).

İbn Teymiyye, Sünni siyasi düşüncenin kurumsallaşmasında etkisi olan isimlerden biridir. Tıpkı Maverdi, Gazali gibi İbn Teymiyye de din ile siyasetin birlikteliğini savunarak döneminin resmi otoritesini meşrulaştırmayı amaçlamıştır. Bu düşünürlerin resmi otoriteyi, istikrar adına meşrulaştırmaya çalışmalarının arkasında kuşkusuz içinde bulundukları sosyo-politik şartlar önemli bir etkendir. Örneğin; Abbasi İmparatorluğu'nun siyasal bunalım yaşadığı bir dönemde Bağdat'ta yaşayan Maverdi, din ve devlet birlikteliğini savunmuş ve devleti din aracılığıyla kutsallaştırma yoluna gitmiştir (Çaylak ve Çelik, 2018: 412). Adeta Abbasi-Selçuklu resmi otoritesinin sözcülüğünü yapan Gazali de Maverdi gibi din ve devletin ayrılmaz bir ikili olduğundan bahsetmiştir. Dolayısıyla Maverdi ile Gazali de Muaviye ile birlikte İslam dünyasına giren saltanat anlayışının yerleşmesine katkı sağlamışlardır. İbn Teymiyye de aynı geleneğin bir parçası olarak kendi yaşadığı dönemin şartları içerisinde düzen ve istikrar adına saltanatı meşrulaştırmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İBN TEYMİYYE VE OTORİTE ANLAYIŞI

İbn Teymiyye, Hanbeli mezhebinin düşünsel yapısını sistematik hâle getiren önemli bir İslam düşünürüdür. Yalnızca dinî meseleler hakkında değil yaşadığı coğrafyanın sosyo-politik meseleleri hakkında düşünen ve düşüncelerini hayata geçiren bir isimdir. İbn Teymiyye yaşadığı toplumun meselelerine çözüm üretirken Selefi yöntemi benimseyerek Kur'an ve Sünnet öğretilerini temel almıştır. Bu doğrultuda katı bir tutumla şeriatın hayatın her alanına hâkim kılınması gerektiğini savunmuştur. Bu, onun karakterini belirleyen en önemli unsurdur. Ancak siyasi görüşlerini ortaya koyduğu eserlerinde yer yer ikileme düşerek İslam'a sonradan eklenen saltanat anlayışını meşrulaştırmaya çalışmıştır.

İbn Teymiyye'nin düşüncesinde otorite algısını şekillendiren en önemli unsur yaşadığı dönemin dinî ve sosyo-politik koşullarıdır. Bu nedenle öncelikle onun yaşadığı dönemin düşünsel, siyasal arka planı ve hayatı genel hatlarıyla aktarılacaktır. Daha sonra onun karakterini tanımlayan önemli unsurlardan biri olan selefiliğin İbn Teymiyye'nin düşüncesindeki yeri açıklanarak otorite anlayışına geçilecektir.

2.1. İBN TEYMİYYE'NİN YAŞADIĞI DÖNEM

2.1.1. XIII. ve XIV. Yüzyılda Suriye

İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde (1268-1328) küçük devletlere bölünmüş, iktidar mücadelelerinden dolayı istikrarsız ve mezhep savaşlarının yaşandığı bir Orta Doğu vardır. Bu dönemde Haçlı Seferleri ve Moğol istilaları Müslümanların hayatını derinden etkilemiş durumdadır. Haçlı Seferleri, Orta Çağ'da Avrupa'nın en etkili kurumu olan Kilise'nin öncülüğünde 1096 yılında başlamıştır. Haçlıların, Kudüs'ü Müslümanlardan geri almak ve Doğu'daki Hristiyanları Müslüman egemenliğinden kurtarmak amacıyla Orta Doğu'ya düzenledikleri seferler yaklaşık iki yüzyıl sürerek 1291'de Hristiyanların Akka'dan çıkarılmasıyla sona ermiştir (Hitti, 1995: 1060).

Müslümanların hayatını olumsuz etkileyen diğer dönem ise Moğol istilalarının yaşandığı dönemdir. İbn Teymiyye dönemindeki Moğol istilaları İlhanlı[3] hükümdarı Gazan Han tarafından düzenlenmiştir. Gazan Han askerleriyle birlikte Müslüman olduktan sonra İslam'ı devletin dini yapmış ancak bu durum Müslüman topraklarına saldırmasına engel olmamıştır. Hülagü döneminde başlayan İlhanlılar'ın Suriye'yi işgal girişimleri Gazan Han dönemine kadar bir türlü başarıyla sonuçlanamamıştı. Ancak 1299'da ilk kez İlhanlılar Memlûklere karşı zafer kazanmıştır (Sağlam, 2016: 39).

İbn Teymiyye 1299'da İlhanlılar'ın Şam'a girmesiyle birlikte bizzat Gazan Han ile görüşmüş ve halkın zarar görmemesi için talepte bulunmuştur. Gazan Han'ın halka zarar gelmeyeceği konusunda teminat vermesine karşın Suriye'de katliamlar ve yıkımlar yaşanmıştır. Bunun üzerine İbn Teymiyye, İlhanlılar aleyhine fetvalar vererek Şam halkını cesaretlendirmiş, Memlûk sultanını ve devlet adamlarını savaşa teşvik etmiştir. Hatta İlhanlılar ile savaşmayı kutsallaştırmış ve bunun dinî bir görev olduğunu ileri sürmüştür (Aktaran: Şahin, 2013: 618). Gazan Han'ın, yerine komutanlarını bırakıp Suriye'den ayrılması yüz günlük İlhanlı hâkimiyetinden sonra Memlûkler'in Şam'ı geri almasını sağlamıştır. Bu tarihten sonra İlhanlılar üç kez daha Şam'ı işgal etmeye kalkışmıştır. 1303'te İbn Teymiyye'nin de bizzat katıldığı Şakhab Savaşı ile İlhanlılar ağır bir yenilgiye uğratılmıştır.

Haçlı ve Moğol istilaları Müslümanların inanç dünyasını etkilemiştir. Uzun yıllar süren savaş ortamı Müslümanları umutsuzluğa ve korkuya sürüklemiştir. Bu nedenle halk siyasi buhranların çözümünü manevi huzurda arayarak tarikatlara yönelmiştir (Sancar, 2015 (a): 101). Bunun sonucunda tarikat, dervişlik, türbe ve yatır gibi oluşumlar sosyal hayatta ön plana çıkmıştır. İbn Teymiyye'nin bidat olarak adlandırdığı ve sonunu getirmek için mücadele ettiği inançlar arasında bu oluşumlar da vardır.

İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemin kültürel arka planına tam bir kargaşa hâkimdir. Özellikle Şiilerin imamet konusundaki yoğun faaliyetleri bölgedeki iç

[3] Bir Moğol devleti olan İlhanlılar, Cengiz Han'ın torunu Hülagü tarafından 1256'da İran topraklarında kurulmuş ve 1295'te tam bağımsız olmuştur.

huzura zarar vermiştir. Bu nedenle ilim ve düşünce hayatında duraklama yaşanmıştır. Aslında Memlûk Devleti eğitim faaliyetlerine fazlasıyla önem vermiştir. Öyle ki bu dönemde birçok medrese açılmış ve bu medreselere kaynak oluşturması için vakıflar kurulmuştur. İslam dünyasının âlimleri Moğol ve Haçlı saldırıları sebebiyle bulundukları yerleri terk ettiklerinde Memlûklere sığınmışlardır. Bu durum, Memlükler'in ilme ve âlimlere verdiği değerin göstergesidir. Böylece Kahire ve Şam, İslam dünyasının en önemli ilim merkezleri hâline gelmiştir (Yiğit, 2014: 28).

Kur'an, hadis ve fıkıh ilimlerinin ön planda olduğu bu dönemde özellikle kelam ilminde durgunluk yaşanmıştır. Bu durumda, bazı devlet adamlarının felsefe ve kelam ilmiyle uğraşmayı yasaklamalarının etkisi vardır (Eryiğit, 2018: 33). Yeni ve özgün eserlerin neredeyse hiç yazılmadığı bu dönemde daha çok eski eserler tekrar edilmiştir. Kültürel alana tam bir yüzeysellik ve donukluk hâkimdir.

İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde İslam coğrafyasında temel iki düşünce geleneği vardır: İlki Antik Yunan felsefesinin etkisinde kalan Farabi, İbn Rüşd gibi düşünürlerin temsil ettiği *siyaset felsefesi* geleneğidir. Bu düşünürler, toplum merkezli ele aldıkları siyaseti erdemli toplum ve adil yönetim gibi evrensel değerler üzerinden incelemişlerdir. İkincisi ise Gazali, Maverdi, Nizamülmülk, İbn Teymiyye gibi yazarların oluşturduğu *siyasetname* geleneğidir. Siyasetnameler toplumdaki aksaklıkların ya da düzenin nedenini sultanda arayan ve bu doğrultuda ona öğütler veren metinlerdir. Bu özelliğinden ötürü siyasetnameler, Machiavelli'nin *Hükümdar* isimli eserine benzemektedir. Bunun dışında siyasetnamelerde adaletin tesisi için yönetimin şeriata dayanması gerektiği ifade edilir. Bu bağlamda Sünni siyasi düşünce daha çok siyasetname geleneği etrafında şekillenmiştir (Sivrioğlu, 2013: 89).

Yukarıda aktardığımız sosyo-politik arka plan İbn Teymiyye'nin siyasal alanda düzen ve istikrar arayışının nedenlerini ortaya koymaktadır. İbn Teymiyye'ye göre, toplumdaki düzensizliğin ve kargaşanın nedeni, önce şeriatın uygulanmaması sonra şeriatın güçlü bir uygulayıcısının olmamasıdır. Bundan dolayı İbn Teymiyye, siyasetname geleneğinin en önemli eserlerinden biri olan *Siyaset* isimli eserinde şeriata dayanan güçlü bir otoritenin zorunluluğunu savunmuştur.

2.1.2. İbn Teymiyye'nin Hayatı

İbn Teymiyye, 22 Ocak 1263 yılında Harran'da Hanbeli mezhebine mensup bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve yedi yaşına kadar burada yaşamıştır. Moğollar'ın Bağdat'ı işgal etmesiyle İbn Teymiyye ailesi 1269'da Şam'a göç etmiştir. Dedesi Abdusselâm ve babası Abdülhalîm önemli birer Hanbeli âlimidirler. Harran'dan Şam'a ani göç sırasında İbn Teymiyye ailesinin kitaplarını da almaları onların ilimle ne kadar ilgili olduklarını kanıtlar niteliktedir (Uludağ, 2019: 5).

İbn Teymiyye ilk eğitimine babasının Şam'da müderrislik yaptığı Sükkeriyye Dârülhadisi'nde başlamış ve dönemin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Kur'anı küçük yaşlarda ezberlemiş ve on dokuz yaşına girmeden fetva vermeye başlamıştır. Babası vefat ettikten bir yıl sonra 1284'te Sükkeriyye Dârülhadisi'nde babasının bıraktığı boşluğu doldurarak hocalık yapmaya ve Emeviyye Camii'nde tefsir dersleri vermeye başlamıştır. Özellikle hadis alanındaki çalışmalarıyla herkesi kendine hayran bırakmıştır. 1292 yılında hacca giden İbn Teymiyye, 1296'da Şam'daki Hanbeliyye Medresesi'nde ders vermeye başlamıştır.

İbn Teymiyye ilmî konulardaki kişiliği ve çalışmalarıyla herkesçe tanınıp takdir edilmesine rağmen birçok kez suçlanmış ve hapse atılmıştır. Onun felsefe, kelam ve tasavvufa yönelttiği eleştiriler dikkatleri hep üzerine çekmiştir. 1294'te yılında Assâf en-Nasrânî isimli bir Hristiyan'ın Hz. Muhammed'e hakaret etmesinin üzerine İbn Teymiyye saltanat naibinden şahsın cezalandırılmasını talep etmiş, bunun üzerine bazı taşkınlıklar yaşanınca saltanat naibi İbn Teymiyye'ye sopa attırmış ve onu tutuklattırmıştır (Koca, 1999: 391). Hatta bu olayın üzerine İbn Teymiyye, *Rasûllulah'a Hakaret Eden Kimsenin Hükmü* isminde bir eser yazmıştır.

1299'da Hamalılar'ın Allah'ın sıfatları ve akaidle ilgili sorularını cevaplamak için *Hama Risalesi*'ni yazan İbn Teymiyye, bu kitapta kelam mezheplerini eleştirmiş ve selefin mezhebini savunmuştur. Özellikle Allah'ın sıfatları konusunda yazdıklarından dolayı bazı âlimler tarafından teşbihle suçlanmıştır. Emir Seyfeddin Çağan'ın İbn Teymiyye'ye sahip çıkmasıyla onun hakkında suçlamalarda bulunanlar tutuklanmış ve ortam sakinleşmiştir. Daha sonra âlimlerin olduğu bir toplantıya katılan İbn Teymiyye, burada Hama Risalesi'ne yapılan itirazları cevaplandırarak üzerindeki kuşkuları dağıtmıştır (İbn Teymiyye, 2015: 24).

1298'de yazdığı *el-Akidetu'l Vasitiyye* isimli risalesi üzerinden görüşleri sorgulanmak amacıyla iki defa ulema meclisi toplanmış ancak iki meclisten de risalenin Kur'an ve Sünnet'e uygun olduğu sonucu çıkmıştır. Buna rağmen Sultan, İbn Teymiyye'nin Mısır'a gönderilmesini ve orada sorgulanmasını istemiştir. İki kardeşiyle birlikte Mısır'a giden İbn Teymiyye, teşbihle suçlanarak kardeşleriyle birlikte hapse atılmıştır. Bir buçuk yıl sonra 1307'de hapisten çıkan İbn Teymiyye'nin Şam'a geri dönmesine izin verilmemiştir. Kahire'de kalan İbn Teymiyye, burada dersler vermeye, Selefiliği savunup bidatlara karşı mücadele etmeye devam ettiği için gözler hep onun üzerinde olmuştur. İbn Teymiyye'den ve fikirlerinden rahatsız olan gruplar onun aleyhinde söylentiler çıkarmaya devam etmiştir. Bunun üzerine tekrar sorgulanan İbn Teymiyye bir kez daha Kahire'de hapse atılmıştır. Bir buçuk yıl daha hapis yattıktan sonra 1309'da serbest bırakılmış, ancak birkaç gün sonra İskenderiye'de bir kulede göz hapsine alınmıştır. Yaklaşık dokuz ay süren göz hapsi sürecinde önemli eserlerini kaleme almıştır. Sultan Kalavun'a ithafen yazdığı önemli eseri *Siyaset*'i ilk defa göz hapsi döneminde yazmaya başladığı ve 1311-1314 yılları arasında tamamladığı düşünülmektedir (Koca, 1999: 392). Nihayet 1310 yılında Memluk Sultanı Kalavun tarafından serbest bırakılmıştır.

İbn Teymiyye, 1313 yılında Şam'a geri döndükten sonra müderrislik yapmaya devam etmiştir. 1317'de Şii mezhebini eleştirdiği reddiye niteliğindeki *Minhacü's Sünne*'yi yazmıştır. Bu eserinde Şiiliği eleştiren İbn Teymiyye'nin, İslam hukukunda boşanmayı ifade eden talâk meselesi hakkında Hanbeli mezhebinin klasik görüşlerinin aksine fetva vermesi sultan tarafından yasaklanmıştır. 1320'de yapılan bir toplantıda İbn Teymiyye sultanın yasağına uymamakla suçlanarak tekrar Şam Kalesi'ne hapsedilmiş, Kalavun'un araya girmesiyle yaklaşık altı ay sonra serbest bırakılmıştır. İbn Teymiyye 1326'da son kez hapse atılmış ve 26 Eylül 1328 tarihinde hapishanede ölmüştür. Hayatının önemli bir kısmını hapishanede geçirmek zorunda kalan İbn Teymiyye'nin ölümüne sebep olan şey elinden kâğıt, kalem ve mürekkebinin alınıp yazmasına izin verilmemesinin hüznü olmuştur (Koca, 1999: 393).

İbn Teymiyye fikirlerine bağlı ve onları ifade etmekten çekinmeyen bir düşünürdür. Yaşadığı dönemin düşünsel sınırlarını kabul etmeyen her düşünce insanı gibi İbn Teymiyye de cesaretinin ve inancının bedeli olarak birtakım suçlamalara maruz kalıp cezalandırılsa da inancının peşinden gitmesi ve naslara olan aşırı sadakati,

Uludağ'ın belirttiği gibi diğer birçok âlimin yaşadığı fikrî bunalımları yaşamasına engel olmuştur (Uludağ, 2019: 6). Böylelikle inandığı değerlere olan sadakatini yaşamını yitirene kadar canlı tutmayı başarmıştır.

İbn Teymiyye düşüncelerini dile getirmenin öteside düşünceleri doğrultusunda eyleme geçen bir âlim olduğunu *Şakhab Savaşı*'na bizzat katılarak göstermiştir. Moğol saldırılarında halkın büyük kesimi Şam'ı terk ederken İbn Teymiyye orada kalmış ve Moğol lideri Gazan Han'dan halkı için can ve mal güvencesi istemiştir. İlhanlılara karşı savaşmanın dinî bir görev olduğuna inanan İbn Teymiyye, bu konuda ulema ile fikir ayrılığına düşmüştür. Ulemanın bu konuyla ilgili endişelerini gidermek için yayınladığı fetvada Moğolların Müslüman olmasının, namaz kılıp ibadet etmesinin onlarla savaşılmayacağı anlamına gelmediğini, Moğollarla savaşmanın tüm Müslümanlara vacip olduğunu, hatta bunun bir cihat olduğunu belirtmiştir (Aktaran: Şahin, 2013: 618). Onun şu ifadesi bu konu hakkındaki fikrini ortaya koymaktadır: *"Allah; kâfir de olsa, adil devleti yaşatır, ama Müslüman da olsa zalim devleti yaşatmaz"* (İbn Teymiyye, 2015: 137).

Eğitim hayatına çok küçük yaşlarda başlayan İbn Teymiyye, kelam, tefsir, hadis, fıkıh, mezhepler ve felsefe alanlarında birçok eser kaleme almıştır. Tam sayısı bilinmemekle birlikte üç yüzü aşkın eseri olduğu düşünülmektedir. Hapishanede geçirdiği dönemler onun okumasına, düşünmesine ve yazmasına engel olmamıştır. Hatta ilme bu denli düşkün olması, onu ölüme götüren hüznün kaynağı olmuştur. Bidat ve hurafelere karşı çıkan İbn Teymiyye eserlerini kaleme alırken Kur'an ve sünnet esaslarını temel almıştır. Eserlerinin çoğunun Türkçe'ye çevrilmemiş olması ve çalışmanın kapsamını aşması bakımından tüm eserlerin burada incelenmesi mümkün değildir. Bu çalışmanın odak noktası ve çerçevesi itibariyle İbn Teymiyye'nin öncelikli olarak *Siyaset* ve *Hisbe* isimli eserleri üzerinden analiz yapılacaktır.

2. 2. İBN TEYMİYYE'NİN OTORİTE ANLAYIŞI

2.2.1. Selefilik ve İbn Teymiyye

Sözlükte *önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak* anlamına gelen *selef* kelimesi terim olarak ilim ve fazilet bakımından Müslümanların önderleri kabul edilen sahabe,

tâbiîn ve tebeu't tâbiînin[4] için kullanılır (Özvarlı, 2009: 399). Bu bağlamda *selefilik,* sahabe, tâbiîn ve tebeu't tâbiînin görüş ve uygulamalarına bağlı kalınmasını savunan ekoldür.

İslam siyasi düşüncesinde selefi hareketin arka bahçesini, düşünce sisteminin temelinde *Ehlihadis* bulunan Hanbeli mezhebi oluşturmaktadır. Hanbelilik, kurucusu Ahmed b. Hanbel (780-855) döneminde hem Ehlirey[5] karşısında konumlanmış hem de Eşari ve Maturidi mezheplerine tepki göstererek Ehlisünnetin gerçek temsilcisi olduğunu ileri sürmüştür (Koca, 2015: 18). Ehlisünnete ait bir ekol olan Ehlihadis, Ehlirey karşısında metodolojik bir farklılaşmayı ifade eder. Ehlireye göre, Kur'an ve sünnette her mesele hakkında açıklama bulmak mümkün olmadığı için şahsi yorum ve içtihada ihtiyaç vardır (Koşum, 2008: 88). Ehlihadis ise bu yöntemi bidat olarak nitelendirerek şiddetle karşı çıkar. Bu tutumun en temel nedeni, akıl merkezli yaklaşımın Müslümanları hadislerden uzaklaştıracağı düşüncesidir. Bundan dolayı Ehlihadis, özellikle inanç konularında aklı bilgi kaynağı olarak kabul etmeyerek zahirî anlama odaklanır (Haçkalı, 2003: 68). Bu bağlamda selefilik, Ahmed b. Hanbel döneminde *metodolojik bir ilke* olarak ortaya çıkmış ve İbn Teymiyye'ye kadar akaid, kelam, tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında muhafazakâr ve gelenekselci düşünce yapısını sürdürmüştür (Koca, 2015: 19).

Siyasi düşünce bağlamında selefiliğin amacı, İslam'ın saf hâlinin yeniden canlandırılmasıdır. Bu amacı tanımlayan ilk unsur her şeyin Kur'an, Sünnet ve şeriata indirgenmesi, ikinci unsur ise İslam'ın saf hâline sonradan eklenen her şeyin bidat olarak nitelendirilmesidir (İşcan, 2015: 1-2). Bu doğrultuda İslam dininin doğru bir şekilde anlaşılması ve yaşanması için *metin merkezli yaklaşım (nass)* benimsenmelidir. Bu yaklaşım çerçevesinde dini bilginin kaynağını Kuran, sünnet ve sahabe ile tâbiînin görüşleri oluşturur. Başka bir ifadeyle selefiliğe göre, akıl ile nakil çatıştığında *nakil* esas alınmalıdır. Ancak bu noktada aklın tamamen reddi söz konusu değildir: Selefilik, naklin açıklanmasında aklın değerini kabul etmekle birlikte, aklın tek başına yeterli bir

[4] Sahabe; Hz. Muhammed'in arkadaşlarını, tâbiîn; sonra gelen ikinci nesli ve tebeu't tâbiînin sonraki üçüncü nesli ifade etmek için kullanılır (Koca, 2015: 16).
[5] Ehlirey; VII. yüzyılda ortaya çıkan, hakkında açık bir nas bulunmayan konularda şahsi yorumu temel alan bir fıkıh ekolüdür.

kaynak olmadığını ileri sürer (Koca, 2015: 37). Bu nedenle akıl, naklin sınırları içerisinde hareket etmelidir. Yani akıl hakem değil, şahittir (Kazanç, 2010: 104).

Selefilikte, selef dönemi *en yetkin çağ* olarak nitelendirilerek ilk üç neslin görüşleri ve uygulamaları İslam dininin tek hakikati olarak sunulur. Böylece İslam dininin ilk üç nesli *dinsel otorite* hâline gelir (İşcan, 2015: 3). Tarih selef döneminde dondurularak bu dönemin görüş ve uygulamalarına eklemlenecek herhangi bir şey bidat kategorisine sokulur. Bunun bir sonucu olarak selefi âlimler yeniliğe kapalı, katı bir din anlayışını benimsemişlerdir. Özellikle inanç ile ilgili konularda aklın kullanılmasını ve tevile başvurmayı reddetmişler, bunun yerine *teslimiyet* ve *itaati* benimsemişlerdir (Kazanç, 2010: 96). Bu doğrultuda İbn Teymiyye'nin selefi karakteri, siyaset anlayışını tebaa açısından teslimiyetçi ve yönetici açısından otorite merkezli inşa etmesiyle doğrudan ilgilidir.

Ahmed. b. Hanbel döneminde metodolojik bir ilke olarak ortaya çıkan selefi anlayış, İbn Teymiyye ile birlikte sistemli ve tutarlı bir nazariye hâline gelmiştir (Koca, 2015: 19). İbn Teymiyye'ye göre, Müslümanların kendi içinde yaşadığı mezhepsel bölünmeler Haçlı ve Moğol saldırıları için zaaf oluşturmuştur. Bu doğrultuda Müslümanların birliğini güçlendirmeyi kendine amaç edinmiş ve hayatı boyunca bunun mücadelesini vermiştir. Bununla birlikte Müslümanlar arasında yaşanan mezhepsel çatışmalar İslam'ın saf hâlinden uzaklaşmayı getirmiştir. Bunun en temel nedeni felsefe, kelam, mantık ve tasavvuf alanlarında naslardan uzak anlayışların ortaya çıkmasıdır. Bundan dolayı bu tür anlayışları İslam'ın saf hâline zarar veren bidatlar olarak değerlendirmiştir. Hayatı boyunca dini bidatlardan arındırmaya çalışan İbn Teymiyye'nin yöntemi, selefin görüş ve uygulamalarına bağlı kalmak olmuştur.

İnançla ilgili temel meselelerde kelamcıların önemli bir kısmı aklı bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak bilgi kaynakları arasındaki hiyerarşik sıra öteden beri tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda Mutezile'ye göre, akıl nakilden önce gelirken Mutezile ekolüne tepki olarak ortaya çıkan Ehlisünnet anlayışı ya nakle dayalı bilgiye öncelik tanımış ya da akıl-nakil ilişkisinde dengeli olmaya çalışmıştır (Sancar, 2015b: 230). Bu doğrultuda İbn Teymiyye aklı önceleyen kelamcıları sert bir şekilde eleştirmiş ve akıl ile nakil arasında çatışma olmayacağını ileri sürmüştür. Nitekim Kur'anın getirdiği yol hem sarih akla hem de sahih nakle uygundur (İbn Teymiyye,

2014 (c): 69-70). Bu konuda Kur'ana işaret etmesi nakli önceliğinin göstergesidir. Bununla birlikte İbn Teymiyye akıl temelli tevile de karşı çıkar. Ona göre, Kur'anda geçen ilahi sıfatların tevil edilmesi, dinin aslına uygun olmayan anlamların ortaya çıkmasına neden olabileceğinden zahirî anlamlara odaklanmak gerekir. Bu konuda selefin yaptığı gibi Kur'an ve sünnetin yolu takip edilmelidir. İbn Teymiyye, Kuran'ın açıklanmasında ve uygulanmasında Hz. Muhammed'in İslam davetini kabul eden ilk nesillerin önemini şöyle ifade eder:

> Bu âlimler peygamberlerin varisidir. Allah (c.c.), onları yıldızlar gibi yaratmıştır. Onlara uyulduğu takdirde, karanlık denizlerde ve karalarda doğru yola ulaşılır… Resulullah'ın ümmetine bıraktığı halifelerdir. O'nun ölen sünnetini dirilten kişilerdir (İbn Teymiyye, 2014a: 44).

Dolayısıyla Müslümanların ihtiyaç duyduğu dinî ve dünyevi bilgiler Kur'anda, sünnette ve selefin görüş ve uygulamalarında mevcuttur. Bunun dışındaki bilgi kaynakları dine uygun değildir. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin eleştirdiği alanlardan biri felsefedir. İbn Teymiyye'nin felsefe eleştirisi, felsefenin kendisinden ziyade metafizik ile ilgili meseleleri kapsamaktadır. Özellikle Allah'ın varlığı, ilahi sıfatlar ve mantık konularında filozofları şiddetle eleştiren İbn Teymiyye'ye göre, Farabi ve İbn Sina gibi Müslüman filozofların Aristo felsefesini İslam dini ile sentezleme çabası büyük bir yanlıştır. Filozofların yöntemi olan mantığın dinî naslara uygulanması dinin saf hâline zarar verebilir; bu nedenle dini yalnızca nakil yoluyla anlamalıyız.

İbn Teymiyye'nin tasavvuf eleştirisi de felsefede olduğu gibi topyekûn bir niteliğe sahip değildir. İlk sufilerin tasavvuf anlayışını kabul etmekle birlikte naslara uygun olmayan tasavvuf anlayışına karşı çıkar. Bu bağlamda özellikle tasavvufun hulul ve vahdet-i vücut anlayışlarını şiddetle eleştirir. Allah'ın tek varlık olduğu, görünen âlemdeki geri kalan her şeyin Allah'ın bir tecellisi olduğuna dair inançları kapsayan vahdet-i vücut öğretisinden dolayı İbnül Arabi'yi kâfir olarak nitelendirir. Bunun yanında Hallac-ı Mansur'un hulul anlayışına da karşı çıkan İbn Teymiyye'ye göre, Hallac'ın Allah'ın velisi olduğuna dair inanç cehaletten başka bir şey ifade etmez (Sancar, 2015 (a): 112-113). Özellikle bu konudaki görüşlerini dönemin Müslüman toplumunun İslam dinini yanlış yaşadığına dair inancıyla ilişkilendirmek gerekir. İbn Teymiyye'ye göre, Haçlı ve Moğol istilalarıyla sarsılan halk manevi huzuru yanlış yerlerde arayarak hurafelerin önünü açmıştır. Örneğin; evliya ya da faziletli insanların aracı kabul edilerek onlardan medet umulması ve bu kişilerin mezarlarının ibadet

amacıyla ziyaret edilmesi gibi uygulamaları hurafe olarak değerlendirmiş ve bunlarla mücadele etmiştir (Sancar, 2015 (a): 110). Hatta Şam'da bazı insanların ırmak kenarındaki bir kayayı ziyaret edip adakta bulunduğunu öğrenince birkaç öğrencisiyle gidip orayı ortadan kaldırmıştır (Koca, 1999: 392).

2.2.2. Otoritenin Zorunluluğu

Sünni siyaset teorisinin temel ilkelerinden biri yöneticinin zorunluluk olarak ele alınmasıdır. Haricilik dışındaki mezhepler de bu konuda aynı görüştedirler. Bu zorunluluğun ne tür bilgiyle açıklanacağı konusunda farklı yaklaşımlar olmakla birlikte Ehlisünnet düşüncesinde yöneticinin zorunluluğu *nakle* dayanır (Evkuran, 2018: 299).

Ehlisünnet geleneğine mensup İbn Teymiyye de siyasal yönetimi zorunluluk olarak ele almış ve bu düşüncesini naklî delillerle desteklemiştir. Bu konu hakkında sıklıkla başvurduğu nakli delillerden biri "*Üç kişi yola çıktığında, içlerinden biri başkan olsun"* hadisidir (İbn Teymiyye, 1985: 194). Ancak İbn Teymiyye'nin yönetimi dinî bir zorunluluk olarak ele alması, Şii siyasi düşüncede olduğu gibi din ile siyasetin özdeşleşmesi anlamını taşımamaktadır (Şahin, 2013: 620). Nitekim İbn Teymiyye, Şii siyasi düşüncenin imameti dinin en önemli gereklerinden biri olarak ele almasına şiddetle karşı çıkar. Ona göre, yönetim dinin asıl meselelerinden biri değildir; İslam dininde iman gibi imametten daha önemli konular vardır (İbn Teymiyye, 1998: 24).

İbn Teymiyye'ye göre zorunlu olan hilafet, peygamberlik hilafetidir. Ancak yeryüzünde yaşayan hiç kimse dört halifenin ahlaki ve dinî örnekliğine sahip olmadığı için hilafet devletine geri dönüş mümkün değildir. Bundan dolayı İbn Teymiyye'nin hilafetin ihya edilmesi gibi bir amacı yoktur. O daha ziyade mevcut devletin *şeriata* göre ıslah edilmesi için çabalamıştır (Eryiğit, 2018: 77). Toplumdaki bozulmaların nedenini İslam'ın saf hâlinden uzaklaşılması olarak gördüğü için toplumsal sorunların şeriatla aşılacağını düşünmektedir. Çünkü şeriat adaletin ve ahlaki yaşamın kaynağıdır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin yönetimi ya da siyasal otoriteyi naklî bir zorunluluk olarak değerlendirmesi, onun dinî kaygılarına işaret eder. İbn Teymiyye'ye göre, Müslümanlar için otoritenin temeli, *dinin bütünüyle Allah'a ait ve Allah adının en yüce olmasıdır* (İbn Teymiyye, 2015: 43). Daha açık bir ifadeyle yönetici ve onun

kullandığı otorite, Allah'a hizmet etmenin bir aracıdır. İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışında otoritenin varlığını ve zorunluluğunu açıklayan asıl neden budur. Onun düşüncesinde siyaset, yönetici, otorite vb. konular dine hizmet ettiği ölçüde önemlidir.

İbn Teymiyye, yöneticinin zorunluluğunun *akla* uygun olduğunu da ortaya koyar: İnsanlar ancak *cemiyet hâlinde yaşayarak* ve *yardımlaşarak* dünyadaki ve ahiretteki çıkarlarını gerçekleştirebilirler (İbn Teymiyye, 2015: 44). Bu nedenle insanın medeni bir varlık olduğu söylenir. Cemiyetin düzenli bir yapıya sahip olması için kurallara ve bu kuralları uygulayacak bir otoriteye ihtiyaç vardır. Kuralların olmadığı bir cemiyet parçalanacak, kargaşaya ve zulme neden olacaktır. Bundan dolayı otoritenin zorunluluğu akla uygun davranmanın bir sonucudur. Ancak bu ifadeler İbn Teymiyye'nin düşüncesinde otoritenin zorunluluğunun öz bakımından nakle dayandığı esasını değiştirmez; onun selefi karakteri aksine müsaade etmez. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin düşüncesinde yöneticinin ya da otoritenin varlığı akla uygun olmakla birlikte zorunluluk bakımından şeriata dayanan bir zorunluluktur (Eryiğit, 2018: 94). Başka bir ifadeyle yöneticinin varlığına dair bilgi akıl yoluyla elde edilse de bilgiye zorunluluk kazandıran *vahiydir* (Evkuran, 2018: 299).

İbn Teymiyye'nin düşüncesinde otoritenin akla uygunluğu onun işlevselliğinden kaynaklanmaktadır. Hayatı boyunca düzensiz ve parçalanmış bir toplumda neler yaşanabileceğini gözlemlemiş bir âlim olarak güçlü otoriteyi oldukça pratik bir çözüm olarak ortaya koyar. Nitekim onun siyaset anlayışının sloganı hâline gelen "*Zalim bir imamla kırk yıl, sultansız bir geceden daha iyidir"* sözü otoritenin işlevselliğini açıkça ortaya koymaktadır (İbn Teymiyye, 1985: 195).

İbn Teymiyye siyasal otoritenin kullanıldığı yönetim faaliyetini ifade etmek için en sık kullandığı kavram *vilayettir*. Onun siyasi terminolojisinde vilayet; insanların işlerini üstlenmek ve kamu yöneticiliği anlamına gelir (İbn Teymiyye, 1985: 194). Bunun yanında *imaret* kavramını da aynı anlama gelecek şekilde yer yer kullanır.

İbn Teymiyye'ye göre vilayet, dini ayakta tutan en büyük farzlardan biridir (İbn Teymiyye, 1985: 194). Bunu şöyle açıklar: *"Vilayetlerin vacip olmasından maksat… halkın dininin ve dinin de ancak kendisiyle ayakta durabileceği dünya işlerinin düzgünleştirilmesidir"* (İbn Teymiyye, 1985: 53). Yani siyasal otorite, dünya işlerini

şeriat doğrultusunda düzenleyerek Allah'a hizmet etmek için vardır. İbn Teymiyye'nin düşüncesinde otoritenin öncelikli ve en önemli amacı budur.

İnsanların çıkarları gereği birbirlerine ihtiyaç duyması, onları toplum hâlinde yaşamaya zorunlu kılar. Bu durumda emreden ve yasaklayan bir yöneticinin bulunmasının da zorunlu hâle geldiğini İbn Teymiyye şöyle ifade eder: *"İki kişi ya da daha fazla kişi bir araya gelince; bir işi emretmeleri, başka birini de yasaklamaları kaçınılmazdır"* (İbn Teymiyye, 2015: 165). Kur'an da iyiliği emredip kötülüğü yasaklamayı[6] emrettiğine göre bütün İslami kamu görevlerinin amacı, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamaktır (İbn Teymiyye, 2015: 48). Bu emir bir yöneticinin otoritesi olmadan hayata geçirilemeyeceği için İbn Teymiyye'ye göre, "*Bütün insanların emreden ve sakındıran birine itaati zorunludur"* (İbn Teymiyye, 2015: 44).

İbn Teymiyye'ye göre, vilayetin temeli olan iyiliği emredip kötülüğü yasaklama emri *farz-ı kifayedir* (İbn Teymiyye, 2015: 112). Yani her Müslümana değil, gücü yeten Müslümana vaciptir. Bir Müslümanın bu görev için gücünün yeterli olması demek *iktidar* ve *velayet*[7] sahibi olması demektir (İbn Teymiyye, 2015: 48). İktidar ile bir işi yapmak için yöneticinin sahip olduğu erk kastedilirken, velayet ile yöneticinin bir işi yapma hakkı, yetkisi ya da otoritesi kastedilmektedir. Bu bağlamda yönetici, toplumun diğer üyelerinden daha fazla güç sahibi olduğu için başkalarına verilmeyen sorumluluklar ona verilir. Bu durum, İbn Teymiyye'nin düşüncesinde güçlü otorite anlamına gelmektedir.

2.2.3. Otoritenin Kaynağı

Siyasal iktidarın süreklilik sağlayabilmesi için kendini meşru bir otorite olarak kabul ettirmesi önemlidir. Birçok inanç sisteminde olduğu gibi İslam dininde de toplumdaki iktidar ilişkileri teolojik bağlamda açıklanır. İslam siyaset geleneğinde Allah'ın emirlerine bağlılık, yöneticinin iktidarına meşruiyet sağlayan en temel ilkedir. Nitekim İslam'a göre mutlak otoritenin sahibi olan Allah, egemenliğin ve siyasal otoritenin tek kaynağıdır (Gündüz, 2017: 12).

[6] Âl-i İmrân, 104; A'râf, 157; Lokman, 17.
[7] Hukuki yetki anlamına gelen fıkıh terimi.

İbn Teymiyye siyasetin konusuna giren her şeyi Allah'ı referans göstererek açıklar. Onun düşüncesinde yönetim, iktidar, otorite vb. kavramlar dinî bağlamdan koparıldıklarında bir anlam ifade etmemektedir. Bu kavramlar dine kattıkları değer ölçüsünde önemlidir. İbn Teymiyye, dünyevi bir etkinlik olan siyaseti dinin hizmetine sokarak onu Allah'a hizmet etmenin aracı hâline getirir. Bu çerçevede siyasal otoriteyi zorunlu kılan da dünya işlerinin şeriata göre düzenlenmesini sağlamaktır. Çünkü din kaybedilirse dünya nimetleri faydasız kalır ve insanlar hüsrana uğrar (İbn Teymiyye, 1985: 53). İbn Teymiyye'nin düşüncesinde din ile siyaset birbirlerini besleyen karşılıklı bir ilişki içinde olmakla birlikte bu ilişkinin rehberi ve efendisi dindir. Nitekim Allah'ın Kur'an aracılığıyla dünya işlerine düzenlemeler getirmesi, siyasetin dine hizmet etmesi gerektiğini gösterir.

İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışında otorite, meşruiyetini dinden alır. Ona göre İslam'da siyasal otoritenin temeli, dinin bütünüyle Allah'a ait olması ve Allah adının en yüce olmasıdır (İbn Teymiyye, 2015: 43). Allah'ın insanları yaratmasının, kitap indirmesinin ve peygamber göndermesinin nedeni budur. Bu görevi yeryüzünde ifa edecek olan siyasal otoritenin sahibi için yönetim işi, Allah'a yaklaştırıcı bir ibadet biçimidir. Çünkü "*Halk, Allah'ın kulları; valiler ise, Allah'ın kulları için seçtiği naipleridir"* (İbn Teymiyye, 1985: 42-43). Yönetici yeryüzünde Allah'ın yasalarını temsil etmelidir. Nitekim *sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir* (İbn Teymiyye, 1985: 195). Allah'ın kurallarına aykırı davranan yöneticinin meşruiyet dayanağı ortadan kalkar. Dolayısıyla yöneticinin otoritesinin alanını kontrol eden onun Allah'a itaatidir (Şahin, 2013: 630).

Sonuç olarak otoritesini Allah adına kullanan ve şeriata uygun davranan yönetici Müslümanlar için meşrudur. Bu durum devlet başkanlığı ve polislik, hâkimlik gibi yetki alanı daha küçük olan otoritelerin hepsi için geçerlidir. Hepsinin tek bir amacı vardır; yeryüzünde ilahi yasaları ifa etmek. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin düşüncesinde siyasal otoritenin kaynağı tamamen teolojik düzlemde tanımlanır.

2.2.4. Sultanın Konumu

Halife, Hz. Muhammed'in vefatından sonra onun yerine geçen liderler için kullanılan bir unvandır. Dört halife döneminden sonra Müslümanlara liderlik eden halifeler zamanla fiili otoritelerini kaybetmeye başlamış ve halife unvanının itibarı

azalmıştır. Eş zamanlı olarak askeri ve siyasi otoriteyi bünyesinde barındıran *sultan* unvanı daha sık kullanılmaya başlamıştır. Bu durum, Moğolların 1258 yılında Bağdat'taki Abbasi Halifeliği'ni ortadan kaldırıp yerine Memlükler döneminde Kahire'de *kukla bir Halifelik* kurmasıyla görünür hâle gelmiştir (Lewis, 2011: 75). Bu dönemden sonra fiili siyasi otoritenin sahibini ifade etmek için sultan unvanı daha sık kullanılmıştır. Bunun sonucunda halife ve sultan arasında yetki çatışması doğmuştur.

İbn Teymiyye döneminde Kahire'deki halifelik varlığını devam ettirse de fiili bir otoriteye sahip değildi. Bu dönemde İbn Teymiyye de Müslümanların siyasi liderini ifade etmek için *halife* unvanını bilinçli olarak az kullanmıştır. Dört halifeden sonra Hz. Muhammed'in liderliğini doldurabilecek yetkinlikte kimse olmadığını düşündüğü için halife unvanını peygamberin yerine geçen kişi anlamında, sadece dört halife için kullanmaya özen göstermiştir. İbn Teymiyye'nin düşüncesinde halife, ideal olanı temsil etmektedir. Bu bağlamda halife ve sultan unvanları arasında önemli bir ayrım vardır: Sultanların çoğu, hak ve adalet yolundan ayrılarak şahsî arzularının etkisi altında kalmıştır; ancak halifenin ya da imamın şahsî çıkarlarının peşinde koşması söz konusu olamaz (İbn Teymiyye, 1985: 11).

İbn Teymiyye, hilafetle kıyasladığında saltanatı eleştirse de saltanatı dine aykırı bulmaz. Ona göre hadis, peygamberlik hilafetinin otuz sene sürdükten sonra saltanata dönüşeceğini[8] açıkça ifade eder (İbn Teymiyye, 1998: 277). Dolayısıyla Muaviye'nin başa geçmesiyle İslam siyasi düşüncesine yerleşen saltanat anlayışı dine aykırı değildir. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı, saltanat anlayışına dinî bir meşruiyet kazandırma çabası içerir (Canikli, 2006: 279). Bu çaba, İbn Teymiyye'nin düşüncesine hâkim olan, var olanı koruyarak toplumdaki düzen ve istikrarın bozulmasına engel olma amacının bir uzantısıdır. Bundan dolayı İbn Teymiyye sultanın kim olacağı ya da iktidarı nasıl ele geçirdiğinden ziyade iktidarı elinde bulunduran yöneticinin Müslümanları nasıl yönettiğiyle ilgilenmiştir. Başka bir ifadeyle İbn Teymiyye,

[8] "Hilafet otuz senedir, ondan sonra saltanat olacaktır" ifadesi, İslam siyasi düşüncesinde İbn Kesîr, İbn Haldun gibi saltanat anlayışını destekleyen âlimlerin başvurduğu temel rivayetlerden biridir. Bu rivayete göre Hz. Muhammed'in ölümünden sonra hilafet otuz yıl sürmüş ve Muaviye'nin başa geçmesiyle saltanat dönemi başlamıştır. Bundan dolayı Muaviye'nin ve oğlu Yezid'in sultanlığı dinî açıdan meşru kabul edilmektedir.

sultanın otoritesinin meşruiyetini yönetimin başına geçtikten sonrası için tartışmaya değer görmüştür.

İbn Teymiyye dört halifeden sonraki yöneticiler için *sultan, melik, rai, ululemr, veliyyulemr* unvanlarını kullanmayı tercih eder. Bunlardan vali ve rai unvanlarını, emri altında görev yapanların bulunduğu her çeşit yönetici için kullanır (İbn Teymiyye, 1985: 11-12). Dört halifeden sonra devletin başına geçen kişiyi ifade etmek için en sık kullandığı unvanlar ululemr ve veliyyulemrdir. Bu unvanları, Müslümanların işlerini üstlenen ve devletin yürütme organında otorite sahibi olan kişi anlamında kullanır ve şöyle der: *"Ululemr, iş sahipleri ve yöneticiler olup bunlar iyiliği emredenler ve kötülükten alıkoyanlardır"* (İbn Teymiyye, 2015: 167).

İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışında sultanın, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak tanımlanması onu toplumun diğer üyelerinden ayırmaktadır. Sultan, hem daha fazla sorumluluğa ve yetkiye sahip olduğu için hem de otoritesinin kaynağı Allah olduğu için yeryüzünde Allah'a yakın kişi konumundadır. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre velayet, bunu Allah'a yaklaştırıcı bir ibadet olarak kabul eden ve bu konuda üzerine düşeni imkânı ölçüsünde yapan kişi için, iyi işlerin en üstünlerinden biridir (İbn Teymiyye, 2015: 47).

İbn Teymiyye'nin düşüncesinde siyasal otorite, emanet olarak değerlendirilir. İbn Teymiyye sultanı bir çobana benzeterek halkının ona emanet edildiğini ve sultanın halkına karşı sorumlu olduğunu belirtir (İbn Teymiyye, 1985: 42). Sultan, kendisine Allah tarafından emanet edilen otoriteyi amacına uygun kullanmalıdır. Sultan otoritesini şeriatın sınırlarını aşacak şekilde kullanırsa emanete ihanet etmiş olur. İbn Teymiyye emanete ihanet eden yöneticiye cennetin haram kılındığını belirterek siyasal otoriteyi sınırlandırmaktadır. Yetkisini Allah'tan alan sultanın otoritesini sınırlandıran yine Allah'ın yasalarıdır. Antony Black'e göre, Ortadoğu ve İran'da geçmişten beri var olan mutlak hükümdar geleneği böylece tam anlamıyla İslamlaştırılmıştır (Black, 2010: 230).

2.2.5. Ulemanın Konumu

İslam siyasi düşüncesinde yönetimin temel ilkelerinden biri danışmadır (şura/müşavere). Kur'anın Şura[9] suresi açık bir şekilde danışmayı emreder: *"Onların işleri aralarında danışma iledir"*. Bu ayette kastedilen işler, kamuya ait bütün ortak meselelerdir (Çaylak, 2018: 76). Dolayısıyla yöneticinin kamuya ait tüm meselelerde kararları danışarak alması gerekir. Daha da önemlisi yönetimde *danışma,* Kur'anda bizzat emredildiği için dinî bir zorunluluktur. Bu nedenle ulema, Sünni siyaset geleneğinin ayrılmaz bir parçasıdır.

İbn Teymiyye'nin şeriata dayalı yönetim anlayışında da ulema önemli bir konuma sahiptir. Onun siyasal otoritenin amacını *dinin bütünüyle Allah'a ait ve Allah adının en yüce olması* olarak tanımlanası, ulemayı yönetime doğrudan dâhil etmek anlamına gelir. Çünkü dinî konularda otorite sahibi olan ulemadır. Bundan dolayı İbn Teymiyye, *emirler (ümera)* ve *âlimler (ulema)* olmak üzere iki çeşit ululemr olduğunu ifade eder (İbn Teymiyye, 1985: 192). Kur'anda geçen *ululemr* kavramının çoğul olması da İbn Teymiyye'nin bu düşüncesini kanıtlamaktadır (Düzgün, 2017: 32).

Yönetimde şeriatın doğru bir şekilde uygulanabilmesi için emirlerin âlimlere danışması, âlimlerin de emirlere tavsiyede bulunması gerekir. Bu nedenle İbn Teymiyye danışmayı yönetimin ayrılmaz bir parçası ve dinî bir zorunluluk olarak ele alır. Nitekim Allah, Peygamber'e dahi danışmayı emretmiştir: *"Onları affet, onlara mağfiret dile, iş hakkında onlara danış, fakat karar verdin mi Allah'a güven, doğrusu Allah güvenenleri sever[10]"*. Allah'ın Peygamber'e danışmayı emretmesinin nedeni sahabenin kalplerini ısındırmak, kendinden sonra gelenlere örnek olmak ve harp gibi vahiy inmeyen konularda görüş almaktır (İbn Teymiyye, 1985: 191). Özellikle dört halife döneminden sonra emirler, âlimlere daha fazla ihtiyaç duymuşlardır. Çünkü ilk dört halife, hem âlim hem de yönetici olduğu için ululemr tek bir kişide toplanmıştı (Şahin, 2013: 633). Ancak dört halifeden sonra başa gelen yöneticilerin dinî konularda bir yetkinliği yoktur. Dolayısıyla Peygamber'e dahi emredilen danışmaya emirlerin daha fazla ihtiyacı vardır. Bu nedenle her yöneticinin danışması gerekir. Bu, şeriata

[9] Şura, 38.
[10] Âl-i İmrân, 159.

dayalı toplum düzeninin sağlanabilmesi için elzemdir; daha da önemlisi dinî bir emirdir.

Yönetici bir konu hakkında tebaasına danıştığında, herhangi biri ona konuyla ilgili Kuran, Sünnet ya da icmadan bir çözüm getirirse buna uymak zorundadır. Buna aykırı olan bir görüşü, din ve dünya işlerine uygun görünse dahi uygulayamaz (İbn Teymiyye, 1985: 192). Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışında danışma, tavsiye etmenin ötesinde *bağlayıcı* bir niteliğe sahiptir. Ancak Müslümanların çekiştiği bir konu söz konusu ise herkes kendi görüşünü gerekçesiyle birlikte açıklamalıdır. Bunlardan hangisi Kuran ve Sünnet'e daha uygunsa o görüşe göre hareket edilmelidir (İbn Teymiyye, 1985: 192).

İbn Teymiyye, İslam'ın toplumsal hayata ve devlet yönetimine doğru uygulanabilmesi için danışmayı yönetimin bir parçası hâline getirerek bağlayıcı ve zorunlu kılar. Böylece ulema devlet otoritesinin önemli bir parçası hâline gelir (Şahin, 2013: 632). Bu noktada sorulması gereken soru şudur: İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışında yönetimin temeli şeriat olduğuna göre ilim ehli olarak devlet otoritesinin bir parçası olan ulemanın siyasal otoritenin sahibi olan devlet başkanı karşısındaki konumu nedir? Devlet başkanının karar ve eylemlerinin şeriata uygunluğunu denetleme yetkisine sahip olan âlimlerin onun üstünde konumlandığı söylenebilir mi?

İbn Teymiyye, *Siyaset* isimli eserinde müşavere konusuna ayırdığı bölümde şöyle bir ifade kullanır: *"Veliyyulemr, tebaasına danıştığında, kimisi ona, Allah'ın Kitabı'nda, Peygamberin sünnetinde veya Müslümanların icmaında uyulması gerekeni açıklarsa, buna uymak kendisine vaciptir"* (İbn Teymiyye, 1985: 192). İbn Teymiyye'nin burada yöneticinin danışacağı kişileri *tebaa* olarak nitelediği açıkça görülmektedir. Onun siyaset anlayışında *tebaa*, devlet başkanının idaresinde bulunan kişileri ifade eder. Buradan yola çıkarak âlimlerin tebaanın kapsamına alındığını, dolayısıyla devlet başkanının ulemanın üstünde konumlandığını söyleyebiliriz. Ancak şu da bir gerçektir ki İbn Teymiyye, ulemayı açık bir şekilde ululemr sınıfına dâhil etmiş ve müşavere ile alınan kararları devlet başkanı açısından bağlayıcı kılmıştır.

İbn Teymiyye yöneticinin kim olduğundan ziyade yönetimin amacının gerçekleşip gerçekleşmemesiyle ilgilenmiştir. Bu doğrultuda onun ululemr olarak tanımladığı âlimler ve emirler, şeriatın tesis edilmesi amacına hizmet eden birer vasıta

konumundadır. Dolayısıyla birine üstünlük ithaf edilecekse bu ne emir ne de âlimdir; üstün olan Allah'tır, İslam'dır, şeriattır. Başka bir deyişle şeriat, en yüce otoritedir (Çaylak ve Çelik, 2018: 484). Bu da İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışında emirlerin ve âlimlerin otoritelerinin şeriatla sınırlandırıldığını ve mutlak olmadığının göstergesidir.

2.2.6. Otoriteye İtaat

İslam siyasi düşüncesinde otoriteye itaat, Müslümanların görüş birliği içinde olduğu önemli konulardan biridir. Buna göre otoriteye itaat, dinî bir zorunluluktur. Nitekim Kuran'da otoriteye itaat edilmesi açıkça emredilir: *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Resûlüne itaat edin ve sizden olup kendilerine otorite emanet edilmiş olanlara da itaat edin*[11]*".* Bernard Lewis'e göre, bu ayet iki boyutlu bir mesaj içerir: Yöneticiye ait boyutu *otoriter*, tebaaya ait boyutu ise *boyun eğdiricidir* (Lewis, 2011: 137). Dolayısıyla tebaanın en önemli sorumluluğu otoriteye itaat etmektir. Bu, hem topluluk olarak yaşamanın bir gerekliliği hem de dinî bir emirdir. Bu nedenle yöneticiye itaatsizlik, siyasal otoriteye karşı işlenmiş bir suç olmanın yanında dinin emrini çiğnemek anlamını da taşımaktadır. Ancak ayette geçen *sizden olanlara* ifadesi, İslam siyasi düşüncesinde otoriteye itaatin sınırını da belirlemektedir. Bu ifadeyle kastedilen Allah'a ve Hz. Muhammed'e iman edenler ve şeriatın yolundan ayrılmayanlardır. Bunun yanında Düzgün, *sizden olanlara* ifadesiyle yönetimde meşruiyet meselesinin de vurgulandığını belirtir: Bu ifadeye göre yöneticiyi bizden yapan, yöneticinin otorite elde etme sürecine halkın seçim ve danışma yoluyla katılımıdır (Düzgün, 2017: 33).

İbn Teymiyye'ye göre, İslam'ın iki anlamından birincisi teslim olmak ve boyun eğmektir (İbn Teymiyye, 2015: 170). Müslümanlar, önce Allah'a ve Peygamber'e sonra yöneticiye itaat etmelidir. Bu, Kuran'da geçen bir emir olduğu için yöneticiye itaat dinî bir zorunluluktur. Ancak İbn Teymiyye'ye göre, Allah'a ve Peygamber'e itaat ile yöneticiye itaat arasında fark vardır. Allah'a ve Peygamber'e itaat mutlak bir niteliğe sahiptir. Ancak yöneticiye itaat sınırlıdır; çünkü yönetici Allah'a isyan etmek gibi şeriata aykırı emirler de verebilir (İbn Teymiyye, 2017: 319). Dolayısıyla Müslümanlar, Allah'a ve Peygamber'e itaatte olduğu gibi yöneticiye itaat

[11] Nisa, 59.

etmemelidirler. Bu noktada akla şöyle bir soru gelir: Yöneticinin otoritesi ve tebaanın itaati mutlak olmadığına göre otoritenin ve itaatin sınırı nerede başlar?

İbn Teymiyye'ye göre, siyasal otoritenin amacı şeriata dayalı bir düzen kurarak Allah'a hizmet etmektir. Bu doğrultuda siyasete dair her şeyi Allah'a kulluk etme ve İslam dinini dünyada yaşatma amacı üzerinden kurgulayan İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışında otoriteye itaatin sınırını belirleyen de dindir. Daha açık bir ifadeyle siyasal otoritenin kaynağı olan İslam, siyasal otoritenin sınırını da belirler. Bu doğrultuda yöneticinin meşru olduğu durumda mutlak itaat geçerliyken yöneticinin meşru olmadığı ya da meşruluğunu sonradan kaybettiği durumlarda itaat zorunluluğu ortadan kalkar (Lewis, 2011: 141-142).

İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışında yöneticinin meşruluğunu ortadan kaldıran temel unsur, yöneticinin Allah'ın emirlerine ve yasaklarına uymamasıdır:

> Resul'ün dışında âlimler, şeyhler, emirler, hükümdarlar sınıfına giren herkes Ululemr olabilir. Ve bunlar ancak Allah'a itaat ettikleri müddetçe onlara itaat şarttır (İbn Teymiyye, 2017: 319). Resul dışında herhangi birine –Allah (c.c) ve Resûlünün emrine ters olsa bile- bütün emir ve yasaklarına itaat etmenin gerekli olduğunu söyleyen kimse, onu Allah (c.c)'a ortak edinmiş olur (İbn Teymiyye, 2017: 320).

Allah'ın emirlerine ve yasaklarına aykırı emirler veren yöneticinin emirlerinin yerine getirilmemesi dinin gereklerinden biri olarak anlaşılmalıdır. Aksi hâlde siyasal otoritenin temeli olan, dinin bütünüyle Allah'a ait olması hususu zarara uğrayacaktır. Bu da siyasal otoritenin meşruiyet dayanağını ortadan kaldıracaktır.

İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışında itaatin zorunluluğunu ortadan kaldıran başka bir unsur ise yöneticinin tebaasına zulüm etmesidir. Burada zulüm, fiziksel acı yaşatılmasının yanında özellikle *adaletsiz yönetim* anlamını da taşımaktadır. İbn Teymiyye'nin şu sözleri bunu desteklemektedir: *"Allah, kâfir de olsa adil devleti yaşatır, ama Müslüman da olsa zalim devleti yaşatmaz"* (İbn Teymiyye, 2015: 137). İbn Teymiyye'nin Müslümanlığı kabul eden Moğollar'a karşı cihad ilan etmesi de bu anlayışın bir uzantısı olarak okunabilir.

İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın yasaklarını çiğneyen ve zulmeden yöneticiye karşı tebaanın yapması gereken sabretmek ve Allah'a sığınmaktır. Bu süşüncesini şu sözlerle ifade eder: *"Bu sebeple, Resulullah imamların (devlet başkanlarının) zulmüne sabretmeyi emretmiş, namazı kıldıkları sürece onlara savaş açmayı yasaklamıştır"*

(İbn Teymiyye, 2015: 115). İbn Teymiyye'nin bu noktada son derece pratik davrandığı açıktır. İsyan ve savaş, toplumun yöneticisiz kalmasına neden olur. Yöneticisiz bir toplumda düzensizlik ve kargaşa hâkim olur. İbn Teymiyye hayatı boyunca bunlara tanıklık etmiştir. Bu nedenle *"Zalim imamla altmış yıl, sultansız bir geceden daha iyidir"* der (İbn Teymiyye, 1985: 195). İsyan edip savaş açmak yerine Allah'a sığınmayı ve zulmeden yöneticiye sabretmeyi nasihat eder. Tebaanın sabrı ve ulemanın nasihatlarıyla yöneticinin doğru yolu bulacağına inanan İbn Teymiyye, yönetimin değiştirilmesi konusunda Sivrioğlu'nun deyimiyle devrimci değil evrimci bir tutum sergiler (Sivrioğlu, 2013: 97). İbn Teymiyye'nin bu tavrı, Sünni siyasi düşüncenin teslimiyetçi ve kaderci yaklaşımının bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.

2.2.7. Yönetimin İlkeleri

2.2.7.1. Kuvvet ve Emanet

İbn Teymiyye, yöneticinin kim olması gerektiğinden ziyade yönetimin nasıl ifa edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Onun düşüncesinde Allah'a hizmet etmenin aracı olan yönetim mutlaka şeriata göre düzenlenmelidir. Bu bağlamda İbn Teymiyye otoritenin sahibine ve kullanımına ilişkin Kur'an ve Sünnet'in temel ilkeleri üzerinden meşru bir çerçeve sunar.

İbn Teymiyye yönetimin zorunluluğunu temellendirirken *iyiliği emredip kötülüğü yasaklama* emrine başvurur. İslam'da tüm kamu görevlerinin varlık nedeni bu ilkedir. İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın zorunlu kıldığı tüm işlerin yerine getirilebilmesi için *kuvvet* ve *imaret* gerekir (İbn Teymiyye, 1985: 195). Ancak her vilayet için gerekli olan kuvvet biçimi farklıdır. Örneğin harp emirliği için cesaret, harp tecrübesi, ok atımı, ata binme vb. gerekirken sultanlık için gereken kuvvet biçimi başkadır: *"İnsanlar arasında hükmetmekte kuvvet; Kitap ve Sünnet'in gösterdiği – kanunî- adaleti bilme ve hükümleri infaz etme kudretiyle ilgilidir"* (İbn Teymiyye, 1985: 45). Bu bağlamda İbn Teymiyye'ye göre, şeriata dayalı bir yönetim *Kitap* ve *kılıç* ile kurulur (İbn Teymiyye, 1985: 55). Kitap, şeriatı temsil ederken kılıç, gücü temsil eder. Kitap Müslümanlara rehberlik eder, kılıç da ona yardım eder. Kitabın yolundan ayrılanlar kılıçla yola getirilir.

İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışında vilayetler ehil olana verilmesi gereken birer emanettir. Ona göre insanlar arasında hükmetmedeki emanet Allah korkusu, Allah'ın emirlerini az bir para karşılığında bile satmama ve insan korkusundan arınmak anlamına gelir (İbn Teymiyye: 1985: 45). Bundan dolayı emanetlerin yerine getirilmesi için onların ehil olana teslim edilmesi gerekir. Bu noktada otorite sahibi olacak kişi için ehliyet önemli bir meşruiyet ilkesi hâline gelmektedir. İbn Teymiyye'nin düşüncesinde bu ilke devlet başkanından öğretmenlere, imamlardan hazine memurlarına, şehir bekçilerinden komutanlara kadar otorite sahibi olan herkes için geçerlidir (İbn Teymiyye, 1985: 38).

İbn Teymiyye, yönetimde kuvvet ve emanet ilkelerinin her ikisini de bünyesinde barındıran ideal birini bulmanın zor olduğunun farkındadır. Ona göre bu sorun, mükemmeli aramak yerine mevcutların en iyisi istihdam edilerek aşılabilir (İbn Teymiyye, 1985: 43). Mevcutlar arasından en iyisini bulmanın yolu, her vilayet için ehil olanın ne olduğunu bilmektir. Bunun için vilayetin gayesini ve bu gayeyi gerçekleştirme yolunu anlamak gerekir (İbn Teymiyye, 1985: 51). Başka bir ifadeyle herhangi bir vilayet için biri kuvvet diğeri emanet özellikleriyle ön planda olan iki farklı kişi arasında seçim yapılması gerektiğinde, vilayetin gayesine göre karar vermek gerekir. İbn Teymiyye bununla ilgili harp emirliğini örnek göstererek şunları ifade eder: *"Harp emirliğinde; -güvenilir de olsa- âciz ve zayıf olana değil, -günahkâr bile olsa- kuvvetli ve cesur olana öncelik tanınır"* (İbn Teymiyye, 1985: 46). Çünkü İbn Teymiyye, vilayetlere ehil olmayan kişilerin atanmasının kamuya zarar vereceğini düşünmektedir. Bu konuyu değerlendirirken fayda-zarar hesabı yapması, İbn Teymiyye'nin ehliyet ilkesini rasyonel bir yaklaşımla ele aldığını göstermektedir. Onun şu sözleri de bu durumu desteklemektedir:

> İmam, aralarındaki yakınlık, köle-efendi, veya evlilik ya da hemşehrilik ilişkisi, mezhep, tarikat, cins… mal veya menfaat ya da her ne çeşit olursa olsun rüşvet, ehil olanla arasındaki kin ve düşmanlıktan dolayı, ehil ve hak sahibi olanı tayin etmezse, Allah'a, Resûlüne ve müminlere hainlik etmiş olur (İbn Teymiyye, 1985: 39).

Sivrioğlu'nun ifadesiyle, İbn Teymiyye'nin ehliyet konusuna *esnek* ve *pragmatik* yaklaşmasının en önemli nedeni Moğol istilası karşısında İslam toplumunun, komutanların ve askerlerin inanç düzeylerini sorgulayacak lüksünün kalmamasıdır (Sivrioğlu, 2013: 93).

2.2.7.2. Adalet

İbn Teymiyye'ye göre toplumdaki bozulmanın nedeni, yönetimin şeriattan uzaklaşmasıdır. Çünkü şeriat, adaletin ve ahlaki yaşamın tek kaynağıdır. Bu anlayış doğrultusunda siyasi görüşlerini ortaya koyduğu en önemli eserine *es-Siyasetü'ş-şeriyye* ismini veren İbn Teymiyye, kitabın büyük bir kısmını *Adalet* bölümüne ayırmıştır. Bu bölümde İslam hukukunda geçen haklar ve hadleri incelemiştir. Çalışmanın kapsamı nedeniyle bahsedilen tüm hak ve hadler burada incelenmeyecektir. Ancak İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışında adaletin ilkesel olarak ne anlama geldiği aktarılacaktır.

İbn Teymiyye, *Siyaset*'in *Adalet* bölümüne *"Allah, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman, adaletle hükmetmenizi emreder*[12]*"* ayetiyle giriş yaparak adaletin dinî bir emir olduğunu ortaya koyar (İbn Teymiyye, 1985: 91). Ona göre adaletin kaynağı, yönetimde en üstün otorite olan şeriattır. Bu bağlamda adalet, yönetimde otoriteye meşruiyet sağlayan bir ilkedir.

İbn Teymiyye adaleti herkese hakkının verilmesi olarak anlamış ve farklı konular üzerinden adaletin önemini vurgulamıştır. Bunlardan biri yukarıda açıklanan ehliyet ilkesidir. Ona göre adaletin sağlanabilmesi için emanetlerin ehline verilmesi gerekir. Vilayetleri Allah'ın yöneticilere emaneti olarak tanımlayan İbn Teymiyye, bunların ehil olana verilmesinin dinî bir zorunluluk olduğunu şu hadislerle ifade eder: *"Kim Müslümanların işini üstlenir de, daha ehil olanı varken başkasına bir iş verirse, Allah ve Peygamberine hainlik etmiş olur"* (İbn Teymiyye, 1985: 37). *"İş ehil olmayana verildiğinde, kıyameti bekleyin"* (İbn Teymiyye, 1985: 41). Dolayısıyla vilayetlerin dağıtımında adalet ilkesine uymamak hem dünyada hem ahirette Müslümanları zarara uğratacaktır.

İbn Teymiyye hadlerin uygulanması konusunda da adalet ilkesinin önemini vurgular. *Siyaset*'te İslam hukukundaki hakları ve hadleri, kamu ve özel olmak üzere ikiye ayırarak inceler. İbn Teymiyye, *kamu hak ve hadlerinin* (hırsızlık, yol kesmek, zina etmek vb. suçlara uygulanan cezalar ile kamuya ait işler ve kamu malları, vakıflar, belli birine yapılmayan vasiyetler konusunda hüküm vermek) uygulanmasını

[12] Nisa, 58.

vilayetlere ait en önemli iş olarak nitelendirir (İbn Teymiyye, 1985: 93). Bu nedenle adaletin sağlanabilmesi için otorite sahiplerinin, herhangi birinin şikâyetçi olmasını beklemeden kendiliğinden harekete geçerek kamu haklarını koruması gerekir.

İbn Teymiyye'ye göre yönetimdeki bozulmaların en temel nedeni, kamu hadlerinin dürüst bir şekilde uygulanmamasıdır. Bu düşüncesini şöyle ifade eder: *"Dünya işi adaletle yürütüldüğünde ayakta durur, ama adaletle yürütülmezse ayakta duramaz"* (İbn Teymiyye, 2015: 137). Adalet, insanların ve ülkenin düzeni için en önemlisi Allah'a itaat etmek için kıymetli bir yoldur. Bu nedenle İbn Teymiyye, "*Allah, kâfir de olsa adil devleti yaşatır, ama Müslüman da olsa zalim devleti yaşatmaz"* der (İbn Teymiyye, 2015: 137).

Hadleri uygulayan otorite eşitlik ilkesini benimsemeli ve hadleri kişinin sosyal konumunu dikkate almadan suçlu olan herkese uygulamalıdır. İbn Teymiyye'ye göre böyle davranmamak ve rüşvet alarak yapılması gerekeni yapmamak hem dünyada hem ahirette lanetlenme sebebidir (İbn Teymiyye, 1985: 94). İbn Teymiyye otorite sahibinin rüşvet almasının dindeki yerini şu ifadelerle belirtir:

> Haddin uygulanmaması için alınan mal, haramdır. Veliyyulemrin böyle bir davranışta bulunması, biri haddin uygulanmaması, öteki haram yeme, böylece vacibin terki ve haramın işlenmesi olmak üzere iki büyük kötülüğü bünyesinde barındırır (İbn Teymiyye, 1985: 98).

İbn Teymiyye'ye göre hadler uygulandığında, Allah'a itaat ortaya çıkar ve isyan azalır (İbn Teymiyye, 1985: 98). Çünkü rüşvet alarak haram yiyen otorite sahibi, yalancı tanıklık gibi Allah'ın yasakladığı diğer kötülüklere de başvurur. Otorite sahibinin her kötülüğünde tebaanın ona duyduğu güven biraz daha azalır ve sonunda otoritesinin meşruiyet dayanağı çözülür (İbn Teymiyye, 1985: 100).

2.2.7.3. Hisbe

Hisbe; Arapça'da *hesap etmek, yeterli olmak* anlamına gelen *hasb (hisâb)* kökünden türemiş bir sözcüktür. Terim olarak Müslüman toplumlarda genel ahlakı, ticari hayatı ve kamu düzenini koruyup denetlemekle görevli kurumu ifade eder. Bu görevi yerine getiren kişiye de *muhtesib* denir.

İbn Teymiyye, hisbenin Memlükler döneminde kamu düzeninin sağlanmasında üstlendiği rolü önemsemiş ve *Hisbe* isimli bir eser yazmıştır. Bu eserde ticari hayatın

ahlaki ilkeleri, devletin sorumlulukları, suç ve cezaları, toplumda adaletin nasıl sağlanacağı vb. önemli konuları ele almıştır. Bunların yanında insan davranışlarını da incelemiş ve bir kurum olarak hisbenin felsefesini aktarmaya çalışmıştır.

İslam toplumunda bir kurum olarak hisbenin temeli, iyiliği emredip kötülüğü yasaklamadır. Muhtesibin amacı da en genel ifadeyle toplum düzeninde Allah'ın emirlerinin yerine getirilmesini sağlamak ve denetlemektir. Memlükler döneminde muhtesip, ulema sınıfına dâhil edilir ve güvenilir tacirlerden seçilirdi (Sivrioğlu, 2013: 100). İbn Teymiyye'ye göre, muhtesibin en önemli görevi Müslümanların ticari hayatta ve dini konularda aldatılmalarına engel olmaktır (İbn Teymiyye, 2015: 55). İbn Teymiyye'nin düşüncesinde Müslümanların faydalı işlerin en üstünü olan namazı kılıp kılmadığı muhtesip tarafından denetlenmelidir. Nitekim namaz, İslam'ın direği ve imanın göstergesidir (İbn Teymiyye, 2015: 52). Muhtesibin namaz kılmayanı dayak ve hapisle cezalandırma yetkisi vardır. Bunun yanında imam ve müezzinleri denetlemekle de görevlidir (İbn Teymiyye, 2015: 52). Dolayısıyla hisbe, Allah'ın emir ve yasaklarının dünya işlerine uygulanabilmesi için önemli bir aracı kurumdur.

İbn Teymiyye, hisbenin temeli olan iyiliği emredip kötülüğü yasaklama emrinin yerine getirilmesinde dikkat edilmesi gereken üç hususdan bahseder: Bilgi, yumuşaklık, anlayış ve sabır (İbn Teymiyye, 2015: 125). İyiliği emredip kötülüğü yasaklamanın en önemli noktası iyinin ve kötünün ne olduğunu bilmek ve onları ayırt edebilmektir. Bu bilgilerin kaynağı Kur'an ve Sünnet öğretileridir. Otoriteye düşen görev, Kur'an ve sünnet öğretilerine hâkim olmak ve otoritesini bu doğrultuda kullanmaktır. İbn Teymiyye, Allah'ın da yumuşak olduğunu hatırlatarak iyiliği emredip kötülükten alıkoyanın gerektiğinde yumuşak olması gerektiğini ifade eder: *"İyiliği emretmen iyilikle olsun, kötülükten alıkoyman ise kötülükle olmasın"* (İbn Teymiyye, 2017: 70). İbn Teymiyye'ye göre anlayış ve sabır, zor dönemlerde sorunların üstesinden gelebilmenin anahtarıdır. Bunlar, her türlü otoritenin doğru ve amacına uygun kullanılabilmesi için otorite sahiplerinin dikkat etmesi gereken unsurlardır. İbn Teymiyye'nin şu sözü bunu özetlemektedir: *"Her ne kadar üçü iç içelerse de ilim, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoymanın öncesindedir, yumuşaklık beraberinde, sabır ise sonundadır"* (İbn Teymiyye, 2015: 126).

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye siyasal olanla ilgili her şeyi Allah'ı referans göstererek teolojik düzlemde açıklamaktadır. Bu genel tutumunun dışında bazı meselelere yaşadığı dönemin koşullarının etkisiyle rasyonel bir tutumla yaklaşmıştır. Bu ve benzeri hususlar dördüncü bölümde karşılaştırmalı olarak analiz edileceği için bu bölümde yalnızca İbn Teymiyye'nin otorite anlayışına dair görüşleri ortaya konulmuştur. Aynı yöntemle bir sonraki bölümde Thomas Hobbes'un otorite anlayışı ele alınacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. THOMAS HOBBES VE OTORİTE ANLAYIŞI

Thomas Hobbes, Orta Çağ siyasi düşüncesini yerinden eden modern siyaset kuramının önemli temsilcilerinden biridir. Hobbes'u önemli kılan, siyaset kuramını genel bir sistem içinde başarıyla ortaya koymasıdır. Hobbes bu sistem içinde mutlak otoriteyi kaçınılmaz ve zorunlu bir sonuç olarak ortaya koyar. Bunu yaparken mutlak otoritenin temellerini o kadar güçlü inşa eder ki Leviathan'ı yok etmek neredeyse imkânsız hâle gelir.

Hobbes'u mutlak otorite inşa etmeye iten nedenler yaşadığı dönemin arka planında kendini gösterir. Nitekim Hobbes siyaset kuramını ortaya koyan önemli eserlerini, İngiliz İç Savaşı sırasında kaleme almıştır. Onun genel felsefesini inşa ederken kullandığı yöntem ise tam anlamıyla yaşadığı çağın ürünüdür. Başka bir deyişle Hobbes'un siyaset kuramında Yeni Çağ'ın dinamiklerini açıkça görmek mümkündür. Dolayısıyla onun yaşadığı dönemin siyasal gelişmelerini ve felsefesini anlamadan Hobbes'un siyaset kuramını anlamak mümkün değildir. Bundan ötürü bu bölümde, öncelikle Hobbes'un yaşadığı dönemin sosyo-politik koşulları, Yeni Çağ'ın bilim ve felsefe anlayışı genel hatlarıyla aktarılacaktır. Daha sonra Hobbes'un otorite anlayışı *De Cive* ve *Leviathan* isimli eserleri üzerinden aktarılacaktır.

3.1. THOMAS HOBBES'UN YAŞADIĞI DÖNEM

3.1.1. XVII. Yüzyıl Felsefesi ve Hobbes

17. yüzyıla girmeden önce Avrupa, *Reform* ve *Rönesans* ile birlikte Katolik Kilisesi'nin başrolde olduğu Orta Çağ karanlığından kurtulma yolunda önemli adımlar atmıştır. *Reform*, Avrupa'daki Katolik Kilisesi'nin parçalanması ve Protestanlığın doğuşuyla sonuçlanan uzun ve dinî bir değişim dönemini kapsamaktadır. Bu dönemin en belirgin özelliği, kendini dinin tek sahibi olarak gören Katolik Kilisesi'nin karanlığından kurtulup Hristiyanlığın ortaya çıktığı ilk dönemdeki yalınlığının

yeniden canlandırılmasıdır. 14. yüzyılda İtalya'da doğan, özellikle 15. ve 16. yüzyılda Batı Avrupa'da etkili olan *Rönesans* ise Antik Yunan ve Roma kültürünün yeniden doğduğu, bilimsel ve kültürel alanda hümanizmin etkili olduğu bir dönemdir (Yalçınkaya, 2015: 296). Modern bilimin doğuşundaki en temel etki, Aristoteles temelli *teleolojik* doğa anlayışının terkedilerek, hareket eden maddelerden oluşan mekanik bir doğa anlayışının inşa edilmesi ve mekanik doğanın ancak *gözlem* ve *deney* yoluyla anlaşılabileceğinin keşfedilmesidir. Bununla birlikte teori açısından doğa bilimlerine *matematiğin* yönteminin dâhil edilmesi de yeni doğa bilimi anlayışında etkili olmuştur. Özelikle Galileo Galilei'nin gözlem, deney ve matematiği birlikte kullanarak geliştirdiği yöntem, yeni bilim anlayışına damga vurmuştur. Galileo'ya göre, doğayı anlamak için yalnızca duyular aracılığıyla gözlem yapmak yeterli değildir; bununla birlikte algılanan şeylerin kavramlar hâlinde derlenip sınıflandırılması ve fenomenlerin *matematik* diliyle çözümlenmesi gerekir (Cevizci, 2009: 408).

Rönesans döneminde doğan modern bilim anlayışının gözleme dayalı ve matematiksel karakteri 17. yüzyıl felsefesini derinden etkilemiştir. *Gözleme dayalı* yeni bilim anlayışı, yalnızca gözlemlenebilir olguların incelenmesini zorunlu kılmıştır. Bu anlayıştan etkilenen 17. yüzyıl filozofları da yalnızca gözlemlenebilir olgulara ilgi göstererek Tanrı ile ilgili meseleleri felsefenin dışına itmiştir. Bununla birlikte modern bilim anlayışının *matematiksel* karakterinin felsefedeki yansıması *rasyonalizm* olmuştur. 17. yüzyıl rasyonalizmine göre akıl, felsefedeki meseleleri açıklayabilecek yetkinliğe sahiptir. Doğa bilimlerinde olduğu gibi felsefe konularının çözüme kavuşturulmasına da akıl öncülük edecektir. Yani insan aklı, bilimin ve felsefenin tek otoritesi hâline gelmiştir. Bunların yanında 17. yüzyıl felsefesi Galileo'nun *mekanik dünya anlayışından* da etkilenmiştir. Bu anlayışa göre, fiziksel dünyadaki her şey *cisimlerin hareketi* ilkesiyle açıklanabilir. Cisimlerin hareketi ilkesine göre, dışarıdan bir kuvvet müdahale etmedikçe cisimlerin hareket durumunda ya da doğrultusunda bir değişim olmaz (Gökberk, 1993: 253). Bu, fiziksel dünyadaki her şeyin doğa yasalarından kaynaklanan bir nedeni olduğu anlamını taşımaktadır.

Galileo ve Bacon gibi döneminin öncü bilim insanlarıyla tanışıp çalışmalarını inceleme fırsatı bulan Hobbes, çağının yeni bilim ve felsefe anlayışından oldukça etkilenmiştir. Özellikle geometriye olan hayranlığını şöyle dile getirir:

> Tanrı'nın şimdiye kadar insanoğluna bahşetmekten memnun olduğu tek bilim olan geometride, insanlar kullandıkları sözcüklerin anlamlarını belirleyerek işe başlarlar; bu anlam belirlemelerine tanım derler ve onları düşünüşlerinin en başına koyarlar (Hobbes, 2014: 38). Kısacası modern dünyayı geçmişin barbarlığından ayıran her şey, neredeyse tamamen *geometrinin* bir hediyesidir. Zira *fiziğe* borçlu olduğumuz her şeyi, *fizik* de *geometriye* borçludur (Hobbes, 2018: 3).

Hobbes'u 17. yüzyılın en önemli isimlerinden biri kılan, yeni doğa biliminin *mekanik dünya anlayışını* sosyal bilimler alanına taşıyarak toplumsal hayatı yöneten doğal nedenleri incelemesi olmuştur. Bu doğrultuda daha en başından bütün bir felsefe sistemi ortaya koymayı hedeflemiştir. Hobbes'un sistemi üç sacayağı üzerine inşa edilmiştir: *De Corpore (Cisim Üzerine)*, *De Homine (İnsan Üzerine)* ve *De Cive (Yurttaş Üzerine)*. Her ne kadar döneminin siyasal çalkantıları nedeniyle işe De Cive ile başlamış olsa da Hobbes'un bu üç sacayağının ilkini De Corpore olarak belirlemesi bir rastlantı değildir. De Corpore, Hobbes'un sisteminin temelini oluşturur. Hobbes'a göre, siyasal toplumun üyesi olan yurttaşı anlayabilmek için önce mekanik dünyanın cisimlerini, daha sonra insan doğasını anlamak gerekir (Kılıç, 2015: 101). Bundan dolayı De Corpore'de mekanik dünya anlayışı doğrultusunda *cisimleri* incelemiş, daha sonra De Homine'de fiziksel ve psikolojik boyutuyla mekanik bir cisim olarak *insanı* ele almıştır. De Cive'de ise en karmaşık yapay cisim olarak tanımladığı devletin yurttaşlarını incelemiştir.

Hobbes hem bütün olarak felsefe sistemini hem de özelde siyaset felsefesini inşa ederken Galileo'nun üç aşamalı yöntemini kullanmıştır: İlk olarak araştırdığı doğa olayını ölçülebilen ya da matematik olarak kavranabilecek ögelerine ayırır. İkinci olarak ayrıştırılan bu ögeler arasındaki bağlantıları ortaya koyar. Son olarak ortaya çıkan bağlantılar doğrultusunda ögelerine ayrıştırılan olay yeni baştan kurulur (Gökberk, 1993: 256). Dolayısıyla Hobbes için yalnızca ayrışabilen ve birleşebilen şeyler, yani cisimler felsefenin konusu olabilir. Hobbes'un *materyalist* felsefe anlayışının kaynağı burada yatmaktadır. Ruh, melek, Tanrı gibi soyut şeyler birer cisim olmadıkları için felsefenin dışına itilmiştir. Bu anlamda Hobbes, Hristiyan öğretisini ve Aristo felsefesini benimseyen Skolastik düşüncenin de en güçlü eleştirmenlerinden biridir. Hobbes, *De Cive*'nin önsözünde siyaset kuramını inşa ederken kullandığı yöntemi şöyle ifade eder:

> Bir devleti oluşturan şeylerle başlayıp, onun nasıl ortaya çıktığı, aldığı biçimler ve adaletin ilk kökeni ile devam etmem gerekiyordu. Zira bir şey en iyi, onu oluşturan şeyler ile bilinebilir… Devletin hakkının ve yurttaşlarının görevlerinin incelenmesinde de,

> devleti gerçekten parçalara ayırmasak da öyle olduğunu düşünmemiz, eş deyişle insan doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerinin uygun olduğunu ve hangilerinin olmadığını, insanların nasıl olup da bir arada yaşamak istediklerini anlamamız, gerekmektedir (Hobbes, 2018: 11).

Bu yöntem doğrultusunda devleti en küçük birimlerine ayıran Hobbes, daha sonra küçük birimleri kesin önermeler hâline getirir ve yoluna sadece kanıtlanmış önermelerle devam eder. En sonunda kanıtlanmış önermeleri bir araya getirerek *Leviathan* ya da *ölümlü Tanrı* ismini verdiği *devleti* ortaya koyar.

3.1.2. Thomas Hobbes'un Hayatı

İspanyol Armadası'nın İngiltere kıyılarına yaklaşmasıyla ilgili söylentilerin İngiliz halkını derin bir endişeye soktuğu dönemde, annesi Thomas Hobbes'u korkudan dolayı 5 Nisan 1588 yılında erken doğurmuştur. Hobbes yıllar sonra kendi doğum hikâyesini şu sözlerle aktaracaktır:

> Zira ulusun sonunun donanmayla beraber yaklaştığı yolundaki söylenti şehirden şehre her tarafa yayıldı. Tam o noktada annem öyle bir korkuya kapıldı ki ikiz doğurdu, beni ve benimle birlikte korkuyu (Aktaran: Martinich, 2013: 2).

Hobbes'un kendini korkuyla ikiz olarak tanımlaması, onun siyaset kuramında ölüm korkusundan yola çıkarak istikrar arayışı içinde olmasının nedeni olarak yorumlanmıştır.

Eğitim görmemiş bir Anglikan papazı olan babası tarafından terk edilen Hobbes, Francis amcası sayesinde iyi bir eğitim görmüştür. On beş yaşında girdiği Oxford'daki Magdalen College'in skolastik eğitiminden rahatsızlık duyan Hobbes, 1608'de buradan mezun olmuştur. Skolastik düşünce konusunda duyduğu rahatsızlık, onun daha sonra geliştireceği materyalist siyaset felsefesinin habercisi olarak görülmelidir.

Hobbes, 1610'da II. Devonshire Kontu William Cavendish'e özel eğitmenlik yapmaya başlamıştır. Cavendish ailesiyle geliştirdiği sıkı ilişkileri hayatının sonuna kadar devam ettiren Hobbes, bu sayede Avrupa'ya seyahat ederek dönemin önemli isimleriyle tanışma fırsatı bulmuştur. Özel eğitmenlik sıfatıyla Kıta Avrupası'na toplam üç kez seyahat etmiştir (Martinich, 2013: 34). Bunlardan ilkini 1614'te William Cavendish ile birlikte İtalya'ya yapmıştır. Hobbes, bu gezide Kepler ve Galileo'nun çalışmalarıyla tanışmıştır. İngiltere'ye döndükten sonra bir süre Francis Bacon'ın kâtipliğini yapmıştır. Avrupa'ya ikinci seyahatini 1629-1631 yılları arasında

gerçekleştirmiş ve bu dönemde daha sonraları kendi siyaset kuramının yönteminde etkili olacak Eukleides'in *Elements* isimli kitabını incelemiştir. Galileo'yla tanıştığı üçüncü seyahatini ise 1634-1637 yılları arasında gerçekleştirmiştir. Bu seyahatler boyunca felsefe ve bilime olan ilgisi artmış ve kendi felsefesinde etkili olacak düşünce ve yöntem şekillenmiştir.

Hobbes 1637'de son seyahatinden döndüğünde İngiltere'de kral ve parlamento arasında egemenliğin kimde olacağı konusundaki gerginlik hızla büyümekteydi. İç savaşa doğru sürüklenen ülkenin sorunları Hobbes'un ilgisini siyasal alana çekmiştir. Bu sorunlara çözüm üretmek isteyen Hobbes 1640'ta *Elements of Law, Natural and Politics* isimli kitabını yazmıştır. Hobbes'un bu kitabı yazma amaçlarından biri, Kral yanlısı İngiliz politikacıların muhaliflere karşı verilen mücadelede kullanabileceği düşünsel bir zemin sunmaktır (Hobbes, 2018: XIV). Ancak ülkedeki gerilimin muhalifler lehine tırmanmaya başlaması üzerine endişelenen Hobbes, 1640 yılının Kasım ayında ülkeyi terk ederek Paris'e yerleşmiştir. Nitekim Hobbes endişelerinde haksız olmadığını 1640'ta iç savaşın başlamasıyla anlamıştır.

İngiliz İç Savaşı, başrollerinde kral ile parlamentonun yer aldığı ve tarihte ilk kez bir kralın idam edilmesiyle sonuçlanan bir süreçtir. Tudor Hanedanı'na mensup ve çocuğu olmayan I. Elizabeth'in 1603'te ölmesinin ardından yerine Stuart Hanedanı'ndan I. James tahta çıkmıştır. 1598 yılında yazdığı *The Trew Law of Free Monarchies* isimli kitabında I. James açıkça mutlak monarşiyi savunmuş ve kralın karşısında uyrukların ya da parlamentonun hiçbir hakka sahip olmadığını ileri sürmüştür (Ağaoğulları vd. 1994: 165). Nitekim kral otoritesini Tanrı'dan aldığı için sorumlu olduğu tek güç Tanrı'dır. Bu anlayış doğrultusunda muhalefete tahammülü olmayan I. James vergi konusunda kendisine muhalefet eden parlamentoyu 1611'de dağıtmış ve on yıl boyunca toplamamıştır. Kral ile parlamento arasındaki bu gerilim 1625'te tahta geçen I. Charles döneminde iyice belirginleşmeye başlamış ve 1640'ta iç savaşa dönüşmüştür. Bu dönemde kralın parlamentoya danışmadan Fransa ve İspanya'ya karşı savaş ilan etmesi ve bu savaşların giderleri için yeni vergiler koyması, parlamento içindeki muhalefetin artmasına neden olmuştur. Bu süreç 1628 yılında parlamentonun *Haklar Bildirisi* (*Petition of Rights*)'ni kabul etmesiyle sonuçlanmıştır. Bu bildiriyle parlamento ve yasalar güvence altına alınmak isteniyordu. Bu dönemde Thukydides'in *Peloponnessos Savaşları* isimli eserini çevirerek 1629'da yayımlayan

Hobbes, kral ile parlamento arasındaki gerilimde tarafını açıkça belli etmiştir. Russell'e göre, kralcı görüşleri savunan Hobbes'un bu eseri çevirmesindeki amaç net bir şekilde demokrasinin kötülüklerini göstermektir (Russell, 1973: 108-109). Bildiriyi mecbur kaldığı için kabul eden I. Charles, daha sonra 1629'da parlamentoyu dağıtmış ve on bir yıl boyunca toplamamıştır. Kral, bu süre içinde keyfi yönetimine devam ederek gerilimin iyice tırmanmasına neden olmuştur. İskoçya'ya ordu göndermesi üzerine devlet hazinesinin boşalmasından endişelenen I. Charles, 1640'ta parlamentoyu toplamış ve on sekiz gün sonra tekrar dağıtmıştır. Bu parlamento, *Kısa Parlamento* olarak tarihe geçmiştir. Ancak İskoçya'ya gönderdiği ordunun yenilmesi üzerine kral, 1640 yılının *Uzun Parlamento* olarak bilinen ikinci parlamentosunu toplamıştır. İngiliz İç Savaşı'nı bu parlamento sonlandırmıştır.

1640 yılında patlak veren iç savaşın seyrini değiştiren isim Oliver Cromwell olmuştur. Muhtemelen iç savaşın başında kimsenin I. Charles'ı tahttan indirip cumhuriyet ilan etmek gibi bir hedefi yoktu (Ağaoğulları vd. 1994: 168). Ancak Cromwell'in bir ordu kurup krala karşı savaşması durumu değiştirmiştir. Nitekim kralın ordusunu defalarca yenilgiye uğratmış ve nihayet 1648'de I. Charles'ın egemenliğine son vermiştir. Cromwell ve yandaşları Uzun Parlamento'da üstünlük sağlayıp kralın yargılanması için karar çıkartmışlardır. Mahkeme sonucunda suçlu bulunan I. Charles 1649 yılının Ocak ayında kafası kesilerek idam edilmiştir. Cromwell devletin başına geçmiş ve *Commonwealth* adıyla bir cumhuriyet kurulmuştur. Ancak Cromwell'in yönetimi cumhuriyetten ziyade bir diktatörlüğe dönüşmüştür. 1658'de Cromwell'in ölümünden sonra Fransa'da sürgünde olan ve I. Charles'ın oğlu olan II. Charles yönetimin başına geçmiştir. Böylelikle İngiltere'de monarşi yeniden kurulmuştur.

Hobbes en önemli eserlerini Paris'teki on bir yıllık sürgün hayatında kaleme almıştır. Başyapıtlarından biri olan ve 1630'ların sonunda taslaklarını yazmaya başladığı *Elementa Philosophiae (Felsefenin Elementleri)* isimli kitabı üç kısımdan oluşmaktadır: *De Corpore (Cisim Üzerine), De Homine (İnsan Üzerine)* ve *De Cive (Yurttaş Üzerine).* 1640 yılının baharında kitabı önemli ölçüde ilerleten Hobbes, *De Homine* ve *De Cive* kısımlarının İngilizce bir özeti olan *Elements of Law, Natural and Politics* isimli kitabı yakın arkadaşlarıyla paylaşmıştır (Hobbes, 2018: XIV). Önce 1642'de *Elementa Philosophiae*'nin son kısmı olan *De Cive* yayımlanmıştır. Hobbes

önce De *Cive*'yi bitirip yayımlamasının nedeni olarak İngiltere'deki siyasal sorunların ivedilikle çözülmesine duyulan ihtiyacı göstermiştir (Hobbes, 2018: 15). Daha sonra yakın çevresinden gelen yorumları da kitaba ekleyerek 1647'de *De Cive*'nin ikinci baskısını yayımlamıştır. Bununla da yetinmeyen Hobbes bu kitabı geliştirerek iç savaşın sona ermesinden iki yıl sonra, 1651'de en önemli eseri olan *Leviathan*'ı yayımlamıştır. *Leviathan*, Eski Ahit'te geçen bir tür su canavarıdır. Hobbes bu kelimeyi, kitapta inşa ettiği egemen devleti ifade etmek için kullanır. Hobbes'un Leviathan'daki tezleri birçok kesimi rahatsız etmiştir. Kitapta kralın otoritesini Tanrıdan almasını reddedip yerine *rızaya dayalı bir toplum sözleşmesi* fikrini savunması İngiltere'deki kral yandaşlarını endişelendirirken sınırsız ve mutlak yetkilerle donatılmış bir egemenin gerekliliğinden bahsetmesi ise kralın yetkilerini sınırlandırmaya çalışan parlamentocuları endişelendirmiştir. Bunun yanında kitaptaki dinî görüşleri de Fransız Katolik Kilisesini tedirgin etmiştir (Russell, 1973: 109). Böylelikle Fransa hükûmetiyle arası açılan Hobbes, 1652 yılında İngiltere'ye geri dönmüştür.

İngiltere'ye döndükten sonra 1655'te *De Corpore*'yi ve 1658'de *De Homine*'yi yayımlamıştır. 1660 yılında Hobbes'un Paris'te sürgün hayatı yaşarken öğrencisi olan II. Charles'ın tahta geçmesiyle krallık yeniden kurulur. İngiltere tarihinde *restorasyon* olarak bilinen bu dönemde Hobbes'un itibarı artmıştır. Nitekim bu dönemde Hobbes, eski öğrencisi II. Charles'e siyaset, din gibi tartışma yaratan konularda yazmayacağına dair söz vermiştir. Ancak Hobbes'un bu sözünü tutmadığı bilinmektedir. Çünkü 1668'de Leviathan'ın Latince çevirisini yayımlamış ve 1679'da yayımlanan *Behemoth, or the Long Parliament* isimli eserini 1666-1668 yılları arasında yazdığı düşünülmektedir (Martinich, 2013: 373). Yaşının ilerlemesine aldırmadan okumaya, yazmaya ve tartışmaya devam eden Hobbes, 1673-1676 yılları arasında Homeros'un bütün eserlerini İngilizce'ye çevirmiştir. Hobbes 1679'da doksan bir yaşındayken İngiltere'de vefat etmiştir.

3.2. THOMAS HOBBES'UN SİYASET ANLAYIŞINDA OTORİTE

3.2.1. İnsan Doğası

Hobbes'a göre, felsefenin konu edinebileceği *doğal* ve *yapay* olmak üzere iki tür cisim vardır: Doğanın ürünü olan cisimler nispeten daha yalın bir yapıya sahipken

insanın ürünü olan yapay cisimler karmaşık bir yapıya sahiptir. İnsanın meydana getirdiği cisimlerin en karmaşığı *devlettir*. Çağının mekanik dünya anlayışını benimseyen Hobbes'un felsefesinde bunun anlamı şudur: Her cismin doğasında devinim bulunduğuna göre devlet denilen yapay cismi de meydana getiren ve yöneten devinimler vardır. Hobbes'a göre, bu devinimler tek tek analiz edildiğinde toplumda ebedî barışı tesis etmenin yolu da ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda Hobbbes devleti meydana getiren devinimlere ulaşabilmek için önce siyasal otoritenin henüz var olmadığı, insan doğasından kaynaklanan muhtemel bir *doğa durumu* varsayımı ortaya koyar. Bundan dolayı siyaset kuramının en yetkin eseri olan Leviathan'a insan doğasını inceleyerek başlamıştır.

Hobbes'un felsefesinde insanı harekete yönelten *arzu* ve *nefret* olmak üzere iki temel duyum vardır. Korku-cesaret, umut-umutsuzluk, öfke, güven vb. diğer duyumlar arzu ve nefretten türemişlerdir. İnsanın *arzu* duygusuyla yöneldiği şey onun için *iyi*, *nefret* duygusuyla yöneldiği şey onun için *kötüdür* (Hobbes, 2014: 50). İnsanın arzuladığı şeyler yaşamın devamlılığına katkı sağlayan şeylerdir. Nefret ettiği şeyler ise yaşamı kesintiye uğratan şeylerdir. Bu bağlamda insan için en iyi şey *yaşam*, en kötü şey *ölümdür* (Şenel, 1995: 322). İnsanın en temel çıkarı yaşamını devam ettirmek olduğuna göre insanın bencil bir varlık olduğu söylenebilir. Bu, insan doğasının kötü olduğunu vurgulamaktan ziyade insanın da diğer canlılar gibi yaşamını devam ettirme güdüsüne sahip olduğunu vurgulamaktır. Hobbes'a göre bu durum, *taşın yere düşmesi kadar güçlü ve doğal bir zorunluluktur* (Hobbes, 2018: 27). Böylelikle insanı devinime yönelten sebepleri ortaya koyan Hobbes, insan doğasının ne gibi durumlara yol açabileceğini inceleyerek siyasal otoritenin ortaya çıkmasıyla sonuçlanacak uzun bir yolun taşlarını dizmeye başlar.

3.2.2. Doğa Durumu

Doğa durumu varsayımı daha çok Hobbes, Rousseau, Locke gibi 17. ve 18. yy. filozoflarıyla anılsa da tarihsel olarak İlk Çağ'a kadar götürülebilir. İlk Çağ'da Sofistler, *doğadan olan (physei)* ile *insanın koyduğu (thesei)* yasalar arasında ayrım yapmışlardır (Gökberk, 1993: 45). Bu ayrımın yapılmasının nedeni, insan eliyle yapılan yasaların doğadan kaynaklanan yasaların karşısındaki güçsüzlüğünü ortaya koymaktır. Yine Helenistik dönemin Stoacıları, doğayı akılla özdeşleştirerek doğaya

uyan ile aykırı olan arasında ayrım yapmışlar ve *doğaya uygun yaşamı* sorgulamışlardır. Rönesans döneminde yeniden canlandırılan Stoa felsefesi, 17. ve 18. yy. filozoflarının *doğa durumu* varsayımlarını beslemiştir. Ancak bu dönemdeki filozoflar, Stoacılardan farklı olarak doğa durumu varsayımını devletin neden var olduğu ve insanların neden bir siyasal otoriteye boyun eğmesi gerektiği sorularına cevap verebilmek için ortaya koymuşlardır.

Doğa durumu varsayımında *devlet*, insanlar tarafından *sözleşme yoluyla* meydana getirilen yapay bir varlıktır. Buna göre; insanlar önce siyasal bir otoritenin olmadığı doğal bir durumda yaşamışlar, daha sonra doğa durumundan kaynaklanan bazı nedenlerden dolayı sivil topluma geçmeyi ya da siyasal bir otoriteye boyun eğmeyi çıkarlarına daha uygun bulmuşlardır. Dolayısıyla doğa durumunda neler olabileceğini tasarlamak, insanların neden siyasal bir otoriteye ya da devlete ihtiyacı olduğunu da ortaya koyacaktır.

Hobbes'un doğa durumunun çıkış noktası, insanların doğuştan eşit olduğu önermesidir. İnsanlar *bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından* eşit yaratılmıştır. Bazı insanların, bedensel ya da zihinsel olarak daha güçlü olmaları bu gerçeği değiştirmez. Çünkü bütün insanlar, *en büyük güç olan öldürme gücüne* sahip olduğu için aslında eşittirler (Hobbes, 2018: 26). Hobbes bu durumu Leviathan'da şöyle ifade eder:

> Çünkü bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür (Hobbes, 2014: 99).

Doğa durumundaki bu eşitlikten *amaçlara erişme umudunun eşitliği* doğar. İki kişi aynı anda aynı şeyi arzuladığında, taraflar birbirlerini yok etmeye ya da birbirlerini egemenlikleri altına almaya çalışır (Hobbes, 2014: 100). Çünkü insan, hayatı boyunca arzularına göre hareket eden bir cisimdir. Bu durum, Tanrı'nın insanlara karşılıksız veya emek karşılığında verdiği mallar sınırlı olduğu için sürekli bir *rekabete* ve *güvensizliğe* neden olur (Hobbes, 2014: 188). Bundan dolayı insanlar arasındaki savaş durumunun ilk nedeni, paylaşım savaşına neden olan *kıtlıktır* (Göçmen, 2015: 14). İnsanlar bu güvensizlikten kurtulabilmek için güç kullanarak diğerlerini hâkimiyet altına almaya çalışır ki Hobbes'a göre bu doğal bir haktır. Hobbes doğal hakkın mutlak özgürlük durumuna denk olduğunu şöyle ifade eder:

> Doğal hak, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür (Hobbes, 2014: 103).

Doğal haktan kaynaklanan bu mutlak özgürlük durumu savaşa neden olur. Hobbes'a göre, sadece insanların birbirlerine fiziksel bir zarar vermesi değil zarar verme ihtimalinin bulunması da savaş nedenidir. Dolayısıyla Hobbes'un felsefesinde siyasal bir otoritenin olmadığı ve insanların dağınık bir kalabalıktan ibaret olduğu doğa durumu, *herkesin herkese karşı daima savaş hâlinde olduğu* durumdur (Hobbes, 2014: 101). Bu savaş dışarıdan bir kuvvet müdahale etmediği sürece sonsuza dek devam edecektir. Bunun insan doğasından kaynaklanan üç temel sebebi vardır: *Rekabet, güvensizlik, şan ve şöhret.* Birincisi *kazanç*, ikincisi *güvenlik*, üçüncüsü ise *şöhret* için insanları birbirleriyle savaşmaya iter. Böylesi bir savaş hâli, içinden çıkılmak istenecek olumsuz durumlar oluşturur. Örneğin doğa durumunda çalışmaya, toprağın işlenmesine, ticarete, yeryüzü hakkındaki bilgiye, sanata ya da yazıya yer yoktur, çünkü tüm bu faaliyetlerin karşılığı belirsizdir (Hobbes, 2014: 101).

Sonuçta doğa durumunun savaş durumuna eşit olduğunu ortaya koyan Hobbes için bir sonraki adım çalışmanın, öğrenmenin ya da toprağı işlemenin anlamını yitirdiği bu savaş durumundan insanların nasıl kurtulacağını ortaya koymaktır. Hobbes'un siyaset teorisinde doğa durumundan kurtulmanın yolu insanların *aklın buyruğuna* ya da *doğa yasasına* uyarak sivil ya da siyasal topluma geçiş sürecini başlatmalarıdır.

3.2.3. Devletin Ortaya Çıkışı

Hobbes'un siyaset kuramında savaş durumunun yarattığı istenmeyen durumlardan kurtulmanın yolunu gösteren *akıldır.* İnsan, akıl aracılığıyla doğa durumundaki mutlak özgürlük durumundan vazgeçip uzun vadeli çıkarları doğrultusunda barışı aramaya yönelir. Dolayısıyla insanın barışı arzulaması doğru aklın bir buyruğudur, yani *doğa yasasıdır* (Hobbes, 2018: 32). Hiç kimse ebediyen sürecek bir savaş durumunda, ebediyen korku içinde yaşamak istemez. İnsan, doğası gereği varlığını devam ettirme güdüsüyle hareket eden bir cisim olduğu için savaş durumundan kurtulmak insan için doğal bir zorunluluktur. Bu nedenle ilk ve temel doğa yasası, *barışı aramak ve izlemektir* (Hobbes, 2014: 104). İnsanı barışı aramaya

iten üç duygu vardır: Ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu (Hobbes, 2014: 103).

Hobbes'un felsefesinde doğal hak ve doğa yasası birbirlerini dışlayan durumlardır. *Doğal hak*, kişinin doğa durumunda hayatını korumak için yapmak istediği şeyin herhangi dışsal bir engelle karşılaşmayacağı mutlak bir özgürlük durumudur. *Doğa yasası* ise kişilerin bu mutlak özgürlük durumuna sınırlamalar getiren ve onları yükümlü kılan kuraldır. Bu noktada hem doğal hak hem de doğa yasası, insanın kendi hayatını zorunlu olarak koruma eğiliminden beslenirler ancak aynı anda kullanılmaları mümkün değildir. Doğa yasasına uymak demek doğal haktan feragat etmek demektir. Doğal hakkını kullanmak da doğa yasasına uymaktan özgür olmak anlamına gelmektedir. Sonuç olarak doğal hak ve doğa yasası birbirlerinin özdeşi değil *alternatifidirler* (Bakırcı, 2008: 8-9).

Hobbes'a göre, aklın buyruğu olan barışı sağlamanın yolu insanların doğa durumunda sahip olduğu doğal haklarından feragat etmesidir. Bu noktada oldukça cazip görünen mutlak özgürlükten vazgeçmenin neden akla uygun olduğu sorusunun cevaplanması gerekir: Hobbes'un felsefesinde doğal haklardan feragat edip siyasal topluma geçmenin öncelikli nedeni, savaş durumundan kaynaklanan *korkudur*. İnsan, uzun vadeli *güvenliğini* sağlamak için doğal haklarından feragat etmelidir. Ayrıca *doğal hak* göründüğü kadar cazip değildir. Nitekim doğa durumundaki savaş nedeniyle herkes eline geçirebildiği şeye, onu elinde tutabildiği sürece sahiptir (Hobbes, 2014: 103). Bundan dolayı doğa durumunda herkes her şey üzerinde sınırsız hakka sahip gibi görünse de aslında hiç kimsenin herhangi bir şey üzerinde hakkı yoktur (Ağaoğulları vd. 1994: 201). Yani doğal haklar ya da mutlak özgürlük, Hobbes'un doğa durumunda hiçbir etkinliğe sahip değildir. Bu nedenle insan aklı için barışı sağlamanın en uygun yolu, doğal haklardan feragat etmektir. Bu doğrultuda Hobbes ikinci doğa yasasını herkesin barışı ve kendini korumak için *sınırsız haklarını bırakması* olarak ifade eder (Hobbes, 2014: 104). Kişinin haklarından feragat etmesi, kendi hakkını bıraktığına dair söz vermesiyle gerçekleşir ki bu da Hobbes'un *karşılıklı hak devri* olarak tanımladığı *sözleşmeyle* mümkün olur (Hobbes, 2014: 106). Bu noktada üçüncü doğa yasası olarak *adalet* ortaya çıkar. Hobbes'un kuramında adalet, herkesin verdiği söze bağlı kalması anlamına gelir.

Herhangi bir kişi hakkını bir başkasına devrettiğinde, hakkını devrettiği diğer kişinin o haktan yararlanmasına engel olmamakla yükümlüdür. Ancak hakların devredilmesi de barışın sağlanması için yeterli değildir. Nitekim insan öç alma, kibir ve taraf tutma gibi duygulardan ötürü sözünü tutmaktan ve doğa yasalarına uymaktan vazgeçebilir. Bundan dolayı ceza korkusuyla tarafları sözleşmeye uymaya zorlayacak genel bir güce ihtiyaç vardır (Hobbes, 2018: 82). Hobbes'un kuramında bu genel gücün adı *devlettir*. Devletin doğuşu Leviathan'da şöyle ifade edilir:

> Herkes herkese, *senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendini yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum* demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir deevlet, Latince civitas, olarak adlandırılır. İşte o ejderha'nın veya daha saygılı konuşursak, *ölümsüz tanrının* altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o *ölümlü tanrının* doğuşu böyle olur (Hobbes: 2014: 136).

Bu tanım, Hobbes'un otorite anlayışını açıkça ortaya koymaktadır. Devleti *ölümlü tanrı* olarak tanımlaması görkemli bir tanım yapma isteğinden değil, devleti ancak bir Tanrı'nın sahip olabileceği sınırsız yetkilerle donatmasından kaynaklanır. Devlete bu yetkileri tanıyan, insanların kendi aralarında yaptığı toplum sözleşmesidir.

3.2.4. Otoritenin Kaynağı

Hobbes'un kuramında siyasal otorite hem varlığını hem de meşruiyetini sözleşmeye borçludur. Nitekim sözleşmenin doğurduğu en önemli sonuç, sözleşmeyi sabit ve sürekli kılmak için *herkesi korku içinde tutacak* ve *eylemlerini ortak faydaya yöneltecek* genel ve itici bir gücün, yani *devletin* ortaya çıkmasıdır. Sözleşmeyle kurulan devletin sahip olduğu güç, tek tek insanların feragat ettiği güçlerin toplamından daha büyüktür. Hobbes bu devasa gücü meşrulaştırmak için sözleşmeye başvurur. Dolayısıyla Hobbes'un siyaset kuramında sözleşme oldukça *işlevsel* bir konuma sahiptir (Ağaoğulları vd. 1994: 211).

Hobbes'un kuramında sözleşme egemen güç ile uyruklar arasında değil, sadece uyruklar arasında yapılır. Hobbes egemen gücü sözleşmeden bağımsız üstün bir erk olarak ortaya koyar. Çünkü sözleşmenin taraflarının sözlerini tutmasını sağlayacak ve sözleşmenin uygulanmasında güvence oluşturacak bağımsız bir erke ihtiyaç vardır. Ancak sözleşmeye taraf olanların sadece uyruklar olması, egemen güç ile uyruklar arasında derin bir eşitsizlik yaratır. Bu derin eşitsizliğin uyruklar için ciddi bir tehlike

barındırdığı düşünülse de sözleşmeden doğan eşitsizliğin Hobbes'un devletinde karşılığı yoktur. Nitekim doğa durumunda savaşa neden olan rekabet, güvensizlik, şan-şeref vb. duygular siyasal toplum kurulduktan sonra ortadan kalkar. Çünkü doğa durumunda savaşa neden olan amaçlara erişme umudunun eşitliği, insanların eşit olmasından kaynaklanır. Devletin kurulmasıyla bu eşitlik ortadan kalkar ve egemen tüm uyrukların üstünde bir güce sahip olur. Dolayısıyla egemenin mutlak yetkilerini uyruklar açısından kötüye kullanması için bir neden kalmaz (Ağaoğulları vd. 1994: 212). Ayrıca egemenin gücü uyrukların gücünün toplamı olduğu için egemen uyruklara baskı yaptığında, sadece onların gücünü değil kendi gücünü de erozyona uğratır. Aynı şekilde uyrukların refahını artırdığı oranda kendi gücünü de artırmış olur (Zarakolu, 2013: 266). Sonuç olarak Hobbes'un kuramında doğa durumunda insanlar arasındaki eşitlik savaşa neden olurken devletin kurulmasıyla egemen güç ile uyruklar arasında doğan derin eşitsizlik barışı sağlar.

Güç, yönetimde sürekliliğin sağlanması için tek başına yeterli değildir. Bunun için siyasal erkin kendisini bir *otorite* olarak uyruklara benimsetmesi gerekir. Hobbes'un kuramında bunu sağlayan *temsil sistemidir*. Bu temsil sistemi Leviathan'da, kişi *(person)*, amil *(author)*, fail *(actor)* ve yetki *(authority)* arasındaki ilişkiyle tanımlanır (Zarakolu, 2013: 231). Hobbes kişileri doğal ve yapay olarak ikiye ayırır: *Doğal kişi*, sözleri ve eylemleri kendisine ait olan kişidir; *yapay kişi* başkalarının sözlerini ve eylemlerini temsil eden kişidir. Yapay kişinin kendisi *fail*, sözlerini ve eylemlerini temsil ettiği kişi ise *amil* olarak adlandırır. Bu ikisi arasında temsil ilişkisinin doğabilmesi için amilin faili *yetkilendirmesi* gerekir (Hobbes, 2014: 126). Bu temsil ilişkisinin Hobbes'un siyaset kuramındaki karşılığı şudur: Doğa durumunda kalabalığı oluşturan insanlar *amili* oluşturur ve her biri ayrı arı iradelere sahiptir. Ancak tek tek bireylerden oluşan kalabalık ortak çıkarları için bir araya gelip kendilerini temsil etmesi için yapay bir kişi, yani *fail* oluşturursa tek bir kişi hâline gelir. Sonuçta bireylerin temsilci seçip onu yetkilendirmeleri üzerine *otorite* doğar. İnsanların oluşturdukları bu yapay kişi ya da fail De Cive'de şöyle tanımlanır:

> Devlet, istenci, belli sayıda insanın yaptığı sözleşmeyle, hepsinin istenci olarak kabul edilen ve onların güçlerini ve kaynaklarını ortak barış ve savunma için kullanacak olan tek bir kişidir (Hobbes, 2018: 84).

Görüldüğü üzere doğa durumunda tek tek bireylerden oluşan kalabalık, ortak çıkarları için bir araya gelerek devleti kurduktan ve bir temsilci seçtikten sonra tek bir

kişi hâline gelir. Böylece bireyler egemenin bünyesinde bir olur ve ona boyun eğerek bütünleşmiş siyasal toplumun üyesi olurlar (Ağaoğulları, 1991: 22). Bu, egemenin iradesi ile halkın iradesinin özdeş hâle gelmesi demektir. Bunu sağlayan sözleşme bir kez yapıldıktan sonra yönetenler ile yönetici arasındaki bağ bir daha çözülemeyecek şekilde kurulmuş olur (Cassirer,1984: 175). Sözleşme yapıldıktan sonra artık egemen gücün aldığı tüm kararlar uyrukların kararları sayılmalıdır. Bu da egemen gücün karar ve eylemlerinin meşruiyetini sorgulanamaz hâle getirir. Nitekim egemen ile yurttaşların iradesi özdeş olduğu için *herkes egemenin bütün yaptıklarının amilidir* (Hobbes, 2014: 140). Herhangi birinin egemene karşı gelmesi demek, aslında kendisine karşı gelmesi demektir. Dolayısıyla egemenin yaptığı herhangi bir şey uyruklar tarafından eleştirilemez ya ada cezalandırılamaz. Bununla birlikte bu temsil sistemiyle uyruklar kurgusal da olsa siyasete katılmaktadır. Çünkü herkes, temsilcinin karar ve eylemlerinin amili olduğundan, kurulan siyasal birliğin içinde yurttaş olarak yer alır (Ağaoğulları vd. 1994: 220).

Hobbes'un düşüncesinde toplum sözleşmesi, iktidara iki açıdan meşruiyet sağlar. Devleti ortaya çıkaran sözleşmeyle tüm bireyler egemen güce haklarını devrederek onun sınırsız yetkilerini onaylamış olurlar. Yani daha en başında bireyler egemenin tüm karar ve eylemlerinin meşru olduğunu kabul ederler. Bununla birlikte ayrı ayrı bireylerin iradesi egemenin bünyesinde tek bir irade hâline geldiği için yurttaşlar egemenin karar ve eylemlerine katılmış olurlar. Bu iktidara *demokratik meşruiyet* sağlar. Bunun yanında toplum sözleşmesi iktidara *rasyonel bir meşruiyet* kazandırır. Nitekim sözleşme aracılığıyla devletin ortaya çıkması, rasyonel bir hesabın sonucudur (Ağaoğulları vd. 1994: 274).

Hobbes'un kuramında otoritenin en önemli güvencelerinden birini *bölünmezlik* ilkesi oluşturur. Egemenlik biçimi ne olursa olsun değişmeyen tek ilke, yetkilendirilen temsilcinin tek bir iradeye sahip olmasıdır. Bu, iktidarın kullanımı olan *potestas* ile iktidarın ilkesi olan *auctoritasın* tek bir temsilcinin bünyesinde toplanması anlamına gelir. Auctoritas ile potestasın birleşmesi, egemenin üstünde konumlanan başka bir gücün olmadığı anlamına gelir. Hobbes, auctoritas ile potestasın egemenin bünyesinde birleşmesini şöyle ifade eder:

> Her devlette bireylerin istençlerini (açıklanan şekliyle) tabi kıldıkları *kişi* veya *meclisin* egemenlik yetkisini (*sovereign authority/summan potestatem*) veya egemen gücü

(*sovereign power/summum imperium*) ve hâkimiyeti (*dominion/dominium)* elinde tuttuğu söylenir. Bu *yetki* (*potestas*), bu *buyruk verme hakkı* (*jus imperandi*), tüm yurttaşların kuvvet ve güçlerini (*potentia*) bu *kişi* veya *meclise* devretmeleri olgusuna dayanmaktadır (Hobbes, 2018: 84).

Bu tanıma göre, egemen otoritesini Kilise'nin iddia ettiği gibi Tanrı'dan değil dünyevi bir kaynaktan *toplum sözleşmesinden* almaktadır. Hobbes, iktidarın dünyevi ve uhrevi olarak bölünmesine net bir şekilde karşı çıkar. Ona göre, "*Dünyevi ve ruhani yönetim insanlar çift görsünler ve yasal egemenlerini bilmekte yanılsınlar diye icat edilmiş iki kelimeden ibarettir"* (Hobbes, 2014: 345). Dinin ve devletin tek yönetimi, dünyevi yönetimdir. Aksini iddia etmek uyrukların iki devlete tabi olduklarını söylemektir ki bu şekilde bölünmüş bir krallığın ayakta durması mümkün değildir. Hobbes'a göre, bölünmüş güçler karşılıklı olarak birbirini yok etmeye çalışacakları için egemenin otoritesinin bölünmesi doğrudan devleti zayıflatan ve çökerten bir nedendir (Hobbes, 2014: 243). Dolayısıyla egemen tek bir irade ortaya koymuyorsa insanlar arasındaki savaş durumu devam eder. Hobbes'a göre, İngiltere'de yaşanan budur; yetkilerin Kral, Lordlar ve Avam Kamarası arasında bölünmesi düşüncesi halkı bölmüş ve iç savaşa neden olmuştur (Hobbes, 2014: 143). Sonuç olarak Hobbes, egemenin gücünü güvence altına almak için dini devlete tabi kılmıştır.

3.2.5. Monarşinin Üstünlüğü

Hobbes'un düşüncesinde doğa durumu doğa yasalarını, doğa yasaları da devleti doğurur. Ancak ona canlılık ve hareket veren yapay bir ruh, yani *egemenlik* olmadan devlet ayakta duramaz (Hobbes, 2014: 17). Çünkü devlet, sadece egemenlik aracılığıyla bir irade ortaya koyabilir. Hobbes'un ayrı ayrı bireylerin iradelerini tek bir irade hâline getiren egemenliği nasıl inşa ettiğini yukarıda aktardık. Ancak egemenliği temsil edecek güç sadece sözleşme aracılığıyla ortaya çıkmayabilir. Hobbes, Leviathan'da egemenliğin *doğal zor* ve *gönüllü* olmak üzere iki yoldan elde edilebileceğini ifade eder. Birincisi edinilmiş devlet iken ikincisi siyasal bir devlet ya da sözleşme ile kurulmuş devlettir (Hobbes, 2014: 137).

Sözleşme ile kurulan devletler egemen gücün kime ya da kimlere verildiğine göre üçe ayrılır: *Demokrasi, aristokrasi* ve *monarşi.* Hobbes'a göre bu üçünden başka egemenlik biçimi yoktur. Tiranlık ve oligarşi gibi isimler antik dönem yazarlarının monarşi ve aristokrasiye verdikleri alternatif isimlerden ibarettir. Monarşiden ve

aristokrasiden memnun olmayanlar onlara tiranlık ve oligarşi isimlerini vermişlerdir (Hobbes, 2014: 146). Bunlar, uyrukların egemene beslediği olumsuz duygulardan kaynaklandığı için nesnel değildir.

Hobbes demokrasi, aristokrasi ve monarşiyi De Cive'de en genel hâliyle şöyle tanımlar: Egemenlik, tüm yurttaşların oy hakkına sahip olduğu bir meclisteyse bu egemenlik biçimi *demokrasidir* ve egemen güce *halk* denir. *Aristokrasi* ise egemenliğin sadece belli yurttaşların oy kullanabildiği bir mecliste olduğu egemenlik biçimidir. Aristokrasinin egemen gücü *soylulardır*. Eğer egemenlik tek bir kişiye ait ise bu egemenlik biçimine *monarşi*, egemen güce de *monark* denir (Hobbes, 2018: 107).

Hobbes, bu üç egemenlik biçimini devletin kuruluş amacı olan barış ve güvenliği sağlama açısından karşılaştırarak monarşinin en iyi egemenlik biçimi olduğu sonucuna varır (Hobbes, 2018: 139). Bu sonuca, tek bir kişinin egemenliği olan monarşinin barındırdığı tehlikeleri kabul ederek ve bunları teorik olarak aşmaya çalışarak varmıştır. Hobbes'a göre monarşideki dezavantajlar, yönetenin tek bir kişide olmasından değil *insan* olmasından kaynaklanır. Bu nedenle insan doğasından kaynaklanan çelişkiler, tüm egemenlik biçimlerinde vardır. Buna göre demokrasi ve aristokraside, egemenlik bir mecliste olduğu için monarşiyle kıyaslandığında sayıca daha fazla çelişki vardır.

Hobbes, bir monarkın gerekli kamusal harcamalar dışında ailesi ve yakınlarını zenginleştirmek için para toplama tehlikesi barındırdığını kabul eder. Ancak bir demokrasi ya da aristokraside bu tehlike çok daha büyüktür. Her bir meclis üyesinin ailesi ve yakınları düşünülürse bu sayı çok daha fazla olacaktır. Bir monark sayıca daha az olan bakanları, köleleri ve arkadaşlarını çeşitli mevkilere getirerek onları tatmin edebilir. Ancak demokrasi ve aristokraside tatmin edilecek insan sayısı çok olduğu için yurttaşlar sömürülmeden onları tatmin etmek mümkün değildir (Hobbes, 2018: 141-142). Bununla birlikte kamu çıkarı ve özel çıkarın çatıştığı durumlarda, meclis üyesi kendisinin ve yakınlarının çıkarını da gözeterek özel çıkarını tercih edecektir; çünkü insanların tutkuları çoğu zaman akıldan daha baskındır. Monarşide ise kamu çıkarı ile özel çıkar egemenin bünyesinde özdeş hâle geldiğinden kamu çıkarı daha fazla gözetilecektir. Çünkü bir monarkın gücü ve zenginliği, uyruklarının gücü

ve zenginliğinden gelir. Örneğin; düşmanlarına karşı savaşamayacak kadar yoksul ya da zayıf uyruklara sahip olan bir monarkın zenginliğinden ve görkeminden bahsedilemez (Hobbes, 2014: 147).

Hobbes'a göre, monarşinin en iyi egemenlik biçimi olmasının başka bir nedeni, bir monarkın gerekli gördüğü durumlarda, istediği zaman ve istediği yerde bilgisine güvendiği kişiden gizlilik içinde tavsiye alabilmesidir. Ancak demokrasi ve aristokrasilerde, teemmül ve karar almak için meclisin ne zaman ve nerede toplanacağına dair belirlenmiş bir takvim olması gerekir; aksi hâlde isteyen istediği zaman ve yerde toplanabilir. Bu durum egemenliğin sürekliliğine zarar verir. Bununla birlikte toplantılar arasındaki zaman dilimi uzun tutulduğunda ortaya çıkan sorunlara zamanında çözüm üretilemez ki bu durum yurttaşların güvenliğini ve barışı tehlikeye sokabilir. Sonuç olarak bir meclisle kıyaslandığında *monark, hükümet işlerini yürütmeye her daim hazır ve muktedirdir* (Hobbes, 2018: 114). Bu da egemenliğin kuruluş amacı olan barış ve güvenliğin sağlanmasında önemli bir avantajdır.

Hobbes'a göre, adaletle ilgili konuların egemen gücün tekelinde olmasından dolayı bütün egemenlik biçimleri tiranlaşma eğilimi barındırır. Nitekim cezalandırma hakkını elinde tutan egemen güç, kızgınlık ya da açgözlülükle bir uyruğunu hak etmediği şekilde cezalandırabilir. Monarşide, sıradan ve sessiz bir hayat süren uyruklar en baskıcı monarkın bile cezalarından uzaktırlar. Ama sorun çıkaran ya da monarka karşı küstahlık eden uyruklar çekecekleri cezayı hak etmişlerdir. Bir meclis egemenliğinde ise meclisin üyesi kadar Neron olabilir ve her bir meclis üyesi, egemen güç olan halkın kendisi kadar güce sahip olduğu için bu durum uyruklar açısından daha büyük bir tehlike oluşturur (Hobbes, 2018: 143).

Hobbes'a göre, demokrasi ve aristokrasinin temeli olan meclisler önemli dezavantajlar barındırır. Bu meclislerde her bir üye, diğerlerini ikna etmek için kendi fikrini uzun bir konuşmayla beyan eder. Konuşmacı amacına ulaşmak için kötüyü iyi, yararsızı yararlı, adil olmayanı adil göstermeye çalışarak insanların duygularına ulaşmayı hedefler. Bunun sonucunda kararlar uslamlama temelinde değil duygusal olarak alınır. Diğer bir dezavantaj, meclislerin bünyesinde nifakın ve iç savaşın kaynağı olan hiziplerin bulunmasıdır (Hobbes, 2018: 147). Çünkü hizipler, kendi fikirlerini benimsetebilmek için rakiplerinin politikalarını işlevsiz kılmak isterler.

Bunu yaparken hitabet ve entrikayla elde edemediklerine silah yoluyla ulaşmaya çalışırlar. Bu da devleti iç savaşa sürükler, hatta devletin çökmesine neden olur.

Görüldüğü üzere Hobbes'a göre adalet, ekonomi, güvenlik, ebedi barış vb. konularda monarşi, bir meclis yönetiminden daha üstün ve başarılıdır. Bunun en temel nedeni monarşide, kişisel çıkar ile kamu çıkarının özdeş olduğunu düşünmesidir.

Zorla kurulan edinilmiş devlet türleri ise pederşahi ve despotiktir. Pederşahi egemenlik, anne ve babanın çocukları üzerindeki egemenlik hakkıdır (Hobbes, 2014: 156). Despotik egemenlik ise fetih ya da zafer yoluyla elde edilen efendinin uşağı üzerindeki hâkimiyetidir (Hobbes, 2014: 157). Hobbes, pederşahi ve despotik yönetimleri doğal olarak tanımlarken demokrasi, aristokrasi ve monarşi yönetimlerini tasarımsal olarak tanımlamıştır (Hobbes, 2018: 85). İkinci gruptaki yönetimleri tasarımsal olarak tanımlaması, onların doğal olmayan ya da tasarıma dayalı bir sözleşme ile kurulmuş olmaları ile ilgilidir. Hobbes iki grup arasındaki farkı De Cive'de şöyle ifade eder:

> İlk durumda bir efendi kendi istenci ile kendisi için yurttaşlar elde eder; ikincisinde ise, yurttaşlar kendi kararları ile egemen gücü elinde tutan tek bir kişi veya bir grup insanı efendi olarak atarlar (Hobbes, 2018: 85).

Sözleşme ile kurulan devletlerde insanlar birbirlerinden korktukları için bir egemene boyun eğerler. Pederşahi ve despotik yönetimlerde ise insanlar egemenlerinden korktukları için onlara boyun eğerler (Hobbes, 2014: 155). Dolayısıyla her iki gruptaki yönetimlerin temelinde *korku* vardır. Her iki gruptaki egemenlerin hakları ve sonuçları tamamen aynıdır. Her biri mutlak egemenlik hakkına sahiptir (Hobbes, 2014: 159).

3.2.6. Egemenin Konumu

Hobbes'un düşüncesinde doğal hakların sözleşme aracılığıyla üçüncü bir kişiye devredilmesiyle ortaya çıkan devlet, tek tek bireylerin güçlerinin toplamından daha üstün bir güçtür. Hobbes, devleti ya da kendi ifadesiyle *ölümlü tanrıyı* yurttaşlar için tehdit oluşturacak ölçüde sınırsız otoriteyle donatırken ne yaptığının farkındadır. Ona göre, insan için iki seçenek vardır: İnsan ya sonsuza dek savaş hâlinde yaşamaya katlanacak, bu bir noktada hayatlarından vazgeçmek anlamını taşımaktadır, ya da aklın yolunu takip ederek sonsuz savaş durumuna müdahale edecek ve ölümlü tanrıyı

yaratacaktır. Hobbes'a göre akıl aracılığıyla insanlar, bir araya gelmeyi ve doğal haklarını üçüncü bir kişiye devrederek ölümlü tanrıyı yaratmayı tercih edeceklerdir. Hobbes, insanların bu kadar üstün ve mutlak bir güç yaratarak ona boyun eğmesinin altında yatan nedeni şöyle açıklar:

> Bu kadar büyük bir güçten pek çok kötü sonuçlar doğabileceği düşünülse bile, bunun yokluğunun sonuçları, yani herkesin kendi komşusu ile sürekli bir savaş durumunda olması, çok daha kötüdür (Hobbes, 2014: 161-162).

Hobbes'un devlet anlayışında mutlak otoritenin en önemli göstergelerinden biri, insanların doğal haklarını devrettiklerini gösteren sözleşmeye egemenin taraf olmamasıdır. Bu, egemenin devleti kuran sözleşmenin üstünde bir güç olarak tanımlandığı anlamını taşır. Bu doğrultuda egemen, taraflardan bağımsız bir *hakem* görevi görmektedir. İnsanlar yasalara uymadıklarında eylemleri mağduriyet doğurur; bu nedenle eylemin yapılıp yapılmadığına, yapılmışsa yasaya uygun olup olmadığına karar verecek bir hakeme ihtiyaç vardır. Hobbes'a göre, *"Soruna taraf olan kişiler, başka birinin kararına razı olmaya karşılıklı olarak söz vermedikleri sürece, barıştan uzaktırlar"* (Hobbes, 2014: 122). Bu durum aklın bir buyruğu olarak doğal hukukun gereğidir.

Hobbes'un felsefesinde, sözleşmeyle devlet kurulduktan sonra halkın rızası ile kendisine egemenliğin devredildiği kişi veya heyetin bütün hakları ve yetkileri doğar (Hobbes, 2014: 137). Bundan sonra egemenin tüm karar ve eylemleri, sözleşmenin tarafı olan uyrukların karar ve eylemleri olarak değerlendirilir. Bu durum, sözleşme aracılığıyla bir egemene hak devri yapıldığı andan itibaren geçerlidir ve geri dönülemez sonuçlar doğurur. Sözleşmenin tarafları uyruklar olduğuna göre sonuçlar da sadece uyruklar için bağlayıcıdır.

Sözleşmenin doğurduğu sonuçlardan ilki hükümet şekliyle ilgilidir: Hükümet şeklini değiştirme yetkisi sadece egemene aittir. Uyruklar, egemenin izni olmadan başka birini egemen olarak tayin eden bir sözleşme yapamazlar (Hobbes, 2014: 137). Ya da sözleşmeyle otoritesine boyun eğdikleri egemenin uyruğu olmaktan vazgeçemezler. Bunun yanında egemenin eylemlerinin eleştirilememesi ve cezalandırılamaması da sözleşmenin sonuçları arasındadır. Hobbes, daha en başından egemenin otoritesine süreklilik sağlamak için onu sözleşmeden bağımsız kılmıştır. Nitekim egemen, sözleşmenin tarafı olmadığından herhangi biri onun sözleşmeyi ihlal

ettiğini ileri sürerek egemeni eleştirme hakkına sahip değildir. Zaten egemenin karar ve eylemlerinin amili uyruklar olduğu için herhangi bir uyruğun kendi karar ve eylemlerini eleştirmesi de akla uygun değildir. Dolayısıyla herhangi bir uyruk, egemenin eylem ve kararlarını eleştirdiğinde sözleşmeyi ihlal etmiş, yani *adaletsiz* davranmış olur. Hobbes daha da ileri giderek böyle bir durumda uyrukların adaletsiz davranan kişiyi yok etme hakkı olduğunu savunur (Hobbes, 2014: 139).

Hobbes egemenin yetkilerini tanımlarken İngiltere'deki Kral ile parlamento arasındaki tartışma konularından beslenmiştir. Nitekim kralın zorla asker ve para toplama, vergilendirme, bakanları seçme gibi yetkilerine net bir şekilde karşı çıkan parlamento taraftarlarının aksine Leviathan'da bu yetkilerin mutlak olarak egemene ait olduğunu savunur (Zabcı, 2015: 444). Yine parlamentonun yargı bağımsızlığını savunmasına karşılık Hobbes *yargılama ve anlaşmazlıkları çözme hakkının* da mutlak olarak egemene ait olduğunu belirtir (Hobbes, 2014: 141). Öyle ki onun otorite anlayışında *zor kullanma ve cezalandırma, egemenin başat hakkıdır* (Ağaoğulları vd. 1994: 231). Yasama yetkisini ise egemenin *mülkiyeti* olarak tanımlayan Hobbes'un güçler ayrılığı ilkesine net bir şekilde karşı çıktığı görülmektedir. (Hobbes, 2014: 141). Onun otorite anlayışında yasama, yürütme ve yargı yetkileri egemenin bünyesinde tek bir merkezde toplanır.

Tüm bunların dışında diğer devletlere karşı savaş ya da barış ilan etme, savaş ve barışın içeriklerini belirleme yetkileri de mutlak olarak egemene aittir. Bu doğrultuda barış ve savaş danışmanlarını ve bakanlarını seçme yetkisine de sahip olan egemen, aynı zamanda ordunun komutanı kim olursa olsun *daimî tek başkomutandır* (Hobbes, 2014: 142).

Görüldüğü üzere egemen, insanların doğa durumunda sahip oldukları mutlak özgürlük ve haklara, uyrukların yetkilendirmesiyle sivil toplum durumunda sahip olmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, sivil toplumda egemenin tek başına doğa durumunda olduğu söylenebilir (Ağaoğulları, 1994: 228). Üstelik egemenin mutlak hak ve özgürlüklerini sınırlayacak başka bir güç yoktur.

Hobbes'a göre, egemenin mutlak bir otoriteye sahip olması akla uygun ve zorunlu bir sonuçtur (Hobbes, 2014: 161). Bir devlette ortaya çıkabilecek en büyük

sorunun uyrukların itaatsizliği ve sözleşmelerin ihlal edilmesinden kaynaklanan sorunlar olduğunu ifade eden Hobbes şöyle devam eder:

> Her kim ki egemen gücün aşırı büyük olduğunu düşünerek onu azaltmayı isterse, kendini, onu sınırlayabilecek başka bir güce; yani, daha büyük bir güce tabi kılmak zorundadır (Hobbes, 2014: 162).

Çünkü Leviathan'a sınır koymak, sözleşmelerin yaptırım gücünü sınırlamak anlamına gelir. Bunun sonucunda sözleşmeler işlevsiz kalacağından doğa durumuna geri dönülür. Bu sefer de insanlar, kendilerini koruyacak başka bir güce ihtiyaç duyarlar. Bu şekilde savaş durumundan çıkmak mümkün olmadığı için bu tutumun akla uygun hiçbir tarafı yoktur. Hobbes'un burada iç savaş dönemine gönderme yaptığı açıktır. Nitekim parlamento taraftarları kralın yetkilerini sınırlandırmak istediklerinde İngiltere iç savaşa sürüklenmiş, bunun sonucunda Cromwell'in egemenliği başlamıştır. Dolayısıyla mutlak egemen gitmiş, yerine başka bir mutlak egemen gelmiştir (Ağaoğulları vd. 1994: 230). Sonuç olarak ebedî barışın tesis edilebilmesi için egemenin mutlak bir otoriteye sahip olması zorunludur.

Hobbes, mutlak otoriteyi savaş durumundan çıkmanın tek yolu olarak sunmaktadır. Aklını kullanma yetisine sahip bir canlı olarak insanların savaş durumunda yaşamaktansa mutlak bir otorite altında ebedî barış durumunda yaşamayı tercih edeceklerini ifade eder. Bu, insanların neden mutlak bir otoriteye boyun eğmesi gerektiği sorusunun cevabını vermektedir.

Hobbes'un felsefesinde otoritenin süreklilik ilkesi, egemenin tevarüs hakkıyla sağlanır. Yönetim biçimi ne olursa olsun egemen güç ölümlü olduğundan egemenliğin kesintiye uğramaması için yapay bir ebediyet kurulması gerekir (Hobbes, 2014: 151). Aksi hâlde egemen güç (monark ya da meclis üyeleri) öldüğünde insanlar savaş durumuna geri dönerler. Bu doğrultuda tevarüs hakkının kullanılması da şimdiki egemene aittir. Dolayısıyla tevarüs hakkı egemenliğe süreklilik sağlayan önemli bir ilkedir.

3.2.6.1. Yasalar

Hobbes'un siyaset kuramında doğa yasası, toplum yasası ve ilahi yasa olmak üzere üç çeşit yasa vardır. Bu yasaların nitelikleri ve birbirleriyle olan ilişkileri egemenin mutlak otoritesini açıkça ortaya koymaktadır. Hobbes'un siyaset anlayışında

egemen, mutlak ve bölünmez bir güç ile donatılır. Hobbes, insanların bu devasa güce boyun eğmesinin gerekçesini doğa durumu varsayımı ile ortaya koyar. Doğa durumuna hâkim olan savaş hâlinden kurtulmanın yolu mutlak otoriteye boyun eğmektir. Bu çıkarımın kaynağı ise insan aklına dayanan *doğa yasalarıdır*. Hobbes'un felsefesinde, ezelden beri var olan doğa yasaları adalet, hakkaniyet, barış ve iyilik amacı güden ahlaki erdemlere karşılık geldiğinden *ahlak yasaları* olarak da adlandırılır (Hobbes, 2014: 214). Bu yasaların amacı ebedî barışın tesis edilmesidir. Nitekim ilk doğa yasası, barışı aramak ve izlemektir (Hobbes, 2014: 104). İkinci doğa yasası, herkesin barış ve can güvenliği adına doğal hakkını bırakmasıdır. Üçüncü doğa yasası ise herkesin doğal hakkını bıraktığına dair verdiği söze bağlı kalması anlamına gelen adalettir.

Ancak doğa yasaları ebedî barışın tesisi için yine de yeterli değildir. Çünkü bu yasalar yalnızca *in foro interno*[13] olarak bağlayıcıdırlar (Hobbes, 2014: 124). Daha açık bir ifadeyle, doğa yasalarının uygulanmasını sağlayacak genel bir güç olmadığında onların uygulanması insanların vicdanına kalmıştır (Zarakolu, 2013: 304). Dolayısıyla doğa yasalarının *in foro externo*[14] olarak bağlayıcı hâle gelmesi için yasaların uygulanmasını sağlayacak genel bir güce, yani devlete ihtiyaç vardır. Devlet, tek tek bireylerin bir araya gelerek doğal haklarını sözleşme aracılığıyla üçüncü bir kişiye devretmeleriyle kurulur. Bu sözleşmeyle egemen gücün iradesini ortaya koyan *toplum yasaları* doğar. Bu yasalar egemenin mutlak otoritesinin en önemli göstergesidir. Egemen gücün sözleşme aracılığıyla yetkilendirilmesiyle doğal hukuk, yasa hâline gelir. Doğa yasalarını yorumlama ve onları sivil toplumda bağlayıcı kılma yetkisi egemene aittir. Hobbes, yasayı yasa yapan tek şeyin egemen olduğunu şöyle ifade eder:

> Ahlaki erdemler ve onların barışın sağlanması ve sürdürülmesi bakımından önemi üzerine bu kitapta yazdıklarım, gerçeğin ta kendisi olsa da, toplumsal hukukun bir parçası olmadıkça yasa değillerdir. Bunlar, doğal akla uygun olsa da, ancak egemen güç sayesinde yasa olurlar (Hobbes, 2014: 208).

Bu doğrultuda toplum yasalarını yapma yetkisi sadece egemene aittir. Bu yasaların amacı uyrukların güvenliğini ve ebedî barışı sağlamak olduğundan bu amaç

[13] (Lat.): içerideki mahkemede; vicdanen anlamına gelen terim.
[14] (Lat.): dışarıdaki mahkemede anlamına gelen terim.

için neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleme yetkisinin de tek sahibi egemendir. Bununla birlikte egemen toplum yasalarına tabi değildir (Hobbes, 2014: 201).

Hobbes'un düşüncesinde mutlak otorite anlayışını gösteren başka bir unsur, egemen ve ilahi yasalar arasındaki ilişkidir. 17. yüzyıl düşünürü olan Hobbes'un siyaset felsefesinin temel niteliklerinden biri, Ortaçağ'ın uhrevi iktidarı dünyevi iktidarın üstünde konumlandıran düşüncesinin reddedilmesidir. Nitekim Kilise'nin uhrevi iktidarın dünyevi iktidar karşısındaki üstünlük iddiası, Hobbes'un mutlak siyasal otorite anlayışına aykırıdır. Egemenin mutlak bir güce sahip olabilmesi için ondan daha üstün başka bir güç olmaması gerekir. Hobbes'a göre, *"Hem dinin hem de devletin, dünyevi yönetimden başka bir yönetimi yoktur"* (Hobbes, 2014: 345). Başka bir ifadeyle Kilise, egemenin tahakkümü altına alınır. Bu durum Hobbes'un Kilise tanımında açıkça görülmektedir:

> Bu anlamda, bir Kiliseyi şöyle tanımlıyorum; *buyruğu üzerine toplanmaları gereken ve izni olmadıkça toplanmamaları gereken bir egemenin kişiliğinde birleşmiş olan, Hıristiyan dinine iman etmiş insanlardan oluşan bir topluluk.* Bütün devletlerde, cismani egemenden izinsiz yapılan bir toplantı yasadışı olduğu için; onun toplanmasına izin vermeyen bir devletçe toplanmış bir Kilise de, yasadışı bir toplaşmadır (Hobbes, 2014: 344).

Dolayısıyla ilahi yasaların sözcüsü olan Kilise'nin egemenin otoritesini denetleme yetkisi yoktur. İlahi yasaları yorumlama yetkisi sadece Kilise'nin başı olan egemene aittir. Nitekim Hobbes'a göre, bir şeyi günah yapan onun devletin aklına ya da yasaya aykırı olmasıdır (Hobbes, 2018: 197).

Sonuç olarak egemenin iradesini ortaya koyan toplum yasaları doğa yasasına uygun olmak zorundadır. İlahi yasaları yorumlama yetkisi de Kilise'nin başı olan egemene ait olduğu için Hobbes'un kuramında bağlayıcı olan yasa, *doğa yasasıdır*.

3.2.7. Otoriteye İtaat

Hobbes'un kuramında egemenliğin meşruluğu toplum sözleşmesine dayanır. Devletin kuruluş aşamasında bir araya gelen insanlar sözleşme aracılığıyla egemen gücü yetkilendirdiklerinde onun tüm karar ve eylemlerinin meşruluğunu onaylamış olurlar. Bu, egemenliğin kökeninin meşru olduğunun göstergesidir. Kuruluş tamamlandıktan sonra egemenliğe işlevsel düzeyde meşruluk sağlayan ise *itaattir*. Bu doğrultuda Hobbes'un düşüncesinde itaat, ebedi barışın tesis edilebilmesi adına

uyruklara yüklenmiş en temel siyasi sorumluluktur: *"Herhangi bir devlet türünde, halkın itaatini ve dolayısıyla uyumunu yok edin, halk sadece zenginleşmemekle kalmayacak fakat kısa bir sürede dağılacaktır"* (Hobbes, 2014: 252).

Hobbes egemene itaat etmeyi, uyruklar açısından savaş durumundan kurtulup barış içinde yaşamanın zorunluluğu olarak ortaya koyar. Bu bağlamda uyrukların egemene itaati doğa yasalarından kaynaklanmaktadır. Ancak uyruklar bazı durumlarda mevcut egemenlerine itaat etme yükümlülüğünden kurtulabilirler. Bunlardan en önemlisi, egemenin uyruklarını koruma görevini yerine getiremediği durumdur. Çünkü *itaatin amacı korunmadır*; bu amaç gerçekleşmezse uyrukların egemene olan itaat yükümlülüğü ortadan kalkar (Hobbes, 2014: 171). Egemenin halkına karşı en temel sorumluluğu güvenliğin sağlanmasıdır; halkın güvenliği en üst yasadır (Hobbes, 2018: 172). Eğer egemen, gücünü halkın güvenliğinden başka şeyler için kullanırsa doğa yasasına aykırı davranmış olur. Egemenin uyruklara yalnızca güvenlik borcu vardır. Bunun yanında egemen, otoritesine itaat edilmesini sağlamak için mümkün olduğunca halkın refahının artması için çabalamalıdır. Barış içinde yaşayan toplumda yurttaşları mutlu edecek dört durum mevcuttur: Dış düşmanlara karşı korunma, iç barışın korunması, kamusal güvenlikle uyumlu olduğu ölçüde zenginlik sahibi olmak ve masum özgürlüğün tam bir şekilde kullanılması (Hobbes, 2018: 174). Hobbes'un tanımladığı bu dört durum devletin ortaya çıkış amacını da özetlemektedir. Nitekim egemenlerin yurttaşlarına karşı sorumluluğu da onların refah için çalışarak kazandıklarını iç ve dış çatışmalar olmadan huzur içinde keyfini sürmelerini sağlamaktan fazlası değildir.

İtaat yükümlülüğünü ortadan kaldıran başka bir durum uyruğun tutsak olduğu durumdur. Eğer bir uyruk savaşta tutsak alınmış ve yaşamı düşmanın elindeyse, yaşamını devam ettirebilmek adına düşmanın uyruğu olmayı kabul etme özgürlüğüne sahiptir (Hobbes, 2014: 171). Bunun dışında egemen kendisi ve varisleri adına yönetimi bıraktığında, uyruğun egemen tarafından sürgün edildiğinde ve egemen savaşta yenilip galip tarafa teslim olduğunda uyrukların itaat yükümlülüğü ortadan kalkar (Hobbes, 2014: 172).

Hobbes'un felsefesinde itaat ile himaye arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Bu karşılıklı ilişki uyrukların ebedi barış durumunda yaşamalarının temelini oluşturur.

Dolayısıyla itaatin sağlanabilmesi için uyrukların itaat ile himaye arasındaki ilişkiyi kavramış olmaları gerekir. Bunu sağlamak, sınırsız yetki ve araçla donatılmış egemenin görevidir. Egemen, bu görevi yerine getirmek için ortak fayda olan barışın hangi yöntemlerle inşa edileceğine ve savunulacağına karar verme, barışa zarar verecek düşünceleri yasaklama, topluluk karşısında yapılacak olan konuşmalardan hangilerine izin verileceğine ve hangi kitapların yayımlanacağına karar verme ya da bunları yapacak kişileri atama vb. yetkilerle donatılmıştır (Hobbes, 2014: 140).

Egemen, ortak faydayı sağlamak için kamusal bir eğitim yoluyla halka rehberlik etmekle görevlidir. Hobbes, ileride egemene karşı oluşabilecek olumsuz düşünceleri önceden tahmin edip bunların önlenmesi için halkın yönlendirilmesi noktasında titiz davranmanın büyük önem taşıdığını düşünür. Hatta kamusal eğitim için yurttaşlara normal iş süreleri dışında belirli günler tahsis edilmelidir ki verilen eğitimler kalıcı olabilsin (Hobbes, 2014: 253). Kamusal eğitimlerin içeriğini daha çok egemene ve devlete karşı gelinmesine sebep olacak düşüncelerin engellenmesi oluşturmaktadır. Ama öncelikle halkın egemenin haklarının nereden geldiği ve amacının ne olduğu konusunda eğitilmesi gerekir (Hobbes, 2014: 250). Sadece yasaklama ve cezalara yönelik yasa yapmak iç barışı sağlamak için yeterli değildir. Yurttaşlar egemenin kararlarının meşru olduğuna önce kendileri karar vermelidir. Toplum yasalarının temeli olan doğa yasalarının yurttaşlara titizlikle açıklanması, egemenin karar ve eylemlerine neden karşı gelinmemesi gerektiğini gösterecek ve onları doğa yasalarını ihlal etmekten alıkoyacaktır (Hobbes, 2014: 250). Halkın eğitilmesinde en önemli kanal ise üniversitelerdir: Halkın eğitimi, gençliğin üniversitelerde doğru biçimde eğitilmesine bağlıdır (Hobbes, 2014: 255).

Ancak burada şöyle bir soru sorulabilir: Ebedi barışı sağlamak adına egemenin uyrukların hayatlarına, hatta düşüncelerine sınırsızca müdahale etme yetkisi özgür iradeyi ortadan kaldırmaz mı? Hobbes'a göre, *"Özgür irade sözünden, iradenin, isteğin veya eğilimin özgürlüğü değil, kişinin özgürlüğü anlaşılır"* (Hobbes, 2014: 163). Bu bağlamda özgürlük, kişinin yapmak istediği şeyi yaparken bir engelleme ile karşılaşmaması demektir. Hobbes'a göre, özgürlük ile korku birbirlerini dışlayan kavramlar değildir. Örneğin; bir insanın borçlarını hapse girmekten korktuğu için ödemesi onun özgür olmadığı anlamına gelmez; çünkü borçlarını ödememe özgürlüğüne sahiptir. Dolayısıyla uyrukların yaptıkları eylemler yasa korkusu ile

yapılmış olsa da uyrukların yapmama özgürlüğü devam ettiği için uyrukların özgür olmadığı söylenemez. Ayrıca insan iradesinin eylemleri ve arzuları sadece özgürlükten kaynaklanmaz; bir *zorunluluktan* da kaynaklanır (Hobbes, 2014: 164). Bu zorunluluğun kaynağı ise Tanrı'nın iradesidir. İnsanlar, Tanrı'nın iradesinin neden olmadığı bir duygu veya istek sahibi olamazlar. Bunun en önemli kanıtı, Tanrı'nın mutlak ve özgür olmasıdır. Nitekim Tanrı'nın iradesi, insan iradesine dayanan duygu ve eylemlerin zorunluluğunu sağlamıyor olsaydı, Tanrı'nın mutlaklığından ve özgürlüğünden söz edilemezdi. Dolayısıyla korku ve zorunluluk, özgürlüğü dışlayan kavramlar değildir.

Hobbes'un düşüncesinde bir uyruğun özgürlüğü sadece egemenin, uyrukların eylemlerini düzenlerken yasaklamamış olduğu işlerdedir (Hobbes, 2014:165). Bu bağlamda uyrukların sahip olduğu en temel özgürlük, kendilerine yasal olarak saldıranlara karşı bile kendi varlıklarını savunmaktır (Hobbes, 2014: 168). Egemen güç, bir uyruğundan kendisine zarar verecek şeyler yapmasını istediğinde, uyruğun egemen güce itaat etmeme hakkı vardır. Kişi mahkûm edilmiş olsa dahi bu durum değişmez.

Görüldüğü üzere Hobbes'un kuramındaki her önerme mutlak otoriteyi meşrulaştırma amacı gütmektedir. Hobbes devlet kuramını bütün bir felsefe sistemi içine yerleştirerek mutlak otorite için güçlü bir temel oluşturmuştur. Bunu yaparken bir önceki çağın teolojik kaynaklarını reddederek otoritenin kaynağını seküler alana taşımıştır. Bir sonraki bölümde Hobbes'un otorite anlayışını tanımlayan bu unsurlar İbn Teymiyye'nin otorite anlayışıyla karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. İBN TEYMİYYE VE THOMAS HOBBES'UN OTORİTE ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

Bu bölüme kadar otorite kavramının İbn Teymiyye ve Thomas Hobbes'un siyaset anlayışlarında hangi anlamı taşıdığını, hangi kaynaklardan beslendiğini ve hangi amaca hizmet ettiğini aktardık. Bu bölümde, diğer üç bölümde ortaya konulan bulgular doğrultusunda iki farklı coğrafyanın ve dönemin koşullarının ürünleri olan İbn Teymiyye ve Hobbes'un siyasal otorite anlayışları benzerlikler ve farklılıklar üzerinden karşılaştırılacaktır.

İbn Teymiyye ve Hobbes'un siyaset anlayışlarını şekillendiren önemli bir unsur, dönemin sosyo-politik olayları ve kültürel arka planı olmuştur. Yukarıda detaylı bir şekilde ortaya konulan dönemsel şartlar, her iki düşünürü düzen ve istikrar arayışına yöneltmiştir. Bu durum, insan olmanın doğal ve zorunlu bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Nitekim diğer canlılar gibi insan da yaşamını devam ettirme güdüsüyle hareket eder. Bu doğrultuda insan, yaşama olumsuz etki eden durumlardan kurtulmaya çalışır. İbn Teymiyye ve Hobbes da yaşadıkları toplumun sorunları üzerine düşünerek çözüm yolu aramışlardır. Bu çözüm arayışı sonucunda, İbn Teymiyye ve Hobbes'un siyaset anlayışlarında otorite zorunlu olarak inşa edilmiştir. Buna rağmen, iki düşünürün otorite anlayışları birçok noktada birbirinden farklıdır. Hobbes'un siyaset kuramının çıkış noktasının insan doğası olması ve İbn Teymiyye'nin siyasete dair her şeyi Allah'a referansla açıklaması, iki düşünürün siyaset anlayışlarındaki en temel farklılığı oluşturmakla birlikte diğer farklılıklara da kaynaklık etmektedir. Bundan sonra açıklanacak tüm farklılıkların temelinde Hobbes'un *mekanik materyalist* bir yöntemi benimsemesi ve İbn Teymiyye'nin teolojik bir düzlemde *Selefi* yöntemi benimsemesi bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle Hobbes'un siyaset anlayışının merkezinde *doğa*, İbn Teymiyye'nin otorite anlayışının merkezinde *Allah* vardır.

Bu bölümde iki düşünürün otorite anlayışları, önceki bölümlerde aktarılan bulguları toparlamak adına birkaç soru üzerinden karşılaştırılacaktır. İlk başlıkta iki düşünürün otorite anlayışları, siyasal otorite gerekli midir? Gerekliyse neden gereklidir? Siyasal otoritenin amacı nedir ya da neye hizmet eder? gibi sorular üzerinden karşılaştırılacaktır. İkinci başlıkta, nasıl bir otorite inşa edilmelidir? ve üçüncü başlıkta, otoritenin meşruiyet kaynağı nedir? soruları temelinde karşılaştırma yapılacaktır. Dördüncü başlıkta ise iki düşünürün otorite anlayışları, itaatin rolü nedir? İtaatin sınırı olmalı mıdır? Olmalıysa nerede başlamalıdır? soruları üzerinden karşılaştırılacaktır.

4.1. OTORİTENİN ZORUNLULUĞU VE AMACI

Siyasal otorite hem İbn Teymiyye'nin hem de Hobbes'un düşüncesinde *zorunlu* bir sonuç olarak ortaya konulur. İbn Teymiyye'nin düşüncesinde otorite *dine* ya da *nakle* dayanan bir zorunluluktur. İbn Teymiyye, Kur'anda iyiliği emredip kötülüğü yasaklama emrinin geçtiği ayetleri bu zorunluluğa delil olarak gösterir. Nitekim ona göre, Kur'an'ın bu emrinin yerine getirilebilmesi için emreden ve yasaklayan bir otoriteye ihtiyaç vardır. Bunun dışında İbn Teymiyye, otoritenin varlığının akla uygun olduğunu da belirtir: İnsanlar çıkarlarını gerçekleştirebilmek için toplum hâlinde yaşamaya ihtiyaç duyar. Toplumda düzen ve istikrarın sağlanması için otorite gerekir. Emreden ve yasaklayan biri olmadığında, toplumda düzensizlik ve istikrarsızlık olur ki bu durum, iç ve dış düşmanlara karşı zayıflık oluşturur. Nitekim İbn Teymiyye, Moğollara saldırma cesaretini verenin Müslümanlar arasındaki ayrılıklar olduğunu düşünür. Bu nedenle "*Zalim bir imamla kırk yıl, sultansız bir geceden daha iyidir"* der. Bu durum, İbn Teymiyye'nin otoriteye *işlevsel* yaklaştığını gösterir. Onun otoriteye işlevsel yaklaşımının iki anlayış doğrultusunda geliştiği söylenebilir: İlki genel olarak Sünni siyasi düşünceye hâkim olan mevcudu koruma endişesidir (Şahin, 2013: 621). İkincisi ise İbn Teymiyye'nin karakterine ait olan siyasal düşünceye dair realist ve pratik anlayıştır (Sivrioğlu,2013: 98). Yine de İbn Teymiyye'nin düşüncesinde otoritenin zorunluluk karakterinin özü nakle dayanır. İfade edilen tüm bu nedenlerin üstünde, otorite Allah emrettiği için zorunludur. Bu durumda otoritenin zorunluluğunun akla da uygun olması, naklin akıl ile çatışmadığından başka bir anlam taşımaz.

İbn Teymiyye'ye göre, toplumdaki iç çatışmaların ve bozulmaların nedeni yönetimde şeriattan uzaklaşılmasıdır. Bundan dolayı toplumda düzenin sağlanabilmesi için şeriatın yeniden tesis edilmesi gerekir. Bu, siyasal otoritenin amacının *şeriatın uygulanması* olduğu anlamına gelir. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre otoritenin temeli, Allah adının yeryüzünde yaşatılmasıdır. Bundan dolayı otorite, Allah'a ibadet etmenin bir aracı olarak görülür. Bu noktada İbn Teymiyye'nin din ile siyaset arasında sıkı bir ilişki kurduğu söylenebilir. Bu ilişkide her iki tarafın birbirine ihtiyacı vardır: Toplumda düzenin sağlanması için şeriata, dinin yeryüzünde yaşatılması için siyasete ihtiyaç vardır. Bu ilişkinin sonucunda sultan ile şeriat bir araya gelerek *adil yönetimi (siyasetu'ş şer'iyye)* oluşturur (Black, 2010: 229). Ancak din ile devletin karşılıklı bir ilişki içinde olması, İbn Teymiyye'nin düşüncesinde din ile siyasetin özdeş olduğu anlamına gelmez. Bu ilişkide siyaset ya da daha dar anlamda otorite, dine hizmet eden bir araçtan fazlası değildir (Şahin, 2013: 620). Başka bir ifadeyle İbn Teymiyye'nin düşüncesinde şeriat amaç, otorite araçtır.

Hobbes'un düşüncesinde otorite, mekanik materyalist yaklaşım doğrultusunda *akla* dayalı bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Hobbes, bu zorunluluğu ortaya koyabilmek adına insan doğasından kaynaklanan bir *doğa durumu* tasarlar. Doğa durumu tasarımının amacı, devletin olmadığı bir durumda insanların ne tür koşullara sahip olduğunu ortaya koyarak otoritenin zorunluluğuna zemin hazırlamaktır. Hobbes, insan doğasından başlayarak doğa durumuna ebediyen sürecek bir *savaşın* hâkim olduğunu adım adım ortaya koyar. Hobbes'un doğa durumu hiç kimsenin can güvenliğinin, adaletin, mülkiyetin olmadığı ve her şeyin anlamını yitirdiği bir savaş durumudur. Hobbes doğa durumunu o kadar olumsuz tasvir eder ki insanın bu durumdan kurtulmanın yollarını aramaktan başka çaresi kalmaz.

İnsanlar doğa durumundaki kötü koşullardan kurtulmanın yolunu aramaya başladıklarında *akıl* onlara aracılık ederek barışı tesis etmenin yolunu gösterir. Yani insan doğasından kaynaklanan savaş durumuna son verecek olan, yine insan doğasıdır. Bu doğrultuda insan aklı, *güvenlik* ve *ebedî barışın* tesisi için bir sözleşme aracılığıyla siyasal toplumun kurulmasını ve mutlak bir otoriteye boyun eğmeyi emreder. Hobbes'un düşüncesinde mutlak otorite savaş durumundan kurtulmanın tek yoludur. Bu durum otoriteyi zorunluluk hâline getirir. Dolayısıyla Hobbes'un düşüncesinde

otoritenin amacı, insanların can güvenliğinin sağlanması ve ebedî barışın tesis edilmesidir.

Sonuç olarak İbn Teymiyye ve Hobbes'un düşüncelerinde en temel benzerlik, otoritenin bir *zorunluluk* olarak ele alınmasıdır. Ancak bu zorunluluğun karakteri her iki düşünürde farklıdır: İbn Teymiyye'de otorite *dinî* bir zorunluluk iken Hobbes'ta *akli* bir zorunluluktur. Bunun yanında diğer bir farklılık otoritenin amacına ilişkindir. İbn Teymiyye'de otoritenin amacı *Allah'a hizmet etmek* iken Hobbes'ta *güvenlik ve ebedî barışın tesis edilmesidir*. Bu noktada İbn Teymiyye'nin düşüncesinde otorite tamamen amaca hizmet eden bir *araç* niteliğindeyken Hobbes için bunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Hobbes'un siyaset kuramının her önermesi adeta mutlak otoriteyi meşrulaştırma amacı taşımaktadır. Onun düşüncesinde insan doğasının çıkar üstüne kurulu olması ve doğa durumuna olumsuz koşulların hâkim olması, mutlak monarşiye giden yolun taşlarını dizme amacı taşımaktadır. Bununla birlikte mutlak otorite aynı zamanda ebedî barışın tesis edilmesini sağladığı için Hobbes'un kuramında mutlak otoritenin hem *amaç* hem de *araç* niteliği taşıdığı söylenebilir.

4.2. OTORİTENİN NİTELİĞİ

İbn Teymiyye yönetimde otorite sahiplerini tanımlamak için Kur'anda geçen *ululemr* kavramını kullanır. İbn Teymiyye'ye göre, *ümera (emirler)* ve *ulema (âlimler)* olmak üzere iki çeşit ululemr vardır. Her ikisi de iyiliği emredip kötülüğü yasaklamakla yükümlüdür. Başka bir ifadeyle ümera ve ulema, Allah'ın tezahürü olan şeriatın uygulayıcısı olarak algılanır. Bu anlayış doğrultusunda ümera ve ulemanın, amaca hizmet eden birer *araç* konumunda olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye'nin düşüncesinde otoritenin tek ve gerçek sahibi Allah'tır.

İbn Teymiyye'nin hem emirleri hem de âlimleri yönetimde otorite sahibi olarak tanımlamasının nedeni, Kur'anda geçen *ululemr* kelimesinin çoğul olması ve Kur'an ile Sünnet'in yöneticilere *danışmayı* zorunlu kılmasıdır. Ona göre, özellikle kamuya ait işlerde emirler, ulemaya danışmakla ve ulemanın kararlarını uygulamakla yükümlüdür. Bundan dolayı ulemanın kararları *bağlayıcı* bir niteliğe sahiptir. Bu, aynı zamanda otoritenin *mutlak olmadığı* anlamına gelir.

İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışında yönetimin ilkeleri şeriata dayandığı için yasama yetkisinin âlimlere bırakıldığı söylenebilir (Eryiğit, 2018: 65). Nitekim dinî nasları yorumlama yetkisi onlara aittir. Bu durumda yasaları uygulama görevini üstlenen emirler ve memurlar da yürütme yetkisine sahiptir. Bu bağlamda ümera siyasal otoritenin, ulema ise dinî otoritenin temsilcisidir.

İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışında otoritenin amacının şeriatın uygulanması olduğu ve siyasal otoritenin sahibi emirlerin dinî otoritenin sahibi ulemanın kararlarına uymakla yükümlü olduğu dikkate alındığında, ulemanın emirlerin üstünde bir konuma sahip olduğu düşünülebilir. Ancak İbn Teymiyye daha öncede belirtildiği gibi yöneticinin kim olduğu konusu üzerinde durmaz. Önemli olan otoritenin amacının yerine getirilip getirilmediğidir. Ona göre otoritenin mutlak sahibi *Allah*, yeryüzündeki otoritenin sahibi ise Allah'ın tezahürü olan *şeriattır.* Başka bir ifadeyle hem ümeranın hem de ulemanın otoritesi şeriatla sınırlıdır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin siyaset anlayışında otorite mutlak değil, *sınırlıdır.*

Hobbes'un devlet kuramında otoritenin sahibi *egemen güç* olarak tanımlanır. Egemen güç, monarşide olduğu gibi tek bir kişi olabileceği gibi aristokrasi ve demokraside olduğu gibi tek bir meclis de olabilir. Ancak biçimi ne olursa olsun egemen gücün *mutlak* olması gerekir. Egemen gücün mutlaklığının en önemli göstergesi *sözleşmedir.* Nitekim Hobbes'un sözleşmesi hem egemenin sınırsız yetkilerini doğurur hem de egemenin mutlak otoritesini güvence altına alır.

Hobbes'un kuramında mutlak otoritenin en temel güvencesi, egemenin sözleşmeye taraf olmamasıdır. Egemen sözleşmeye taraf olmadığı için hiç kimse onun karar ve eylemlerinin sözleşmeye aykırı olduğunu iddia edemez. Bununla birlikte Hobbes, uhrevi ve dünyevi otorite ayrımını reddederek var olan tek otoritenin dünyevi otorite olduğunu ileri sürer. Bu, Kilise'nin dünyevi otoriteye bağımlı kılınması anlamına gelir. Dolayısıyla Hobbes'un kuramında egemenin otoritesini sınırlandıran herhangi bir güç yoktur. Egemen; yasaları yapan, onları uygulayan ve adaleti sağlayan tek otoritedir.

Sonuç olarak İbn Teymiyye ve Hobbes'un düşüncesinde otoritenin niteliği farklıdır. İbn Teymiyye'de hem otorite ümera ve ulema arasında bölündüğü için hem

de ümera ve ulemanın otoriteleri şeriata bağımlı olduğu için otorite *sınırlıdır.* Hobbes'ta ise otorite *bölünmez* ve *mutlaktır*.

4.3. OTORİTENİN MEŞRUİYETİ

İbn Teymiyye ve Hobbes'un otorite anlayışlarında meşruiyet farklı biçimlerde tanımlanır. İbn Teymiyye'nin düşüncesinde otoritenin meşruiyet kaynağı *Allah*'tır. Onun, sultanı Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak tanımlaması bunun göstergesidir. Bu anlayış, Sünni siyasi düşüncenin genel tutumunu yansıtır. Sünni düşünce, iktidarı doğrudan olmasa da kader ve cebr anlayışı üzerinden Allah'a bağlayarak iktidara meşruiyet sağlar (Evkuran, 2017: 43).

İbn Teymiyye'nin yaşadığı coğrafyanın tarihsel geçmişinde, ilk uygarlıklardan beri siyasal otorite algısı dinî içeriklere sahip olmuştur. Arabistan'da İslam'ın doğuşundan önceki kabile sisteminde Kâbe'nin anahtarını elinde bulunduranın dinî ve siyasi otoriteye sahip olması, İslam'ın doğuşundan sonra Kâbe'deki putların yıkılarak Kâbe'nin Allah'ın evi olarak tanımlanması, siyaset ile dinin birlikteliği hususunda süreklilik yaşandığının göstergesidir. Bu durum, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra yaşanan ayrılıklarla devam etmiştir. Sonuçta ortaya çıkan iki ana düşünceden biri olan Sünni siyasi düşüncenin temel ilkeleri, İbn Teymiyye'nin otorite anlayışında görmek mümkün. Bu bağlamda onun otorite anlayışının dinî referanslara sahip olması, yaşadığı coğrafyada, içerikteki değişimlere rağmen uzun bir süredir var olan *din ile siyasetin birlikteliği* anlayışının bir devamıdır.

İbn Teymiyye otoritenin nasıl tayin edileceğinden ziyade mevcut yönetimin Kur'an ve Sünnet'in temel ilkelerine göre yeniden düzenlenmesi üzerinde durur. Bunun en önemli nedeni, İbn Teymiyye'nin dört halifeden sonra halifelik kurumunun ideal konumundan uzaklaştığını düşünmesidir. Ona göre, yeryüzünde dört halifenin örnekliğine erişebilecek kimse yoktur. Bununla birlikte İbn Teymiyye halifeliğin otuz seneden sonra saltanata dönüşeceğine dair rivayeti, nassa dayalı bir delil olarak kabul eder. Bundan dolayı *halife* unvanını yalnızca dört halife için kullanmaya özen gösterir. İbn Teymiyye bu yaklaşımı doğrultusunda, özellikle Moğollar'ın Bağdat'ı işgal etmesiyle (1258) halifeliğin fiilî otoritesini tamamen kaybetmesi üzerine saltanat anlayışını ve mevcut otoriteyi meşrulaştırmaya yönelir. Bu bağlamda İbn

Teymiyye'nin otoritenin meşruluğu meselesine *realist* ve *pratik* yaklaştığı söylenebilir.

Hobbes'un kuramında devasa bir güçle donatılan egemenin otoritesinin meşruiyeti *toplum sözleşmesine* dayanır. Bu sözleşme, uyrukların egemenin sınırsız ve bölünmez gücünü onayladıkları ve egemenin tüm yetkilerini geri dönülmez biçimde doğuran bir anlaşmadır. Sözleşme yapılmadan önce mutlak özgürlük durumunda yaşayan insanlar, sözleşmeyle birlikte mutlak özgürlüklerini egemene devrederler. Bunun sonucunda mutlak özgürlük ve güç kullanma erkine sahip olan tek kişi egemendir.

Hobbes'un düşüncesinde otoritenin meşruiyeti *temsil sistemiyle* sağlanır: Doğa durumunda dağınık kalabalığı oluşturan insanlar (amil) bir araya gelip sözleşme aracılığıyla üçüncü bir kişiye (fail) doğal haklarını devrettiklerinde onu yetkilendirmiş olurlar. Yani doğa durumundaki birbirinden ayrı birçok irade, sözleşme aracılığıyla egemenin bünyesinde tek bir irade hâline gelir. Bundan sonra egemenin tüm eylemlerinin amili uyruklardır. Dolayısıyla uyruklar, egemenin karar ve eylemlerinin meşru olmadığını ileri süremez. Sonuçta Hobbes'un düşüncesinde otoriteye meşruiyet sağlayan en temel unsur, uyruklar ile egemenin iradesini özdeş hâle getiren *sözleşmedir.*

Modern Çağ'a girmeden önce Batı'da, Antik Yunan'dan itibaren siyasal otorite farklı biçimlerde kavramlaştırılmıştır. Modern bilimin gelişmesine bağlı olarak ortaya çıkan modern devlet kuramı, Orta Çağ siyasi düşüncesinden kopuşu temsil etmektedir. Modern devlet kuramı, üç temel kopuşa kaynaklık etmiştir: İdeal olan ya da olması gerekene odaklanan siyaset felsefesi terkedilerek *pratik odaklı* siyaset felsefesi ikame edilmiştir. Siyasal otoritenin meşruiyet kaynağı, Tanrı'dan alınarak *yeryüzüne* indirilmiştir. Bunun sonucunda auctoritas ile potestas, tek bir egemenin bünyesinde toplanarak *mutlak monarşi* yönetimlerine teorik bir zemin sunulmuştur. Bu nitelikler Hobbes'un felsefesinde açıkça görülmektedir. Bundan dolayı, Hobbes'un otorite anlayışı, Orta Çağ siyasi düşüncesinden *kopuşu* temsil etmektedir.

Sonuç olarak İbn Teymiyye ile Hobbes'un düşüncesinde otoritenin meşruiyet kaynakları farklıdır. İbn Teymiyye'de otoriteye meşruiyet sağlayan unsur, Allah'ın tezahürü olan *şeriattır.* Hobbes'ta ise otoritenin meşruiyeti *toplum sözleşmesine*

dayanır. İbn Teymiyye'de otoritenin meşruiyeti *teolojik* kaynaklardan beslenirken, Hobbes'ta tamamen *dünyevi* kaynaklardan beslenir. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin otorite anlayışı, Doğu'da kendisinden önce yerleşmiş siyasi geleneğin *sürekliliğini* sağlarken Hobbes'un otorite anlayışı, Orta Çağ'dan *kopuşu* temsil eden siyasi geleneğin içinde yer almaktadır.

4.4. OTORİTEYE İTAATİN SINIRI

İtaat, iktidarın sürekliliğini sağlayan önemli bir unsurdur. Yönetilenler tarafından onaylanmak bir yönetimin kuruluş aşamasında ona meşruiyet kazandırır ancak kurulduktan sonraki aşamada yönetime işlevsellik kazandıran gönüllü itaattir.

İbn Teymiyye otoriteye itaati *dinî* bir zorunluluk olarak ele alır. Ona göre İslam'ın ilk anlamı, teslim olmak ve boyun eğmektir. Nitekim Kur'anda Allah'a, Peygambere ve ululemre itaat edilmesi emredilir. Ancak İbn Teymiyye, ululemre itaatin Allah'a ve peygambere itaatte olduğu gibi mutlak olmadığını ileri sürerek siyasal otoriteye bir sınır çizer. Bunun en önemli nedeni, ululemrin Allah'a isyan etmek gibi İslam'a uygun olmayan şeyleri emretme ihtimalinin olmasıdır. İbn Teymiyye'nin bu düşüncesinde, Müslüman bir devlet olan Moğolların istilalarına tanık olmasının etkisi olduğu söylenebilir.

İbn Teymiyye'nin düşüncesinde otoriteye zorunluluk kazandıran *şeriat*, itaatin sınırını da belirler. Ona göre, ululemr Allah'ın emir ve yasaklarına uymadığında otorite meşruiyet dayanağını kaybedeceği için itaat zorunluluğu da ortadan kalkar. Çünkü otoritenin amacı, Allah'ın emir ve yasaklarının dünya işlerine uygulanmasıdır. Onun bu yaklaşımı, otorite sahiplerinin şeriat ölçüsünde denetlenmesini zorunlu kılar. İbn Teymiyye'ye göre, emirlerin karar ve eylemlerinin şeriata uygunluğunu denetleyecek olan, dinî otoritenin sahibi ulemadır. Bundan dolayı ulemayı, ululemr sınıfına dâhil eder ve danışmayı dinî bir zorunluluk olarak ortaya koyar. Bu durumda Kur'an ve Sünnet'te açık bir delil bulunmayan konularda ulema içinde yaşanacak ihtilafların nasıl çözüme kavuşturulacağı sorunu ortaya çıkar. İbn Teymiyye bu şekilde doğacak bir ihtilafta, herkesin gerekçesiyle birlikte görüşünü belirtmesini ve Kur'an ile Sünnet'e en uygun görüşe uyulması gerektiğini ifade eder (İbn Teymiyye, 1985: 192). Ancak bu, meselenin çözüme kavuşturulması için yeterli değildir. Böyle bir durumda muhtemelen herkes kendi görüşünün en uygun görüş olduğunu ileri sürerek

meselenin çözülmesini zorlaştıracaktır. İslam dünyasında yaşanan ihtilaflar da bunun göstergesidir.

İbn Teymiyye'nin düşüncesinde otoriteye itaati sınırlandıran başka bir neden, yöneticinin tebaasına zulüm etmesidir. Onun zulümden anladığı hem fiziksel şiddet hem de adaletsiz yönetimdir. *"Allah; kâfir de olsa, adil devleti yaşatır, ama Müslüman da olsa zalim devleti yaşatmaz"* demesinin nedeni budur. Ancak bu ifade bir ikilem yaratmaktadır: Otoriteye itaati ortadan kaldıran ilk neden, yöneticinin Allah'ın emir ve yasaklarına uymamasıdır. Bu ifadede ise Müslüman olmayan bir yöneticinin adil davrandığında Allah tarafından kabul görebileceği ima edilmektedir. Başka bir deyişle, İbn Teymiyye'nin bu ifadesinde yönetime dair görece rasyonel bir yaklaşım vardır. Bu ikilem, onun siyasete dair görüşlerinde yer yer karşılaştığımız bir durum. Örneğin emanetlerin ehline verilmesi hakkındaki ifadelerinde de aynı ikilemi görmek mümkün: *"Harp emirliğinde; -güvenilir de olsa- âciz ve zayıf olana değil, -günahkâr bile olsa- kuvvetli ve cesur olana öncelik tanınır"* (İbn Teymiyye, 1985: 46). Onun pratik konularda takındığı bu rasyonel tutum, İslam siyasi düşüncede teorik ve pratik olan arasındaki ilişkinin bir uzantısı olarak okunmalıdır. Kur'an, siyasi düşünceye temel ilkeleri sağlamış ancak halifenin seçilmesi gibi pratik konularda boşluk bırakmıştır. İslam düşünürleri bu boşluğu Kur'an ve Sünnet'in temel ilkelerini esas alarak dönemin sosyo-politik şartlarına göre doldurmuştur. Örneğin İbn Mukaffa, Emeviler döneminde yazdığı eserlerinde siyasal otoriteyi kabile merkezli tanımlarken, Abbasiler döneminde yazdığı *Risaletü's-Sahabe*'de siyasal otoriteyi askeri güç bağlamında ele almıştır (Gökdağ, 2013: 570).

Hobbes'un siyaset felsefesinde insan doğası ile Leviathan arasında kaçınılmaz bir ilişki vardır. Hobbes insanı neden-sonuç ilişkisi içinde hareket eden bir varlık olarak ele alır. Onun düşüncesinde insanı harekete geçiren temel iki duygu vardır: İstek ve nefret. İstek, insanı yaşama yarar sağlayan şeylere yöneltirken; nefret, insanı yaşama zarar veren şeylerden kaçınmaya iter. İnsan için isteğin yöneldiği şey iyi, nefretin yöneldiği şey kötüdür. Bu doğrultuda Hobbes'un düşüncesinde insan için en iyi şey *yaşam*, en kötü şey *ölümdür*. Leviathan'ın ortaya çıkışında etkili olan düşünce budur. Nitekim Hobbes'un devleti, insan için en iyi şey olan yaşamın korunması üzerine inşa edilir. Bu anlamda siyasal otoritenin amacı, uyrukların güvenliğini

sağlamaktır. Hobbes'un felsefesinde otoritenin varlık nedeni olan *güvenlik,* otoriteye itaatin sınırını da belirler.

Hobbes'un düşüncesinde egemene itaati ortadan kaldıran neden, güvenliğin ortadan kalkmasıdır. Çünkü insanların toplum sözleşmesiyle egemene boyun eğmesinin nedeni korunmadır. Bundan dolayı bir uyruk tutsak düştüğünde ya da egemen tarafından sürgün edildiğinde, egemen kendisi ile varisleri adına yönetimi bıraktığında ve egemen başka bir egemene teslim olduğunda uyrukların otoriteye itaat borcu ortadan kalkar.

Sonuç olarak İbn Teymiyye ve Hobbes, benzer şekilde otoriteye itaati önemli bir unsur olarak ele alırlar. İbn Teymiyye'de otoriteyi zorunlu kılan *şeriat*, onun sınırını da belirler. Aynı şekilde Hobbes'ta otoriteyi zorunlu kılan *bireysel güvenlik*, otoritenin sınırını da belirler.

SONUÇ

Çalışmada, iktidar ilişkileri üzerine düşünen ve yazan önemli iki isim İbn Teymiyye ve Hobbes'un otorite anlayışları karşılaştırmalı analiz yöntemiyle ortaya konuldu. Ortaya çıkan önemli sonuçlardan biri, her iki düşünürün benzer şekilde otoriteyi zorunluluk olarak inşa etmesidir. Bu sonucu, düşünürlerin yaşadığı sosyo-politik arka plandan bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. İbn Teymiyye ile Hobbes'un yaşadığı dönemler arasında yaklaşık üç asır bulunduğu ve birinin İslam, diğerinin Batı kültürüyle yetiştiği düşünüldüğünde aralarında dönemsel ve kültürel bir ortak nokta olmadığı ortadadır. Bundan dolayı her iki düşünürü otoriteyi zorunlu olarak inşa etmeye iten neden, sosyo-politik arka plandır. Yaşadıkları dönemin iç ve dış çatışmaları, İbn Teymiyye ve Hobbes'u düzen ve istikrar arayışına yöneltmiştir. Bu, otoritenin toplum düzeninin sağlanmasındaki işlevselliğini ortaya koymaktadır. Düzen ve istikrar arayışı doğrultusunda, İbn Teymiyye ve Hobbes'un benzer şekilde meşrulaştırma çabası güttüğü söylenebilir: İbn Teymiyye var olan *saltanat* sistemini meşrulaştırırken Hobbes *mutlak monarşiyi* meşrulaştırmıştır. Bu durum, sosyal bilimlerde düşünürleri ve düşünceleri, tarihsel arka plan çerçevesinde değerlendirme gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Çalışmada ortaya çıkan başka bir sonuç, İbn Teymiyye'de otoritenin Allah'a hizmet eden bir araç olduğu, Hobbes'ta otoritenin hem amaç hem de araç niteliğinde olduğudur. Hobbes'un otorite anlayışındaki bu durum, literatürde onun iki farklı şekilde yorumlanmasının nedenidir: Hobbes, bazı yorumculara göre mutlak monarşinin savunucusuyken bazılarına göre ebedî barışın savunucusudur. Hobbes'un, Kral taraftarı aristokratik çevreyle yakın ilişkisi dikkate alındığında, onun kuramında esas olanın mutlak monarşiye teorik zemin hazırlamak olduğu düşünülebilir. Ancak bu teorik zeminin barış ve güvenlik üzerine inşa edilmesi, durumun netleşmesine engel olmaktadır. Yine de Hobbes için net olan bir şey vardır: Tüm sıfatların ötesinde bir insan olarak Hobbes'un kargaşa, iç savaş ve düzensizliğin getirdiği ortamdan rahatsızlık duyarak çözüm üretmeye çalışmasıdır.

İbn Teymiyye ve Hobbes'un, otoritenin varlığını zorunluluk olarak inşa ettikten sonra otoriteyi güvence altına almak için farklı yöntemlere başvurması, çalışmada ortaya çıkan başka bir sonuçtur. İbn Teymiyye'nin otorite anlayışında, mutlak

otoritenin tek sahibi Allah olduğu için yeryüzünde güvence altına alınması gereken otorite, Allah'ın tezahürü olarak algılanan şeriattır. Şeriatı güvence altına alacak olan ulemadır. Bu nedenle İbn Teymiyye, dinî otoritenin sahibi ulemayı siyasal otoritenin bir parçası hâline getirerek şeriatı güvence altına alır. Bu durum, İbn Teymiyye'nin düşüncesinde otoritenin sınırlı olmasının temel nedenidir. Hobbes'ta otorite mutlak bir niteliğe sahip olduğu için otoriteyi ortaya çıkaran sözleşme ona güvence de sağlamaktadır. Bundan dolayı Hobbes'ta otoritenin mutlaklığı içkin bir değerdir.

Çalışmada İbn Teymiyye ve Hobbes'un otorite anlayışlarının birçok açıdan farklı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu farklılıkların temel olarak iki nedeni olduğu söylenebilir: Otoriteyi inşa ederken *beslenilen kaynağın* ve *kullanılan yöntemin* farklı olması. İbn Teymiyye'nin düşüncesinde otoritenin mutlak sahibinin Allah olması, otoritenin diğer unsurlarının *teolojik* zeminde tanımlanmasına kaynaklık etmiştir. Hobbes'un düşüncesinde doğadan yola çıkılarak inşa edilen otoritenin tüm unsurları *dünyevi* zeminde tanımlanmıştır. Selefi bir âlim olarak İbn Teymiyye'nin bilgi kaynakları Kur'an, Sünnet ve İslam'ın ilk üç neslinin uygulamalarıdır. Hobbes ise siyaset kuramını inşa ederken Tanrı dışında bir varlıktan, doğadan bilgi edinir. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin bilgi edinirken *Selefi yöntemi* ve Hobbes'un *mekanik materyalizmi* benimsemesi, iki düşünürün otorite anlayışlarında meşruiyet kaynağı, otoritenin niteliği ve itaatin sınırı konusundaki farklılıklara kaynaklık etmiştir.

Çalışmada ortaya çıkan sonuçlardan biri, İbn Teymiyye'nin otorite anlayışının din ile siyasetin birlikteliği hususunda sürekliliği temsil ettiği ve Hobbes'un otorite anlayışının modern dönemden önceki otorite algısından kopuşu temsil ettiğidir. Bu sonuç, İslam ve Batı siyasi düşüncelerinin kendi dinamikleri çerçevesinde analiz edilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu noktada özellikle oryantalist yaklaşımların, İslam coğrafyasında olup bitenleri açıklamadaki yetersizliğini bir kez daha vurgulamak gerekir.

İbn Teymiyye ve Hobbes'un düşüncelerinde itaat, otoriteye işlevsellik kazandıran önemli bir unsurdur. İbn Teymiyye otoriteyi itaati, Allah'a itaat üzerinden değerlendirerek zorunluluk olarak ele alır. Hobbes da sözleşmenin yapıldığı andan itibaren otoriteye itaatin zorunlu olduğunu ifade eder. Bu bağlamda her iki düşünürün düşüncesinde yönetilenlerin en önemli sorumluluğu otoriteye itaattir. İbn Teymiyye

ve Hobbes'un bu tutumu, otoritenin süreklilik ve işlevsellik kazanmasında itaatin önemli bir unsur olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı iktidar için öncelikli amaçlardan biri kendisine meşruiyet sağlayarak yönetilenlerin gönüllü itaatini sağlamaktır. Bu yaklaşım, iki düşünürün siyaset anlayışının merkezinde iktidar olduğunu da göstermektedir.

İbn Teymiyye'nin otorite anlayışını Allah'a iman çerçevesinde inşa etmesine rağmen yer yer rasyonel yaklaşımlar benimseyerek katı Selefi tutumundan uzaklaşması, İslam siyasi düşüncesini pratikle birlikte okumanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Nitekim Kur'an ve Sünnet, otoriteye dair temel ilkeleri sunmakla birlikte yöneticinin tayini gibi pratik konularda boşluk bırakmıştır. Bu durum, hakkında açık bir nas bulunmayan konularda dönemin koşullarına göre çözümler üretmenin önünü açmaktadır.

Sonuç olarak çalışmada elde edilen bulgular doğrultusunda ortaya çıkan en önemli sonuç, İslam ve Batı siyasi düşüncelerinin temel ilkelerinin birbirinden farklı olduğu ve bundan dolayı kendi dinamikleri çerçevesinde analiz edilmelerinin zorunluluğudur. Nitekim Orta Çağ'da İslam ve Batı siyasi düşüncelerinde otoritenin teolojik kaynaklardan beslenmesi ortak bir özellik gibi görünse de her iki siyasi düşüncede teolojik söylem, Orta Çağ'da dahi farklı içeriklere sahip olmuştur. Batı'nın Orta Çağ siyasi düşüncesinde, hükümdarı kendine tabi kılan Kilise kurumsal olarak otoritenin sahibi olduğunu iddia ederek toplumun her alanına müdahale etme yetkisine sahip olmuştur. Ancak Orta Çağ İslam siyasi düşüncesinde Kilise'ye karşılık gelen kurumsal bir oluşum hiçbir zaman var olmamıştır. Bunun en önemli nedeni, İslam siyasi düşüncesinde mutlak otoritenin tek sahibinin Allah olması ve yeryüzünde otoriteyi temsil edecek olanın Allah'ın tezahürü olarak algılanan şeriat olmasıdır. Başka bir ifadeyle, yeryüzünde hem siyasal otoritenin sahibi hükümdarın hem de dinî otoritenin sahibi ulemanın, mutlak otoritenin tek sahibi Allah'a ve onun tezahürü olan şeriata tabi olmasıdır. Bu durum, İslam siyasi düşüncesinde mutlak kurumsal bir siyasal otoritenin doğmasına engel olmuştur.

Bununla birlikte Kilise'nin egemenliğini ortadan kaldıran modern bilim ve felsefe anlayışının köklü bir değişime neden olduğu düşünülürse, Batı'nın İslam coğrafyasına göre siyasi düşüncede değişime daha açık olduğu değerlendirmesi

yapılabilir. Din, tarihin her döneminde iktidarların başvurduğu önemli bir meşruiyet kaynağı olmuştur. Orta Çağ'ın skolastik düşüncesinin yıkılıp yerine modern bilim ve felsefe anlayışının inşa edilmesi, Batı'yı bugünkü konumuna ulaştıran önemli dönüm noktalarından biridir. İslam coğrafyasında ise her geçen gün dinin, özünden uzaklaşılarak iktidarların baskıcı yönetimlerinin aracı hâline getirilmesi, insan hakları konusundaki ilerlemenin önündeki önemli engellerden biridir. Yüzyıllar önce İbn Teymiyye'nin belirttiği gibi iç çatışmaların oluşturduğu zayıflık dışarıdan gelen tehditleri beslemektedir. Bu nedenle, İslam coğrafyasının bağımsız bir şekilde kendi uyanışını gerçekleştirmesi önem taşımaktadır. Bu anlamda İslam ve Batı dünyasına ait karşılaştırmalı çalışmaların farkındalık yaratmak açısından önemli olduğu kanısındayız.

Bu çalışmada İbn Teymiyye ve Hobbes'un yalnızca otorite anlayışları analiz edilmiştir. Her iki düşünürün toplum sorunlarıyla yakından ilgilendiği ve çözüm üretmeye çalıştıkları dikkate alınırsa İbn Teymiyye ve Hobbes'un adalet anlayışları, din ile siyaset arasındaki ilişkiye yaklaşımları üzerinden karşılaştırmalar, farklı çalışmaların konusu olabilir.

KAYNAKÇA

1. Kitaplar

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Cemal Bâli Akal, Levent Köker (1994). Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı. Ankara: İmge Kitabevi.

Arendt, Hannah (2012). Geçmişle Gelecek Arasında (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.

Barry, Norman (2004). Modern Siyaset Teorisi (Çev. M. Erdoğan ve Y. Şahin). Ankara: Liberte Yayınları.

Black, Antony (2010). Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi (Çev. S. Çalışkan ve H. Çalışkan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Cassirer, Ernst (1984). Devlet Efsanesi (Çev. N. Arat). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Cevizci, Ahmet (2009). Felsefe Tarihi. İstanbul: Say Yayınları.

Clastres, Pierre (1991). Devlete Karşı Toplum (Çev. M. Sert ve N. Demirtaş). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çaylak, Adem (2018). "İslam Siyasi Düşüncesi: Giriş, Kavramsal ve Tarihsel Çerçeve". Ed. Adem Çaylak. İslam Siyasi Düşünceler Tarihi. Ankara: Savaş Yayınevi, 3-22.

Çaylak, Adem (2018). "İslam Siyasi Düşüncesine Hâkim Olan Genel ve Temel İlkeler". Ed. Adem Çaylak. İslam Siyasi Düşünceler Tarihi. Ankara: Savaş Yayınevi, 71-85.

Çaylak, Adem, Fikret Çelik (2018). "İbn Teymiyye (1261/63-1327/1328)". Ed. Adem Çaylak. İslam Siyasi Düşünceler Tarihi. Ankara: Savaş Yayınevi, 477-488.

Çaylak, Adem, Fikret Çelik (2018). "Maverdi (974-1058)". Ed. Adem Çaylak. İslam Siyasi Düşünceler Tarihi. Ankara: Savaş Yayınevi, 409-422.

Dabaşî, Hamid (1995). İslam'da Otorite (Çev. S. E. Gündüz). İstanbul: İnsan Yayınları.

Duverger, Maurice (1982). Siyaset Sosyolojisi (Çev. Ş. Tekeli). İstanbul: Varlık Yayınları.

Evkuran, Mehmet (2018). "Ehl-i Sünnet ve Siyasi Düşüncesi". Ed. Adem Çaylak. İslam Siyasi Düşünceler Tarihi. Ankara: Savaş Yayınevi, 297-322.

Gökberk, Macit (1993). Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Heywood, Andrew (2017). Siyaset (Çev. B. Özipek, B. Seçilmişoğlu, A. Yayla vd.). Ankara: Adres Yayınları.

Hitti, Philip K. (1995). Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi 4 (Çev. S. Tuğ). İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Hitti, Philip K. (1989). Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi 1 (Çev. S. Tuğ). İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Hobbes, Thomas (2014). Leviathan (Çev. S. Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hobbes, Thomas (2018). Yurttaşlığın Felsefi Temelleri (Çev. C. D. Zarakolu). İstanbul: Belge Yayınları.

İbn Teymiyye (1985). Siyaset (Çev. V. Akyüz). İstanbul: Dergâh Yayınları.

İbn Teymiyye (1998). Şia'ya Reddiye (Çev. M. F. El-Murabit). Sakarya: Tevhid Yayınları.

İbn Teymiyye (2014a). İctihad Risalesi (Çev. İ. Canpolat). İstanbul: Takva Yayınları.

İbn Teymiyye (2014b). Kulluk-Allah'tan Başka Hiç Kimseyi Hüküm Sahibi Kabul Etmemek (Çev. İ. Canpolat). İstanbul: Takva Yayınları.

İbn Teymiyye (2014c). Kulun Allah'a Yakınlaşması (Çev. İ. Canpolat). İstanbul: Takva Yayınları.

İbn Teymiyye (2015). Hisbe (Çev. C. Güzel). İstanbul: Takva Yayınları.

İbn Teymiyye (2017). Güzel Ahlak (Çev. H. Nayır, S. Demir ve Z. Çelik). İstanbul: Pınar Yayınları.

Lewis, Bernard (2011). İslam'ın Siyasal Söylemi (Çev. Ü. Oskay). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Martinich, A. P. (2013). Thomas Hobbes (Çev. A. Terzi). Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Russell, Bertrand (1973). Batı Felsefesi Tarihi: Modern Çağ-Yeni Çağ (Çev. M. Sencer). Ankara: Bilgi Yayınevi.

Sennett, Richard (2011). Otorite (Çev. K. Durand). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Şenel, Alâeddin (1995). Siyasal Düşünceler Tarihi. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Weber, Max (2017). Bürokrasi ve Otorite (Çev. H. B. Akın). Ankara: Adres Yayınları.

Yalçınkaya, Ayhan (205). "İlahi Siyaset". Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim Yayınları, 197-228.

Yalçınkaya, Ayhan (2015). "Reform ve Rönesans". Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim Yayınları, 289-318.

Yılmaz, Zafer (2015). "Helen Güneşi Batıyor, Roma Güneşi Doğuyor". Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim Yayınları, 153-195.

Zabcı, Filiz (2015). "Thomas Hobbes: Devlet ya da "Ölümlü Tanrı"ya Övgü". Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim Yayınları, 427-455.

Zarakolu, Cihan Deniz (2013). Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesi. İstanbul: Belge Yayınları.

2. Makaleler, Bildiriler, Diğer Basılı Yayınlar

Ağaoğulları, Mehmet Ali (1991). "Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil". AÜSBF Dergisi, 46 (1), 21-30.

Ağırman, Ferhat (2018). "Hobbes ve Rousseau'nun Devlet Kuramlarında Doğa Durumu". Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (32), 115-120.

Aybudak, Utku (2017). "Modern Devlet Bağlamında Ortaya Çıkan Egemenlik Kavramı ve Egemenliğin Dönüşümü". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 10 (54), 226-237.

Bakırcı, Fahri (2008). "Hobbes'ta Sözleşmenin Kökeni Akıl Mıdır?". AÜSBF Dergisi, 63 (3), 1-48.

Bal, Hüseyin (2014). "Siyaset Teorisinde 'Otorite' Kavramı". Turkish Studies-International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 9 (2), 247-255.

Canikli, İlyas (2006). "Siyasî Kültürde Saltanata Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme". Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 6 (4), 265-295.

Çavuş, Levent (2017). "Modern Tanrı-Devletin Tarihöncesi: Hıristiyanlık'ta ve İslam'da İktidar". Milel ve Nihal Dergisi, 14 (1), 201-233.

Duran, Ahmet (2015). "İslam Hukukunda Sosyal Terbiye ve Kontrol Kurumu Olarak Hisbe Müessesesi". Ekev Akademi Dergisi, 19 (64), 9-39.

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

Eryiğit, Adem (2018). İbn Teymiyye'de Siyaset Nazariyesi. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Esgin, Ali (2013). "Otoritenin Sosyolojisi: Otoriteye İtaatin ya da Otorite Bağımlılığının Sosyolojik Anlamları". Sosyologca, (5), 91-112.

Evkuran, Mehmet (2017). "İslam Düşüncesinde Otoritenin Tarihsel ve Teolojik Kurulumu: Allah'ın ve Sultân'ın Mutlaklığı Üzerine Bir Tartışma". Milel ve Nihal Dergisi, 14 (1), 36-62.

Gökdağ, Kamuran (2013). "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Otoritenin Teorik ile Pratik Uyuşmazlığı Sorunu: Uzlaştırma Teorisi ve İbn Haldûn". (Ed.) Ümit Güneş. II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III. Bursa: Bursa Kültür A.Ş: 567-575.

Gündüz, Şinasi (2017). "Otoritenin Teolojik Meşruiyeti: Kutsal Bir Fenomen Olarak Otorite". Milel ve Nihal Dergisi, 14 (1), 8-23.

Hacımüftüoğlu, Halil (2017). "En Büyük ve Mutlak Otorite: Kral-Tanrı Allah ve Krallığı". Milel ve Nihal Dergisi, 14 (1), 161-200.

Haçkalı, Abdurrahman (2003). "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fıkhî Mi, İtikâdî Mi?". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, (2), 59-68.

İşcan, M. Zeki (2015). "Tarih Boyunca Selefi Söylem". İlahiyat Akademi, 1 (1-2), 1-14.

Kazanç, Fethi Kerim (2010). "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları". Kelam Araştırmaları Dergisi, 8 (1), 93-121.

Kılıç, Yavuz (2015). "Hobbes, Locke ve Rousseau'da Doğa Durumu Düşüncesi". Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, (2), 97-117.

Koca, Ferhat (2015). "Selefîlik". İlahiyat Akademi, 1 (1-2), 15-70.

Koşum, Adnan (2008). "Akıl (Re'y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fıkhî Boyutları". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, (12), 87-98.

Köse, H. Murat (2009). "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş". Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 14 (27), 1-19.

Kutluay, Ferhat (2015). John Locke'da Rıza ve Siyasal Otorite. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

Kutlu, Sönmez (2008). "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması". e-mâkâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, 1 (1), 7-26.

Sağlam, Ahmet (2016). "İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın Suriye İşgali Sürecinde İbn Teymiyye'nin Siyasi ve Dini Mücadelesi". Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi, 3 (6), 35-55.

Sancar, Faruk (2015a). "Bağnaz Bir Selefî Mi Endişeli Bir Entelektüel Mi? (İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)". Dini Araştırmalar Dergisi, 18 (46), 97-125.

Sancar, Faruk (2015b). "Ehl-i Hadis'in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14 (27), 223-244.

Sivrioğlu, U. Töre (2013). "İbn Teymiyye'nin Siyaset, Hukuk ve İktisat Teorisi". Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 11 (20), 88-104.

Şahin, Hanifi (2013). "İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı". Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 6 (3), 615-638.

Türkiye Diyanet Vakfı (2011). Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yazoğlu, Ruhattin (2001). "Martin Luther ve Thomas Hobbes'ta Din-Devlet İlişkisi". EKEV Akademi Dergisi, 3 (2), 221-235.

Yiğit, İsmail (1994). "Aynî'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11 (12), 27-45.

3. Elektronik Kaynaklar

Göçmen, Doğan (2015). "Thomas Hobbes, *Leviathan* ve Barışçıl Felsefi Düşüncenin Temellendirilmesi". Özne: Felsefe ve Bilim Yazıları, 22. Kitap/Bahar 2015, 129-165. https://www.academia.edu/15276277/Thomas_Hobbes_Leviathan_ve_Bar%C4%B1%C5%9F%C3%A7%C4%B1l_Bir_Toplum_Perspektifi /05.09.2019.

Kılıç, Yavuz (2015). "Hobbes, Locke ve Rousseau'da Doğa Durumu Düşüncesi". Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, 2 (2), 97-117. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/219966 /03.03.2019.

Koca, Ferhat (1999). "İbn Teymiyye, Takıyyüddin". TDV İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt:20, 391-405. https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/20/C20023378.pdf /17.02.2019.

Özvarlı, M. Sait (2009). "Selefiyye". TDV İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları. Cilt: 36, 399-402. https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/36/C36011967.pdf /12.01.2020.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER:

Adı Soyadı : ÖZLEM KÖSE
Doğum Tarihi : 14.08.1994
Doğum Yeri : Zonguldak
E-posta : ozleemkosee@gmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ:

2017-2020 : Kocaeli Üniversitesi/ Siyaset ve Sosyal Bilimler (Tezli Yüksek Lisans)
2012-2017 : Kocaeli Üniversitesi/ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi (Lisans)
2008-2012 : İstanbul Silivri Hasan-Sabriye Gümüş Anadolu Lisesi (Lise)

YABANCI DİL: İngilizce

BİLDİRİ:

"Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemlerinde Kadınların Var Olma Mücadelesi" (15. Ulusal Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Öğrenci Kongresi-İnönü Üniversitesi)

MAKALE:

Özlem Köse, "Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemlerinde Kadınların Var Olma Mücadelesi", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 13, Sayı 71, (Haziran 2020), 257-264.

SERTİFİKALAR VE TOPLANTILAR:

KOÜ Siyasal Bilimler Kulübü "Milletlerarası Adalet ve Hak İhlalleri" Paneli Katılım Sertifikası (30 Nisan 2014)

KYK Müzik, Görsel Sanatlar Kursu Sertifikası (2016-2017)

Eşitlik, Adalet, Kadın Zirvesi (30 Kasım-01 Aralık 2017)

İnönü Üniversitesi Ulusal Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Öğrenci Kongresi Katılım Sertifikası (3-5 Mayıs 2018)